

## 2. DĚJINY TEOLOGICKÉHO BĀDÁNÍ

**0. Pojetí teologie, modely a prameny teologického poznání ve starověku a středověku**

Než se budeme věnovat aktuálním otázkám spojeným s hledáním základů veškeré teologie, ještě jednou se ponoříme do historie, abychom se podívali na kategorie a modely teologie, na postupy a teologické výrazivo v proměnách staletí.<sup>1</sup> Zmíníme se o „PRAMENECH“ teologického poznání, k nimž se teologická reflexe obracela jako ke zdrojům poznání víry, pokusíme se připojit i (jen velmi schematicky a náznakově, nejde o pojednání z patrologie či dějin církve nebo dogmatu) jak se v dějinách vyvíjela otázka METODY a teologických MODELŮ, které zásadně ovlivnily teologické myšlení minulosti i dneška.

Budeme postupovat diachronicky, tj. sledovat vývoj těchto tematik v průběhu dějin. Nejprve se tedy budeme věnovat biblické teologii a období patristiky a teologickému vývoji do počátku novověku (zejm. scholastice), další rozsáhlá kapitola bude věnována novoscholastickému přístupu v teologii až do Druhého vatikánského koncilu, třetí kapitola představí metodu, kterou nabízí současnému teologickému bádání dokumenty Druhého vatikánského koncilu, zejm. *Optatam totius*, a na závěr se pokusíme zorientovat v současných proudech a tendencích.

**Křesťanský starověk**

Prvním pramenem poznání pro teologii („duší teologie“) bylo a zůstává PÍSMO. Není jen vyprávěním/narací o Božím spásném zásahu v dějinách společenství či osudech jednotlivců, ale také teologickou interpretací, komplexním výkladem pohledu na svět, Boha, člověka. Starý Zákon tak zachycuje proces reflexe o zjevení Boha v dějinách Izraele, jehož ústřední událostí je zkušenost exodu a Boží smlouvy. I v dějinách Božího lidu Nového Zákona tyto dvě události zůstanou důležitým interpretačním klíčem pro porozumění celým dějinám spásy jako nové syntéze této cesty ve světle události Ježíše Krista, který je přijímán a chápán jako vrchol Božího sebezjevení člověku.<sup>2</sup>

Na úrovni Nového Zákona můžeme rozeznat **čtyři způsoby teologického sdělení** o Bohu: *naraci, moudrost, zjevení a prorocství*.<sup>3</sup> Teologii předanou *vyprávěním* biblického příběhu najdeme především v evangeliích,<sup>4</sup> *sapienciální* přístup k Božím tajemství zjevenému v Kristu (východiskem je v něm porozumění události Kristovy smrti a vzkříšení), nalezneme zejm. v pavlovské a janovské teologii, kde se však zároveň vyskytuje i jazyk *zjevení*, tj. způsob teologického vyjádření, který mluví o účasti na pravdě-Kristu ukřižovaném a vzkříšeném a jeho vztahu vzájemného poznání s Otcem. Tento vztah je darem „shůry“, jeho poznání je nezištné a souhrnné a přesahuje možnosti veškerého lidského poznání. Jde o texty, kde Bůh „zjevuje“ v Kristu svou slávu a kde je zdůrazněna naše účast na tomto vzájemném poznání Otce a Syna – srov. např. tzv. *hymnus jubilationis* in Mt 11,25-27.<sup>5</sup> Toto poznání tíhne k eschatologickému

<sup>1</sup> K hlubšímu uvedení do proměn teologického bádání viz např. již zmíněná studie F. S. FIORENZY, *Systematická teologie* 15-102, v jiných jazycích (z titulů dostupných v knihovním fondu KTF UK), O'COLLINS, *Fundamental Theology*, 5-21, heslo *Teologia* in *Leksykon teologii fundamentalnej* 1228-1235; R. FISICHELLA, heslo *Epistemology a Theology and philosophy*, in DFT, (*Epistemologia* in it. vyd. DTF, 1225-1230, *Teologia e filosofia* 1242-1248), dále viz např. SGUAZZARDO P.: *Epistemologia speciale* in LORIZIO G.: *Teologia fondamentale I. Epistemologia*, Roma, Città nuova 2005, 237-405. či L. ŽÁK in *Teologia fondamentale*, 56-115, CODA, 131-306.

<sup>2</sup> A to i zpětně: jsou klíčem k uchopení příběhu stvoření a patriarchů i vzhledem k budoucímu: novému exodu a nové smlouvě

<sup>3</sup> Srov. Coda 137-141.

<sup>4</sup> Srov. např. G. LOHFINK, *Erzählung als Theologie*. In *Stimmen der Zeit*, 192 (1974) 521-532, ale viz též Coda 347-350.

<sup>5</sup> Podle Cody na tomto modelu stojí celé čtvrté evangelium., srov. Coda 139, ale také např. 1Kor 2,9-12.16.

dovršení (srov. 1Kor 13,12) a je možné jen díky Božímu Duchu, na němž máme účast v ukřižovaném a vzkříšeném Kristu (nacházíme např. v pavlovské teologii). Někteří bibličtí autoři mluví o možnosti účasti na „mysli“ Kristově, na jeho Duch. Od Boha však nepochází jen naše poznání, ale nově i to, co jsme o tomto poznání schopni sdělit - jak poznání tak i řeč o něm („teologie“) jsou tedy zároveň *duchovní* (tj. z Ducha), jsou „darem shůry“.<sup>6</sup> Poslední způsob, jímž jsou v Písmu sdělovány teologické obsahy, je podle Cody je *prorocko-apokalyptický* model, který charakterizuje zejm. knihu Zjevení.<sup>7</sup>

**Dalším pramenem** teologického poznání jsou SPISY CÍRKEVNÍCH OTCŮ,<sup>8</sup> tj. křesťanských autorů prvních staletí po Kristu, jejichž nauka byla pokládána za důležité svědectví o utváření identity křesťanských komunit prvních staletí.

Obecně lze říci, že pro jejich teologii je charakteristické časté odkazování na nauku obsaženou v Písmě a elaborace křesťanských teologických kategorií na základě kontaktu s antickou filozofií, zejm. platónského ražení.<sup>9</sup> Uvedme alespoň několik dalších rysů patristického myšlení, které nám pomohou pochopit jeho odlišnost od následujících období teologické reflexe:

- teologie pro ně *není čistě konceptuálním poznáním, ale je vždy součástí širšího celku křesťanské zkušenosti*, která směřuje k celkové dokonalosti a blaženosti jako cíli člověka. Poznání (gnóze) má zasáhnout a proměnit celého člověka a jeho schopnosti a duševní síly k lepší službě. Pravé poznání tedy člověka nejen vzdělaným, ale také opravdu zbožným a autenticky náboženským, přináší mu spásu a blaženost.<sup>10</sup>
- Pravé poznání je především *Božím darem, charismatem ku prospěchu církve*, spíše než výsledkem našeho úsilí. Patří do celku křesťanské životní zkušenosti a svědectví, důležitou roli v něm má i postava „učitele“ a život církevní komunity.<sup>11</sup>
- *Racionalita tu má své místo, jde však o racionalitu jiného typu* než ta, kterou najdeme později ve scholastice: zde zůstává spojená s intuicí, kontemplací, mystikou až apofázií.<sup>12</sup>
- Charakteristický je i zmiňovaný *služebný charakter teologie* vzhledem ke společenství věřících (většina církevních otců byla zároveň biskupy, tj. byli vsazeni do služby a života společenství, jejich teologie se tak nacházela v přirozeném hlubokém spojení s jejich biskupskou službou)
- *Písmo* bylo důležitým zdrojem teologie otců: veškeré jejich uvažování o Bohu, člověku a jeho místu ve světě vždy vycházelo z naslouchání Písmu a z živé zkušenosti Božího slova, jejich teologii často nacházíme v podobě exegeze/výkladu biblických textů nebo jako hlásání Slova v životě společenství.
- Nelze popřít hluboký *vliv středo- a novoplatónské filozofie*<sup>13</sup> na vypracování základních teologických kategorií církve ve starověku, což s sebou neslo mj. velký smysl pro symbolickou dimenzi poznání<sup>14</sup> a odstupňovanou hierarchizaci skutečnosti, na jejímž vrcholu stojí nevyjádřitelné Boží tajemství, které díky Božímu Logu-Kristu komunikuje se světem.

<sup>6</sup> Srov. G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, I. Roma 1980, 272., Coda 140.

<sup>7</sup> Jde o prorocké slovo vyřčené z podnětu Ducha, které interpretuje dějiny a zjevuje jejich poslední smysl. Srov. CODA 140n.

<sup>8</sup> Srov. např. B. STUDER, *Il dialogo patristico con Dio. Per quali motivi si studiano in teologia i Padri della Chiesa?* In A. ORANZA (ed.), *I Padri della Chiesa e la teologia*, Cinisello Balsamo, San Paolo 1995, 17-32, CODA, 145-178. V češtině k teologii otců viz zejm. první svazek rozsáhlé studie V. VENTURA, *Dějiny křesťanského mnišství*.

<sup>9</sup> Nejvýraznější výjimkou je větev tzv. teologie žido-křesťanství, k němu víc např. J. DANÍELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme* (1958),

<sup>10</sup> Srov. G. VAGAGGINI, *Teologia*, 1610.

<sup>11</sup> Podobně má i Platón: ani u něj nejde jen o individuální obohacení, ale směřuje k obohacení společnosti, srov. jeho Sedmý list, cit. in CODA, 148, ale též v úvodu jeho studie.

<sup>12</sup> Coda připomíná, že zejm. u řeckých otců, je apofatická dimenze teologie **zdrojem i cílem** katafatické teologie, srov. CODA 148, pozn. 195.

<sup>13</sup> nejen, víme také o stopách stoického myšlení u Otců, vliv myšlení platónské tradice však považujeme za nejvýraznější.

<sup>14</sup> ve smyslu  $\sigma\upsilon\mu\text{-}\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$  = spojit dohromady + vzájemné odkazování jedné skutečnosti a druhé

Důležité je tedy **ukotvení teologie Otců v Písmu a v životě církve**, který má být aktualizací Kristova tajemství, je však třeba zmínit i silný soteriologický důraz (**poznání Boha v Kristu je pramenem a zároveň plodem spásy**) a vědomí, že zjevení **už bylo dáno** jednou **provždy** (*ephapax*) ve Vtěleném slově, v Kristu mrtvém a vzkříšeném. Poznání víry pak dochází svého definitivního dovršení ve věčném životě.<sup>15</sup>

Typickým příkladem kontaktu teologie s dobovou kulturou a s promyšlením aktuálních otázek člověka v době otců může být také téma poznání jako *gnósis* tak, jak mu rozuměl filozofické-náboženský proud, který označujeme jako gnosticismus.

