

# Metafory církevního rozkolu

## Kapitola z poetické ekklesiologie

---

Jaroslav Vokoun

Na své cestě dějinami formuluje církev svou víru často v situaci konfrontace s herezí, a klasické dogmatické formulace proto mají zpravidla negativní charakter odmítnutí určité pozice, vymezení se vůči nedostačným nebo naopak přehnaným tvrzením. Pozitivně vyjadřuje církev svou víru mnohem častěji, bohatěji a v jistém smyslu bezstarostněji formulacemi liturgickými, poetickými resp. poeticko-liturgickými, jakož i celým repertoárem uměleckých prostředků dané doby a daného prostředí. Teologie může někdy zdegenerovat na pouhý komentář k anatematům (tzv. Denzinger-Theologie), mnohem spíše se však od ní očekává, že bude také pozitivně formulovat víru křesťanského společenství, a sice, že bude nejen jejím racionálně reflektovaným představováním věřícím i nevěřícím, ale že bude obrácena i k Bohu, že bude formou veřejného chválení Boha, a v tomto smyslu tedy doxologická a liturgická, jak ostatně bývala ve svých slavných dobách vždy.

Tato poeticko-liturgická dimenze se v posledních desetiletích stává předmětem zájmu teologů, vznikají nová a v některých případech už přímo monumentální díla k tématu poetické teologie; v jiných případech se naopak jedná o kratší texty, spíše zkoumající terén, nejednou sborníky interdisciplinárních konferencí a almanachy kratších zásadních textů. Zájem o metaforu, který měl zejména v poválečné době mnoho forem a byl zastoupen v řadě disciplín, snad s akcentem ve filosofii a literární vědě, se projevil a stále projevuje i v teologii sepisováním delších či kratších, zásadních či dílčích příspěvků k tomuto tématu, i pokusy o tzv. metaforickou teologii.

Pojem metaforické teologie je ovšem dvojznačný: Pro jedny znamená možnost odinterpretování nepohodlných dogmatických výroků, pro jiné naopak možnost říci básnickými prostředky více, než by bylo možno říci kvaziobjektivním vyjadřováním. To se týká nejen okrajových záležitostí, ale i centrálního bodu křesťanské zvěsti: Pro jedny je Kristovo vzkříšení jako metafora fakticky popření, že „vpravdě vstal z mrtvých“, pro druhé je naopak možností odkázat k mystériu, kterým vzkříšení je a které není adekvátně vyjádřeno tím, co mohou říci naše slova. V tomto smy-

slu je ovšem metaforická (nebo možná lépe: anaforická) každá solidní teologie: Staří scholastikové připomínali, že naše teologické formulace nejsou vystižením mystéria, ale odkazem k mystériu, jejich pravdivost nemá podobu uzavření do definice, ale odkazu k pravdě.

Poetická teologie, jak ji pojmáme na teologické fakultě v Českých Budějovicích, kde je volitelným seminářem a předmětem referátů, diplomových a nyní už i disertačních prací, náleží jednoznačně k úsilí využít metafory a vůbec poetické prostředky (či popsat jejich praktické užití v teologických i uměleckých dílech) oním druhým směrem, tj. jako možnost říci to, co říká klasické křesťanské dogma, a ještě odkázat k nadbytku významu obsaženému v mystériu, které dosvědčujeme našimi dogmatickými výpověďmi. Současně pojmáme poetickou teologii jako disciplínu ekumenickou: Poetické výpovědi, a to nikoli pro svou nejednoznačnost, ale pro bohatství významu, lze obvykle ekumenicky sdílet mnohem snáze než dogmatické formulace a teologické pozice (i když i zde je míra shody podivuhodná) – toto tvrzení nepotřebuje zvláštního důkazu, stačí pohled do kancionálů jednotlivých církví jako dokladu širokého sdílení ekumenického pokladu chválení Boha (přičemž vzhledem k tomu, že se lidový zpěv rozvíjel původně zejména v reformačním prostředí, je v katolických kancionálech široce zastoupeno bohatství reformačního zpěvu, zatímco v evangelických zpěvnících se setkáme spíše s katolickými písněmi mladšího data). Texty nepochybně nejsou přijímány bez dogmatických korektur, to by však bylo tématem na zcela jinou studii,<sup>1</sup> jejíž výsledky by ale nikterak nezpochybnilly širokou ekumenickou shodu v pozitivním svědectví o víře a ve chválení Boha – tj. v primárních teologických strukturách ve smyslu Schlinkovy terminologie, která se mezitím široce ujala v různých podobách i v angloamerické teologii, zřejmě zejména vlivem Lindbeckovým.

## 1. METAFORICKÁ TEOLOGIE

### 1.1 Dva klasické koncepty – Sally McFagueová a Janet Soskiceová

První dva koncepty metaforologické teologie, které zde uvádím, získaly již svého druhu klasický status.<sup>2</sup> Chci se jimi ovšem zabývat niko-

<sup>1</sup> Srov. Jaroslav VOKOUN, *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka*, České Budějovice: JČU, 2004.

<sup>2</sup> Sallie McFAGUE, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, London: Fortress Press, 1983; Janet Martin SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, Oxford: Ox-

li proto, že je nelze v práci o metaforické teologii necitovat, ale proto, že oba považují za svým způsobem deficitní a následující přístupy chci představit jako možnost, jak jejich deficity překonat. Oběma autorkám jsem věnoval samostatné kapitoly ve své knížce *Naslouchat teoložkám*,<sup>3</sup> proto se zde omezím na stručné popsání koncepcí a toho, v čem vidím jejich nedostatečnost.

### 1.1.1 Metafory versus inkarnace?

Sallie McFague ve svých raných pracích vytvořila koncepci, na které lze stále stavět a na které se stále staví; v textu o ní jsem ovšem radil stavět na ní jinak, než na ní staví sama autorka. Základ, který trvá, je dán jednak její kritikou osvícenské moderny a descartovského pojetí poznání; v návaznosti na Ricoeura aj. ukazuje možnosti metafory v teologii. Problém vidím v zásadně heterodoxním založení její koncepce (popírání autority Písma a inkarnace), které vede i k následné heterodoxní teologii, přičemž autorka je zde dle mého mínění v rozporu sama se sebou, sváří se v ní intelektuální liberální moderna s imaginativní relativistickou postmodernou a odmítání inkarnace ji připravuje o vlastní klíč k pojetí metafory v teologii, podobně jako odmítání autority Písma ji zbavuje základní autority zdůvodňující teologickou roli metafory.

Závěr důležitý pro další výklady v této práci je tedy tento: McFagueové pojetí umožňuje kreativní rozvíjení metaforické teologie, v důsledku heterodoxních výchozích rozhodnutí jde však o teologii neortodoxní a v posledku i slabě teologicky zdůvodněnou.

### 1.1.2 Nekreativní ortodoxie?

V případě Janet Soskiceové se mi problém jeví jako právě opačný: Představuje-li Sallie McFagueová možnost kreativní heterodoxie, pak u Janet Soskice by asi bylo možno mluvit o nekreativní ortodoxii. Této autorce se podařilo napsat hned své první dílo jako budoucí klasiku – od té doby však nic srovnatelně významného nenapsala, a to, co napsala,

---

ford University Press, 1985; jako „klasické texty“ pro studium vztahu metafory a teologie je jistě možno označit i speciální číslo časopisu *Evangelische Theologie*, věnované tomuto problému, následně vydané knižně, viz *Metapher: Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, ed. P. Ricoeur a E. Jüngel, München: Chr. Kaiser, 1974 (tj. zhruba o desetiletí dříve než obě anglické knihy) a pasáž J. Werbicka o metaforách a teologii in Th. SCHNEIDER, *Handbuch der Dogmatik*, sv. 1, Düsseldorf: Patmos, 1995, s.1–48 (Prolegomena).

<sup>3</sup> Jaroslav Vokoun, *Naslouchat teoložkám*, Brno: CDK, 2010.

nepředstavuje výrazné rozvinutí prvního díla a mnohdy k němu nemá vůbec žádný vztah (její zatím poslední kniha je vyprávěním o objevu jednoho biblického rukopisu).

Soskiceová představuje římskokatolickou alternativu metaforické teologie, narozdíl od McFagueové se nevyrovnává tolik s karteziánským racionalismem jako s anglickým empirismem a místo na tradici amerického pragmatismu se snaží o navázání na Tomáše Akvinského. Soskiceová je oproti McFagueové filosoficky i teologicky solidnější; možná jí ale právě tato solidnost překází v imaginaci, kterou bezstarostnější McFagueová hýří.

