

K antropologickému projektu v teologii E. Schillebeeckxe

Člověk jako *homo historicus*

Lucie Kolářová

Restaurativní novoscholastická teologie stojí počátkem 20. století před problémem nikoliv už apologetiky, nýbrž kritiky. Aktuální témata (např. poměr mezi dějinami a dogmatem či mezi vědeckou kritikou a teologií) postupně přivádějí tradiční teologický diskurz k proměně. Edward Schillebeeckx patří k teologům, kteří ve 20. století doslova ztělesňují antropologický obrat v katolické větvi teologie: metafyzický přístup k náboženským pravdám začíná nahrazovat přístup antropologický, cesta k víře nemá mít napříště podobu deduktivního sestupu od objektivisticky chápaných zjevených pravd. Zatímco v ranější fázi Schillebeeckxovy tvorby nalézáme antropologicko-epistemologické modely, v nichž ontologie a pojmovost předchází člověku a jeho praxi ve světě, ve druhé fázi nacházíme modely člověka jako svobodné a činné dějinné události, ovlivňované různými rozměry lidské existence (například společenský či ekologický rozměr lidství).¹ Schillebeeckxovo

¹ V základě lze u autora odlišit dvě hlavní velké periody (ranou, trvající přibližně do poloviny 60. let 20. století, a pozdní, sahající odtud až do Schillebeeckxovy smrti). Srov. R. GIBELINI, *Teologické směry 20. století*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 340–342, kde se přechod mezi těmito dvěma fázemi klade do roku 1967. Schreiter jej klade kolem roku 1965 (srov. R. SCHREITER, „Einleitung: Edward Schillebeeckx – Eine Einführung in sein Denken,“ in *Erfahrung aus Glauben: Edward Schillebeeckx-Lesebuch*, ed. R. Schreiter, Freiburg im Breisgau: Herder, 1984, s. 21), Kennedy hovoří o významnosti roku 1966 (srov. P. KENNEDY, *Edward Schillebeeckx: Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes*, Mainz: Matthias Grünewald, 1994, s. 50). Häring klade přechod ve smyslu zlomu v Schillebeeckxově myšlení až do roku 1974 (srov. H. HÄRING, „Met mensen op weg, voor mensen op weg: Over het theologisch denken van Edward Schillebeeckx,“ in *Mensen maken de kerk: Verslag van het symposium rond de 75^e verjaardag van Edvard Schillebeeckx*, Baarn: H. Nelissen, 1989, s. 27–46). Schoof rozlišuje – kvůli četným „změnám kurzu“ a opakovanému rozšiřování zájmového okruhu Schillebeeckxovy teologie – dokonce osm period! (Srov. T. SCHOOF, „Werk van en over Edward Schillebeeckx,“ *Tijdschrift voor Theologie* 34 [1994]: s. 430–438, zde 431.) Takto nuancované členění je pro náš záměr ovšem nadbytečné, protože sledujeme Schillebeeckxovu teologii v její kontinuitě, tj. v její celistvosti. Nejde tedy ani o chronologii jeho teologie, ani o její hypotetickou diskontinuitu.

náboženské vědomí se v této fázi pohybuje v kategoriích společenského jednání a etické praxe, které předcházejí pojmovému myšlení, předjímají význam a smysl a opravňují jakoukoliv řeč o univerzální pravdě. Vyvstává potřeba fundovaně a systematicky reflektovat ty dimenze člověka, které by se mohly stát odrazovým můstkem skutečně vědomé, vnitřně ukotvené náboženskosti. Antropologický obrat, který prodělává Schillebeeckxova teologie spolu s pohybem širšího teologického spektra, nalézá konkrétní fundament víry v lidské zkušenosti.²

Záměrem tohoto článku je sledovat antropologický projekt v Schillebeeckxově teologii nikoliv jako jednu z teologických variant antropologického obratu, nýbrž v jeho vnitřní logice: jako postavený na předpokladu, že přístup k náboženským pravdám se nám otevírá právě ve svobodě lidské zkušenosti. Nejde jistě o to, zredukovat Schillebeeckxovu teologii na antropologii, nýbrž ukázat, že stavebním plánem této teologie je implicitně antropologie, která svého důsledného myslitele sama dovádí k vlastním hranicím. Teologie jako hraniční jazyk proniká za antropologické danosti (konstanty) a poodhaluje jejich hloubkový a přesažný rozměr, z principu se vymykající výlučně antropologickému pohledu. Tím získává Schillebeeckx pro teologii výhradní a nezastupitelný prostor. Teologická cesta „zdola“ vypadá v prvním plánu jako reflexe obyčejné všelidské cesty za všelidským údělem: Schillebeeckx však neúprosně dotahuje smysl, resp. možnosti smyslu lidských zkušeností daleko za obzor naší každodennosti.

Schillebeeckxova implicitní antropologie sleduje dvě trvalá ohniska: otázku po člověku a nutnost osvobození člověka. Tato ohniska v textech našeho teologa nevyhasínají; naopak osvětlují reflektovaný prostor, ať už se Schillebeeckx pohybuje v rovině ontologické (s postupem času stále méně), noetické či antropologické (s postupem času stále více).³ Z jeho textů a z rozhovorů, které s ním byly v průběhu doby vedeny, zřetelně vyplývá, že je zapotřebí koncipovat teologii jakožto antropologii.⁴ Ale zároveň platí, že Schillebeeckx nechce kodifikovat křesťanskou antropologii: podle něho žádná specificky křesťanská antropologie neexistuje.⁵ Svou teologii rozvíjí na otázkách po člověku (jako otázce primárně antropologické) a po nutnosti jeho osvobození (jako otázce teologické).

² Srov. KENNEDY, *Edward Schillebeeckx*, s. 54–72.

³ Srov. KENNEDY, *Edward Schillebeeckx*, s. 57–63.

⁴ Srov. E. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, Brno: CDK, 2008, s. 71n.

⁵ Srov. E. SCHILLEBEECKX, *Gott – die Zukunft des Menschen*, Mainz: Grünewald, 1969, s. 167.

Na prvním místě jde vždy o člověka, o jeho vztah k Bohu, o jeho spásu, o zdar jeho života a jeho dějin, o jeho osvobození. Schillebeeckx věří v Boha lidí a říká, že se musí „přese všechno také věřit v člověka a v to, co chce konat,“⁶ protože nakonec jde o spásu konkrétního dějinného člověka.⁷ Teologii Schillebeeckxovy pozdní fáze lze také chápat jako teologii osvobození pro západního člověka.⁸

1. K METODĚ

V tomto příspěvku jde především o analýzu člověka ve „všeobecně-lidské“ rovině skutečnosti. Schillebeeckx reflektuje člověka jako profánní bytost a činí o něm „přednáboženské“ výpovědi.⁹ Vědomě a úmyslně sledujeme tu vrstvu Schillebeeckxovy teologie, v níž autor sám nepovažuje za nutné zahrnovat do svých úvah náboženskou dimenzi člověka nebo si s její pomocí příliš rychle vypomáhat k uchopení lidství. Tento postup lze považovat za oprávněný metodicky i obsahově:

a) Metodicky: chceme-li se dobrat obrazu člověka, s nímž Schillebeeckx teologicky pracuje, musíme formálně oddělit rozličné epistemické roviny v přístupu k člověku a každou tuto rovinu sledovat víceméně nezávisle na dalších, samu o sobě. Takové členění má přispět k větší transparentnosti v teologové jazykovém úzu, protože tento není pro čtenáře vždy bezprostředně zřejmý. Schillebeeckx se totiž k fenoménu člověk přibližuje v dialekticky napjaté souhře různých jazykových her.¹⁰ Uměle

⁶ E. SCHILLEBEECKX, „Befreiende Theologie,“ in *Mystik und Politik: Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, Johann Baptist Metz zu Ehren*, ed. E. Schillebeeckx, Mainz: Grünewald, 1988, s. 56–71, zde s. 70.