Téma poznání vztahů mezi lidským a božským bylo pochopitelně obecně důležité, nejen pro křesťanství, a právě v prvních staletích po Kristu se v oblasti celého Středomoří setkáváme s mnoha různými podobami tohoto typu myšlení, které se pokouší sloučit důraz na osobní náboženskou zkušenost s filozofickou koncepcí založenou na dualismu těla a duše.<sup>16</sup> Jakkoliv otázka zkušenosti a poznání byla vždy důležitá i pro teologii církevních otců, brzy je ukázalo, že toto pojetí poznání vede i v křesťanské teologii k **dualismu**, který je aplikován na celé zjevení (nahlížené na jedné straně jako Boží plnost, z níž se však Boží síla přelévá a klesá do světa vytvořeného Demiurgem. Dobro a zlo jsou ve světě smíšené, Boží síla se v něm střetává s negativním principem hmoty...), na postavení Ježíše Krista,<sup>17</sup> na antropologii a ekleziologii (spása je pojata jako osvobození duše od těla, lidé jsou děleni na duchovní osoby s jiskrou logu a na ty, jimž tato schází, tudíž jsou bez spásy...). V trochu jiné podobě tyto otázky nacházíme i v dialogu teologie se současným myšlením a životem církve (viz kritická úloha teologie).<sup>18</sup>

Podobně je tomu s jiným i v současnosti důležitým tématem, které má své kořeny u Klémenta Alexandrijského, totiž vztahem **víry a vědění**. Jsou slučitelné? Ovlivňuje víra náš celkový přístup ke světu, nebo je jen „přesvědčením“, čím si, co nastupuje, když vlastně „nevíme“?

Podle Klémenta je víra **nejvyšší formou vědění**.<sup>19</sup> Tam, kde řecké poznání staví na evidenci principů, argumentaci, epistémé a ctnosti, křesťanská víra podle Klémenta dosazuje evidenci Boha, který se člověku zjevil jako dobrý a důvěryhodný, argumentuje se participací, vědu křesťanů však konstituuje nikoliv *epistémé*, ale pohled na skutečnost z pohledu Boží lásky (*theoria*). Základním životním postojem („ctností“), jehož růst je podporován, je pak agapé.<sup>20</sup>

Vedle tohoto hledání cest poznání Boha, první křesťanští se teologové snažili najít jazyk, jímž by vyjádřili **identitu** křesťanství. Proč a čím se vskutku křesťané liší od svého okolí?<sup>21</sup> museli se ptát v daném multikulturním a mezináboženském kontextu prvních staletí.

Formulace víry u církevních autorů prvních staletí obnášela tento proces, směřující od události k reflexi a její systematizaci:

<sup>15</sup> srov. CODA, tamtéž.

<sup>16</sup> viz např. P. POKORNÝ, *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha 1998.

<sup>17</sup> odtud dokétismus, tj. přesvědčení, že vtělení Ježíše Krista je jen zdánlivé: je-li hmota špatná, vtělení *muselo* být jen zdánlivé

<sup>18</sup> Křesťanství také zejména na počátku žilo v **intenzivním kontaktu s ostatními náboženstvími**, postupně však toto spojení sláblo a téměř vymizelo, ke změně došlo až v poměrně nedávné době (cca od poloviny 20.stol.). Změna historicko-kulturní situace vůbec a změna ve vztahu jednotlivých náboženství, různé modalities tohoto vztahu: od setkávání po otevřený konflikt. Vztah mezi některými náboženstvími se dnes jeví zvláště aktuální (zabývat se jím, znovu ho promýšlet), např. náš vztah k islámu, ke komplexu východních náboženství (tzv. hinduismu a buddhismu) ad. Srov. G. BOF in Teologia, 1602.

<sup>19</sup> Srov. Klément, *Strómata* 2 + 7

<sup>20</sup> Srov. LAITI, Dio vivente (nepublikovaný text z r. 2004).

<sup>21</sup> Podíváme-li se na první staletí křesťanství, toto vymezování se vůči ostatním náboženským identitám se týkalo zejména židovství a světa tradičních středomořských náboženství a kultů.<sup>21</sup> Odtud přejímání kategorií a myšlenkových schémat svého prostředí, pro patristiku se zdá charakteristické zejm. přejímání platónského myšlení.

FORMULACE – explicitující základní orientaci křesťanského života



SCHÉMATA – lišící se podle teologický oblastí, patřily sem jak formulace víry, tak práce s předporozumění daným pohybem v tom či onom kulturním (židovském nebo helénistickém) kontextu. Viz např. přechod od formulace OSD k reflexi, co tím myslím na pozadí židovského a helénskému myšlení



ELABORACE KATEGORIÍ – hledání nosných kategorií, za jakých podmínek jimi jsou? (viz např. postupné nahrazení výrazů anděl či logos kategoriemi *natura* a *persona*, které se zdály vhodnější



TEOLOGICKÉ SYNTÉZY – možné až poté, co byly vyjasněny tyto nosné kategorie (viz Augustin, Maxim Vyznavač, Diviš Areopagita)<sup>22</sup>

V okamžiku změny kulturních schémat pak tento proces začíná znovu: tj. znovu se ptáme, co je míněno určitou formulací, viz např. Tomáš Akvinský a jeho znovupromyšlení směřující k nové teologické syntéze.

## Scholastika

V předchozí kapitole jsme již mluvili o dalším vývoji teologického tázání, o postupném rozlišování teologie podle geografických okruhů, o postupném přechodu (západního křesťanství) od platónského k aristotelskému filozofickému zázemí, které přineslo odlišné pojetí teologie, jež začíná být vnímána již ne v prvé řadě jako naslouchání a komentování posvátného textu Písma, ale stále více jako velmi racionální a systematické hloubání nad otázkami, které z něj přímo nevyplývají. Nyní se k tomuto období vrátíme, abychom důkladněji představili tuto další důležitou etapu teologického myšlení, kterou nazýváme scholastika/„školská teologie“.

Můžeme ji chápat také jako příklad další *inkulturace víry*. Přestože model teologie s ní spojený má (jako všechny předchozí i následná teologická paradigmaty) své výhody, ale i limity a rizika,<sup>23</sup> hluboce poznamenala katolickou teologii západní tradice, po staletí byla jakýmsi měřítkem pro každou další filozofickou teologii.<sup>24</sup>

Za scholastiku označujeme období teologické reflexe západní církve zhruba mezi jedenáctým a třináctým až čtrnáctým stoletím. Předcházelo mu přechodné období (cca 7.-10. století), v němž převládaly v bádání pozůstatky patristického přístupu, ale už bez nových velkých originálních syntéz jako byla např. teologie sv. Augustina. Setkáváme se zde spíše se sbírkami a kompilacemi předchozích reflexí (výjimkou se zdá být Eriugenovo dílo *De divisione natura* z 9. stol.).

Období od 11. století označujeme za tzv. „první scholastiku“. Přináší první novinky v oblasti teologického postupu, vznikají různé teologické školy s učiteli, jejichž autorita se začíná přibližovat dřívější autoritě církevních otců. Zásadní je přitom zmiňované *uvedení aristotelského způsobu myšlení do teologie*,<sup>25</sup> vedle toho se obvykle připomíná vliv nových

<sup>22</sup> Pokusy o syntézu samozřejmě u mnoha dřívějších autorů, Coda náznak první teologické syntézy nachází u Órigéna a Ireneje z Lyonu (u něj jako pokus o organický pohled na křesťanskou víru v perspektivě dějin spásy, s využitím kategorií biblických i kategorií řecké filozofie, srov. 156nn), nezmiňuje Tertuliana, kterému toto prvenství připisují jiní, srov. OSBORNE,...

<sup>23</sup> Srov. mj. J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Firenze, Nardini 1991 – podle Ratzinger se právě Bonaventura pokusil vyvážit klasický scholastický model znovuzapojením historického prvku zjevení do teologie.

<sup>24</sup> Ke scholastice také Fiorenza 26-33.

<sup>25</sup> rozlišujeme tři etapy postupné asimilace Aristotela ze strany středověkých teologů: nejprve vchází díky Boethiovi ve známost jeho gramatická díla (*Kategorie*), kolem pol. 12. stol. se teologové seznamují s díly aristotelské logiky (*První a Druhé analytiky*, *Topiky*, *O sofistických důkazech*) odtud v teologii využití sylogismu a rozvoj dialektického

společenských podmínek (srov. fenomén jednotného křesťanstva, *christianitas*, rozkvět měst atd.), ale také např. vznik žebravých řádů a jiných hnutí, která hluboce ovlivnila život církve i její teologii.

Vyučování na středověkých univerzitách (podstatně odlišných od dřívějších klášterních škol) se od čtení (*lectio*) postupně soustředilo stále více na *disputatio*, živou akademickou debatu o různých otázkách, které vyvolávaly pochybnosti a potřebovaly být prodiskutovány. Primárním textem zůstalo Písmo, proto se dlouho mluvilo o teologii jako o *sacra scriptura* či *sacra doctrina*, tj. četbě posvátného textu a z něj vycházející posvátné nauce. K četbě Písma se připojovaly ústní poznámky k vysvětlení jednotlivých slov a obsahu pasáží a v závěru se připojovaly *sententia*, tj. odlišné názory na smysl a význam textu. Otázek a odlišných názorů přibývalo, proto se začaly od textu oddělovat a vytvářely samostatné kompilace: knihy sentencí, *sumy*, které tyto otázky/*questio* shromažďovaly.<sup>26</sup>

Scholastika samozřejmě nebyla výlučným proudem přemýšlení o celku křesťanské víry, vedle ní se dál rozvíjela i tzv. **monastická teologie**, která před dialektikou upřednostňovala meditaci Písma (*lectio continua*) a mezi jejíž nejznámější autory patřili sv. Bernard z Clairvaux, Vilém ze St. Thierry či Hugo a Richard od sv. Viktora.<sup>27</sup> Jejich dílo umožnilo, aby přes narůstající vliv aristotelského myšlení v teologii přežil i proud, který dále navazuje spíše na platónskou koncepci.<sup>28</sup>

*Hugo od sv. Viktora* (1096-1141) je autorem zřejmě první velké dogmatické syntézy (*De sacramentis christianae fidei*).<sup>29</sup> Jedná se zároveň o pokus nalézt jinou cestu než nabízeli dialektikové navazující na Abélarda, kde je teologie (jako u Boethia) uvažována jako nejvyšší část teoretické filozofie, tj. té, která se zabývá intelektem přístupnými skutečnostmi a zakládá se především na rozumu. Podle Hugona je tu (s odkazem na Areopagitu) však ještě další teologie, která už není řečí o Bohu, ale „řečí Boha“, tj. Božím slovem zjeveným a svěřeným nám v Písmu. Člení tedy teologii na *theologia mundana*, která vychází ze stvořeného světa a je náchylná k omylům kvůli lidské pýše; zatímco *theologia divina* se odehrává v dějinách, je Božím slovem, které do světa přichází skrze lidská slova.

Za zlatý věk scholastiky je považováno 13. století a s ním teologové jako Tomáš Akvinský a Bonaventura. Už v příštím století však došlo k dalšímu posunu, takže s díly Dunse Scota a později s nominalistickým přístupem Viléma Ockhama mluvíme o „pozdní scholastice“ až o „krizi scholastiky“ jakožto teologického modelu.

**Přínos** scholastiky je celkem zřejmý: nabídla porozumění a řád, který umožnil uspořádat celek křesťanské nauky, a to v aristotelských kategoriích, které vyhovovaly potřebám dané doby. Připomeňme i tři teologicky důležitá témata, která byla důkladně zpracována právě v tomto období:

- Vztah víry a rozumu
- Pojetí teologie jako vědy
- Metoda teologické argumentace

---

postupu, konečně na poč. 13. stol. se teologové seznamují s ostatními (psychologickými, etickými a metafyzickými) A. díly. Srov. např. CODA 180n.