Touto stručnou charakteristikou je dán i problém, na který má odpovědět následující výklad: Lze pěstovat metaforickou teologii tak, aby byla (ekumenicky) ortodoxní a současně kreativní? Lze ji dělat solidně i imaginativně? V části 1.2. uvádím dva příklady takové koncepce metaforické teologie, jeden z katolického a druhý z evangelického prostředí (což je shoda okolností, tyto dva autory bych uvedl jako nejdůležitější, i kdyby byli téže konfese, nicméně konfesní specifika se v jejich textech projevuje a vidím to jako pozitivní) a v části 2.2. dva příklady teoložek, které aplikovaly metaforologické přístupy na ekklesiologii (to, že jde o ženy, je nezáměrné, a v tomto případě jsou obě z římskokatolické tradice).

## 1.2 Dva perspektivní koncepty: Johannes Hartl a Markus Buntfuss

### 1.2.1 V dialogu s filosofií jazyka a filologií – J. Hartl

Mnichovská disertace Johannese Hartla se jmenuje prostě *Metaphorische Theologie*,<sup>4</sup> název tedy vyjadřuje ambici představit celou disciplínu či spíše Hartlovo pojetí této disciplíny, a autorovi se skutečně podařilo shromáždit vše podstatné z neteologických disciplín, co z hlediska jeho pojetí nabízejí metaforické teologii. Podtitul knižního vydání *Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache* ukazuje, že autor si klade i otázku pravdivosti metaforických vyjádření – metafory tedy pro něj nejsou ani jen ornamentem či pedagogickou pomůckou, ani odkazem k nevyslovitelnému a s tím spojenou možností teologicky mlžít.

<sup>4</sup> Johannes HARTL, *Metaphorische Theologie: Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache*, Berlin: Lit, 2008, současně München, Univ., Diss., 2007.

Metafory jsou nástrojem poznání, a teologické metafory jsou nástrojem teologického poznání – v tom se opírá o relativně nové poznatky kognitivní vědy, které podstatně opravily naše představy o tom, jak člověk poznává. Metaforické poznání není pro autora alternativou k racionálnímu poznání, ale jeho možnosti zahrnuje a zkouší poznat, co ještě zbývá poznat – kniha je ostatně čtenářskou lahůdkou i v tom smyslu, že její tvrzení jsou obvykle klasicky logicky vyargumentována před zraky čtenáře; o nějakém antiracionalismu zde nemůže být tedy řeči, intuitivní, kontemplativní a ikonické přístupy chápe autor jako komplementární ke klasické argumentaci.

Autor stojí v tradici analytické filosofie jazyka, od obratu k jazyku však postupuje k obratu k obrazu – na *linguistic turn* tedy i v teologii (po filosofii a celé řadě vědeckých disciplín) navazuje *iconic turn*. Jak již bylo řečeno, nejde o postmoderní zavržení racionalistického přístupu, ale o jeho doplnění o logiku obrazů; v návaznosti na filosofii jazyka ovšem i o rozšíření přístupu k jazyku: Lidský rozum sahá za hranice jazyka. O čem nelze mluvit exaktně, o tom není nutno mlčet, naopak, velká část naší zkušenosti může a má přijít ke slovu. Lidský rozum sahá za hranice jazyka, a pojetím jazyka a obrazu jsou metafory, v nichž se něco nepropozičního představuje jako propozice, logika zde však není predikátová, ale obrazová.

Hartl navazuje na Lakoffův *experiential realism*, který podle něj uchovává všechny výhody objektivismu, ale obejde se bez představy, že máme přístup k neinterpretované skutečnosti. Realismus této koncepce je dán tvrzením, že jazykové kategorie vznikají v konfrontaci s realitou, nestojí tedy na komplikovaných metafyzických předpokladech, ale na porozumění naší zkušenosti. Pravdivost metafory je vyjádřitelná právě biblickým pojetím pravdy, které nevyjadřuje jen teoreticky pozorovatelnou referenci k něčemu, ale to, co je v životě nosné, na co se lze spolehnout. Metafora je jedním z nejlepších nástrojů, jak porozumět parciálně tomu, čemu nelze rozumět totálně (kromě náboženské skutečnosti se toto tvrzení vztahuje i k estetické zkušenosti, morální praxi, citové oblasti aj.). Autor cituje výrok pozdního Lakoffa, že právě prostřednictvím metafory se spiritualita stává „passionate“. Metafora tu není jen pro to, abychom si Boha mohli nějak představit, ale aby se k nám Bůh mohl přiblížit, napomenout nás, zápasit s námi, milovat nás. Metafory dle Hartla umožňují nové perspektivy skutečnosti a tím vedou k jejímu přetvoření (včetně přetváření toho, kdo se s metaforou setkává). Metafory jsou ino-

vativní. V návaznosti na Taurecka pojímá metafory jako infinice: definice vymezují, uzavírají, kdežto metafory „oddefinovávají“, „odhraničují“, otevírají poznání vzhledem k tomu, co má zůstat otevřené; metafory v tomto smyslu také volají po dalších metaforách, protože prostor zůstává otevřen a obsah nevyčerpán. Možnosti vyjádřit metaforicky něco, co ještě nemůžeme definovat, co má nejasné obrysy, co prolomilo rámec dosavadní zkušenosti, využívají i přírodní vědy (např. fyzika v první fázi studia kvarků), a není ani třeba dokládat vhodnost tohoto nástroje pro teologa. Teologii nabízí tento přístup možnost remetaforizace jejích výpovědí a znovunabytí původní kontemplativnosti a otevřenosti jejích otázek. Jak již bylo řečeno, nejde autorovi o mlžení ani únik před tradiční dogmatikou (ta je pro něj respektovaným východiskem) či naopak historicko-exegetickou problematikou (historie a obraz se nevyklučují), ale o teologii adekvátní nevyčerpatelné performativní jazykové události, jíž je Zjevení.

Čtenář, který se tématem metafory už zabýval a po přečtení mnoha knih a statí dospěl k závěru, že neví, co je metafora, bude možná potěšen tím, že i Hartl v podstatě rezignuje na striktní vymezení metafory, zejména vůči metonymii, přirovnání, podobenství, symbolu a slovnímu obrazu vůbec. Jeho koncepce vychází z etymologie slova metafora (které už je samo metaforou), tj. přenesení, a pojímá metaforu jako cílené přenesení výrazu z jedné sémantické domény do jiné, takže doslovné chápání vede k falešnému výroku. Toto pojetí se dle našeho mínění na příštích 350 stranách knihy osvědčuje. Současně se autor kloní k názoru, že metaforický je veškerý jazyk, takže metafora v teologickém jazyce nepotřebuje zvláštního ospravedlnění (jakkoli takové teologické ospravedlnění může nabídnout zejména koncept inkarnace).

Představu, že abstraktní formulace mluví o Bohu přesněji a definitivněji než metafory, je dle Hartla třeba nechat padnout. V dějinách dogmatu a teologie lze jistě směrem k vrcholnému středověku pozorovat „odmetaforičtění“, ale za cenu jisté ztráty původního bohatství formulací. Návrat dokumentů Druhého vaticana k biblickým zdrojům znamená i návrat k metaforičnosti (např. v ekklesiologii, jak bude patrné dále při představení příspěvku Veroniky Hoffmannové). Ale ani v dějinách dogmatu nejde o přímočarý vývoj, spíše se střídají fáze kreativní metaforiky a pojmového sjednocení a ustrnutí. Problém je i v tom, že dogmatický vývoj čteme brýlemi Harnackovy představy o „helénizaci křesťanství“ – ve skutečnosti nejde v epoše tvorby starocírkevního dogmatu o opuštění obraznosti, ale o posun v jejím rámci – do jazyka dogmatu se dostávají

metaforické koncepty řecké filosofie, takže např. metafora světla se posouvá od biblického k platonskému významu. Scholastika ovšem znamená ztrátu metaforické řeči a její degradaci na pedagogickou pomůcku či ornament, v lepším případě na připomínku nepoznatelnosti Božího bytí – abstraktní pojmy jsou chápány jako vlastní výraz křesťanské pravdy. Rozdělení teologie na dogmatickou a spirituální znamená i přesun obrazného mluvení do sféry zbožnosti, a dogmatická teologie v důsledku ztráty obraznosti ztrácí ze zřetele určité obsahy a určité formy jejich zprostředkování – a naopak nesrozumitelný a nenázorný jazyk dogmatiky je následně nutno zatráktivňovat různými prostředky, až po současné úsilí náboženské didaktiky „prodat“ něco, co jsme takto nejprve učinili neprodejným.