⁷ Schillebeeckxovu teologii lze chápat také jako soteriologii; srov. T. IWASHIMA, *Menschheitsgeschichte und Heilserfahrung: Die Theologie von Edward Schillebeeckx als methodisch reflektierte Soteriologie*, Düsseldorf: Patmos, 1982.

⁸ Schillebeeckx používá synonymně pojmy „teologie“, „teologie spásy“ a „teologie osvobození“; srov. SCHILLEBEECKX, „Befreiende Theologie,“ s. 56.

⁹ Autor sám ve svých knihách užívá různých, synonymně chápaných pojmů: přednáboženské, profánní, sekulární, vnitrosvětské, imanentní, autonomně lidské, všeobecně lidské, čistě lidské, opravdu lidské atd.

¹⁰ Například v textech to pak vypadá tak, že je čistě lidské bezprostředně konfrontováno s náboženským, následně je autonomně-vnitrosvětské přímo vztaženo k mystické hlubinné dimenzi lidství apod. Souvisí to s tím, že se neustále prolínají pozice antropologické s teologickými a religionistickými, odhlédnuto od dalších odborných pozic (kulturně-etnologických, psychologických, sociologických atd.). Autor přesto – při vy-

(a pouze epistemologické) rozlišení statusu „přirozeného“ člověka od statusu náboženského, resp. mystického člověka umožňuje uchopit autonomní lidství jako autentickou součást obrazu člověka.¹¹

b) Obsahově: Schillebeeckx teologicky pracuje s principem autonomie světa a člověka.¹² Teologické skutečnosti nejsou de facto žádnými jinými skutečnostmi než těmi, jež má či může mít k dispozici člověk ve svém každodenním životě. Schillebeeckx buduje svou teologii důsledně antropologicky a byť by se to mohlo zdát u teologa podivuhodné, nežívá odkazů k víře, k religiozitě, k transcendenci, pokud to neshledává nutným. Důvodem je vlastní hodnota autonomních skutečností (člověk, svět) – náboženství tu není od toho, aby ji zdvojovalo. Právě proto, že Schillebeeckx chce nalézt vlastní hodnotovou oblast náboženství, ponechává všeobecně lidské rovině její autenticitu. Obsahovou rekonstrukcí autorovy antropologické báze lze získat kontury Schillebeeckxova obrazu člověka a poté se ptát, zda je takový obraz dostatečně úplný na to, aby mohl nést pojetí lidství jako opravdové svobody.¹³

soké interkontextuální fluktuaci – různé pozice a postoje rozlišuje, byť zpravidla ne explicitně.

¹¹ Analogickou epistemologickou diferencí je rozlišení člověka na duši a tělo.

¹² Srov. SCHILLEBEECKX, *Gott – die Zukunft des Menschen*, s. 168. Taková pozice odpovídá teologické tradici, podle níž nadpřirozeno předpokládá svébytné přirozeno; srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* I-II, q. 99, a. 2 ad 1: „gratia praesupponit naturam,“ či tamtéž I, q. 1, a. 8 ad 2: „cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat.“

¹³ Schillebeeckx odmítá všechny projekty, které by měly člověka jakýmkoliv způsobem „normovat“. On sám pracuje spíše se soustavou antropologických konstant, jež člověka pouze orientují a nasměrovávají k lidským hodnotám a hodnotovým oblastem. Člověk nemůže existovat „mimo“ dosah těchto antropologických konstant:

a) poměr k tělesnosti, k přírodě a k ekologickému okolí (tento poměr odkazuje člověka na přírodní zákonitosti a vymezuje mu hranice, které je zapotřebí respektovat. Technicky je sice mnohé možné, ale Schillebeeckx hovoří o lidsky smysluplných a zodpovědných možnostech. Instrumentálně-technický rozum nestojí v principiálním protikladu k projektům smyslu, protože právě i prostřednictvím něho, vedle permanentního imanentního vývoje idejí, jsou vytvářeny určité obrazy světa. Autor však rozlišuje technokratickou interpretaci života od antropologické relevance vědy a techniky. Tato antropologická konstanta implikuje člověka nejen jako rozum, nýbrž mimo jiné i jako fantastu, jako instinkt a jako svobodu, jako světovládce a zároveň jako toho, který si hraje);

b) lidství jako spolulidství (spolulidství umožňuje výstavbu vlastní osobnostní identity a činí člověka – při vši ohraničenosti – autentickým);

c) vztah ke společenským a institucionálním strukturám (společenská dimenze je rovněž součástí lidské identity. I kdyby však sociologové či kulturní antropologové našli hlubinnou vrstvu této dimenze v podobě jakési téměř nezměnitelné strukturální konstanty, platí a bude platit: *status quo* je principiálně změnitelnou záležitostí. Lidé

Následující reflexe tedy záměrně zůstává ve všeobecně antropologické, přednáboženské rovině fenoménu člověk a úmyslně rezignuje na tematizaci explicitně náboženských obsahů. Jestliže Schillebeeckx zdůrazňuje, že v náboženství nejde o vytváření podvojně paralelní zkušenostní struktury, v níž by vedle všeobecně lidských zkušeností probíhaly zkušenosti náboženské, je nutné primárně uchopit lidskou zkušenostní strukturu. Odpovídá autorově záměru, že teprve ve druhém sledu, který však není obsahem našeho příspěvku, získává tato autonomní struktura svou náboženskou relevanci. Ze Schillebeeckxových textů lze vysledovat tři antropologicky důležité sémantické oblasti: zkušenost, řeč a kultura. Naši pozornost soustředíme na člověka jako individuální osobu a na antropologické předpoklady jeho potenciální náboženskosti.

Postup práce na textu není chronologický, nesleduje tedy postupný vývoj Schillebeeckxova myšlení. Protože se jeho teologie jako teologie zkušeností tříbí v pozdní fázi, zdrojem jsou texty převážně tohoto období. Díky kontinuitě Schillebeeckxova myšlení není zapotřebí vytvářet hi-

vždy žijí pod historickou hypotézou objektivně daného systému a toto vědomí osvobozuje);

d) časoprostorová struktura osoby a kultury (člověk jako dějinně, geograficky, časově situovaná osoba. Dialektika přírody a dějin se setkává v lidské kultuře. Člověk proto *rozumí* pouze v rámci této struktury. Právě lidství může ohrožovat snaha zaujímat nadčasové, mimodějinné stanovisko. Tato konstanta implikuje také např. solidaritu s druhými lidmi, kteří jsou stejně časoprostorově situovanými bytostmi jako my sami);

e) vzájemný poměr teorie a praxe (souhra teorie a praxe může garantovat zachování trvalé a lidsky důstojné kultury. Je charakteristické, že lidské štěstí a naplnění nemůže být dosaženo ani pouze teorií, ani pouze praxí);

f) náboženské a para-náboženské vědomí člověka (člověk si při zvládání života s jeho kontingentností a konečností vypomáhá svého druhu „totálním náhledem“. Ten v sobě nese utopický moment, protože představuje ne zcela racionalizovatelnou formu víry. Ve spojení s předcházející konstantou může tento totální náhled v určité vizi a určité životní praxi dát životu oporu, smysl a souvislost. Nemít žádný takový náhled znamená mít velmi špatný náhled, který člověka rovněž řídí. Kde není místo pro náboženskou dimenzi, mohou člověka ovlivňovat kvazi-náboženské, iracionální skutečnosti, a sice ne vždy ve prospěch člověka. Náboženské vědomí se jeví jako reálná a realitu zakládající dimenze v životě věřícího člověka);

g) neredukovatelná syntéza předcházejících konstant (tyto konstanty představují tzv. souřadnicový systém jako minimum toho, co se vždy pojí s fenoménem člověk. Konkrétní normy musejí být získávány pouze z tohoto souřadnicového systému, který vytváří rámec svobodné a rozumné lidské komunikace. Proto je tato syntéza sama o sobě konstantou, protože teprve v ní se může uskutečňovat osvobozující lidství).