<sup>26</sup> Srov. FIORENZA 27

<sup>27</sup> Srov. např. díla J. Leclerca, od něž sám výraz „monastická teologie“ pochází: J. LECLERCQ, „S. Bernard et la théologie monastique in Saint Bernard théologien, adres du Congrès de Dijon, Roma, Ed. Cistercienses 1955, 7-23; A. Härdelin, Monastische Teologie in Zeitschrift für Katholische Theologie, 109 (1987), 400-415, velmi populárně, také k zacházení teologů tohoto proudu s Písmem viz např. Michel de VERTEUIL, Svítlnou mým nohám je tvé slovo. Lectio divina, Pastorační středisko při AP Praha.

<sup>28</sup> odkaz na platónskou tradici však najdeme i u scholastických autorů (i u samotného Tomáše Akvinského nebo Alberta Velikého), kteří se konfrontují jak s dílem Augustina, tak s díly Pseudo-Dionýsia Areopagity, ale i dalších autorů. K tématu srov. např. J. DURANTE: St. Thomas et le Pseudodenis, Paris 1919. Jiný neopominutelný vliv přichází ze strany arabského myšlení, opět u Tomáše nacházíme stopy jeho znalosti Avicenny (Ibn Síná).

<sup>29</sup> viz např. D. POIREL, Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione, Milano 1997, srov. ŽÁK 25.

Zejména vztah víry a rozumu zůstal ještě nadlouho ve středu pozornosti teologů. Už v díle křesťanského filozofa označovaného za „posledního Římana“, Boethia (5.-6. stol.), role rozumu pro porozumění víře nabyla na důležitosti: „*fidem, si poteris, rationemque coniunge*“ (nakolik je to možné, snaž se propojit víru a rozum).

Až do 12. století však základní otázka v tomto směru stále ještě zněla, zda je víra věděním (minimálně od doby Klémenta Alexandrijského), teprve poté se mění v otázku, zda a jak je teologie vědou, tedy vědeckou disciplínou mezi ostatními univerzitními obory.<sup>30</sup>

Teologie jako věda je důležitým tématem u **Anselma**, který se snaží ukázat, že křesťanská tajemství lze racionálně pochopit.<sup>31</sup> V ucelené podobě však pojednání o poznání Boha jako vědě mezi ostatními vědami, nacházíme především u **Tomáše Akvinského**.<sup>32</sup>

Tomáš Akvinský bývá považován za zastávce jisté „střední cesty“ mezi přežívajícím augustiniánským myšlením<sup>33</sup> (které se u některých scholastických autorů zdá nedávat dostatečný prostor rozumu a jeho jedinečnosti) a mezi tzv. „novoplatonizujícím aristotelismem“ Sigiera z Brabantu, který se domnívá, že existují dvojí pravdy (pravdy rozumu a pravdy víry), jež si mohou vzájemně odporovat, aniž by se přitom ohrozila jistota pravd víry.<sup>34</sup> Akvinský oproti tomu tvrdí, že rozum má svou relativní autonomii, ale musí být zachován primát víry: není tu tudíž separace mezi rozumem (věděním) a vírou, ale jejich odlišnost vytváří jednotu, v níž rozumu náleží role předcházet víru a stavět se jí po boku (rozum je osvětlen zjevením).<sup>35</sup>

Vliv aristotelického pojetí vědy na teologii s sebou nese nutnost zvážit, co udělat proto, aby se teologie stala aristotelickou *epistémé*, tedy právě takovou vědou, která nabízí *cognitio certa ex causis*, jisté poznání, jež vychází z příčin. Tato jistota má vědu odlišovat od *dubium*, (pochyb, zda souhlasit s tím či oním výrokem) a od *opinio* (mínění: přiklání se k určitému výroku, ale bez potřebné jistoty).

Jistota vědy se zakládá na evidenci, která souvisí s pravdou, s jejím zjevením: věda má nabízet pravdivé a správné poznání, které vychází z principů, které jsou pravdivé a proto také rozumu evidentní. Racionální dedukce pak ve vědě postupuje podle pravidel logiky. Rozlišuje se dvojí typ vědy: *scientia subalternans* a *scientia subalternata*: první se zakládá na vlastních principech, druhá na těch, které jí nabízí vyšší věda. Zájem vědy má směřovat k tomu, co je obecné a potřebné, nikoliv k tomu, co je jedinečné a přechodné (odtud nežájem o dějiny, události...).<sup>36</sup>

Kde je tedy místo teologie mezi takto chápaným a uspořádaným lidským poznáním o světě? Jestliže se teologie zakládá na víře,<sup>37</sup> jak může být teologie vědou, bez oné vyžadované evidence?

Někteří teologové 13. stol. proto raději setrvali u přesvědčení, že teologie je především moudrostí (linie sapienciální teologie),<sup>38</sup> jiní však začnou označovat za principy teologického poznání články víry, jež podle nich mají být vlastní evidencí teologie.

<sup>30</sup> Srov. FIORENZA 29. Všimněme si také, že v této době už nikdo nezpochybňuje právo filozofie vyjadřovat se k otázkám křesťanské víry, ale naopak: jestli kromě filozofie vůbec potřebujeme jiný typ poznání, tj. teologii!

<sup>31</sup> S jakým výsledkem srov. např. SECKLER ve čtvrtém svazku *Handbuch der Fundamentaltheologie*, v části věnované teologické gnozeologii

<sup>32</sup> K teorii vědy u Tomáše Akvinského viz Tomáš Akvinský, *Rozdělení a metody vědy*, Praha, Krystal 2005; o jeho pojetí viz též T. MACHULA, *Teorie vědy Tomáše Akvinského* in *Studia theologica* 11 (2003) 36-46, viz též FIORENZA 29-33.

<sup>33</sup> k Augustinově teologii viz zejm. práce L. Karfíkové: KARFÍKOVÁ Lenka: *Milost a vůle podle Augustina*. Praha, Oikúmené 2006; KARFÍKOVÁ L.: *Čas a řeč. Studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardu Silvestris*. Praha, Oikúmené 2007.

<sup>34</sup> Srov. např. PUTALLAZ, François-Xavier, *Povoláním filosof : Siger z Brabantu a středověká universita* Praha, Oikúmené 2005; I. BIFFI, *Figure medioevali di teologia: la teologia in Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia*, in *Teologia* 19 (1994) 263-299, k Sigierovi viz též Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1981, 35, cit. in Coda 186.

<sup>35</sup> Srov. CODA 186.

<sup>36</sup> Srov. CODA 191n.

<sup>37</sup> viz Žid 11,1: víra je základ toho, več doufáme a důkaz toho, co nevidíme“

Teologii jako vědu nejdůkladněji představil **Tomáš Akvinský**, využil přitom dělení na *scientia subalternans* a *subalternata*: onou „vyšší vědou“ pro něj byla *scientia Dei et beatorum* („věda Boha a svatých“), z níž vychází principy pro samotnou teologii jakožto racionální věda o Bohu, jež je oné první podřízena. Teologie je tedy u Akvinského jakýmsi otiskem vědy Boží a svatých a jejím hlavním zdrojem je **kontempace Božího tajemství**, neboť v zásadě i nadále jde o to, jak říká známé heslo, *contemplari et contemplata aliis tradere*.<sup>39</sup>

Úkolem teologie je pak ukázat na **existující spojení mezi základními výroky víry a tím, co z nich vyplývá**, včetně neudržitelnosti takových tezí, které negují základní principy víry.<sup>40</sup> **Rozum** má u něj za úkol **vyhledávat argumenty**.

Dnes se někteří badatelé domnívají, že tím však dochází k jistému omezení role rozumu: jeho argumentační role totiž ponechává stranou jinou schopnost rozumu, jíž je schopnost nahlédát ontologickou pravdu (hermeneutický úkol intelektu) – u Tomáše sice toto omezení není explicitně vysloveno, ale jeho myšlení bylo později právě takto interpretováno. Dalším limitem se zdá nemožnost vždy jasně ukázat úzké propojení mezi různými články víry, což sám Tomáš věděl. V každém případě jeho pojetí zůstává vrcholnou aplikací aristotelovské koncepce vědy na teologii. Bude překonáno až s nástupem modelů, které vrátí teologii smysl pro dějinnost a hermeneutiku.

Krom zvláštních principů má teologie i zvláštní **předmět** bádání: je jím Bůh jako počátek a cíl všech věcí. Tento cíl garantuje celistvost teologické vědy, stvořené věci jsou předmětem teologie právě jen pro stanovení jejich vztahu Bohu (který je opět jejich předmětem a cílem). Také struktura Tomášových teologických sum je důsledně teocentrická: vztah stvoření k Bohu je zasazen do tohoto komplexního platónského schématu *exitus-reditus* (vyjití z počátku, od Boha a návrat k němu) propojeného s aristotelovskou ideou kauzality.<sup>41</sup>

Poslední poznámka k Tomáši Akvinskému:<sup>42</sup> vedle *ratio* je v jeho argumentaci svrchovaně důležitá **auctoritas**, tj. autorita těch, jimž bylo zjevení adresováno.<sup>43</sup> Na prvním místě stojí **autorita Božího zjevení**, která je v církvi přítomna skrze **Písmo** a **nauku církve**, je však dále prostředkována také **církevními autoritami**.

Tomáš ještě dobře rozlišoval dvojitý úřad: **pastorální magisterium biskupů** a **učitelské („magisterské“) magisterium teologů**, protože podle něj odpovídá dvěma různým a v církvi potřebným typům vyučování.<sup>44</sup> Na jedné straně tedy má svou autoritu kázání biskupů, na druhé straně starost o věrouku je svěřena teologům. Pouze papeži připisuje obě pravomoci.

Akvinský bezpochyby nejvíce ze všech scholastických teologů ovlivnil na dlouhá staletí římskokatolickou teologii. A to přesto, že mnohé teologie, které se na něj posléze odvolávaly, se

<sup>38</sup> např. Alexandr Hallský, srov. např. P. MÜLLER, *Crede e sapere: aspetti del dibattito teologico*, in BIANCHI L. (ed.), *La filosofia nelle Università. Secoli XIII-XIV*, Firenze 1997; I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, Milano 1992.

<sup>39</sup> M. D. Chenu, velký znalec Tomášova díla dodává, že proto je teologie sice vědou, ale zároveň mystikou, srov. M.D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, 107.

<sup>40</sup> Tomáš Akvinský koncept vědy užívá v analogickém smyslu: při poznávání Boha nestačí stanovit za **principy bádání jednotlivé články víry**, které prostřednictvím církve nabízí Bůh ve svém **zjevení**, teolog při svém bádání má také přijmout, že nedospěje ke zcela novým závěrům, jež by byly odlišné od obsahu víry. Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaestio secunda de veritate, de scientia Dei*, art. 1: *An scientia Deo conveniat*, cit. in CODA 197.

<sup>41</sup> Liší se tím od jiných autorů té doby, např. Abélarda: ten má schéma víry, lásky a svátostí, Lombardský má res a jejich znamení, jiní podle posloupnosti dějin spásy, jiní odkazují ke Kristu a jeho vykupitelskému jednání a jeho dopadu na člověka, tak Hugo od sv. Viktora, Bonaventura.... Abélardovy spisy viz např. <http://www.abelard.paris-sorbonne.fr/> (24.10.2008).

<sup>42</sup> na jeho důkladnější studium na tomto místě, vzhledem k tematikám, kterými se musíme dále zabývat, nemáme více prostoru a dovolíme si odkázat na přednášky a semináře z filozofie a dějin dogmatu.

<sup>43</sup> srov. S. Th, q. 1, art. 8, ad 2 um

<sup>44</sup> *Magisterium cathedrae pastoralis, magisterium cathedrae magistralis*, viz *Quodlibet* 3.4:1, ad 3; *Contra Impug.* k. 2

většinou svými názory a závěry od jeho nauky výrazně liší.<sup>45</sup> Novotomismus se tak na několik staletí stal oficiální filozofií římskokatolické teologie.