Východisko křesťanského dogmatického vývoje však je obrazové, metaforické, a tuto tradici nelze rozvíjet jinak než opět metaforicky, přičemž je v metaforickém základu naprogramována jistá neukončenost tohoto procesu. Metafory nedefinují, nicméně vymezují rámec pro budoucí metafory. Jistě je užitečné vytvářet nové metafory, ale k možnosti nahradit staré novými je autor skeptický; spíše lze říci, že určitý systém metafor patří k podstatě křesťanství, třebaže historicky a individuálně se akcentují různé metafory a jejich užití (jistě je možno užít o Bohu metaforu matky, jsou pro to i biblické důvody, ale metafora otce je pro křesťanství nepostradatelná).

### 1.2.2 Tradice a inovace – M. Buntfuss

Zatímco Hartl věnuje řadu stran závěrečné části své disertace naznačení různých možností aplikace metaforické teologie v některých teologických disciplínách (s důrazem na dialog teologie s filologií; nejde přitom o utopii, ale o rozvinutí již realizovaných konceptů, např. zkoumání metafor v biblistice či theolingvistické výzkumy), Markus Buntfuss se v disertaci podané o několik let dříve v evangelické části téže budovy soustřeďuje významněji pouze na jeden problém.<sup>5</sup> Jelikož však jde o problém, jemuž je věnována velká část mého teologického úsilí, zastavím se zde u něj podrobněji: Jde o možnosti využití metaforologie při překonání současného vnitrokřesťanského schismatu rozdělujícího

---

<sup>5</sup> Markus BUNTFUSS, *Tradition und Innovation: Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache*, Berlin: W. de Gruyter, 1997, současně München, Uni, Diss., 1996.



tzv. progresivní křesťany a tzv. tradicionalisty (v tom smyslu tedy následující výklad odkazuje i k tématu jednoty církve).

Buntfussova koncepce je geniálně jednoduchá: Autor si povšiml, že dva základní přístupy k metafoře rozdělují filosoficko-filologické bádání analogicky zmíněnému rozdělení křesťanstva: Poetický přístup k metafoře vidí hlavně její inovativní přínos, akcentuje tzv. „živé metafory“ a možnosti nového vyjádření a nového osvětlení skutečnosti. Rétorický přístup, akcentující naopak „konceptuální“, konvenční metafory, jež se poetologům jeví jako „mrtvé“, zdůrazňuje rétorickou argumentační funkci metafoery, což znamená její význam pro stabilizaci systému. Živé metafory systém revolucionizují, konvenční metafory systém stabilizují, tradiční metafory zajišťují identitu systému vzdor všem diskontinuitním změnám paradigmatu. Živé metafory akcentují kreativitu, logiku objevu, objevují se tam, kde dochází k vývojovému skoku v daném oboru, konceptuální metafory podporují přijatou teorii (a argumentaci v její prospěch) a stabilitu daného jazykového kolektivu. Živé metafory konstruují a dekonstruují, rozmazávají obrysy a dynamizují systém, konvenční upevňují platné nároky. Teologie ovšem potřebuje oba přístupy, proto se autor přiklání k zastáncům pojetí „absolutní metafoery“, kteří jsou schopni vidět u metafoery oba momenty, destabilizace i stabilizace, inovace i tradice. V tomto smyslu autorova argumentace odpovídá tomu, oč jsem usiloval nejprve v ekumenické teologii a pak obecně v otázkách „jak dělat teologii po konci novověku“: Nepřístupit na volbu mezi konkurujícími proudy, ale pokusit se zahrnout do řešení momenty obou přístupů, ať už to bude ve formě syntézy, či udržování trvalého napětí, nebo aktuální akcentuace toho či onoho v závislosti na momentálním vychýlení systému pojatého jako proces. Novověk zdůrazňoval nové a diskontinuitní jako kladné hodnoty, v posledních desetiletích se naopak vrací ve společnosti zájem o tradiční zdroje a přístupy – to není třeba hodnotit kladnými či zápornými znaménky, spíše jde o dynamiku systému hledajícího rovnováhu.

Pro pochopení dynamiky systému se mi zdá rovněž důležitý autorův postřeh, že název „metafora“ i její pojetí jako „nevlastního vyjádření“ sugeruje primát „vlastního vyjádření“, pojímaného zpravidla jako pojmové. Z hlediska historické metaforologie se ovšem věci jeví tak, že na počátku byla metafora, a k vlastnostem metafoery patří, že tíhne k pojmovému vyjádření. Skutečná, „silná“ metafora je ovšem nepřevoditelná do pojmové řeči, čímž je dán v zásadě neukončitelný pohyb explikace meta-



fory. Tento poznatek je důležitý i z teologického hlediska, i v křesťanské tradici platí, že na počátku byla metafora či soubor metafor, a dějiny teologie jsou dějinami jejich explikací (čtenáři Polányiho se zde jistě vybaví pojetí poznání jako přechodu od tacitního vědění k explicitnímu). Obhájcí metafory mají sklon vidět pojmové vyjadřování stejně negativně, jako stoupenci kartesiánského ideálu vidí metaforu – v praxi je tomu ale zjevně tak, že pohyb se děje od metafory k pojmu i opačně, a že inovativní revoluce jsou v podstatě tradicionalistickým návratem k základním metaforickým kořenům (*root metaphor*, *Wurzelmetapher*) a jejich revolučně novou konceptualizací a následnou konvencionalizací a stabilizací (živá metafora je dekonstruktivní, po své konvencionalizaci a konceptualizaci se stává rekonstruktivní, přičemž nejde jen o návrat, ale o surplus smyslu a významu, rekonstrukce přináší postkritickou „druhou naivitu“; logika imaginace je vystřídána logikou argumentace). Nejde tedy o buď–anebo, ale inovace a tradice jsou momenty jednoho procesu rozostření a vyjasnění předmětu poznání. Z teologického hlediska navíc metafory odpovídají teologické situaci už ano – ještě ne a modelu podobný – ale ještě více nepodobný, jakož i inkarnačnímu principu ukázání transcendentního v imanentním, principu zjevení, které neruší zahalení, jakož i principiálnímu zakotvení křesťanské víry a křesťanského setkávání s Bohem uprostřed všednosti tohoto světa, který sám jakožto stvoření je *divina metaphora*. Otevřenost metafory je adekvátní otevřenosti lidské situace; z hlediska teorie vědy je adekvátní nerealizovatelnosti principu *clare et distincte* v řadě oblastí, ať už je tato nerealizovatelnost dočasná, či trvalá. Ve stabilních epochách metaforičnost teologického jazyka nevnímáme, v situacích krize a nového počátku naopak máme sklon absolutizovat nové a to současné znehodnotit jako „pouhé metaforu“ (dodejme: nebo mýtus); úpadek metaforiky a vzestup metafyziky jsou si nepřímo úměrné.

Dialektika inovace a tradice, jíž se autor tematicky věnuje v závěru práce, vychází z předpokladu o nenahraditelnosti metaforických kořenů křesťanství a z historických a kulturologických pozorování, že představa o absolutně novém je mytologií novověku; ve skutečnosti je tradice předpokladem jakékoli inovace. To neznamená, že by dynamika inovace a tradice probíhala hladce – změny paradigmatu obvykle předpokládají skutečnou *conversio* – na druhé straně to relativně nové, co přichází, nemusí být obvykle v situacích krize teprve objeveno, ale je už tu dávno přítomno jako to, vůči čemu se systém pokoušel do poslední chvíle

imunizovat. Kontinuita a diskontinuita tedy jsou momenty téhož procesu: Nové představuje vždy v nějaké míře zlom a rozchod se starým, na druhé straně je ovšem to nové formou záchrany a uchování starého. V teologii tomuto přechodu často předchází oddělení dogmatické a spirituální teologie, zapříčiněné pocitem či pravdivým konstatováním, že dogmatický systém už je odtržen od reality a nenabízí orientaci ve světě – takže ve spiritualitě (kde neplatí požadavek striktní pojmové vyjasněnosti a s ní spojené logiky argumentace) se zase začíná odpočátku, tj. od metafory. Charakterem nové epochy pak opět bude postupný přechod od metafory k pojmu.