Srov. E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen: Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg: Herder, 1977, s. 712–725.

erarchii textů, s výjimkou poslední velké knihy *Lidé jako Boží příběh*, 1989. Toto dílo se nachází v linii dvou předchozích zásadních christologických knih a mnoha dalších textů a bylo autorem od počátku 70. let 20. století avizováno jako závěrečný, ekleziologický díl christologické trilogie (tematicky: Ježíš – Kristus – církev).¹⁴ Původní úzce vytyčený (ekleziologický) záměr byl ovšem překročen a knihu lze oprávněně považovat za vyvrcholení Schillebeeckxova životního díla.¹⁵ Její kompaktní, koncentrovaná forma vyjadřování umožňuje krystalicky vybroušené teologické myšlení v dialektickém pohybu, vyznačující se zralým a vysokým stupněm reflexivity.¹⁶ Preferenci této knihy získáváme přirozené kvalitativní kritérium k reflexi příslušného textového materiálu a jí podmiňujeme hermeneutickou optiku.

14 První dvě knihy trilogické řady (*Ježíš, příběh žijícího*, 1974 a *Spravedlnost a láska: Milost a osvobození*, 1977) nebyly přeloženy do českého jazyka, takže nemají český ustálený název. Zde jsou názvy přeloženy přesně podle originálu. Německý překlad (s nímž je v našem textu převážně pracováno) druhé knihy *Christus und die Christen: Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis* by česky znamenal *Křesťané: Příběh nové životní praxe*, což dokumentuje výkladový posun. Při osobním setkání s profesorem Schillebeeckxem v r. 2004 tento vyjádřil lítost a nespokojenost nad „ideologicky zabarvenými“ překlady titulů, což se v ještě větší míře týkalo právě poslední knihy *Mensen als verhaal van God*, jež byla přeložena, tentokrát do angličtiny, jako *Church: The Human Story of God* (*Církev: Lidský příběh Boha*).

15 Původní záměr napsat zásadní trilogickou christologickou řadu, vyúsťující v díle ekleziologickém, je pochopitelný z dobového kontextu. Neméně pochopitelné je pak i přehodnocení tohoto záměru, o čemž Schillebeeckx vypovídá v předmluvě k nizo-zemskému vydání knihy. Zatímco v 70. letech 20. století převládala ještě žhavá euforie koncilní a pokoncilní periody, koncem 80. let pociťoval Schillebeeckx téma církve a jejích polarizací za něco poněkud druhořadého, co musí ustoupit důležitějšímu poslání: totiž hledat jádro evangelií a křesťanství pro člověka tohoto světa; srov. E. SCHILLEBEECKX, *Mensen als verhaal van God*, Baarn: H. Nelissen, 1989, s. 5–6.

16 Poněkud odlišnou pozici zastává Borgman, který tvrdí, že kniha *Lidé jako Boží příběh* zůstává v téže linii jako předchozí knihy a nepřináší zásadní kvalitativní posun. Schillebeeckxovi se prý nepodařilo proniknout do skutečné přítomné roviny lidské existence, takže v knize opět zůstává především u analýzy minulého. Borgman to však zároveň ihned vtahuje do širšího kontextu tohoto problému, protože podle něho je toto slabinou celé západní univerzitní teologie; srov. E. BORGMAN, „Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur: De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx,“ *Tijdschrift voor Theologie* 34 (1994): 335–360, zde 357–358.

2. ČLOVĚK JE ZKUŠENOSTÍ

Zkušenost jako teologické východisko nemá znamenat, že by autor favorizoval existencialistický pohled na člověka (svět, Bibli, víru), stojící v opozici vůči dřívějšímu způsobu teologického uvažování (Zjevení jako východisko) a upřednostňující současný zkušenostní svět. Podle něho se nejedná o žádné dilema a takové uvažování by nutně pracovalo s falešnými alternativami.¹⁷

2.1 Zkušenosti lidských dějin

V souladu s antropologickými konstantami se lidské zkušenosti dějí výlučně v lidských dějinách. Realizace lidství je konkrétním procesem žitých zkušeností, kdy zkušenost znamená vědomý, každému člověku v principu přístupný způsob vidění, zahrnující zakoušejícího i zakoušené a v neposledku meta-reflexi celého procesu.¹⁸ Člověk rozumí sám sobě jen ve zkušenostech, ony jsou východiskem jeho sebeporozumění

¹⁷ Směrodatnými jsou zde přinejmenším tři důvody (srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 64–71. Strany uvedené dále v závorkách se vztahují na tento text):

a) *antropologický*: dnešní přítomnost je naší „hermeneutickou situací“, tj. je naším nejbližším interpretačním rámcem. To z ní ale nedělá vrchol vývoje. Schillebeeckx tím odmítá představu o přednostní hodnotě přítomnosti, jak to chápala pobultmannovská „nová hermeneutika“ (srov. R. GIBELLINI, *Teologické směry 20. století*, s. 67–83, 343–344, 347; dále srov. T. SCHOOF, *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj katolické teologie*, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 207–208, 300–301). Stejně jako jiné hermeneutické situace je částí kontinuity jdoucí z minulosti k budoucnosti a jako taková je stejně tak situovaná a omezená jako stará tradice (srov. 64–66);

b) *hermeneutický*: považovat původ za kritérium pravověrnosti je podle Schillebeeckxe romantickou záležitostí. Žádnou epochu není možné idealizovat ani znehodnocovat. Vnímat propastný zlom mezi tradicí a dneškem znamená – na základě apriorního interpretačního postoje – nacházet se v abstraktním protikladu dvou hermeneutických situací. Následná komunikace by pak probíhala uvažováním typu: stará tradice buď jako norma, nebo naopak jako brzda, z níž je třeba se emancipovat (srov. 66–68);

c) *náboženský*: skutečnost, že náboženství potřebuje svět a naopak, je důvodem k tomu, proč neexistuje propast mezi „Novým zákonem“ a „dnešní situací“. Osoba Ježíše Nazaretského představuje pro evangelium jakousi „hermeneutiku lidských zkušeností“. Proto nejde ve Schillebeeckxově teologii o privilegované existencialistický pohled na skutečnost, nýbrž o komunikativně-integrovaný pohled na člověka (srov. 68–71).

¹⁸ Srov. KENNEDY, *Edward Schillebeeckx*, s. 54–72.

i horizontem jeho sebepřekračování.¹⁹ Člověk rozumí všemu historickým způsobem, protože sám je součástí dějin.