Tato specifická větev tomismu byla prakticky součástí reakce na moderní filozofii a osvícenství, pro niž bylo charakteristické např. rozvíjení tzv. „přirozené“ teologie a na ní založené odlišení lidské přirozenosti od Boží milosti, postupný rozvoj apologetické, polemicky laděné teologie ad. Někteří badatelé (Fiorenza) se domnívají, že přes pokus obejít úskalí moderního myšlení a vymezit se vůči němu odkazováním ke scholastické tradici, se novotomismus stal poplatným moderně.<sup>46</sup> Až do poloviny 20. století se teologie snažila skloubit moderní filozofii s Tomášem (od E. Steinové, E. Przywary ad. myslitelů první poloviny století po Rahnera a teology druhého vatikánského koncilu – mnoho z nich psalo disertace nebo vůbec první velké práce o Tomášovi!<sup>47</sup>)

Z dnešního pohledu na scholastice samotné vidíme i jisté nedostatky: zdá se ne vždy dostatečně objasňovat novost a ústřední postavení christologické události v celku křesťanské nauky. Také dějiny spásy se v pohledu scholastického myšlení (pod vlivem aristotelské koncepce vědy) jeví jako nepotřebná (neboť proměnná) kategorie.

Scholastický model v období v katolické teologii tedy přetrval s jistými úpravami, které do něj vnesla doba po tridentském koncilu (1545-1563), až do poloviny dvacátého století. Přibyl jí tzv. „pozitivní úkol“: začíná výrazně čerpat i z dalších pramenů teologického poznání, tedy už nejen z Písma a církevních otců, ke slovu se stále více dostávají středověcí autoři a scholastické autority a také dokumenty vydávané různými církevními autoritami.

Za toto obohacení pramenů vděčíme zejména pařížské a salamanské univerzitě, mezi jejímiž profesory najdeme např. Francisca da Vitoria<sup>48</sup> či Melchiora Cano.<sup>49</sup> Zejména druhého z nich zde nemůžeme opomenout. Právě u něj je formulován tzv. „pozitivní úkol“ teologie, která tak má *ponere principia*, tj. **položit principy/základy** a to tím, že bude **bádat v historických pramenech**. Druhým úkolem teologie pak je vyvodit z nich důsledky, což náleží scholastice.

Důraz na prameny má své kořeny v humanistickém a renesančním zájmu o prameny a jejich historickou a filologickou kritiku, ale zřejmě sem přispěla i reformace svým důrazným návratem k Písmu a kritice církevní tradice. Odtud také apologetický, obranný tón teologických spisů tohoto období: zatímco se reformátoři snaží ukázat na to, jak se praxe soudobé církve odchýlila od původní evangelní čistoty, katoličtí teologové usilují předvést, že tato životní praxe má svůj základ v Písmu a apoštolské tradici.<sup>50</sup>

*Loci theologici* byla nejprve především „obecná místa“, tedy *loci communes*, což v jistém smyslu platí i pro Canovu teologickou aplikaci: jde o **teologická místa, kde**

<sup>45</sup> proto raději o těchto variantách a pokračovateli jeho myšlenkového odkazu mluvíme o tomistickém a novotomistickém (či novoscholastickém) proudu.

<sup>46</sup> Srov. FIORENZA 42

<sup>47</sup> výjimkou byl J. Ratzinger a H. Küng, srov. tamtéž. Viz např. Rahnerovu studii, B. LONERGAN, *Verbum. Word and Idea in Aquinas. Nebo jeho Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*; E. SCHILLEBEECKX *De sacramentele heilseconomie*; H. BOUILLARD, *Conversion et grace (o vztahu mezi milostí a přirozeností)*, H. de LUBAC (pojem nadpřirozena) – často tato díla ukázala na augustínovské prvky v Tomášovi, po nich ještě i METZ, *Christliche Anthropozentrik*; SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille*; PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin...* srov. FIORENZA 43

<sup>48</sup> Francisco da Vitoria (1492-1546) – s ním počátky mezinárodního práva (v souvislosti se zámořskými objevy).

<sup>49</sup> Melchior Cano (1509-1560) – teolog, který doprovázel Karla V. na tridentském koncilu, jeho slavné dílo *De locis theologicis* vychází až posmrtně (1563).

<sup>50</sup> Srov. CODA 213. Také sám pojem „teologické prameny“ je odpovědí na dílo protestantského teologa Filipa Melanctona *Loci communes rerum theologicarum* z r. 1521 (1559 přepracoval jako *Loci praecipui theologici*) – u něj však šlo o teologická témata, která klíčová v biblickém textu, jako např. porušená lidská přirozenost, hřích, evangelium, ospravedlnění, víry... - tato místa měla být dále studována, četbou Písma. Srov. WICKS, *Luoghi teologici* in DTF 645.



(katolický)<sup>51</sup> teolog „obvykle“ hledá podporu pro svou argumentaci – řečeno současným jazykem: jimž naslouchá (viz *auditus fidei*).

Pro Melchiora Cano stojí na prvním místě **Písmo**, na druhém pak **soubor apoštolských tradic**, které pochází od Krista či které apoštolům svěřil Duch sv. a jež patří k věčnému dědictví jeho učení. Oba **základní** prameny jsou dál interpretovány, stráženy a předávány prostřednictvím toho, co věřící a teolog odkrývají v pěti různých výrazech Boží pravdy v životě církve: tyto interpretační prameny pak tvoří **víra v obecné tělo věřících, synody a koncily, římskou církev s jejím biskupem, otce a scholastické teology**. Pokud s nimi teolog zachází korektně, tj. podle pravidel, které odpovídají povaze každého z nich, pak těchto sedm oblastí přináší sedm specifických typů svědectví o Božím zjevení. Vedle nich však existují další tři místa- prameny poznání: **přirozený rozum, názor filozofů a nauka, která vyplývá z lidských dějin** – i ty jsou pro teologii důležité.<sup>52</sup>

I proto je Canova koncepce důležitá: nevychází jen z nadpřirozených instancí, neopírá se jen o Písmo a tradici, své místo dostal např. i rozum. Z dnešního pohledu samozřejmě i leccos schází: nepočítá např. s liturgií nebo zkušeností místních církví jako možným dalším pramenem poznání víry.

Všechna teologická místa jsou *svědectvím* o Božím Zjevení, mají svou autoritu a jejich množství naznačuje, že evangelium na věřícího působí různými způsoby a že je tu skutečně mnoho míst, kde lze toto svědectví o Boží lásce k člověku nacházet.

Na závěr lze připomenout, že 16. století přineslo nejen tuto úvahu o pramenech teologického poznání, ale také vůbec sám tridentský koncil a vymezení se proti reformaci, novou barokní kulturu, pojednání o učitelském úřadu církve a církvi jako viditelném společenství, postupně se rozvinula apologetika, kontroverzní teologie, dějiny dogmat, osamostatnila se morální teologie a teologie spirituální (tedy: od dogmatiky).

Vedle teologie, která staví na filozofii, se však dále rozvíjela také kontempace Božího tajemství v linii křesťanské mystiky, pro niž zůstávala důležitá i kategorie zkušenosti Boha ještě v jiném smyslu než jako žitá křesťanská etika či řešení filozoficko-náboženských otázek. Uchovala si důraz pro Boží přesažnost v podobě blízké apofatické teologii východního křesťanství (viz Eckhart, Jan od Kříže ad.), ale i hluboký smysl pro Ježíšovo lidství, jeho vtělení do lidských dějin (za všechny viz Terezie od Ježíše), ale i specifickou kontemplaci Trojice a jednoty (viz opět Terezie nebo Alžběta od Trojice, abychom zůstali u nejvýznamnějších postav karmelitánské tradice) nebo dějinnou dimenzi kříže (Edita Steinová). *Theoria* mystiků zůstává především hlubokým vhledem do tajemství úzkého vztahu Boha s člověkem, který má schopnost lidský život zcela proměnit a dovršit jeho víru.

Další vývoj společnosti i církve pak po jistém období stagnace přinesl v 19. století pokusy o zcela jinou teologii v nové kulturní situaci, které provázely zpočátku neúspěch a odmítání ze strany učitelského úřadu církve. Dominance novoscholastiky v této době bývá interpretována jako pokus navázat na rozvoj teologického myšlení, který se zdál přerušen zejm. koncem 18. století - ale právě návrat ke scholastice s sebou nesl i postupně stále větší vzdálení požadavků doby, jež bylo překonáváno jen pomalu a s řadou pochybení. Zejména otázka filozofie byla znovu nastolena, protože se zdála vždy velmi dobrou pomocí pro zprostředkování křesťanského poselství do světa různých kultur, tato spolupráce se však s rostoucí proměnou a tříštěním společnosti, její kultury i myšlenkového zázemí jevila stále obtížnější...

<sup>51</sup> Ukázkou současného pojetí pramenů teologie viz např. v díle W. JOEST, *Fundamentální teologie. Problémy základů a metody teologie*. Praha, Oikumene 2007. Nereprezentuje samozřejmě všechny současné teologické přístupy protestantských autorů k tématu a rozhodně nejde o nejnovejší pojetí (německý originál textu pochází z r. 1974), vedle něho je českému čtenáři stále ještě dobře dostupná také již zmíněná práce I. NOBLE, *Po Božích stopách*.

<sup>52</sup> Srov. příloha *Prameny teologického poznání*.

## 1.1 Obecný přehled teologické metodologie/epistemologie do II. Vatikánského koncilu, neřešené problémy

### 1.1.1 Novoscholastika

Teologická reflexe využívající převážně schémat aristotelského myšlení, o němž byla řeč v předchozí kapitole, začala být s nastávajícím novověkem stále naléhavěji konfrontována s prudkým vývojem dalších vědních oborů. Objevuje se nová forma racionality, která se projevila v proudech jako byl empirismus, osvícenství, idealismus, pozitivismus ad. V reakci na tento vývoj se objevily na jedné straně pokusy smířit teologické myšlení s vývojem společnosti, a to zapracováním nových myšlenkových schémat, na druhé straně se prosazovala nadále i „nová“ prezentace scholastického modelu. Jen několik autorů<sup>53</sup> se odvážilo vydat se jinou cestou, která soudobá témata v uvažování člověka o Bohu sice vnímá a pracuje s nimi, ale pokouší se vyhnout jejich spekulativnímu uchopení. Mezi tato relativně nová témata patřil například vztah víry a (náboženského) citění, vztah tradice a dějin nebo požadavek uspořádat společnost i církev tak, aby byla respektována individualita jednotlivce.<sup>54</sup>

V době po tridentském koncilu až do 1. poloviny 20. století, vznikl typ teologických příruček, tzv. manuálů, pro které je charakteristické navazování na spekulativní model myšlení scholastiky. Zmínili jsme již rostoucí důraz na autoritu a větší počet pramenů teologického bádání. Potridentský teologický manuál se od scholastických pojednání liší jednak nahrazením otázek tezemi (tj. jednotlivými články učení církve) Písmo je dále upozaděno a jeho užití redukováno na ty pasáže, které slouží jako důkaz pravdivosti určité teze, samotné pravdy víry jsou hierarchizovány. Limit těchto příruček spatřujeme v malém smyslu pro dějinnou dimenzi spásy a problematický kontakt s novými filozofickými a teologickými proudy. I ony však zůstávají pro svou dobu důležitými a adekvátními nástroji porozumění víře.