## 2. METAFORICKÁ EKKLESIOLOGIE – DVĚ NADĚJNÉ TEOLOŽKY

### 2.1 *Metafory a jednota církve – Annemarie C. Mayerová*

Annemarie C. Mayer se ve své práci o jazyce jednoty v listě Efezským a v ekumeně,<sup>6</sup> kterou psala ještě jako asistentka ekumenického institutu v Tübingen, zabývá metaforami z hlediska biblistiky (vedoucím práce byl novozákonník), a sice formou rozboru metafor v listě Efezským, a z této analýzy vyvozuje obecné závěry pro ekumenické úsilí o jednotu církve. Mezi detailní analýzou v jednom oboru a obecnými závěry v jiné disciplíně je určitý nepoměr, ne-li *metabasis eis allo genos*, nejednou se zdá, že závěry jsou vyvozeny spíše ze sekundární literatury k ekumenickému dialogu než z výsledků analýzy biblického textu; autorka ovšem v ekumenické části nabízí i analogický rozbor jednoho ekumenického dokumentu. V každém případě biblické východisko argumentace je nejen solidním teologickým základem, ale vnáší do ekumenické problematiky autorkou zdůrazněné hledisko, že totiž problematika jednoty je spojena s církví od počátku – tím tuto problematiku vysvobozuje z úžiny, do níž se dostala při řešení v podstatě až novověkých problémů.

Ekklesiologická dimenze metafor je pojitkem obou částí. Autorka identifikuje – nikoli překvapivě – v listě Efezským tři metaforická pole –

<sup>6</sup> Annemarie C. MAYER, *Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, viz také Annemarie C. MAYER, „Sprache im Dienst der Einheit? Sprachhermeneutische Überlegungen zu einem ökumenischen Grundproblem,“ *Catholica* 57, č.1 (2003): 35–50; srovnej i recenzi Walter SCHÖPSDAU in *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 54, č. 2 (2003): 38–39.

metaforiku těla, stavby a rodiny. Její tezí je, že tato trojí metaforika má kořeny jak v judaismu, tak v pohanském světě, takže apoštol nabídl metafory spojující oba dva tradiční okruhy, které nyní měly vytvořit jednotu v jednom společenství – předpokladem ovšem byla jejich christologická proměna. Zde autorka aplikuje Buntfussův koncept tradice a inovace a jejich dialektiky, dle mého soudu zdárně, ale méně přesvědčivá se mi jeví bezprostřední ekumenická aplikace: Je možné vidět takto analogicky i rozdělené křesťanské církve? Jedním z aspektů rozdělení tato kulturní determinovanost je, třebaže se mi zdá, že by byla analogická spíše dnešnímu pojetí „neteologických faktorů“ než teologickým rozdíly. Biblické metafory spíše tvoří základ jednoty, i když, jak autorka dále ukazuje rozbořem ekumenických textů, jsou tyto metafory (právě ony z listu Efezským) v jednotlivých konfesích různě akcentovány, popř. rozšířeny či zúženy ve svém významu. Ani předpoklad, že na rozdíl od pojmů, které se vzájemně vylučují, jsou metafory spíše komplementární, se v ekumenickém dialogu nepotvrzuje – metafory mohou být i ve vztahu vzájemné rivality.

Co ale autorčin rozbor listu Efezským jednoznačně ukazuje a co je asi nejcenějším přínosem její analýzy, je rozpoznání, že na rozdíl od dnešního akcentování buď pojmového nebo metaforického vyjadřování koexistují v Ef obě možnosti vedle sebe a vzájemně se podporují – metaforám dodávají pojmy větší jednoznačnosti a pojmy jsou díky metaforám jasněji zasazeny do světa posluchačů a jejich zkušenosti. Autorka si ovšem všímá, že ani s jednoznačností a zřetelností pojmů to není takové, jak obvykle předpokládáme, takže i pojmová nejednoznačnost a nezřetelnost je zdrojem ekumenických problémů svého druhu, nehledě na to, že v křesťanské teologii, založené původně na biblických metaforách, nelze ani vždy jednoznačně určit, co je metafora a co pojem. Autorka vcelku navazuje na autory, na které se v pracích o metaforách obvykle navazuje (Ricoeur, Lakoff), více však zohledňuje semiotický přístup Umberta Eco a jeho úsilí o víceznačnost, která by nebyla libovůlí (umožňovala alespoň falsifikaci určitých možných významů). To pojetí metafor vzájemně se vykládajících a omezujících a jejich koexistence s pojmy v nějaké míře skutečně umožňuje – čtenáři je asi zřejmé, že zde nejde o zájem biblisty, ale ekumenické teoložky hledající prostor pro pluralitu, která nebude svévolí.

V tomto shrnutí se autorčin přínos může jevit jako značný, vzhledem k rozsahu práce (více než tři sta stran) však vlastní autorčino shrnutí možností metafor v jazyce ekumenického dialogu vyznívá poně-

kud rozpačitě. Metafory nabízejí názornost, zakotvení v životě a mají emocionální náboj. Tento jejich přínos můžeme vidět spíše než v rovině vlastního teologického bádání v oblasti recepce výsledků dialogu, která podle autorky ztroskotává nikoli tolik na neochotě církevních institucí, jako na nezájmu a nepochopení věřících, a tomu by právě jazyk dokumentů vnímaných jako abstraktní lépe posloužil větší metaforizaci; ta by ostatně znamenala nejen větší názornost a srozumitelnost, ale i zjevnější zasazení do života; emocionální dimenze metafor je ovšem podle autorky ambivalentní a může být v určitých případech i překážkou recepce dokumentů. Naproti tomu je dle autorky třeba čelit představě, že užití metafor má sloužit zamlžení rozdílů a tvorbě textů, kterým každý z partnerů v dialogu rozumí jinak (jakkoli určitá míra rozdílnosti pochopení patří k dorozumění obecně a může být i výrazem oprávněně tolerovatelné plurality speciálně). Autorka si zjevně byla deficiencie svých závěrů ohledně ekumenického přínosu metafory vědoma, když své práci jako motto předdeslala citát z Platonova *Timaia* (68d): „Bůh má sice dost porozumění a moci, aby smíchal mnohé v jedno a zase jedno rozdělil v mnohé, ale nikdo z lidí nic z toho nyní nedokáže a ani v budoucnosti toho nebude schopen“ (vl. překl.). Toto poněkud pesimistické konstatování je ale asi třeba číst křesťansky jako odkaz k tomu, že jednota církve nemůže být dílem lidským; co se lidského díla týče, autorka jistě vykonala pro poznání metaforické ekklesiologie Nového zákona záslužnou práci a také její postřehy pro ekumenické úsilí jsou v zásadě cenné.

## 2.2 Ekklesiologie v metaforách – Veronika Hoffmannová

Kolegyně Veronika Hoffmannová je nepochybně nadějná teoložka a jako žačka J. Werbicka měla pro zkoumání ekklesiologie z hlediska metafor ideální východisko, zásluhy si také získala edicí a překladem několika menších Ricoeurových textů; jak mi ovšem sdělila při mém přednášení v Erfurtu, ve své chystané habilitační práci se zaměřuje jiným směrem, pokouší se o jakousi teologii daru, *Gabe-Theologie*. Nicméně její článek, kterým se zde nyní budeme zabývat, představuje vynikající a stručný úvod do metaforické ekklesiologie, a nelze jej při výkladu na toto téma pominout.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Veronika HOFFMANN, „Ekklesiologie in Metaphern, Beobachtungen zum ersten Kapitel von Lumen gentium,“ *Cath(M)* 62, (2008): 241–256.

Autorka vychází z toho, že obrazů a metafor se pro vystižení tajemství církve užívalo odedávna; na druhé straně není ale dostatečně jasné, co se vlastně obrazem myslí a jak k obrazům přistupovat, případně se jich legitimně dovolávat (např. v konfliktu mezi pojetím církve jako Těla Kristova a Božího lidu – v tomto smyslu je i text Hoffmannové příspěvkem k jednotě církve). Mimořádným příkladem metaforické ekklesiology je první kapitola konstituce *Lumen gentium* – právě její následné teologické výklady jsou ale dle autorky výrazem bezradnosti v přístupu k metaforám: Píší se pojednání o jednotlivých obrazech církve, ale nereflektuje se téměř skutečnost, že se zde překládá pluralita obrazů, a co to znamená.