Tato skutečnost se stává citlivým bodem veškeré interpretace (například obsahů smyslu či antropologie samé). Jak může člověk, „situovaná a tematická svoboda“,²⁰ objektivizovat sám sebe (v nějakém textu)? A jak může jiný člověk jiné dějinné fáze této objektivizaci rozumět? Schillebeeckx hovoří o vnitřní kontinuitě proudu zkušeností, která je činí v čase lidsky identifikovatelnými. Navzdory lidské situovanosti a perspektivismu existuje historická objektivita, která nespočívá v rekonstrukci minulosti s vyzávorkováním aktuálních zkušeností, nýbrž ji lze získat jako pravdu či smysl minulosti ve světle přítomnosti. Jestliže se má stát normativní určitá tradice, jíž chceme dnes rozumět, musíme se nechat vést jejím smyslem. Teprve pod touto podmínkou s ní můžeme pracovat v našich vlastních dějinách.²¹ Ve své hermeneutice dějin Schillebeeckx nejenom neupřednostňuje žádnou dějinnou epochu, nýbrž upřednostňuje samo vědomí dějinnosti. Sled meta-reflexí dějin umožňuje relativizovat dějiny samé a budovat perspektivu otevřenosti, v níž lze určitý „objektivní smysl“ vztahovat z historického horizontu přes dnešní horizont k horizontu budoucímu, získávajícímu tak podobu příslibu.²²

Dějinné zkušenosti lidstva vstupují do hermeneutického cyklu, kde jsou předávané tradice (včetně vlastní tradice zkušeností) vztahovány pod kritiku nových zkušeností. Jde o trvalou reflexi, o dialektiku vnímání a myšlení. Bez živoucích zkušeností zůstává lidské myšlení prázdné, bez reflexivního rozumu se zkušenosti mohou stávat iracionálními. Rozum nestojí na začátku zkušenosti, ale to jej ze zkušenosti ještě nevylučuje, protože kompetentní zkušenost se bez něho neobejde a dokonce jej předpokládá. Autorita dějinných zkušeností člověka má však narativní strukturu vyjevování skutečnosti, za níž primárně stojí nějaký životní příběh, podávající svědectví.²³ Dějiny nemají nic společného s čistou logikou, výlučnou racionalitou a strukturacemi nejrůznějšího druhu a ne-

¹⁹ Pro srovnání například Joas, podobně jako Schillebeeckx, staví svou teologii na analýze lidských zkušeností (dějin, řeči atd.) a v tzv. zkušenostech sebetranscendence hledá napojovací bod člověka a náboženství. Srov. H. JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg im Br.: Herder, 2004, s. 12–31 a srov. „Über die Artikulation von Erfahrungen,“ in Joas, *Braucht der Mensch Religion?*, s. 50–62.

²⁰ SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 714.

²¹ Srov. SCHILLEBEECKX, *Gott – die Zukunft des Menschen*, s. 26–39.

²² Srov. tamtéž, s. 40–48.

²³ Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 37–38.

řídí se nějakou logickou evolucí. Proto podle Schillebeeckxe přesahuje budoucnost lidskou racionalitu „nejen předběžně, nýbrž principiálně“.²⁴ Už na čistě lidské, přednáboženské rovině konstatujeme, že budoucnost lidstva stojí pod fundamentální výhradou neznámé budoucnosti (*ignorantia futuri*), a není proto akceptovatelné ryze teleologické pojetí dějin.²⁵

2.2 Spása jako zkušenost

Dějinnost jako vědomí časovosti a kontingentnosti souvisí s otázkou, zda lidské zkušenosti vposledku vedou ke spáse lidstva či k jeho zániku. V novoscholastické teologii se vědomí spásy exkluzivisticky identifikovalo se samotnou skutečností spásy, přičemž v realitě tu podle Schillebeeckxe existoval spíše obsah vědomí bez skutečné spásy. Spása se totiž (i ve jménu Božím) uskutečňuje a dovršuje v profánních dějinách, „a ne primárně ve vědomí věřících, kteří o ní vědí.“²⁶ V návaznosti na řečené se ukazuje, co spásou především *není*. Spása není totožná s určitou interpretací, takže žádné, byť sebepravověrnější vize spásy nelze identifikovat se spásou jako takovou a už vůbec je nelze v takové podobě dále „prodávat“. Spásu si rovněž nelze představovat jako Božím slovem bezprostředně uskutečňovaný „produkt“, jemuž víra přisvědčuje, církev jej zvěstuje a svátostná praxe jej dosvědčuje, protože to by fakticky znamenalo, že je spása synonymní s náboženstvím, konkrétně s křesťanstvím. Takové pojetí znamená pro Schillebeeckxe zneuznání „zakoušené skutečnosti spásy ve světě.“²⁷ Dostáváme se k pozitivnímu vymezení spásy. Spásná skutečnost je v autorově pojetí především *skutečností* spásy ve světě, jež má vzhledem k člověku co do činění s antropologickými konstantami (a to i tehdy, jde-li o spásu v křesťanském pojetí).²⁸

²⁴ Srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 650.

²⁵ Srov. tamtéž, s. 642–650.

²⁶ SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 29; srov. tamtéž, s. 28–29.

²⁷ Tamtéž, s. 28.

²⁸ Srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 717. Schillebeeckx převrací starý církevní, ekleziocentrický výrok ve formulaci: „Extra mundum nulla salus“, přičemž použité uvozovky nenaznačují pouze parafrázi, nýbrž již předem odnímají hrot případnému absolutistickému nároku tohoto výroku. Přesný smysl nalézáme proto spíše v pozitivní formulaci: Spásu je třeba hledat ve světě; srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 20–21; 28. Původní výrok připisovaný Cypriánovi zní: „Extra ecclesiam nulla salus“: Schillebeeckxův výrok však nelze v žádném případě chápat ve smyslu protikla-

Zkušenosti spásy nelze v souladu s časoprostorovou strukturou osoby realizovat v jiném, „zákulisním“ prostoru a čase než v tom, který je nám dán k dispozici v podobě světa a dějin. K diskuzi nad poměrem „dějin“ a „dějin spásy“ se Schillebeeckx vyslovuje jednoznačně: naše profánní dějiny jsou primárním kolbištěm, ve kterém usilujeme o spásu, tedy také o integritu, zdraví, osvobození. Spása ve svém eschatologickém rozměru je ve světě přítomna jako příslib, zaslíbení, perspektiva, překračující momentální stav dějin. Lidské osvobozování, emancipace, kráčí malými krůčky přes dílčí, vždy relativní vítězství, viditelnou spásu lze uskutečňovat lidskými zkušenostmi jen fragmentárně. To však nemá znamenat, že by spásu konstituovaly dějiny, to tělesné, struktury. Spása totiž, jakožto také vnitřní intencionalita, předstihuje vždy již fakticky dosažené formy uskutečňování.²⁹

Spása tedy představuje kvalitu, jež se děje i bez vědomého souhlasu člověka, dokonce bez explicitního odkazu na Boha či transcendentu. Zkušenosti, které jsou vnímány jako pozitivní a působí osvobodivě, přispívají k uskutečňování spásné struktury v dějinách. Nesou-li v sobě potenciální smysl, jsou orientovány na smysl budoucnosti a stávají se zkušenostmi spásy.³⁰ „Bytostně a substanciálně je spása láskou,“³¹ píše Schillebeeckx. Spása jako princip lásky, člověku přístupný v konkrétní zkušenosti, se principiálně vymaňuje hrubému nátlaku.³² Jako taková není člověku fixně dána a je třeba ji hledat v dynamice každodenního života s jeho měnícími se nároky. Možnost spásy se ovšem radikálně obnažuje tváří v tvář realitě utrpení.

du mezi světem a církví, ve prospěch světa, jak tomu bylo v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století v případě takzvané „sekulární teologie“ (J. A. T. Robinson, P. van Buren, H. Cox). Schillebeeckx se celým svým dílem vymezuje proti konfrontačnímu, černobílému způsobu myšlení, vytvářejícímu umělé protiklady. Obojí, církev i svět, se nacházejí pod „božskou výhradou“.