### 1.1.2 Encyklika *Aeterni Patris* (1879)

Důležitý mezník, po některé přímo „podstatnou reformu teologie“,<sup>55</sup> představuje encyklika<sup>56</sup> *Aeterni Patris* Lva XIII z r. 1879. Tento text reaguje na vývoj teologického bádání v 19. století: poté, co převládlo pojetí teologie jako vědního oboru, jehož úkolem je porozumět zjevené pravdě za pomoci filozofických nástrojů, encyklika školám podléhajícím autoritě církve předepsala sjednocení výuky s přednostním využitím filozofie sv. Tomáše Akvinského a díky kombinaci nadpřirozeného prvku (zjevení) a prvku přirozeného (rozum).<sup>57</sup> V soudobé filozofii totiž stále ještě scházely monumentální syntézy podobné dílu Tomášovu a mnohé z rysů jiných filozofických proudů se jeví jako zcela nekompatibilní s teologickou reflexí. Novotomistické hnutí, jehož počátky datujeme do 20.-30. let 19. století, nabylo na síle v padesátých letech téhož století a touto encyklikou se cítilo definitivně stvrzeno. Za hranicemi katolického světa nedosáhlo nijak oslnivých úspěchů, zato uvnitř katolické teologické reflexe však přeci jen přineslo důležité plody např. v dílech autorů tzv. „římské školy“ jako byli Franzelin, Schrader, Perrone.

<sup>53</sup> B. Pascal či A. Rosmini ad.

<sup>54</sup> Tento a další odstavec srov. např. CODA-REALI, Statuto e metodo della teologia, in CODA-CANOBBIO, 13nn.

<sup>55</sup> srov. CODA-REALI 15; M. BORDONI, Il travaglio della teologia alla ricerca di nuove forme di sapere in *Il sapere teologico e il suo metodo*. Bologna EDB 1993, 11.

<sup>56</sup> připomínáme, že encyklika je veřejný papežský okružní list adresovaný biskupům (ale dnes zpravidla i kněžím a věřícím na celém světě). Neobsahuje vždy neomylné učitelské rozhodnutí, avšak má pro věřící zvláštní autoritu, protože vykládá stanovisko církve ve věcech víry, morálky či života společnosti atp.

<sup>57</sup> Viz též B. WELTE, Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in *týž*, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg i. B. 1965, 380-409; A. BELLARDI, *Fede cristiana come stare e comprendere*, Roma 1991, 18-19 (lze konzultovat na [http://books.google.cz/books?id=b1SBzZfnh0gC&pg=PA18&lpg=PA18&dq=terminologia+teologica+enciclica&source=web&ots=wIGrZ8N4sw&sig=7I-9Xr3pidu6AbzQ10BVpPj-DgU&hl=cs&sa=X&oi=book\\_result&resnum=10&ct=result#PPA20,M1](http://books.google.cz/books?id=b1SBzZfnh0gC&pg=PA18&lpg=PA18&dq=terminologia+teologica+enciclica&source=web&ots=wIGrZ8N4sw&sig=7I-9Xr3pidu6AbzQ10BVpPj-DgU&hl=cs&sa=X&oi=book_result&resnum=10&ct=result#PPA20,M1)).

Encyklika se opírá o teoretický základ, o němž pojednává ve čtvrté kapitole konstituce *Dei Filius* prvního vatikánského koncilu. V otázce vztahu víry a rozumu se podobně jako zmíněná konstituce vyjadřuje o potřebě jakési „rozumové přípravy“ na následný souhlas víry se zjevením. Rozum pak přispívá i k posílení víry, protože jistým způsobem chápe zjevená tajemství – proto je rozum také hlavním nástrojem apologetiky, která má odhalit případné omyly v náboženských otázkách a ukázat, že víra není iracionální.

Dnes se nám zdá, že tento model vztahu víry a rozumu (a vůbec vztahu teologie a filozofie) s sebou nese i riziko nereflektované akceptace některých filozofických předpokladů (např. absolutizaci rozumu) při současném odmítání důsledků, k nimž podobná koncepce vede (víra je v takovém modelu integrována do celku rozumu). Víra se pak musí hájit před rozumem, protože rozum je zde považován za základ všeho vědění a teologie tu není než racionální výklad možnosti nadracionálního vědění (= jímž je zjevení).<sup>58</sup>

Je zřejmé, že rozum je tak vyzdvižen na kritérium metafyzické evidence a základ vědění víry – tím však v oblasti samotného poznání z víry dochází k rozštěpení mezi apologetikou a dogmatikou, dogmatická reflexe se redukuje na hledání vnitřní koherence jednotlivých výroků, ale bez ukotvení v reálné skutečnosti, zatímco apologetika se má postarat o demonstraci možnosti nadracionálního vědění v kontaktu se soudobými problémy. Proto se v této souvislosti hovoří také o riziku teorie *duplex ordo cognitionis*, čili dvojího řádu poznání (rozumem a vírou), která někdy de facto vyústila v přílišnou separaci obou typů poznání.<sup>59</sup>

V devatenáctém století **obavy z modernismu**<sup>60</sup> a jeho pokusu překročit dosavadní dogmatickou interpretaci Písma za pomoci historicko-kritických metod,<sup>61</sup> které v té době již přinesly zajímavé výsledky v protestantských badatelských kruzích, vedly k dalšímu posílení novoscholastického teologického proudu, podpořeného i encyklikou *Pascendi dominici gregis* (1907) Pia X., dekretem Posv. Úřadu *Lamentabili* (1907) a protimodernistickou přísahou. Tlak oficiálních vyjádření magisteria na teologické bádání byl tak silný, že pro toto období někdy mluvíme o posunu od „teologie zjevení“ na „**teologii magisteria**“.<sup>62</sup>

Ponecháme stranou vývoj evangelického teologického bádání (viz Schleiermacher, liberální teologie, Hermann, Troeltsch, historicko-kritická exegeze a otázka po Ježíši dějin a víry, Barth, Bultmann, až po Käsemann, Ebeling, Tillich ad.) i ortodoxní teologie devatenáctého a první poloviny dvacátého století (tedy Solovjova, Florenského, ale i Berd'ajeva, Bulgakova ad.) a pokusíme se zaměřit na katolickou teologii před Druhým vatikánským koncilem, na tendence a proudy, které v posledku znamenaly i přínos pro obnovu metody teologického bádání uvnitř katolické církve.<sup>63</sup>

V souvislosti s obnovou bádání, která následovala po „modernistické krizi“ a která ukázala mj. nevyhnutelnost konfrontace se soudobou kulturou a myšlením, se objevila v rámci katolické církve řada obnovných „hnutí“: hnutí biblické, patristické, liturgické, ekumenické,

<sup>58</sup> Srov. CODA-REALE, 17.

<sup>59</sup> Tamtéž. dále by bylo zajímavé věnovat se Blondelovi a na něj navazujícímu Schellerovi - i s naznačením jejich limitů: vědění, které je obsahem našeho vědomí je neredukovatelné na reflexi, pouhé myšlení, je tu i praktický rys našeho poznání: naše vědění se skládá z myšlení a jednání, Schiller se pak zaměří především na originalitu a neredukovatelnost náboženské zkušenosti: Bůh je posledním základem bytí a metafyzického poznání. Limitem obou zůstává v zásadě logicko-metafyzické ukotvení, neteologické.

<sup>60</sup> viz díla A. Loisy, G. Tyrrella, E. Buonaiuti ad., k prohloubení tematiky modernismu doporučujeme studii O. WEISS, *Katolický modernismus in Salve* 3 (2007), 9-51.

<sup>61</sup> Samozřejmě i s dalšími výhradami ze strany učitelského úřadu, srov. novou a velice podnětnou studii A. COZZI, *La crisi modernista. Conflitto insanabile con la modernità o trasformazione culturale del cattolicesimo?* In G. ANGELINI – S. MACCHI, *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*. Milano, Glosa 2008, 3-111. Český, především z pohledu teologů Husitské teologické fakulty, viz též KUČERA Zdeněk, LÁŠEK Jan, *Modernismus - Historie nebo výzva? Studie ke genezi českého katolického modernismu*. Praha, L. Marek 2002; *Živý odkaz modernismu*, Praha, L. Marek 2002.

<sup>62</sup> Důkladný rozbor teologie magisteria viz BRAMBILLA F. G. „Teologia del Magistero“ e fermenti di rinnovamento nella teologia cattolica, in ANGELINI – MACCHI, 189-236.

<sup>63</sup> Samozřejmě i bádání v katolické církvi bylo ovlivněno výše zmíněnými mysliteli a teology ostatních křesťanských církví.

kteřé měly dopad také na teologickou reflexi. Stále zřejmější se ukazovala potřeba nalezení nového stanoviska a nové metodiky i v rámci katolického bádání a postupně byla reflektována, nejprve ve velmi umírněné podobě, i učitelským úřadem církve (typický příklad může být *Divino afflante Spiritu* Pia XII, 1943 pro oblast biblického bádání). Za tři hlavní faktory této obnovy lze považovat:

1. znovu objevení historické dimenze zjevení a vědění víry
2. znovu objevený personální charakter křesťanské události
3. znovu navázání úzkého propojení teologie s církví jako s místem, v němž se odehrává a jemuž má sloužit teologická reflexe

Úvaha o zákonitostech Vtělení pak povede k **přehodnocení významu dějin** a odtud pak bude možné směřovat např. k teologii „pozemských skutečností“ (Chenu, Thils), ale i k velkolepé vizi Teilharda de Chardin, která usiluje o smíření christocentrismu dějin spásy a moderní vědy. Další významnou osobností, která se zabírala dějinností v rámci teologie je např. jezuita Henri de Lubac<sup>64</sup> (1896-1991). Velkolepým projektem byl i francouzský *Dictionnaire de Théologie Catholique* (1903-1970), zamýšlený od počátku jako doplněk manualistiky a obsahující již dějinnou perspektivu.

**Důraz na osobu** v teologickém bádání se objevil ve dvou proudech; první zůstával věrný tomistické tradici, druhý vycházel z filozofie dialogického personalismu (po vzoru M. Bubera). Teprve F. Ebnerovi (1922-1991) se podařilo skutečně zakotvit personalistickou linii v katolické teologii, s jistým zpožděním oproti teologii evangelické. Převažovaly však pokusy sloučit personalismus s metafyzikou, typickým příkladem tu může být teologie M. Schmause (1897-1994) nebo i R. Guardiniho (1885-1968). Více filozofické uchopení najdeme v různých podobách u J. Maritaina, G. Marcela, E. Mouniera ad.

K novému zapracování dějinné dimenze do teologie v době před IIVC viz např. dílo dominikána M. D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir* – hovoří o strukturální dějinnosti nejen v teologii, ale i v dogmatických formulacích a samotném zjevení. Klást tedy nadále do protikladu intelekt a citovost, vědeckou teologii a spiritualitu, teorii a praxi se tedy bude ukazovat jako zbytečné.<sup>65</sup>

Třetí faktor obnovy znamenal **obnovu v pojetí církve**, postupný přechod od sociálního obrazu církve jako jakési hierarchické pyramidální struktury k pojetí církve jako tajemství a společenství – tento obraz pak ovlivnil sebepojetí teologie jako takové, jak můžeme vysledovat např. v dílech Y. Congara (1904-1995) nebo H. de Lubac. Tento přechod usnadnila i probíhající liturgická obnova (viz Fuéranger, Beauduin, R. Guardini, O. Casel ad.).<sup>66</sup>

#### 1.1.4 Encyklika *Humani generis* (1950)

Někteří významní teologové vůbec mluví o „takzvaném“ hnutí, které ve skutečnosti jako hnutí vlastně neexistovalo (takto např. u de Lubaca, Congara, von Balthasara). V každém případě u autorů, kteří zde bývají zahrnováni, lze nalézt určité společné rysy: je jim např. připisována jistý kritický odstup od novoscholastické koncepce v teologii, která podle nich příliš svazovala teologii s již odeznělou kulturou minulosti. Navrhovali proto odtržení od scholastického modelu a nalezení odvahy k dialogu s novým myšlením. Nestanovilo se však, kdo má být novým partnerem teologie ze strany filozofických proudů.