Autorčin výklad vychází z teorie „silné“, tedy na pojem nepřevoditelné metafor, a z teorie „živé metafor“, jakož i z Noppenových a Blackových výkladů; důležitý je pro ni Ricoeurův pojem sítě metafor. Důraz na metaforu není u ní namířen proti pojmovému vyjadřování (nemyslí si, že „dogmatikové by měli raději psát básně“). Pro její přístup je dále důležitá funkce metafor pro organizaci myšlení a praktickou orientaci, pluralita možných interpretací metafor, která však neznamená libovůli, a pojetí metafor jako reality, nikoli jako přirovnání: církev není jako Tělo Kristovo a Kristus není jako člověk, ale církev je tělo Kristovo a Bůh k nám v Kristu přichází jakožto člověk.

Autorka si všímá, že *Lumen gentium* necharakterizuje církev definicí, která byla v předkoncilních učebnicích k dispozici, ani žádnou jinou definicí, ale přistupuje k jejímu tajemství jinak. V této souvislosti autorka cituje text Mezinárodní teologické komise o mystériu církve z roku 1987, kde se říká (v čl. 23): „Protože vlastní jméno, které by vyjádřilo celé tajemství církve, je známo pouze Bohu, zakouší lidská řeč svou radikální nedostatečnost, když má vyjádřit ‚tajemství‘ církve. Musí proto sáhnout k četným obrazům, představám a analogiím, které ovšem mohou představit vždy jen dílčí aspekt skutečnosti“ (vl. překl.). Tím se čelí jednostrannosti, kterou by nutně znamenalo užití jediné formulace. Pluralita obrazů církve v *Lumen gentium* je podle Veroniky Hoffmannové uspořádaná pluralita; „nový koncilní obraz církve“ nelze vyjádřit ani jedním obrazem o sobě či ve vztahu k obrazu, který údajně nahradil, ale nová orientace koncilu spočívá právě v napětí uvnitř plurality obrazů.

Autorka se pokouší o klasifikaci akcentů v obrazech církve v *Lumen gentium* 6. Jejich význam je dán primárně biblickým kontextem, společně však vytvářejí panorama, kde lze vysledovat čtyři aspekty: Především

je důraz na christologické stránce metafor; dále je akcentován charakter církve jako společenství, její eschatologické zaměření a její pojetí jakožto nástroje. V *Lumen gentium* 7 se objevuje metafora církve jakožto těla Kristova, která je tak zařazena do řady biblických metafor z *Lumen gentium* 6, zatímco v původní předloze nebyla pojata jako metafora, ale jako pojem, tedy jako „vlastní vyjádření“ o církvi, zatímco ostatní obrazy měly být odlišeny jako „nevlastní vyjádření“, „pouhé“ metafory. Místo tohoto předkoncilního klíčového obrazu nicméně zůstává v rámci textu výjimečné – metafora je ovšem korigována postavením do napětí s obrazem církve jako nevěsty Kristovy, která ukazuje církev v protikladu ke Kristu, zatímco metafora Těla Kristova zdůrazňuje ztotožnění církve s Kristem, s výhodami i riziky tohoto pojetí. Nejspornější je metaforičnost pojetí církve jako svátosti v *Lumen gentium* 1, ač jazykové vyjádření je zde jednoznačné. Důvodem odmítání tohoto pojetí některými autory je podle autorky obava, že by metaforické pojetí zlehčovalo realnost zmíněného tvrzení; ve skutečnosti metafory nechtějí vyjadřovat méně, ale více než ontologické pojmy.

Metafora církve jakožto Božího lidu je skutečně klíčová, ale nikoli tím, že by jí bylo dáno největší místo v textu, ale pro její strukturotvornou funkci v textu: Objevuje se už v 1. kapitole v citátu sv. Cypriána, je v nadpise a prvních člancích druhé kapitoly a text se k ní vrací i v následujících kapitolách o hierarchii a o laicích. Ačkoli jde o klíčovou metaforu, ani ona není sama o sobě schopna vyjádřit všechny nejdůležitější aspekty církve. Dobře se hodí pro vyjádření aspektu Božího vyvolení a aspektu společenství; méně už pro vyjádření trojičního, christologického a pneumatologického aspektu; intimní jednotu církve s Kristem naopak nejlépe vyjadřují metafory těla Kristova a církve jako svátosti.

Pluralita obrazů církve je neredukovatelná na jednu metaforu. Na druhé straně ale také v této pluralitě není jediná metafora, která by byla hierarchicky nadřazená a pod níž by se ostatní daly shrnout; metafory v *Lumen gentium* mají různou funkci, různý prostor v textu a také různý vztah jedna k druhé; vzájemně se provokují a korigují. Metafory je třeba vykládat a objevovat v nich jejich napětí, nikoli je činit základem pojmové dedukce.

Autorka soudí, že jako shrnutí navrhovaného přístupu k obrazům církve v *Lumen gentium* může i na tento text vztáhnout známou Ricoeurovu charakteristiku metafor: „Jedna metafora volá po další, a každá zůstává živá díky své síle udržovat v bdělosti celou síť.“

### 3. METAFORY – KLÍČ K POROZUMĚNÍ CÍRKEVNÍM ROZKOLŮM

Po vyjasnění (formálních) metodologických předpokladů přichází okamžik jejich realizace v (materiální) teologické práci. Oprávněně bývá poukazováno, že u autorů zabývajících se metodologií tento krok k vlastní teologické práci často chybí nebo praktický výsledek není úměrný teoretické námaze. V případě metaforické teologie je zde také otázka, co by tou vlastní teologickou prací mělo být. Výše uvedení autoři některé možnosti naznačili; autor tohoto textu se kloní k tomu, že metaforická teologie představuje spíše důraz při práci na společných teologických tématech než práci na svých vlastních tématech; nepředstavuje cílenou tvorbu nových metafor, třebaže teolog může být a v dějinách často i byl teologem a básníkem v jedné osobě, a třebaže metaforická teologie je schopna popsat mechanismus vzniku nových metafor a predikovat jejich vznik (takovou teologii by bylo možno asi popsat metaforou hudby komponované počítačem). Spolu se S. McFagueovou však vidím vlastní teologickou práci nikoli jako práci básníka, ale jako práci literárního kritika, a tedy metaforickou teologii jako spojení teologické a filologické práce.

O takovou práci jsem se pokusil dvakrát – zaprvé v knize o teologické interpretaci Písma sv. cílevědomým sběrem metafor z teologických knih, které jsem k tématu čtl.<sup>8</sup> V německé verzi<sup>9</sup> jsem se pokusil odstranit deficit českého textu, který je z odborného hlediska v tom, že metafory nejsou uspořádány do sémantických polí, což by bývalo v jejich případě dobře možné; ukázalo by se například, že oproti běžným metaforám je v tomto případě minimum metafor ze světa přírody, kdežto naproti většina z oblasti literární a umělecké. Uspořádání by bylo umožnilo i surplus smyslu, který metafory v původním textu neměly, ale který by vznikl jejich juxtapozicí do vztahů vzniklých shromážděním do jednoho textu – nicméně implicitně to v textu je a pozorný čtenář jistě vnímal, že metafory v mém textu takto fungují – navzájem se korigují a omezují a udržují napětí systému; v některých případech se v této nové situaci splnil Ricoeurův postřeh, že „metafora po metafoře volá.“ Jednoznačně je ale z textu i v této podobě patrné, jak je teologie (přínejmenším autorů

<sup>8</sup> Jaroslav VOKOUN, *Číst Bibli zase jako Bibli*, Praha: Česká biblická společnost, 2011.

<sup>9</sup> *Die Bibel ist zu lesen wie... Ein Kapitel metaphorischer Fundamentaltheologie*, v tisku.



tohoto okruhu teologů a ve vztahu k tématu interpretace) sama o sobě metaforická, aniž si to některý z citovaných teologů explicitně klade za cíl.