²⁹ Srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 725–744.

³⁰ SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 26–31.

³¹ SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 727.

³² Proto musejí podle Schillebeeckxe veškeré totalitní emancipační projekty v dějinách nutně ztroskotat a zapřičinit opak zamýšleného, neboť chtějí být totálními a absolutními tam, kde lze spíše jen pomalu napomáhat k uskutečňování „potencialit spásy“; srov. tamtéž.

2.3 Utrpení jako kontrastní zkušenost

Zkušenost utrpení se ve Schillebeeckxově teologii stává kritickou řečí lidských dějin. Utrpení představuje v lidském životě jakousi evidentní bázi dějinných zkušeností, přičemž její evidentnost sahá hlouběji, než co mohou postihnout a vysvětlit vědy či filosofie. Teologie před antropologickým obratem řešila otázku utrpení člověka v souladu s dobovou teodiceou. Pohled na utrpení vedl přes základní představu Boha jako absolutně dobrého a všemohoucího, takže bylo nasnadě obhajovat hodnotu utrpení jako takového. Tuto tehdy standardní myšlenku Schillebeeckx odmítá.³³

A přece má ve vyrovnávání se s utrpením spočívat síla lidstva. Utrpení a zlo mohou totiž člověka pohnout k vyslovení zásadního „Ne“. Bez tohoto *ne* – a taková možnost i s jejími důsledky se připouští³⁴ – se nacházíme v cynickém, dekadentním postoji, kdy už nenalzáme nic hodnotného, pro co bychom žili, respektive umírali. Člověk takového postoje je člověkem bez hrdosti, dobrovolně zrovnoprávňujícím zlo s dobrem. Schillebeeckx zásadně odmítá poměřovat zlo jako srovnatelnou kvalitu na stejné rovině s dobrem, a to nejen v souvislosti s utrpením.³⁵

Svět bez utrpení, po kterém lidé přirozeně touží, by byl paradoxně světem nelidským. Zkušenost utrpení může člověku přinášet novou senzibilitu: otevřenost pro druhé, láska a něžnost, spojeny se schopností trpět, znamenají zranitelnost, citlivost a skrze to právě angažovanost. Na druhé straně Schillebeeckx přiznává, že „existuje barbarské Příliš“,³⁶ kdy množství nezaviněného zla a utrpení samo ukazuje svou vlastní

³³ Schillebeeckx ji odmítá už v době před obratem, kdy zároveň sám ještě částečně setrává v antropocentricky konzervativních pozicích (například ohledně vztahu člověka k okolnímu prostředí – ke zvířatům či ekologickému prostředí); srov. E. BORGMAN, *Edward Schillebeeckx: Een theoloog in zijn geschiedenis*, Baarn: H. Nelissen, 1999, s. 205, 230, 278–281, 287–288, 322–324, 442–443. Ve své pozdní fázi etabloje Schillebeeckx problematiku antropocentrismu už zřetelně v rámci teologie stvoření: antropocentrismus uvolněný z kosmického rámce je nebiblický a také přírodovědecky vysoce sporný. Pozice člověka je pozicí člověka-ve-světě, což má přirozeně své ekologické následky; srov. E. SCHILLEBEECKX, „Plezier en woede beleven aan Gods schepping,“ *Tijdschrift voor Theologie* 33 (1993): 325–347, zde 333–334.

³⁴ „Dějiny mohou být dějinami beze smyslu.“ SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 21.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 20–22. Analogicky hovoří Schillebeeckx o asymetrii v etických otázkách či o asymetrii mezi antropologickými možnostmi „nebe“ a „pekla“; srov. F. STRAZZARI, *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, Luzern: Exodus, 1994, s. 123–125.

³⁶ SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 706.

nesmyslnost. Z takového utrpení nelze vytěžit nic pozitivního, nelze je eticky, hermeneuticky ani ontologicky racionalizovat, neboť lidská racionalita tváří v tvář skutečnosti utrpení selhává.³⁷ Utrpení nedovoluje distancované vysvětlení, nelze je objektivizovat, neboť je vždy *mou* bolestí, *mým* smutkem, *mou* smrtí. Kritická analýza lidských dějin utrpení přináší Schillebeeckxovi jednoznačné východisko pro další reflexi: je zapotřebí hledat jiné než čistě teoretické řešení. Logickým řešením, jež se nabízí, je konkrétní praktický postoj člověka. Nechceme-li ospravedlnovat nezaviněné utrpení a zároveň je nemůžeme vysvětlovat jako funkci vybalancování skutečnosti rozděleného Božího stvoření, jeví se jako smysluplná skutečně jen „praxe odporu“.³⁸ Teprve pod podmínkou praktického odporu vůči utrpení shledává Schillebeeckx legitimní také teoretickou reflexi utrpení. Pouze pod touto podmínkou je ono *ne* konsekventní a v sobě koherentní.³⁹

Zdá se, že kontrastní zkušenost utrpení staví do nejasného světla věc spásy, reflektovanou jako zkušenost spásy, o které ze zkušenosti víme, že už v profánní rovině aspiruje na dokonalost. Může Schillebeeckxův návod k praktickému odporu zaručit vposledku úspěch? V každodenním životě to spíše vypadá tak, že zkušenosti utrpení, veškeré to bezpráví, bolest, útlak, manipulace, jak je známe ze svého bezprostředního i vzdálenějšího okolí, přímo masivně relativizují jakékoliv zkušenosti potenciálního smyslu. Nejpozději smrt obnažuje, jak iluzorní byla naše praxe odporu a naše touha po dokonalém dobru, spravedlnosti, štěstí. Tyto námitky Schillebeeckx reflektuje jako dialektické napětí mezi totálním nárokem lidské praxe odporu a skutečností. Jistěže nemůže být příliš rychle řeč o spáse, zároveň se však na elementární lidské rovině děje něco s lidským osvobozováním.⁴⁰ Zde se setkávají lidé nejruzněj-

³⁷ Srov. tamtéž, s. 705–707.

³⁸ Tamtéž, s. 707.

³⁹ Srov. tamtéž, s. 651–709. Role, již zaujímá „kontrastní zkušenost“ ve Schillebeeckxově teologii, jde ve značné míře na vrub myšlenkovému okruhu Frankfurtské kritické školy. Konfrontace teologické hermeneutiky s kritickou teorií však u Schillebeeckxe neznamená podřizovat teologii kritické teorii ve smyslu teologicko-politické aplikace kritické teorie. Spíše jde o to, obohatit teologii o chápání sebe sama nejen jako hermeneutiky víry, nýbrž i hermeneutiky věřící praxe. Kontrastní zkušenost „zakořeňuje“ teologickou reflexi přímo v dějinné praxi; srov. E. SCHILLEBEECKX, „Naar een verruiming van de hermeneutiek: De „nieuwe kritische theorie,“ *Tijdschrift voor Theologie* 11 (1971): 30–51 či E. SCHILLEBEECKX, „Kritische theorie en theologische hermeneutiek: confrontatie,“ *Tijdschrift voor Theologie* 11 (1971): 113–140

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 708.