<sup>64</sup> česky viz např. H. DE LUBAC, *Katolicismus*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1995; TÝŽ, *Společenství svatých*. Mezinárodní katolická revue *Communio* 1996, 36-42 ; TÝŽ, *Paradoxy církve in Teologické texty 1 (2007)*, dostupné na [http://www.teologicketexty.cz/index.php?s=autor&autor\\_id=726&autor=Henri-de-Lubac](http://www.teologicketexty.cz/index.php?s=autor&autor_id=726&autor=Henri-de-Lubac) (11.11. 2008).

<sup>65</sup> CODA-REALE 39-41.

<sup>66</sup> Liturgie se tak stala jedním z *loci theologici*, obnovil se i důraz na pravidlo *lex credendi, lex orandi*.

Ze strany magisteria tato neurčitost vyvolala odmítnutí, jak ukazuje např. encyklika *Humani generis* Pia XII., kde je hájena schopnost rozumu poznat pravdu ohrožovaná však současnou kulturou, v níž dominuje princip evolucionismu zpochybňující každou absolutní a neměnnou pravdu.<sup>67</sup> V základu tohoto odmítnutí jakékoliv kritiky je obrana před pokusem disociovat křesťanské myšlení od tomismu - proto encyklika opět připomněla, že dva základy teologie tvoří magisterium a tomistická filosofie. Prvním úkolem teologie pak má být určit a uchovat smysl pravd zjevených Bohem, v síle schopností lidského rozumu, jímž lze poznat pravdu a vyjádřit ji objektivními pojmy.<sup>68</sup>

Nebylo-li možno oprostít se od pout novoscholastického myšlení cestou modernismu, francouzské „*Nouvelle theologie*“ (již si tato encyklika zvláště brala na mušku), někteří badatelé se pokusili jít cestou důkladné četby a reinterpretace Tomášova myšlení. Část teologů se proto pokoušela uchopit Tomáše v klíči transcendence (např. Maréchal, po něm např. Loth, Coreth, Kern, ale i K. Rahner), jiní se snažili sloučit Tomáše s dějinami spásy a hledáním konvergenčí se současným myšlením (Daniélou, Lafont, Congar, Schillebeeckx). Účelem bylo ustavit nový vztah mezi teologickým věděním a lidskou zkušeností, který by nepodlehł vnějškovosti dřívějšího apologetického modelu.

N závěr připojme v syntéze stručnou charakteristiku obnovného hnutí, které připravilo duchovní klima pro druhý vatikánský koncil a jeho budoucí *aggiornamento*, tak jak ho představil významný český systematický teolog Karel **Skalický**:<sup>69</sup>

- **návrat k pramenům** křesťanské víry a života: k Písmu, k církevním Otcům (vzniklo množství prací o biblické exegezi, historii, teologii - tentokrát ovšem za použití moderních prostředků a metod oborů jako např. archeologie, paleografie, lingvistiky, historie, historické a literární kritiky, religionistiky..., umožňujících věcnější přístup k významovému jádru biblického textu).<sup>70</sup> Právě v souvislosti s důkladným biblickým bádáním se dosavadní scholastické teologické traktáty jevíly jako příliš racionalistické a schematizující a jen málo čerpající z Písma i Otců, navíc obvykle citovaných bez náležitého historického a literárního kontextu. Prohloubená patristická studia také přispěla k pronikavějšímu pohledu na strukturu, praxi a myšlení prvotní církve, na světlo vyšly mnohé patristické koncepce, které se zdály mnohem životnější než obsah běžných teologických manuálů.
- **Objevení času**: ve smyslu znovuoobjevení biblického pojetí spásy a objevení smyslu pro historickou dimenzi lidské existence i lidského myšlení.

„Od tohoto okamžiku se teologické slovníky nespokojují pouhými „nadčasovými“ definicemi různých pojmů, ale sledují všechny metamorfózy, kterými tyto pojmy během věků procházely. Tím dochází k události, která byla nazvána „objevením času“. /.../ Čas se stává neodmyslitelnou dimenzí lidského myšlení. Důsledky se záhy dostavují, vzniká nová disciplína: historie dogmatu a sní i nový problém jeho vývoje. Sama spása se nyní chápe nejenom jako únik duše do blažené (případně pekelné) nadčasovosti, nýbrž jako plán Boží, uskutečňovaný v dějinách a směřující staletími k svému dovršení při druhém Kristově příchodu. Toto znovuoobjevení eminentně biblického pojetí spásy si nachází brzy svůj výstižný název: dějiny spásy.“<sup>71</sup>

- **liturgická obnova**: liturgie už není chápána jen jako posvátné obřady a ceremonie, svátosti jsou místem setkání Boha s člověkem, proto mají mít úzký vztah ke Kristu: on je tímto „místem setkání“ par excellence. Ústřední svátostí je eucharistie, proto došlo k velké proměně mešní liturgie, která má zároveň znázornit jednotu věřících, již eucharistie vytváří. Slavít eucharistii znamená zpřítomnit oběť Pána, která tu „dostává svou svátostnou podobu ve večeři, při níž Ježíš prosil, aby všichni byli

<sup>67</sup> Srov. CODA-REALE 43

<sup>68</sup> K výkladu encykliky viz C. COLOMBO, Il significato teologico dell'enciclica „humani generis“, in „*La scuola cattolica*“, 78 (1950), 397-428.

<sup>69</sup> Viz též K. SKALICKÝ, kapitola Teologická přehledná sněmu in TÝŽ, Radost a naděje. 205-220.

<sup>70</sup> Srov. SKALICKÝ 207.

<sup>71</sup> SKALICKÝ 208.

jedno jako on v Otci a Otec v něm“. Chápe se také jako účast na Kristově smrti a vzkříšení, na jeho „velikonočním tajemství“, které shromažďuje rozptýlené Boží děti (srov. J 11,52) a tvoří z nás společenství vzájemné bratrské a sesterské lásky, Boží lid.

„Zbožná divácká přítomnost navzájem si cizích a o sebe se nestarajících lidí na obřadech prováděných knězem, jako by to byla jeho soukromá záležitost, se stále živěji a bolestněji cítí jako odcizení, ne-li přímo podstatě mše svaté, tedy jistě jednomu jejímu podstatnému rysu. Vědomí jednoty a křesťanského společenství, převyšující a překonávající nejen individualismus, ale i falešný kolektivismus, se šíří a prohlubuje.“<sup>72</sup>

- **Ekumenické hnutí:** stále více se rozdělení křesťanů jeví jako pohoršení pro svět, pro který přeci máme být kvasem a světlem, odtud konkrétní podnět a snahy: jedním z prvních byly unionistické sjezdy na Velehradě, pod záštitou olomouckého arcibiskupa Stojana. Ekumenismus tu předpokládal snahu o vnitřní reformu, i ze strany katolické církve (*sancta et simul purificanda* – svatá a zároveň nutně se očišťující) – pokud tato proběhne na všech zúčastněných stranách, bude možné se sejít ve společenství podle Kristovy vůle.
- **Teologie a kérygma:** aneb důraz na obnovené hlásání evangelní zvěsti. Novoscholastická teologie se pro pastorační jeví poněkud neúčinná, proto se objevily pokusy o novou, kérygmatickou teorii, která by vyhovovala novým požadavkům – později se ukázalo, že je tu riziko prohloubení rozštěpení teologie a potřeby hlásání v současné kulturní situaci, proto začalo hledání dalších schémat jdoucích za rámec novoscholastiky, které by umožnily tuto lepší komunikaci víry současnému světu.
- **Důležitost laika v církvi:** jestliže se žádalo, aby se teologie a církve vůbec více účastnily dění v současném světě, bylo zapotřebí uvědomit si jinak i postavení laika v církvi:
 

„On, jenž přijal ve křtu synovství Boží a staví se jako živý kámen v duchovní dům, v svaté kněžstvo, aby přinášel duchovní oběti Bohu příjemně skrze Ježíše Krista (1Pt 5,6), není jen bezduchou ovčí, která se má nechat jen trpně popásat, není nedospělým děckem, jež by potřebovalo kněžského poručnictví, poněvadž samo nic nezmůže (jak se na něj dívá vědomě či nevědomě každý klerikalismus), nýbrž odpovědným údem tajemného těla Kristova, jehož úkolem je nést Krista svědectví svého každodenního života, práce, odpočinku, zábavy do nejzazších koutů světa a tak zasvěcovat svět Bohu (*consecratio mundi*).“
- **rozkvět křesťanské filosofie:** snaha o konfrontaci Kristovo poselství se současnými problémy, přestože buď pokračovat doporučení držet se nauky sv. Tomáše, je dobré se uvědomit, že sice dlouho skutečně nenesl žádné výrazné řešení otázek přítomnosti, ale alespoň se novodobí tomisté začali výrazně starat o přístup k dílu samotného Tomáše Akvinského (*ad ipsum Thomam*) a nejen, jak do té doby bylo obvyklé, jen skrze některé jeho pozdější vykladače (Kajetána, Jana od sv. Tomáše ad.).
- **Znovuobjevení významu Kristova lidství:** prakticky ústřední bod, k němuž konvergují ostatní obnovné proudy je právě tajemství zmrtvýchvstalého, oslaveného Krista, právě ono dává jednotu jednotlivým teologickým tematikám, od nauky o milosti, eschatologie, po nauku zjevení, o církvi a mariologii.

<sup>72</sup> SKALICKÝ 210.

„Chápe se, že křesťanství je především živá a žijící osoba Krista, teprve potom nauku, a už vůbec ne ideologie, a že přijetí křesťanství je přijetí živé konkrétní osoby, v níž a skrze níž se Bohu zalíbilo dát se světu.“<sup>73</sup>

Právě christologie umožnila znovuobjevení jednoty existující mezi Bohem, člověkem a světem (bible nikdy nemluví o Bohu, aniž by zároveň mluvila o člověku, který žije na tomto světě) – zdá se tedy potřebné dál tematizovat tuto jednotu mezi těmito třemi sférami v biblickém duchu jako naléhavý úkol.

„Když končil druhý vatikánský něm, Pavel VI. řekl ve svém závěrečném projevu: „Ve tváři každého člověka... můžeme a musíme zahlédnout Krista, Syna člověka (Mt 25,40), a jestliže v Kristově tváři můžeme a musíme zahlédnout tvář nebeského Otce: kdo vidí mne, řekl Ježíš, vidí i mého Otce“ (J 14,9), náš humanismus se stává křesťanstvím a křesťanství se stává geocentrickým takže můžeme říci: abychom poznali Boha, třeba poznat člověka.“ Není zde nejvyšší hlavou křesťanstva potvrzeno, že antropocentrismus, kristocentrismus a teocentrismus nejsou tři zájemně se vylučující pojetí, ale spíš tři soustředné kruhy vzájemně se obsahující?“<sup>74</sup>

## 1.2 Nástin teologické metody v textech Druhého vatikánského koncilu (zejm. OT 16)

Na předkoncilní obnovné hnutí pak navázal Druhý vatikánský koncil. Než se zaměříme na jeho dekret *Optatam totius*, tedy dokument, který nejuplněji představuje celkovou novou koncepci teologického bádání, připomeňme, že další významné impulsy nalezneme např. také v textu *Dei Verbum* s jeho novým pojetím vztahu mezi vírou a rozumem a především jeho pojetím zjevení, teologické bádání bude ovlivněno i novým pojetím církve a vztahu církve k současnému světu, tak jak ho představují dokumenty *Lumen Gentium* a *Gaudium et Spes* (dále LG, GS).