V závěru této studie uvěřejňuji sbírku metafor, která je jiného charakteru. Nevznikla v rámci krátkodobějšího zpracovávání jednoho tématu, ale dlouhodobým hledáním koncepce v rámci ekumenické teologie. Vztah mezi uvedenými metaforami (metaforami v širokém slova smyslu) je mnohem volnější; spíše jde o komplementární modely pojetí ekumenicko-teologických problémů. Vedle této větší disparátnosti jde i o vztah mnohem hierarchizovanější – význam jednotlivých obrazů pro ekumenickou heuristiku jakož i pro strukturování mé teologické práce je velmi rozdílný, např. obraz spodních proudů je stejně osvětlující i mimo ekumenickou teologii, ostatní obrazy jsou vázány primárně na její problémy, přičemž jejich aplikovatelnost je různě limitovaná a osvětluje různé a různě významné problémy; platí i postřeh, třebaže jen ve vztahu k mé teologii, že jejich význam pro mou orientaci byl v různých obdobích různý; mimo mou vlastní teologii má universální úzus jen metafora *unitatis redintegratio*, ostatní jsou tak či onak vázány na můj vztah k teologickým akcentům *high church*; metafora balancování odpovídá zvláště sebepochopení anglikánské církve, zatímco Lindbeckovy metafory odrážejí diskuse v rámci luterství. Z ekklesiologických metafor významných pro ekumenickou teologii by zde ještě bylo možno uvést i Fowlův tropologický výklad rozdělení Izraele, o němž jsem psal jinde,<sup>10</sup> jakož i metaforu *via media*, jejímž interpretacím v dějinách jsem věnoval samostatnou studii.<sup>11</sup>

Porozumění rozkolům je podobně problematické jako theodicea: Je to snaha racionalizovat něco, co by vlastně být nemělo, co je zlé. Pokud by se nám skutečně podařilo zlo racionalizovat, bylo by tímto ospravedlněním ještě potvrzeno. Analogicky se pochopení rozkolu může snadno stát jeho potvrzením, výsledkem by tedy byla „schismatodicea“. J. Moltmann tvrdil v jednom malém raném spise, že otázku theodiceje lze vyřešit nikoli teoreticky, ale pouze prakticky, řešením je pouze nově nebe a nová země, ve kterých přebývá spravedlnost a chybí smrt, bolest a slzy, a podobně bychom mohli říci, že ani problém rozdělení církví není řešitelný teoreticky, ale pouze prakticky, tedy překonáním rozkolu. Přesto se zjevně ukazuje jako užitečné zabývat se otázkou theodiceje,

<sup>10</sup> VOKOUN, *Číst Bibli zase jako Bibli*, s. 141n.

<sup>11</sup> Jaroslav VOKOUN, „Via media – K tradici a budoucnosti jednoho Newmanova konceptu,“ *Communio – MKR* 16, č. 2 a 3 (2011): 59–60 a 54–80.

a mohlo by být tedy podobně užitečné pokusit se ekumenicko-teologicky osvětlit i rozkoly v křesťanstvu. Snad se nám podaří ukázat ekumenický potenciál níže uvedených metafor, a sice ve smyslu toho, co bylo řečeno o metaforách a jejich kognitivním i inovativním potenciálu.

Pokusy vyložit rozkoly poetickými prostředky jsou patrně stejně staré jako schismata sama. Klasickými se staly metafory roztrženého roucha Kristova, Augustinův obraz heretiků odnášejících z církve pravdu, reformací aktualizované obrazy čištění chrámu, v české reformaci biblický obraz rozděleného království, které nemůže obstát, či rozdělených církví jako dílčích jednot v rámci jednoty křesťanstva (obojí doloženo u Komenského, ale staršího původu), nebo v novější době u Kierkegaarda formulace, že se katolicí vztahuje k evangelictví jako katedrála k opěrnému pilíři, celek ke korektivu. Za klasickou již lze považovat i metaforu Jana Pavla II. o dýchání obojí plíce, západní i východní. Z diskuse na ekumenickém setkání na zámku Schwanberg jsem si počátkem tisíciletí přivezl dva interpretační modely prof. U. Kühna: Církev rozdělenou na reformační a katolickou část lze vidět jako dvě oblasti působení Ducha svatého, který v reformační církvi mohl rozvinout (míněno patrně: s ohledem na *modus recipiendi*) více kázání, v katolické více svátosti, resp. pohled na rozdělenou západní církev nikoli jako na dva nehybné bloky, ale jako na dva procesy, které právě jako procesy mohou dospět k jednotě, což by samozřejmě u dvou bloků nepřicházelo v úvahu. V následujícím textu uvádíme několik metafor (v širokém pojetí pojmu) které se nám osvědčily v konfesiologické výuce, jakož i ekumenickém dialogu.

### 3.1 *Katolík, který vyletěl z kůže*

Začněme obrazem, pocházejícím z poctivého zápasu o porozumění rozkolu. Hans Urs von Balthasar říká v závěru své knihy o Karlu Barthovi:<sup>12</sup> „Koho z těch, kdo miluje církev, už tato možnost nenapadla? Kdo z nás nezná pokušení, že by také mohl vyletět z kůže? Protestant, to je katolík, který vyletěl z kůže.“ Přednost tohoto obrazu je v tom, že partner není viděn jako někdo cizí a nepochopitelný, ale jako příbuzný, který podlehl pokušení, které chápeme, které sami dobře známe a jehož pozice

---

<sup>12</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln: Jakob Hegner, 1951, s. 61.

je tedy naše vlastní s tím, že jde o možnost, kterou jsme odmítli. Odmítnut je poslední krok, ale pobouření, které k němu vedlo, známe sami velmi dobře. Nepředstírá se, že žijeme v církvi, kde je všechno v zářícím pořádku. Tím se vytváří základna pro autentický rozhovor. Nebudeme se zde zabývat otázkou, nakolik by obraz bylo možno také obrátit (katolík jako evangelík, který vyletěl z kůže...). V každém případě mohl H. U. von Balthasar citovat slova K. Bartha, kterému také bylo svého času „na pokatoličtění“ („zum katholisch werden“): „Hodně katolického vězí v nás protestantech.“<sup>13</sup> Konfese nestojí vedle sebe bez prostředkujícího vztahu, spolu s Barthem viděl i von Balthasar druhou církev jako otázku vlastní církvi. Proto mohl mluvit o tajném ekumenickém dialogu, který existuje od počátku rozdělení, o tajném setkání a společenství v záležitosti, o kterou oběma stranám vzdor všem rozporům bolestně jde, totiž o Ježíše Krista a jednotu jeho církve. Evangelicko-katolické kontroverze se podle Balthasara nacházejí „na ostří meče“, nejsou hrubé, „čert vězí v detailu,“ učení druhé strany nelze prostě odmítnout, ale je nutno je integrovat jako částečnou pravdu do celku pravdy. Jinými metaforami, pomocí kterých se von Balthasar snaží proniknout do mystéria rozkolu, jsou – vedle v roce 1961 ještě živé a dnes opět kontroverzní metafory „sesterské církve“ (s. 20) i metafora „zející propasti, přes kterou se nelze přenést žádným dialektickým ani analogickým skokem, krvavou ranou, kterou nezahojí žádná náplast z teologických formulací“ (s. 21) a metafora reformace jako moderního jazyka, jemuž se katolík musí naučit, aby už na moderní otázky neodpovídal jako Tridentinum středověkým způsobem. Zvláště metafora zející propasti a bolestivé rány ukazuje, že rozkol nelze odbýt jako nevinnou záležitost, a to ani tím, že jej vysvětlíme. Stejně jako Barth odmítá i von Balthasar metaforu „disonancí, které lze uvést v harmonii v komplexnějším akordu“ – tuto metaforu je však podle našeho názoru možno přijmout i v dobrém smyslu, který by nebyl zlehčením problému, ale odkazoval k jednotě ve vyšším celku, kde i dílčí pohledy dostanou nový, ekumenicky přijatelný a dokonce obohacující smysl.

---

<sup>13</sup> VON BALTHASAR, *Karl Barth*, s. 18.

### 3.2 *Unitatis redintegratio jako metafora*

Tato metafora stojí za koncepcí jednoty Druhého vatikánského koncilu a její obraznost je ještě vystupňována často kritizovanou „teorií prvků katolicity“. Místo nechápatvé věčné kritiky obrazu by však bylo vhodnější vzít jej vážně právě jako obraz. Tato metafora vidí celek jako to, co je katolické, a od tohoto celku se údajně oddělily určité prvky, které svým způsobem existují také (nebo, zeptejme se, zda někdy třeba: pouze) mimo viditelné společenství římskokatolické církve. Tyto prvky prý mají určitou (nebo, zeptejme se opět, zda nikoli spíše mysticky neurčitou) tendenci ke katolické jednotě. Tato tendence zdůvodňuje dynamiku ekumenického pohybu mezi „oddělenými bratry“ (míněni „nekatolíci“, ale zeptejme se opět, zda by tato tendence nemohla zdůvodňovat i ekumenický pohyb mezi římskými katolíky). Vzdor mnohé kritice vznesené na tuto „Elemententheorie“ v ekumenické a protiekumenické literatuře považujeme tuto metaforu za stále užitečnou. Její přednost lze vidět v tom, že společenství „oddělených bratrů“ nejsou viděna primárně pod negativním aspektem hereze, ale pozitivním aspektem legitimních prvků.

Problém této metafory je v tom, že model re-integrace takových prvků zdůvodňuje „ekumenismus návratu“, oficiálně z římskokatolické strany odmítaný. Dynamika tohoto modelu se stane ještě jasnější, když se ptáme, proč vlastně zmíněné „prvky“ existují mimo římskokatolickou církev. Zde by bylo možno rozšířit model v tom smyslu, že skutečně katolické (skutečně evangelické, skutečně pravoslavné) prvky nelze potlačit, a pokud některý takový prvek v určité době z těch či oněch důvodů nedostane prostor k realizaci v jedné církvi, nezaniká, ale realizuje se mimo církev. Přinejmenším některé rozkoly v dějinách církve tak lze aspoň částečně vysvětlit. Na tomto základě by pak bylo možno formulovat i ekumenickou strategii: Otevírat ve svém společenství prostor pro integraci těchto prvků. Nesouvisí dnešní krize protestantských církví dalekosáhle s tím, že se podařilo mnohé vpravdě evangelické prvky do jisté míry realizovat v římskokatolické církvi?

Důležitou otázkou ovšem je, zda jako „katolické“ prvky vidíme pouze ty, které kdysi patřily k životu nerozdělené církve, nebo zda jsme otevření i pro nové prvky, které možná Duch svatý realizoval v určité dílčí církvi až po rozkolu. Sebevědomím reformátorů bylo, že obnovují vpravdě katolické rysy církve (odtud re-formace), tato konzervativní pozice však byla v pozdějším období do značné míry opuštěna. Umožňuje

„teorie prvků“ vidět pozitivně i to nové, co se rozvinulo v reformačních církvích po rozkolu? Tato mezicírkevní otázka je nakonec i vnitrocírkevní otázkou, takže rozkol v pohledu na poreformační a zejména moderní a zcela současný vývoj prochází napříč reformačními církvemi. Pokud odpovíme kladně, a v nějaké míře nutně budeme muset kladně odpovědět, pak metafora *redintegratio unitatis* potřebuje korigovat a doplnit metaforou *integratio unitatis*.

### 3.3 Ušchlá a reformovaná vinice

Ekumenicky použitelným by mohl být i obraz úpadku církve a její reformace, původně konstruovaný ke zdůvodnění reformačního rozkolu jako očistě církve a návratu k čistému evangeliu. Tento původně polemický obraz (klasicky ztvárněný výtvarně Lucasem Cranachem) lze ekumenicky využít v tom smyslu, že heslo *ecclesia semper reformanda* (formulované ostatně až dlouho po reformaci) bylo po posledním koncilu recipováno i římskokatolickou církví a současně i reformační církve prošly dlouhým vývojem, který vyvolává občas hlasy, zda nenastal zase čas na novou reformaci. Je dnes zřejmé, že koncept církevního úpadku byl variantou humanistického konceptu úpadku antické vzdělanosti a její renesance; na druhé straně je zajímavé, že i pravoslavná teologie, která v této formě neprošla fází renesančně humanistického a osvícenského utváření historického vědomí, nahlíží, že ne vše v životě pravoslavné církve je v pořádku a vidí potřebu reformy (třebaže tím, od čeho má být očištěna, je jistá „katolizace“ např. za Petra Mogily, zavádějící do života pravoslavné církve i do jejího učení liturgické a svátostné představy latinské církve). Tento příklad, který by bylo možno doplnit mnoha jinými, ovšem ukazuje ambivalenci takového vývoje: Může, jako v případě určitých reforem Druhého vatikánského koncilu, vést ke sblížení a jednotě, může však naopak vést i k většímu negativnímu vymezení vůči druhým a vzájemnému odcizení.

### 3.4 Pohyby srdce

Friedrich Heiler, teolog hnutí *high church*, kdysi napsal, že katolicismus hřeší *per excessum*, kdežto protestantismus *per defectum*, tedy, že ka-

tolicismus k tomu, co je katolické, vždy ještě něco přidává, zatímco protestantismus to, co je opravdu evangelické, popisuje příliš úzce a v této redukci ztrácí mnohé vpravdě evangelické, evangelijské hodnoty, které mylně vidí jako římská specifika. Katolickou extensi a reformační redukci pojímá Heiler jako diastolicko-systolický pohyb srdce, a v této dynamice spatřuje dynamiku církevních dějin:

Elementární rozzáření evangelického křesťanství a rekatolizace „evangelia“, izolovaného a odděleného od svého organismu, ukazují religionistovi důležitý zákon, který vládne v celých dějinách křesťanství: zákon rytmického střídání expanse a redukce. Podobně jako se v pohybu lidského srdce bez ustání střídá systola a diastola a v dýchání eupnoe následuje po dyspnoe, tak se i ve velkém organismu křesťanství musí bez přestání střídat katolická universalita a evangelická koncentrace... Katolicismus musí chránit křesťanství před zjednotřením, protestantismus před znečištěním. Viděno v tomto světle, vyjevují se dějiny křesťanství a jeho konfesijních bojů jako podivuhodné, Bohem připuštěné, ba chtěné drama... Zápas mezi katolickou a evangelickou tendencí je diastolicko-systolickým pohybem v srdci křesťanství.<sup>14</sup>

Lze to vidět i tak, že Heiler do jisté míry kombinuje katolický model šíře a reformační model redukce. Přitom Heiler předpokládá, že existuje cosi jako evangelická katolicita, popř. katolická evangelicita, tedy střed, kde katolické a evangelické je legitimně rozvinuto. Pojem evangelické katolicity ovšem původní metaforu do jisté míry znehybňuje a zužuje – metafora střední cesty – *via media* – sice vnáší do obrazu opět pohyb, je však spojena s rizikem příliš úzkého vymezení této cesty, zatímco pojem diastoly a systoly právě vyjadřoval dosahování celé šíře i návratu do středu; anglikánská teologie jej proto doplňuje konceptem *comprehensiveness*, zahrnování do širokého celku; u autorů jako je Michael Ramsey navíc nestojí katolická šíře jako protipól evangelické redukce, ale katolicita je rozměrem evangelia samotného. Stejně jako u dalších *high church* theologů je formální koncept střední cesty a evangelické katolicity materiálně spojen s ortodoxií, jíž je spíše než současné pravosláví míněna starocírkevní ortodoxie východní i západní.

---

<sup>14</sup> Friedrich HEILER, *Der Katholizismus: Seine Idee und seine Erscheinung*, München: Reinhardt, 1923, s. 643n. Tato metafora v sobě ovšem má i cosi fatálního, jak je patrné z předposlední citované věty i z podnadpisu poslední kapitoly citované knihy: *Oportet et haereses esse*.

### 3.5 Okupovaná země a sklerotičtí exulanti

G. A. Lindbeck pracoval ve svém raném období s metaforou okupované země a osvobozenického hnutí, vytlačeného do exilu (reformačního hnutí exkomunikovaného ze staré církve). Potomci exulantů již ovšem zapomněli, proč jsou ve vyhnanství a co je jejich cílem. Zkušenosti exilu a částečně ještě přetrvávající důvody útěku je třeba učinit tématem ekumenického dialogu.<sup>15</sup>

Lindbeckův obraz by bylo možno zvýraznit ještě jinou metaforou: Lze-li reformátory vidět jako firmu, jejímž úkolem není stavba nového domu, ale restaurování staré budovy, s čímž by Lindbeck jistě souhlasil, pak jejich vyhnání vede k paradoxnímu obrazu party zedníků, která chce dotyčnou budovu opravovat někde jinde, než budova stojí. Důsledkem takového pohledu by ovšem byla nutnost návratu. Obraz osvětluje i poreformační vývoj – nešlo to prostě jinak, než si na novém místě vybudovat nouzový příbytek. Bylo by však chybou zapomenout na otcovský dům, což Lindbeck, označující sám sebe příležitostně přídomky evangelický katolík a katolický luterán, ovšem dobře ví.