šího původu (s náboženskou vírou či bez ní) v solidaritě. Praktickým postojem odpovídá člověk na otázku, *co* vpsledku podporuje. Lidské *ne* vůči utrpení zakládá a umožňuje „otevřené ano“⁴¹ člověka, orientované na budoucnost a tím překonávající bezprostřední okamžik. *Otevřené ano* otevírá perspektivu na něco lepšího, v čemž věřící tuší Boží otisk a křesťané to díky člověku Ježíši Nazaretskému chápou jako podloženou naději.⁴² Tváří v tvář kontrastním zkušenostem stojí před člověkem možnost *otevřeného ano*, podmíněného odporem vůči stávajícímu *statu quo*, plodícímu utrpení. Jedná se o možnost nepromarnit vlastní život i o další šanci lidstva.⁴³

Má-li podle Schillebeeckxe lidský rozum osvobozovat, musí se nacházet pod trvalou kritickou připomínkou lidských dějin utrpení. Kontrastní zkušenosti obsahují kritickou sílu, mají kritickou poznávací hodnotu. Vnášejí novou dimenzi tam, kde by nějakým způsobem chtěly dominovat účelově zaměřené postoje jak teoretické, tak praktické, a zároveň jsou kritikou ryze neúčelového, nerealistického a neadekvátního postoje k životu, který nevnímá syrově naturální charakter skutečnosti. Kritická negativita představuje ve Schillebeeckxově teologii paradoxně most k možným zkušenostem smyslu a spásy, jako by každá kontrastní zkušenost vždy již implikovala vědomí k pozitivnímu povolání k lidství, k realizaci *humanum*.⁴⁴ Člověk utrpení nehledá, nevybírá si ho, zato stojí před požadavkem je dobrovolně přijmout. Schillebeeckx se domnívá, že právě jen tehdy, v situaci přijetí konkrétního utrpení, se může člověk nasadit a angažovat pro nějakou záležitost, neboť se už nemusí soustřeďovat na sebe či své utrpení. Věc ze samé podstaty vylučuje jakoukoliv omlouvací taktiku, alibi. Člověka nečiní lepším, hledá-li viníka, jehož by bylo možné učinit zodpovědným za lidské dějiny plné utrpení. Přesouvání zodpovědnosti signalizuje, že se chci vyvázat z vlastní osobní zodpovědnosti podle apriorního schématu: „ten druhý“ je protivníkem, který vládne.⁴⁵ Schillebeeckx ve své teologické antropologii takové řešení neakceptuje. Cesta, kterou nabízí, je – v souladu s křesťanskou tradicí – cestou nikoliv velkých alternativ, nýbrž malých kroků. Osobně při-

⁴¹ SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 22.

⁴² V této souvislosti ovšem Schillebeeckx radikálně odmítá „sadistickou“ mystiku utrpení, která by Ježíšovu smrt požadovala jako kompenzaci za naše dějinná zvěřstva; srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 709.

⁴³ Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, 20–22.

⁴⁴ Srov. E. SCHILLEBEECKX, „Kontrast-Erfahrungen,“ in *Erfahrung aus Glauben*, s. 71–73.

⁴⁵ Srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 702–706.

jmout, co čeká právě na mě, zatímco to současně ve svobodné kreativě nově utvářím. Skromný postoj, ze kterého mohou podle Schillebeeckxe vyrůst nedozírné následky. *Humanum* lze jen obtížně teoreticky formulovat a jen částečně realizovat. Avšak právě prostřednictvím fragmentárnosti lidského života lze zahlédnout v dějinách utrpení změny, které mohou být v hermeneutice životních zkušeností zakoušeny jako spása.

3. ČLOVĚK JE ŘEČÍ

Člověk a svět jeho zkušeností znamená v souladu s odborným konsensem vyplývajícím z pozic různých vědních disciplín a teorií vždy také přítomnost řeči.⁴⁶ Teologovým cílovým záměrem není fenomén řeči jako takový, nýbrž existenciální zájem na člověku. Konkrétněji jde o nalezení korelačního kritéria pro smysluplný řečový kontext křesťanského poselství dnešnímu člověku. Schillebeeckx usiluje o získání solidní antropologické báze pro jazykovou empatii a hermeneutickou teologickou reflexi. Svůj ponor do jazykovědy zúročuje následovně: hledáme-li kritérium toho, v jakém smyslu používat řeč, nalézáme již přítomnou interpretaci skutečnosti, předporozumění jako metafyzický předpoklad. Nelze vystoupit z hermeneutického kruhu. Řeč, která se hermeneuticky

⁴⁶ Srov. E. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation: Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz: Grünewald, 1971, s. 20–47. Strany uvedené dále v závorkách se vztahují na tento text: Schillebeeckx se seznamuje s nároky různých jazykových analýz: spolu se strukturální lingvistikou chce vidět do určitého bodu řeč jako instituci, zaručující korektnost hermeneutiky. Nelze totiž ignorovat jeden ze základních znaků strukturalismu: neoddělitelnou propojenost objektivního a subjektivního v řeči (srov. 23–27). Dále sleduje logickou a lingvistickou jazykovou analýzu, protože obsahu lze dosáhnout pouze prostřednictvím logických, formálních a strukturálních pravidel, lépe řečeno v nich (srov. 34–39). Poplatně fenomenologické jazykové analýze se Schillebeeckx do určité fáze zřídka metafyzických nároků řeči a ohnisko zájmu zaměřuje k triadické struktuře řeči jako sdělování smyslu, sebevyjadřování a komunikaci (srov. 27–34). Čistě fenomenologická hermeneutika je však pro teologickou interpretaci skutečnosti nedostačující, neboť touto redukční metodou nelze interpretovat to, co se ukazuje jako pravda. Pro teologickou hermeneutiku je zapotřebí jazykové ontologie. Schillebeeckx vychází z Heideggerovy analýzy bytí v zacílení na hermeneutický kruh, protože řeč sama má hermeneutickou funkci, vyjevující podstatu věcí (srov. M. HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Praha: Oikúmené, 1996). Právě tuto kvalitu či dimenzi řeči ostatní jazykové analýzy vyzávorkovávají, protože jejich zájmem jsou kritéria a hranice jazykové analýzy, zatímco hermeneutika pátrá po smyslu (srov. 39–47).