*Dei Verbum* představuje zjevení jako událost prostupující dějiny (či ekonomii) spásy: jako spásné sebesdělení Boha, který dává účast na svém trojičném životě.<sup>75</sup> Důležitým rysem této události je jednak, že se děje *gestis verbisque*, činy i slovy „které navzájem vnitřně souvisí“ a že je tu výslovně zmíněna významná role Ježíše Krista – jako plného a definitivního zjevení Boha. Vrchol christologického zjevení pak představuje *mysterium paschalis*, velikonoční tajemství. Tak je korigována klasická scholastická teologie (včetně sv. Tomáše Akvinského) a jako teologický princip je v této „nové“ teologii ustaven christocentrismus.<sup>76</sup>

Teorie dvou pramenů zjevení je tím zásadně překročena a zároveň je možno zcela jinak a vyváženě pojednat vzájemný vztah Písma, tradice a magisteria, jak ukážeme v posledních kapitolách.

Čím se tato nová teologie liší např. od *Aeterni Patris*?

- Východiskem je Písmo, nikoliv magisterium a novotomistická filozofie (srov. Pascendi).
- Tomáš Akvinský je i nadále považován za inspirativního a paradigmatického autora, ale již nikoliv exkluzivního.

<sup>73</sup> SKALICKÝ 218

<sup>74</sup> SKALICKÝ 219

<sup>75</sup> Srov. DV 2: „Bůh se ve své dobrotě a moudrosti rozhodl **zjevit sebe samého** a oznámit tajemství své vůle (srov. Ef 1,9): že lidé prostřednictvím Krista, vtěleného Slova, mají v Duchu svatém přístup k Otci a stávají se účastnými božské přirozenosti (srov. Ef 2,18; 2 Petr 1,4). Tímto zjevením oslovuje neviditelný Bůh (srov. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) ze své veliké lásky lidi jako přátele (srov. Ex 33,11; Jan 15,14-15) a stýká se s nimi (srov. Bar 3,38), aby je pozval a přijal do svého společenství. Toto zjevování **se uskutečňuje činy i slovy**, které **navzájem vnitřně souvisí**, takže skutky, které Bůh vykonal v dějinách spásy, ukazují a posilují nauku i skutečností vyjádřené slovy; slova pak hlásají tyto skutky a objasňují tajemství v nich obsažená. Avšak nejhlubší pravda, která se odhaluje tímto zjevením o Bohu i o spáse člověka, nám září v **Kristu**, který je prostředníkem a zároveň i plností celého zjevení.“

<sup>76</sup> Závěr této podkapitoly viz též CODA – REALI, 45-...

- Všechny teologické disciplíny mají vpsledku napomoci pochopit tajemství Krista
- V OT je zmíněna geneticko-progresivní metoda, která má nahradit do té doby dominující pozitivně-scholastický model

Podobný christologický důraz nalezneme také v dokumentu věnovaném liturgické obnově *Sacrosanctum concilium* (dál SC), který bude hovořit o aktuální Kristově přítomnosti pro církve a v církvi.

LG navazuje sakramentálním pojetím církve: Ježíš Kristus je v dějinám přítomen skrze společenství, jež je na něm závislé – to on ji utváří, dává jí podobu podle vlastního společenství s Bohem Otcem, v Duchu, ve společenství bratrské a sesterské lásky. S tím souvisí také poslání církve ve světě, představené v GS: církve má napomoci objevovat v Kristu tvář Otce a v člověku člověka a jeho povolání k trojičnímu společenství, jehož je církve znamením a nástrojem.

### 1.2.1 Struktura OT 16

V případě OT se mělo jednat o dokument aplikující základní poznatky koncilu na oblast kněžské formace. Je důležité povšimnout si i toho, co nám v tomto dokumentu možná zdánlivě schází: není tu řeč o biblické teologii jako samostatné disciplíně,<sup>77</sup> není zmíněna apologetika či fundamentální teologie,<sup>78</sup> ani spirituální teologie. Bylo by možné interpretovat toto mlčení o zmíněných dimenzích teologie různými způsoby, pokusme si zde alespoň uvědomit sám fakt jejich nepřítomnosti v tomto dokumentu v zásadě normativního charakteru.

Revize teologických studií má být vedena **podle dvou zásadních principů**: má brát na vědomí jejich formačně-pastorální účel a zároveň nepodcenit christocentrickou povahu teologie. Oba principy budou v textu vícekrát připomenuty: dokument ukazuje, že pastorační účel nestojí proti samotné teologii, že naopak vyplývá z její povahy a že christocentrismus je úzce spojen s formačním rozměrem teologie.<sup>79</sup>

### 1.2.2. Analýza jednotlivých oddílů viz latinsko-český text OT 16

- A. Společné rysy a cíle teologického vyučování (1.oddíl)
- B. Základní role biblických studií (2. oddíl)
- C. Nová strukturace dogmatické teologie (3. oddíl)
  - a) biblická témata
  - b) jejich předávání a prohloubení v patristice
  - c) působení v liturgii a v životě církve
  - d) hodnota a význam vzhledem k aktuálním problematikám současnosti
- A. Základní směrnice pro ostatní teologické disciplíny (4. oddíl)
- B. Zvláštní význam ekumenické teologie a znalosti mimokřesťanských náboženství (5. a 6. oddíl)

### 1.2.3. Závěrečná reflexe o nových rysech teologie podle IIVC

#### A. Didaktický aspekt

Vyučování teologie předpokládá přímý kontakt s pramení zjevení (*aby bohoslovci bedlivě čerpali katolickou nauku z Božského zjevení*), sled sloves odkazuje na gradualitu procesu

<sup>77</sup> Bude zahrnuta do studia Písma v druhém oddíle

<sup>78</sup> Je tu pouze aluze na to, aby se studenti mj. naučili „hájit“ na základě teologických argumentů, aluze, která evokuje klasickou apologetiku, srov. též R. LATOURELLE, Assenza e presenja della fondamentale al Concilio Vaticano II, in týž (ed.), Vaticano II: Bilanci e prospettive veinticinque anni dopo (1962-1987), II, 1381-1411.

<sup>79</sup> Viz též G. COLOMBO, L'insegna della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II, in La scuola catholica 95 (19967) 3-4.



vyučování a učení a zároveň a postupnou asimilaci a interiorizaci. Kvalita této výuky je naznačena případnými adverbii či přídavnými jmény a jinými spojeními. Je zde nabídnuto i základní schéma hlavních předmětů. Studium Písma tak má obnášet úvod, exegezi a biblickou teologii. Dogmatická teologie má být představena geneticko-diachronní metodou a posléze synteticko-praktickým uvedením do základních obsahů Zjevení. Biblická témata mají být výchozím bodem pro hlubší vědecké pojednání o Zjevení a během celé teoretické části práce zůstávají základním pramenem, z něhož je čerpáno. Dogmatika se má stát místem syntézy, formulace celkového teologického úsudku, integrálně předkládat jednotlivá tajemství spásy.

### C. Metodologický aspekt

Aby bylo možné změnit didaktiku ve vyučování teologie, je zapotřebí změn i uvnitř samotné teologické metody: od obvyklých *tezí* manuálů, které byly dokazovány magisteriálními výroky na základě Písma, tradice a rozumových argumentů, se nyní přechází ke genetické a hermeneutické metodě, již zajímá význam jednotlivých obsahů a jejich dopad na praxi.<sup>80</sup> K této změně v metodě došlo záměrně, jak ukazují některá svědectví o průběhu koncilních jednání.<sup>81</sup>

Magisterium samozřejmě nemá být přehlíženo, jeho úkol je zmíněn hned na počátku OT 16, není ale výchozím bodem teologické práce. Tím jsou biblická témata, pak následovat průběh bádání naznačený v třetím oddíle o dogmatické teologii, která tu je pojata jako syntetická disciplína. To, že jsou **biblická témata** zmíněna hned na počátku, naznačuje jejich naprosto zásadní metodologickou hodnotu: je možno je nalézt v samotném Písmu a stávají se prvním normativním obsahem, který je nutno zvážit v teologickém bádání. Písmo už není jednou z *auctoritas* uvnitř *quaestio*, otázek předkládaných scholastickou teologií, ale není ani prostým *locus theologicus* ve smyslu manualistiky, nýbrž se stává skutečně nezbytným a charakteristickým výchozím bodem celé teologie.

Biblická teologie není studována odděleně od systematických otázek a od potřeb spojených s hlásáním. Setkání s patristickým myšlením i dalšími etapami tradice probíhá vždy se vztahem k biblickému zjevení i vzhledem k otázkám dneška. I nejsoučasnější tendence vědy nebo nové problémy společnosti a církve jsou studovány s přihlédnutím k prameni Písma.

Dost jasně zde vidíme tři charakteristické dimenze teologie: její **pozitivní, spekulativní (systematický) a praktický aspekt**. Každý z nich bude vyžadovat adekvátní postup. **Genetická metoda**, jež je jim společná, má dovolit uchovat specifika každé jednotlivé teologické disciplíny a přitom vnést do bádání jistý řád. Spekulativní moment je tedy jednou dimenzí, která patří k celkovému úkolu teologie, která vyžaduje současně i práci s dějinnými daty a zřetel na praktický dopad bádání.<sup>82</sup>

### D. Formální aspekt

Inovace v metodě s sebou nese k rozdílnou formální podobu teologie. Jestliže Písmo má být „duší celé teologie,“ musí to být znát i na formě teologického bádání. Písmo má tedy teologii „formovat“, utvářet podobu teologické reflexi. Zjevné to je zejména na zmíněném

<sup>80</sup> Srov. např. S. de GUIDI, *Formazione teologica*, 536.

<sup>81</sup> Viz např. CARRARO in *Acta Synodalia*, IV/IV, 105. Převzato z G. Girardi 40, spolu s touto uvedenou pasáží: a) Il numero [16] in genere é sembrato molto opportuno ai Padri perché stabilisce i principi primordiali per il rinnovamento degli studi teologici nei Seminari: si esalta l'importanza della teologia biblica, assai chiara anche dalle Costituzioni “De Ecclesia” e “De Sacra Liturgia” e dal Decreto “De Oecumenismo”; nello stesso tempo i grandi temi biblici contribuiscono il più possibile allo sforzo attuale di unire più intimamente l'indagine teologica, patristica, la vita liturgica-spirituale e l'operosita pastorale. b) Per quanto riguarda la teologia dogmatica, lo schema delinea l'ordine generale della stessa indagine teologica (da non intendere assolutamente in modo rigido o meccanico); i singoli passi, sia pure da farsi tutti “sotto la guida del Magistero della Chiesa”, sono questi: 1. i temi biblici; 2. la trasmissione e la penetrazione da parte dei Padri della verità rivelata; 3. l'ulteriore penetrazione “per mezzo della speculazione avendo S. Tommaso per maestro”; 4. la presenza di queste verità nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa; 5. l'importanza della verità rivelata nella soluzione delle questioni che agitano la vita odierna degli uomini.

<sup>82</sup> ke genetické metodě viz též závěrečné schéma této kapitoly.

pořadí témat. I biblická témata však nahlížíme na pozadí jednoho velkého celku, jimiž jsou dějiny spásy, právě v nich jsou zasazena ona jednotlivá témata, která nalézáme v Písmu. Všechny disciplíny jsou tedy jakýmsi prohloubením poznání dějin spásy: od jejich patristického vyjádření, přes další dějiny dogmat, jejich ontologické aspekty, působení v liturgii a v životě církve po aktuálnost dějin spásy v interpretaci dnešní doby. **Dějiny spásy** se tak stávají formálním aspektem teologie. Tato nová **formální perspektiva** platí pro všechny teologické disciplíny a neobejde se bez **christocentrismu**, který chápe Ježíše Krista jako vrchol a naplnění dějin spásy.<sup>83</sup>

Nejde tedy o vnější rys teologie, pouze o její obsahovou stránku, ale o „formu ve scholastickém slova smyslu - formu, která určuje teologii a činí z ní to, čím má být, protože jen tak se teologie bude rozvíjet podle vlastního principu, a tudíž v souladu s vlastní přirozeností.“<sup>84</sup> Toto jednotící formální hledisko dějin spásy s vrcholem v Kristu pak předchází riziku fragmentace teologie, z něhož měli mnozí koncilní otcové obavy. Zároveň se tak může uskutečnit ono tolik žádané propojení exegeze a dogmatiky.<sup>85</sup>

#### D. Obsahový aspekt

Dějiny spásy vrcholící v tajemství Krista a syntetizované v biblických tématech se tak stávají i základním obsahem teologie.

Biblická teologie ukazuje zjevení Boha v Kristu jako kanonickou formu zkušenosti víry odhalovanou v této dějinně-spásné události, jejíž primát v teologické reflexi je nejen chronologický, ale i epistemologický a obsahový. Tento teologický obsah, tj. zjevení, jehož je Kristus plností, není jen celkem pravd (které by jinak rozumu zůstaly nepřístupny a vzdálené kdesi v dějinách),<sup>86</sup> zjevení obsahuje všechny dimenze dějin spásy. Sebezjevení Boha je jeho sebesdělením v podobě „reálného“ a dějinného dialogu spásy Boha s člověkem, který je dovršen v Kristu a jeho Duchu, který působí ve slově církve. Tato ekonomie zjevení (DV 2) tvoří dějiny spásy (OT 16). Dějiny spásy se odehrávají v událostech a slovech, které jsou navzájem úzce spojeny (DV 2) a tato jednota slov a událost je oním dialogem mezi Bohem a člověkem, který se dovršuje v Ježíši Kristu.<sup>87</sup>

Neznamená to však, že by se teologie měla stát komentářem dějin spásy v jejich materiálním a diachronickém významu. Přesto je právě tento „ekonomický aspekt teologie“ (tj. **dějiny spásy**) **materiálním předmětem teologie**.<sup>88</sup> Tento ekonomicko-christocentrický charakter spásného dialogu mezi Bohem a člověkem posléze ovlivňuje také uspořádání teologických disciplín a jejich obsahů. Teocentricko-doktrinární členění užívané od počátků scholastiky až po manualistické traktáty má projít jistou revizí a být uspořádáno podle genetického modelu.<sup>89</sup>

<sup>83</sup> Tento výraz sice nenalezneme v oficiálním textu, ale je zcela zřejmý, začteme-li se do přípravných diskusí koncilu. Srov. G. GIRARDI 41.

<sup>84</sup> G. Colombo, *L'insegnamento della teologia dogmatica*, 12, cit. in Girardi 41n.

<sup>85</sup> Srov. Acta synodalia IV/IV, 103: «Nel testo si fa almeno cenno al punto nel quale si incontrano le singole discipline teologiche, ciascuna a partire dalle ragioni intrinseche del proprio oggetto considerato scientificamente. Questo punto è la storia della salvezza sempre in atto nella vita della Chiesa, come appare particolarmente nei grandi temi biblici. Infatti tutte le discipline teologiche, a partire dalla ragione intrinseca del proprio oggetto formale, devono spiegare la storia della salvezza, che è sempre in atto; il che equivale a dire spiegare Dio - e le altre cose in ordine a Dio - come si manifesta nella storia della salvezza. Le singole discipline operano questo ciascuna a suo modo. Inoltre tutta la ricerca teologica (che sia di ordine filologico o storico o filosofico) procede dalla luce intrinseca della fede. Per questo si conserva l'unità della teologia. Del resto ciò che si dispone in questo n. 16 potrà contribuire il più possibile a promuovere l'armonia tra le lezioni di esegesi e di teologia dogmatica»

<sup>86</sup> Kdybychom trvali na tom, že zjevení znamená v první řadě předání/komunikaci zjevených pravd, bylo by mnohem snazší vztáhnout zjevení pouze k minulosti, tudíž bychom pak museli mluvit o ukončeném, uzavřeném zjevení, které nastalo poté, co tu máme celek zjevených nauk, srov. G. O'COLLINS, *Rivelazione: passato e presente*, in Vaticano: Bilanci e prospettive, I, 128, cit. in Girardi 42.

<sup>87</sup> Viz Colombo, tamtéž, 31, cit. in Girardi 42.

<sup>88</sup> Srov. S. De GUIDI, *Formazione teologica*, 539.

<sup>89</sup> což nemusí nutně odpovídat chronologickému „materiálnímu“ uspořádání Písma (tj. uspořádání dějin spásy tak, jak je najdeme seřazené v biblickém kánonu)...

## E. Formační aspekt

Operativní charakter biblických témat, která jsou nyní nahlížena v celku dějin a života církve, naznačuje, jaký je formační cíl teologie. Boží Slovo nejenže ukazuje na existenci dějin spásy, ale zároveň osvětluje pozitivní hodnotu Božího působení a lidské spolupráce a případnou negativní hodnotu člověkovu odporování. Teologická analýza tak nabízí jakýsi základ k tomu, aby se poznaná pravda skrze hlubokou kontemplaci stávala předmětem náboženské zkušenosti.<sup>90</sup> OT 16 se k této formativní hodnotě teologického vzdělání opakovaně vrací a připomíná, že se tak utváří nejen intelektuální, ale také spirituální a pastorální rovina studujících.<sup>91</sup>

Teologie tak zůstává vědní disciplínou, s odpovídajícími nároky a exaktností, ale zároveň na sebe bere i praktickou a formační dimenzi, které úzce souvisí se studovaným předmětem a žádají si zapojení všech našich schopností do studia (naší pozornosti, inteligence, úsudku, schopnosti rozlišování apod.). Teologie jako porozumění Božímu Slovu uvnitř církve je ze své povahy poselstvím o spáse. Mluvíme-li o poslušnosti víře, je dobré si uvědomit právě tento praktický rozměr: studium teologie předpokládá nejen víru jako jakousi předvědeckou dimenzi, ale především jako přijetí zjevení v našem konkrétním lidském životě, včetně rozměru reflektovaného a metodického porozumění možného díky našemu intelektu, jímž nás Duch obdařil a bez by nějž Boží slovo (a s ním i předchůz eschatologické slávy) bylo přijato jaksi „méně dokonale“. Dějiny spásy ovšem nemůžeme poznat bez toho, abychom zároveň podle našeho poznání utvářeli i celek našeho života jako „teologální existenci“, ve které náš intelekt a vůli dáváme do služeb Boha.

Formace (ať ke kněžství, k řeholnímu či laickému křesťanskému životu) tedy neprobíhá *nezávisle* či *navzdory* teologickému studiu, ale právě jeho prostřednictvím. Teologické vzdělávání předkládá stravu pro naši víru (duchovní formace) a tvoří z nás kvalifikované a autentické svědky křesťanského poselství (pastorační formace). Biblická tematika se svým operativně dějinně-spásným významem je nejen schopna poskytnout náležitou „výživu“ naší spiritualitě a službě, ale také uskutečnit onu žádanou jednotu mezi intelektuální, duchovní a pastorační formací křesťana. Teologie je tedy disciplínou formující (pedagogickou) a zároveň vědeckým vzděláváním.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> Srov. např. Z. ALSZEGHY – M- FLICK, Come si fa la teologia. Introduzione allo studio della Teologia Dogmatica, Alba: Paoline 1974, 137-168.

<sup>91</sup> srov. užitá slovesa v daném oddíle OT

<sup>92</sup> Srov. G. GIRARDI 43.

a) dodatek k pramenům poznání**Modely pramenů poznání v teologii v minulosti a dnes<sup>93</sup>****A. Chronologie**

**Tridentský koncil** (13. prosince 1545 – 4. prosince 1563)

**De locis theologicis** (Melchior Cano, 1563 [†1560])

...

**I. vatikánský koncil** (8. prosince 1869 – 20. října 1870)

**Aeterni Patris** (encyklika Lva XIII., 1. srpna 1879)

**modernismus** (myšlenkový proud, poč. 20.st.)

**Lamentabili** (dekret Posv. Oficia, 3. července 1907)

**Pascendi** (encyklika Pia X., 8. září 1907)

**Humani generis** (encyklika Pia XII., 12. srpna 1950)

**II. vatikánský koncil** (11. října 1962 – 8 prosince 1965)

**B. Modely<sup>94</sup>**

<b>Prameny teologie (M.Cano)</b>	<b>Manualistika</b>	<b>Teologie magisteria</b>
		"Teze" magisteria
Písmo svaté	Písmo svaté	"důkaz" z Písma
Ústní tradice Kristova a apoštolůi	Tradice	...z Tradice
Katolická církev		
Koncily		
Římská církev se svým biskupem		
Otcové církve		
Scholastičtí teologové		
Lidský rozum	rozum	...z rozumu
Filosofové		
dějiny		

*b) Genetická metoda v teologii*

- garantuje totiž vazbu na základní údaje zjevení i dějin spásy a zároveň propojení s pastorační problematikou spojenou s hlásáním víry v naší době, příkladem genetické metody je OT 16:

doporučovaný itinerář studia základních teologických témat by pak měl vypadat takto:

*Písmo* → *patristika* → *dějiny dogmat<sup>95</sup>* → *systematika + liturgie + morálka*

předpokládá stále proces-postup bádání, o němž byla řeč již dříve:

<sup>93</sup> viz též «Il Regno. Documenti» XLV/3, n. 852 (2000) 117-126, podle G. GIRARDI, Teologia fondamentale, Verona 2000

<sup>95</sup> neboť i ta mají dějinný vývoj: vývoj jejich interpretace, tj. potřebují správnou hermeneutiku

1. aktivace pozornosti vůči **události**, určitému dějinnému faktu

2. jeho **interpretace** = výklad, hermeneutika

- přitom zapotřebí uvědomit si vzdálenost textu od současného posluchače/čtenáře, tj. uvědomit si i významy, které určitému faktu připsány během dějin (tj. v jakých perspektivách nahlížen)
- jaké hodnocení v dějinách teologie měl

3. co je tedy **základem**, na němž stavíme (fundamentální teologie)

4. co je **obsahem**, který je nutné zachovat – viz magisterium a formace nauky při současném vědomí nevyčerpatelnosti tajemství + pokus o **organizaci** myšlení – tak aby tu nebylo zbytečné opakování, odbočování, ale postupné odvíjení určitého tématu (systematika)

5. **formace** k určité **životní praxi**