V rámci „ekklesiologie podobné Izraeli“ se Lindbeck pokoušel zužitkovat pro osvětlení rozkolu a možnosti jeho překonání i starozákonní obrazy.<sup>16</sup> V tomto smyslu přirovnává reformátory k prorokům a papežství k izraelské monarchii, kterou Hospodin původně vůbec nechtěl, ale přesto jí nakonec užíval jako nástroje svého působení. Lindbeckův obraz bychom mohli rozvinout ještě dále a pojmut i rozdělení Izraele jako obraz rozdělení církve – severní říše by mohla celkem jednoznačně teologicky i geograficky představovat severozápadoevropskou reformaci, a také v tomto obraze zůstává patrné, že rozdělení mělo fatální následky.

### 3.6 Evropské spodní proudy

Kontroverzně-teologicky užitečným by podle našeho názoru mohl být i koncept, nastíněný svého času Friedrichem Heerem v předmluvě k jeho *Evropským duchovním dějinám*:<sup>17</sup> Malá lodička Evropa je od pozdní

<sup>15</sup> Srov. Hans-Joachim TAMBOUR, *Theologischer Pragmatismus: Semiotische Überlegungen zu George A. Lindbecks kulturell-sprachlichen Ansatz*, Münster: Lit, 2003, s. 43n.

<sup>16</sup> Srov. Andreas ECKERSTORFER, *Kirche in der postmodernen Welt, Der Beitrag George Lindbecks zu einer neuen Verhältnisbestimmung*, Innsbruck: Tyrolia, 2001, s. 199nn.

<sup>17</sup> Friedrich HEER, *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart: Kohlhammer, 1965.



antiky nesena spodním proudem neortodoxní spirituality. Široké evropské podzemí se stává patrným jen příležitostně a jen ve vlnách a revolucích. Kritickou rozpravu o této koncepci zde můžeme v naší souvislosti pominout; zajímá nás zde obraz, v němž patrně můžeme nahradit lodičku Evropy lodičkou Kristovy církve. Z hlediska kontroverzní teologie by to znamenalo, že obvyklý lineární popis církevních dějin je nedostačující. V každém případě pro reformaci v Čechách se nám jeví jako doložitelné, že lineární popis je defektní.<sup>18</sup> Husitské hnutí sice vzniká vcelku kontinuálně z eucharistické spirituality a jiných obnovných hnutí předchozích třiceti let, ale táborské hnutí nečerpá ani tak z těchto pramenů, jako především z valdenské sudetské církve a neortodoxních sekt německých sedláků, a nejradikálnější převraty jsou inspirovány spiritualisty příšlymi z Picardie, pro něž je eucharistická zbožnost, v nějaké míře spojující všechny hlavní husitské proudy, čirou idolatrií. Naopak katolická restaurace navazuje velmi úspěšně na Heerem zmiňovanou „archaickou společnost“, tedy na kulturu ještě z velké části pohanských vesnic. Ekumenickým úkolem by pak bylo rozlišování Ducha svatého a ducha spiritualismu, resp. materialismu, jejichž zápas zčásti pokračoval jako spor konfesí. Také všudypřítomný a ve většině církevních útvarů se nějak projevující spodní proud evropské gnóze je třeba vzít ekumenicko-teologicky v úvahu a odlišit jej od genuinních křesťanských stanovisek jednotlivých církví.

### 3.7 *Balancování církve putující*

Závěrem navrhněme metaforu, která se nám jeví jako užitečná pro pochopení rozkolů: Dějiny církve jako hledání rovnováhy. Tato metafora je jistě již v nějaké míře obsažena ve výše uvedených a současně je jejich interpretací. Rozkol Východ–Západ by bylo možno označit jako narušení rovnováhy (aniž bychom chtěli tvrdit, že tato rovnováha nebyla narušena už předtím, přinejmenším rozkolem s církvemi obviněnými z monofyzitismu a nestoriánství: byzantská církev se tímto rozkolem z církve ve středověké pozici stává církví východní, čímž se ovšem východ zbylého křesťanstva posunul o tisíce kilometrů západním směrem, nehledě na pohyb v severním směru). Na naši otázku, proč k rozkolu došlo

---

<sup>18</sup> Srov. VOKOUN, *Ekumenická metodologie* Edmunda Schlinka, s. 200–204.

právě v jedenáctém století (aspoň podle jednoho ze symbolických dat), odověděl náš kolega historik Zdeněk Lochovský také metaforou, v níž křesťanský Západ je chlapcem, který dospěl a chtěl to také ukázat svému řeckému vychovateli... V každém případě dochází v této době k posílení centra a role papeže, kdežto role biskupů se stává – z východního hlediska – nepřijatelně podceněnou. Reformace pak opět objevila význam lokální a regionální církve, a spolu s ní biskupskou dimenzi služby *pastora loci* a zčásti i roli laiků. Smysl pro universální církev se naopak do jisté míry ztratil. Úsilí o správné vybalancování kerygmatické a svátostné služby mělo právě tak konfesijně historické následky, a v rámci svátostného pak také hledání rovnováhy mezi eucharistickou úctou ve formě zřídkačného, nebo naopak častého přijímání svátosti (tento proces probíhal kupodivu značně paralelně v římskokatolickém i protestantském táboře) nebo také rovnováhy eucharistických aspektů (individuální/společenské, memoriál/eschatologie, ontologický/existenciální, statický/dynamický). Jako užitečná se nám osvědčila i metafora dvou mantinelů – poté, co se vybojoval zápas na jedné frontě (ostatně také metafora) a tím došlo k posunu k určité jednostrannosti, vyvstává nutnost bránit se vůči opačné pozici – klasickým příkladem je vyrovnání české, popř. německé reformace s jejím levým křídlem, jakož i střídání protestantizujících a rekatolizujících tendencí v reformačních církvích či dnes v římskokatolické církvi problémy s levým křídlem pokoncilních reformních sil. Obraz balancování lze pozorovat i na tématu autority, které bylo důležitým tématem jedné fáze tvorby dokumentů ekumenického konsensu.<sup>19</sup> Problém by bylo možno vyjádřit i metaforou kažení hry: V Kristově církvi existuje vícero autorit (Písmo, tradice, biskupové aj.), a ty se během dějin osamostatňovaly a někdy byly stavěny i proti sobě, a jejich kombinace a konstelace je charakteristická pro jednotlivé církve. Jednota by pak znamenala obnovu souhry všech legitimních autorit a rovnováhu mezi nimi. Pod metaforu udržování rovnováhy lze zahrnout i pojetí, podle něhož reformační církve akcentovala více křesťanskou svobodu, římskokatolická křesťanskou pravdu, a jednota církve by pak znamenala jednotu křesťanské svobody a křesťanské pravdy v jediné církvi.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Více k tomu viz Jaroslav VOKOUN, „Problém autority v ekumenickém dialogu,“ in *Autorita v abrahamských náboženstvích*, ed. Petr Fiala a Jiří Hanuš, Brno: CDK, 2004, s. 81–90.

<sup>20</sup> Metafora balance jako princip anglikánství viz Alan BARTLETT, *A Passionate Balance: The Anglican Tradition*, New York: Orbis Books, 2007.

Uvedené metafory nemají pochopitelně nahradit analytický přístup k problému nejednoty křesťanů, ale – ještě jednou použijme poslední uvedenou metaforu – vybalancovat jej přístupem syntetickým, nabízejícím vidět problém v celku a zakusit i určitý aha-efekt, důležitý pro konceptuální zpracování problému a osvobodivě-kreativní přístup k němu.

### **Metaphors of Church Division: A Lesson From Poetical Ecclesiology**

*Key words:* Ecumenical theology; Metaphorical theology; Ecclesiology; Church division; Tradition and innovation; Balthasar Urs von; Heiler F.; Lindbeck G. A.; Hoffman Veronika; Buntfuss Markus; Hartl Johannes

*Abstract:* This study is divided into three parts. Firstly, it introduces certain new attempts to apply metaphorical theology, primarily those that do not try to relativize classical dogma, but point to the mystery captured by it. Secondly, this study introduces two attempts to apply metaphorical theology to certain ecclesiological questions: biblical pictures of church unity and depictions of the church in church documents (Lumen Gentium) indicating that metaphors should not only be considered individually but in their limiting and enlightening mutual dialogue. Thirdly, the author discusses certain examples of metaphors used in treatises on ecumenical topics and presents a new metaphor of his own. He reveals the way these metaphors shed light on the problem of divisions between churches.

Doc. Mgr. Jaroslav Vokoun, Th.D.  
Katedra filosofie a religionistiky  
TF JU  
Kněžská 8  
370 01 České Budějovice