„pouští“ do jiné řeči, tvoří s tím, co interpretuje, novou řeč, v níž je interpretován smysl interpretovaného.⁴⁷

3.1 Zkušenosti vždy interpretované

Schillebeeckx vychází z toho, že neexistují zkušenosti „an sich“, nýbrž jen jako interpretované. Zkušenost sice předpokládá, že je tu něco, co se dává k zakoušení, ale zároveň se vždy už nachází v určitém interpretačním rámci. Identifikujeme-li to, co zakoušíme, pracujeme už s nám známými pojmy, modely, schémata, kategoriemi a teoriemi.⁴⁸ Nová zkušenost může náš interpretační rámec více či méně potvrzovat, nebo jej může ve vyhraněné podobě (jako důsledek řady nových zkušeností určitého typu) zásadně proměnit. Nelze si ovšem představovat, že tu v jakési naivní dialektice kráčí zkušenost za doprovodu pojmové artikulace sebe sama.⁴⁹ Teoretický moment je jakožto interpretující identifikace již implicitně přítomen ve způsobu, *jak* nějakou zkušenost děláme, aniž bychom mohli teorii ze zkušenosti induktivně odvodit. Hermeneutika je tak reflexí, pokoušející se o vědomé pochopení teoretických východisek. V této souvislosti se Schillebeeckx vyslovuje proti jakékoliv dogmatizaci, ať už zkušeností či interpretace: naivní důvěra v takzvaně bezprostřední zkušenosti by znamenala svého druhu neoempiristickou pozici, bagatelizace vlastního zkušenostního obsahu by neponechávala prostor pro svébytný a věcný rozměr skutečnosti a vystavovala by se nebezpečí iluzionismu a subjektivismu. Zkušenost je sice vždy již interpretovaná, nelze ji však na interpretaci redukovat, neboť legitimní součástí zkušenosti je to všeobecné.⁵⁰ Z řečeného vyplývá, že nelze stanovit, zda jsou naše

⁴⁷ Srov. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation*, s. 45–47.

⁴⁸ Schillebeeckx přiznává v duchu Popperových a Kuhnových vědeckoteoretických diskuzí evidentní primát teorii před zkušeností; srov. E. SCHILLEBEECKX, *Tussentijdverhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal: Nelissen, 1978, s. 24. Variací na toto téma je epistemologická polemika mezi přírodními a humanitními vědami o primátu teorie či „tvrdých faktů“, zároveň výmluvně ukazující, o jak citlivý bod se jedná. Srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 26–27; srov. E. SCHILLEBEECKX, „Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird,“ in *Das neue Paradigma von Theologie: Strukturen und Dimensionen*, ed. H. Küng a D. Tracy, Gütersloh: Benziger, 1986, s. 75–77.

⁴⁹ Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 31–33.

⁵⁰ Srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 24–26.

zkušenosti objektivní či subjektivní. Objektivita a subjektivita se zde nevyklučují, nýbrž vzájemně zahrnují. Ve zkušenosti je však každopádně přítomna jakási „nabídka skutečnosti“, přicházející k člověku z nemani-pulovatelného světa.

Schillebeeckx zdůrazňuje hypotetický charakter lidského myšlení, odpovídající člověku jako racionální, konstruuující bytosti.⁵¹ Hypotetičnost našich teorií a projektů neznamena jejich neautentičnost, nýbrž je důsledkem toho, že skutečnost překračuje naši kompetenci jako vždy jiná, překvapivá, nečekaná. Naše teoretické projekty, lidské vynálezy, se o ni tříští a to umožňuje neustrnout v ideologii. Podle Schillebeeckxe je ironickou pravdou, že (nejen) teologové mají sklon chápat myšlení vůbec jako myšlení v modelech,⁵² přičemž je to ale právě nutnost revidovat teoretické modely, co otevírá prostor iniciativě lidského tvůrčího ducha.

Zkušenosti, v nichž máme co do činění s nás přesahující skutečností, nazývá Schillebeeckx zkušenostmi zjevení, aniž by měl na této rovině na mysli zjevení v teologickém slova smyslu. Tyto zkušenosti zprostředkovávají člověku něco více, než je v daném okamžiku schopen dohlédnout: prostor pro tajemství, prostor pro zjevení, nedosažitelný i přístupný zároveň.⁵³ Důležité je, že jsou primárně profánního charakteru, principiálně možné pro každého člověka. Vynořují se z anonymity a z rutiny obyčejného a každodenního jako nositelky něčeho nového, přinejmenším potenciálně. Odpověď člověka není ze strany těchto zkušeností determinována a nemůže být nikterak vyvolána či jinak způsobena. Mohou vést k poznávání i k jednání; ve hře je však lidská svoboda dokonce v té míře, že zkušenost zjevení vůbec nemusí nastat.⁵⁴ Schopnost „číst řeč zjevení“ náleží podle Schillebeeckxe k řečovému repertoáru člověka vůbec. Jde o schopnost dešifrovat řeč každodennosti v senzibilitě, jemně diferencující tam, kde prvoplánově popisná řeč umlká. Profánní řečo-

⁵¹ Srov. tamtéž, s. 29.

⁵² „Teologové často zaměňují ‚myšlení‘ a ‚myšlení-v-modelech‘.“ SCHILLEBEECKX, „Die Rolle der Geschichte,“ s. 76.

⁵³ Srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 27–30.

⁵⁴ „Ono člověkem nevymyšlené a nevytvořené vyvolává takové zkušenosti ovšem u toho, kdo dokáže v důvěře nezištně naslouchat. To zakoušené ne-vymyšlené se, jakoby v psychologicko-bezprostřední následnosti, svobodně potvrzuje jako nejvlastnější čin nejhlubšího středu skutků osoby, která tudíž zakouší „zjevení“: „přepadne“ ji či jej to, je to však její či jeho *vlastní* čin.“ SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 40. Srov. tamtéž, s. 38–40, 55–56.

vá struktura zkušenosti ve Schillebeeckxově teologii antropologickým předpokladem náboženského, resp. křesťanského pojetí zjevení.

3.2 Řeč jako kritika

Existenciální zkušenosti se stávají naší hermeneutickou situací. Hermeneutika má zapotřebí jazykové analýzy k tomu, aby odlišila, co je řečovým momentem, a co nikoliv, a tak rozuměla. Neboť rozumění je původním způsobem toho, jak lidé dělají zkušenosti. Odvrácenou stranou rozumění je kritické odhalování člověkem uskutečňovaného ne-smyslu v dějinách.⁵⁵ Moment kritiky má však dvě strany: aktivní kritickou, analyzující řeč a principiální kritizovatelnost veškerých našich interpretujících zkušeností, projektů a očekávání. *Condition humaine* se nachází pod selektivním perspektivismem, spoluurčujícím naše rozumění. Kritická struktura rozumění, realizovaná v hermeneutickém kruhu, znamená kriticky pracovat s perspektivismem tak, že čím více vstupujeme do vlastní ohraničenosti, předurčenosti i selektivity, tím více jí můžeme rozumět. Jistěže nelze dosáhnout absolutního bodu, ale Schillebeeckxovi jde o alespoň přiměřené užívání řeči. Protože řeč poté, co byla nejprve „demaskována“, může člověku pomoci na cestě k dosažení *humanum*, vlastního svobodného obrazu.⁵⁶

Navzdory tomu, že řeči běžně anticipujeme smysl, kritický meta-jazyk nedovoluje nalézat smysl celkový, neboť takový by nutně vyúsťoval v totalitarismus či ideologii. Naše kritické teorie by měly být teoriemi konkrétně možného a tak sounáležit k emancipativní praxi člověka. Nelze však ustrnout pouze u kritiky, kdy už by nebylo možno říci vůbec nic o smyslu dějin, které přece vedle evidentního ne-smyslu skutečně představují také smysl.⁵⁷ Kritika nese u Schillebeeckxe význam hermeneutické kategorie a zároveň je klíčem k alternativnímu vidění skutečnosti. Nikdo se podle něho nemůže před kritikou uchýlovat do nějaké chráněné zóny v důsledku domněnky, že on ví, co jiní vědět nedokážou.

⁵⁵ Srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 720.

⁵⁶ Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 32–33.

⁵⁷ Schillebeeckx se inspiroje kritickou teorií Frankfurtské školy, současně však nalézá v jejím důrazu na kritickou negativitu implicitní předpoklad ne-empiricko-analytického druhu, vůči němuž se vymezuje. Srov. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation*, s. 114–171.

Nic lidsky hodnotného, včetně víry, nemůže nebýt vystaveno kritice.⁵⁸ Ve hře je autenticita lidských projektů a lidského jednání. Kritické kognitivní zkušenostní struktura člověka odpovídá, že nic na světě nemůže získávat svou evidenci zvnějšku. Zároveň kritický přístup ke skutečnosti ponechává do budoucna prostor pro přesah, který lze v dějinách lidstva zpětně vystopovat v překvapivém a osvobodivém jednání lidí.⁵⁹ To lidsky osvobozující, co hledáme, nespočívá tedy v řeči samé či v lidské schopnosti mluvit, nýbrž právě ve schopnosti z této řeči – pomocí kritické řeči – vystoupit a překročit ji. Dialektiku tohoto procesu máme takřka před očima: člověk zůstává vždy již v řeči zakořeněn a zároveň mu kritická distance umožňuje hledat skutečnou svobodu za hranicemi jazyka.

ZÁVĚR

V individuálně-osobnostním ohledu se nám vykresluje dostatečně zřetelný obraz člověka, s nímž Schillebeeckx ve své teologii pracuje, v následné souslednosti: než může být řeč o explicitně náboženské dimenzi člověka, je zapotřebí analýzy zkušenostní struktury lidského světa. Ukazuje se, že lze už na všeobecně lidské, přednáboženské rovině postihnout autentické lidství v jeho základní úrovni. Stejně tak se ale ukazuje, že některé body svou hraničností odkazují k jinému prostoru, v němž by mohly či měly být uchopeny: horizont dějinnosti lidského života dává možnost solidarizovat se s ostatními lidmi z minulosti a v budoucnosti a nasměrovat podle toho vlastní jednání; zkušenosti spásy a utrpení mohou vést k vystoupení z „uzavřené situace“ člověka; kontrastní zkušenost v sobě obsahuje potenciál prolomit konkrétní svazující či ponižující situaci. Podobně fenomén řeči poskytuje prostřednictvím logiky člověku orientaci, aby jej vzápětí prostřednictvím poetiky vedl na hranici vyslovitelného, pojmenovatelného, popsatebného. Kritický rozměr řeči umož-

⁵⁸ To nemá nic společného s nárokem, muset víru rozumově vysvětlit až do posledního bodu. „Proč“ víry není vposledku uchopitelné na zcela racionalizovatelné rovině, což však víru nedegraduje na nesmyslnou. Srov. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation*, s. 169. Jinde Schillebeeckx říká, že víra má své zdůvodnění a jistotu sama v sobě a nalézá se v tomto smyslu před kritikou v „bezpečné zóně“. Jinak je tomu ovšem tehdy, když člověk začne o své víře hovořit. Pak se vystavuje požadavkům kritické racionality a nachází se tudíž mimo „bezpečnou zónu“. Srov. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus: Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg: Herder, 1975, s. 26, pozn. 69.

⁵⁹ Srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 51.

ňuje člověku pochopit, že hranice řeči nejsou jeho vlastními hranicemi, resp. hranicemi univerza. Kdybychom se zabývali skutečností, že člověk je bytostně kulturní bytostí, mohli bychom ve fenoménu umění, v mezilidských etických vztazích či v prakticky žitém principu důvěry a solidarity nalézt opět významný sebetranscendující potenciál člověka.⁶⁰

Tyto hraniční body lze chápat jako styčné body pro možné prohloubení obrazu člověka. Protože – zdá se – v náboženství má jít právě „jen“ o prohloubení toho, co je na všeobecně lidské rovině vždy již zde. Ve stávajícím obraze člověka prvoplánově nic nechybí a není potřeba hledat pro náboženskou dimenzi člověka doplňující, náhradní či specifickou oblast. Zásadní nedostatečnost přichází však spíše v podobě ohrožení, vyvstávajícího z příliš plochého, jednodimenzionálního pohledu na skutečnost. Je-li člověk v rovině všeobecně lidské posledním měřítkem věcí, stává se posléze obětí svých vlastních pravidel. To zpochybňuje možnost zůstat na čistě lidské rovině skutečně svobodnou osobou. Styčné body ukazují, že však člověk sám v sobě disponuje „materiálem“, který může nebezpečí absolutizujícího antropologismu zabránit. Jinak řečeno: potenciální náboženská dimenze člověka se v Schillebeeckxově pojetí nepotřebuje ohlížet po vnějších zdrojích, které by člověka osvobozovaly „zvenčí“, nýbrž prohlubuje ty stávající.

Zkušenostní struktura člověka se prokazuje jako principiálně transcendující systém. Jako takový hraje v Schillebeeckxově pojetí roli východiska pro uchopení explicitně náboženské dimenze člověka. Neboť náboženství, má-li být antropologicky relevantní, nemůže tuto strukturu obejít a uskutečňovat se v jakémsi náhradním, fiktivním prostoru. Pak ovšem vyvstává otázka (stojící mimo rámec zde sledovaného záměru), *kde* či *jakým způsobem* v této struktuře zbývá místo pro Boha, jestliže jsme současně právem přesvědčeni o její autonomii. Jisté je, že analýzou lidské zkušenostní struktury si Schillebeeckx připravuje prostor, v němž náboženské zkušenosti člověka nemohou být jinými než autenticky lidskými zkušenostmi. Člověk náboženský může být vždy jen *homo historicus*.

⁶⁰ Schillebeeckx zde nemá na mysli nějakou variantu představy o trvalém pokroku, pojímající „kulturní transcendenci“ kvantitativním způsobem: „Pouze horizontální, permanentně kulturní transcendence člověka spočívá na víře 19. století v pokrok – a ta už je prostě passé.“ E. SCHILLEBEECKX, „Auf der Suche nach einer Kultur der Gerechtigkeit und Liebe: Marginalismus und Humanismus,“ in *Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus: Festschrift für Heinz Robert Schlette zum 65. Geburtstag*, ed. Kl.-P. Pfeiffer, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996, s. 163–175, zde 168.

**On The Anthropological Project in the Theology of E. Schillebeeckx:
Human As Homo Historicus**

Key words: Humanity; Experience; Contrasting experience; Religious experience; Historicity; Speech; Suffering; Human autonomy; Religiosity

Abstract: Through an analysis of the human experience structure in Schillebeeckx' theology, this article examines the anthropological conditions of the potential religiosity of humankind. The methodical validity of the approach: comprehending the image of humanity used in Schillebeeckx' theology presupposes a formal division of epistemic levels in its attitude towards humankind. The differentiation between the "first", "pre-religious" basic level in theological language usage clarifies the given theological intention better. The validity of the content: in his theology Schillebeeckx works with the principle of the autonomy of the world and of humankind. As he seeks a field of values proper to religion, he allows the general human level to maintain its authenticity. The human experience structure in Schillebeeckx' concept displays human authenticity on its basic level, while at the same time it proves to be a transcending system in principle. As such it can and should be the starting point for an explicit understanding of humanity's religious dimension.

Mgr. Lucie Kolářová, Dr.theol.
Katedra teologických věd
TF JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice