

# Náboženství na antropologickém pozadí

## E. Schillebeeckxe

Člověk jako *homo religiosus*

---

Lucie Kolářová

Edward Schillebeeckx patří k teologům, kteří svou teologii budují na lidských zkušenostech – „zdola“, nebo také „zevnitř“. Všeobecně lidská zkušenostní rovina je přístupovou cestou k člověku a k fenoménu náboženství s ním spojenému. Když se Schillebeeckx zamýšlí nad tím, jakým způsobem se člověk stává náboženským, kde se v něm bere víra v Boha, či „odkdy“ můžeme mluvit o tom, že je někdo věřící, vychází ze základního přesvědčení o autonomii lidské kompetence pro lidské záležitosti.<sup>1</sup> Člověk se uskutečňuje v rámci zkušenostní struktury, která je pro něho přístupovým mostem nejen ke světu a k sobě samému, ale – podle Schillebeeckxe – i k Bohu. Avšak jak si to představovat? Člověka charakterizuje zkušenost dějinnosti, zkušenost utrpení, zkušenost toho, že řečově uvažuje, myslí, interpretuje svět i jej utváří, zkušenosti spásy, byť dílčí a fragmentární, zkušenost spolulidství a celá škála dalších zkušeností, které jsou především přístupné z čistě lidské roviny a nepotřebují nikam dosazovat náboženský smysl. Podle Schillebeeckxe získává lidská zkušenostní struktura teprve v jakémsi druhém sledu svou náboženskou relevanci, nikoliv na úkor autonomie lidského, nýbrž právě v ní.

Jestliže je na jedné straně pro Schillebeeckxe patrné, že lze už na všeobecně lidské, přednáboženské rovině postihnout autentické lidství v jeho základní úrovni, je na druhé straně stejně tak patrné, že lidství, ponechané v imanentní uzavřenosti, strádá, bytostně ohroženo sebou samým. Východisko pro teologii nalézá Schillebeeckx v postoji dialektického přitakání člověku a světu za současné relativizace lidského. Zkušenostní struktura člověka se proto v jeho pojetí prokazuje jako principiálně otevřený, dynamický systém, jehož některé body svou hraničností odkazují k jinému prostoru, v němž by mohly či měly být uchopeny.

---

<sup>1</sup> Srov. E. SCHILLEBEECKX, *Gott – die Zukunft des Menschen*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1969, s. 168.

Naší otázkou je, kde zbývá v této struktuře místo pro Boha, jestliže jsme současně právem přesvědčeni o její autonomii.

## 1. K METODĚ

V tomto článku sledujeme, jak získává obraz člověka v Schillebeeckxově antropologii explicitní náboženský obsah. Spolumyslet Boha na rovině antropologie zabírá tomu, abychom se – byť pouze teoreticky – neocitali na půdě antropologismu a nepřipravovali tak půdu antropokracii.<sup>2</sup> Teologie musí být budována zdola, od konkrétního, historicky situovaného člověka. Při tematizaci explicitně náboženských obsahů nejde Schillebeeckxovi o vytvoření podvojně paralelní zkušenostní struktury, v níž by vedle všeobecně lidských zkušeností probíhaly zkušenosti náboženské. Lidská zkušenostní struktura zůstává autonomně zachována, získává však náboženský význam. Jedná se o náboženskou relevanci profánního, nebo vyostřeněji: něco může být autenticky lidské, avšak přístupné výhradně ve zkušenosti víry.<sup>3</sup> Takto položený důraz vyniká pak ještě více na pozadí Schillebeeckxova přesvědčení o tom, že světské, všeobecně lidské zkušenosti naší postmoderní doby jsou téměř ateisticky strukturovány.<sup>4</sup> Tím, že teolog důsledně ponechává světu lidských zkušeností jeho autentickou hodnotu, získává na druhé straně prostor pro náboženské tázání, který je vlastní rovinou teologické reflexe. Zatímco čistě imanentně-technicky vypadá otázka po Bohu jako

---

<sup>2</sup> Antropologii odpovídá v rovině praxe humanistický světonázor, který je v teologově přístupu humanismem s Bohem. Ve svých knihách se Schillebeeckx opakovaně vyjadřuje o riziku nelidskosti, které podstupuje nenáboženský humanismus. Srov. E. SCHILLEBEECKX, *Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek*, Bloemendaal: H. Nelissen, 1972, s. 133; srov. 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. Klaus-Peter Pfeiffer, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996, s. 163–175, zde 168; srov. E. SCHILLEBEECKX, „Cultuur, godsdienst en geweld. Theologie als onderdeel van een cultuur“, *Tijdschrift voor Theologie* 36 (1996): 387–404, zde 388.

<sup>3</sup> Srov. E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen: Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1977, s. 782–783.

<sup>4</sup> Srov. E. SCHILLEBEECKX, „Tradition und Erfahrung: Von der Korrelation zur kritischen Interrelation. Hans-Georg Ziebertz im Gespräch mit Edward Schillebeeckx anlässlich dessen 80. Geburtstag am 12. November,“ *Katechetische Blätter* 119 (1994): 756–762, zde 759.

nepotřebná hypotéza, *homo religiosus* se bez ní neobejde. Paradoxně jen ona může být zárukou jeho lidství.

V textech Schillebeeckxe lze ohledně náboženského rozměru člověka metodologicky rozlišit přinejmenším všeobecně religionistickou pozici a konkrétně křesťanský kontext. Naší epistemologickou otázkou je, zda náboženská dimenze v člověku postačuje k tomu, aby člověk realizoval vpravdě komplexní, neredukované lidství a mohl se stát skutečně svobodným člověkem. Nebo jinak řečeno: V čem spočívá vlastní vklad a přínos náboženskosti člověka tváří v tvář značné autonomní hodnotě světa lidských zkušeností?

V kapitole o mystice sledujeme Schillebeeckxovo pojetí mystické dimenze lidství jakožto hlubinné náboženské dimenze. Spirituální rozměr lze považovat za fokus religiozity, kdy se dostává na světlo přijatý, zvnitřnělý a přetvořený aktivní náboženský postoj. Mystika je reflektována jako kontemplace všedního dne, tedy konkrétního, historicky situovaného zkušenostního světa člověka. Antropologicky to znamená intenzivní formu náboženské zkušenosti. Skutečnost, že Schillebeeckx považuje hlubinný náboženský rozměr za standardní součást náboženského postoje člověka, vykresluje jakoby v posledním kroku reliéfní kontury sledovaného obrazu člověka. Otázkou je, jak se tím antropologická poloha Schillebeeckxovy teologie posouvá a jaké jsou důsledky v pojetí člověka.

Jak již platilo i pro první příspěvek k antropologii Schillebeeckxova díla,<sup>5</sup> postup práce na textu není chronologický a zdrojem jsou texty převážně pozdního období, kdy se jeho teologie tříbí jako teologie zkušeností. Díky kontinuitě Schillebeeckxova myšlení není zapotřebí vytvářet hierarchii textů, s výjimkou poslední velké knihy *Lidé jako Boží příběh* (1989). Tu lze pro její kompaktní, koncentrovanou formu vyjadřování a vysoký stupeň reflexivity považovat za kvalitativní kritérium práce nad textem a jí lze podmiňovat hermeneutickou optiku.

---

<sup>5</sup> Srov. L. KOLÁŘOVÁ, „K antropologickému projektu v teologii E. Schillebeeckxe: Člověk jako *homo historicus*,“ *Studia theologica* 15, č. 2 (2013): 45–64.

## 2. VŠEOBECNĚ NÁBOŽENSKÝ KONTEXT

Podle Schillebeeckxe jsme se historicky dopracovali toho, že sekularizační proces Západu interpretujeme jako vzrůst humánního potenciálu lidstva, s rozšiřujícím se racionálním horizontem rozumění. Vzdalování ideje Boha z každodenního života znamenalo mimo jiné, že mnohé z toho, co spadalo do kompetence náboženství, je asimilováno, přetvořeno a pokud možno dál účelně prováděno v sekularizované formě. Tento proces hodnotí Schillebeeckx nadmíru pozitivně: teprve s tím, jak postupně odpadají vnitrosvětské zástupné funkce náboženství, se ukazuje, že na *těchto* úrovních Boha nepostrádáme.<sup>6</sup> V dnešním obraze světa nemá Bůh na všeobecně lidské rovině žádnou funkci, přestal být „Lückenbüssergott“ (god-in-gaps), doplňovačkou, jistotou. Bůh náboženství skutečně zemřel na sekularizaci – v tom dává Schillebeeckx kritikům náboženství za pravdu. Čistě vnitrosvětsko-technicky se jedná o nepotřebnou hypotézu.<sup>7</sup> Pozitivně viděno se tím však podle Schillebeeckxe odhaluje vlastní náboženský prostor, v němž lze (toho pořád stejného) člověka, *homo historicus*, legitimně chápat jako bytost náboženskou. Bůh, k němuž nepřímou odkazují již naše imanentně-sekulární existenciální zkušenosti, má být živoucím Bohem, Bohem víry, jemuž lidství nejenom nemusí být obětováno, nýbrž je předpokládá a umocňuje. *Homo religiosus* nemá představovat exotický kulturní druh člověka, nýbrž je ekvivalentem opravdového lidství.

### 2.1 Náboženství – vlastní kontext pro (pojem) Boha

Dříve než zná lidstvo náboženství ve smyslu institucionálně vybudovaného systému, odkazuje Schillebeeckx na praxi rituálnosti a *žité* náboženskosti, patřící zřejmě k podstatě člověka vůbec. Samozřejmě, žitá praxe náboženskosti předchází jakémukoliv reflexivnímu výkladu právě v podobě rituálu, takže Bůh je v náboženském kontextu nejprve „žit“ a teprve posléze artikulován (jakkoliv se tak neděje chronologicky,

<sup>6</sup> Srov. E. SCHILLEBEECKX, „Gott – Kirche – Welt,“ in *Gesammelte Schriften II*, Mainz: Grünewald Verlag, 1970, s. 13–15.

<sup>7</sup> Srov. tamtéž; srov. E. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, Brno: CDK, 2008, s. 49–50.

nýbrž kontextuálně dialekticky).<sup>8</sup> Proces ritualizace, náležící k podstatě náboženství, není nikdy zcela převoditelný na institucionální formy, protože existuje „na kreativní způsob“. Rituálnost, plnou symbolického jednání, lze chápat jako dynamickou, formálně proměnlivou veličinu, částečně potvrzující *status quo* a částečně vedoucí k odporu proti němu. Předně zde ale musí vždy být obsah. Schillebeeckx uvádí, že nejpůvodnější rituální jednání se zdá být ritualizací všedních každodenních činností a úkonů a souvisí tak úzce s „životem“ a „přežíváním“. Tomu odpovídá posouvání etnologických a kulturně-antropologických pozic, které už nejdou směrem kvantitativního pátrání po historickém původu rituálnosti a prareligiozity, nýbrž spatřují jeho kořeny ve vlastní biopsychické tělesnosti člověka.<sup>9</sup>

Lidská rituálnost umožňuje přístup ke světu tím, že my, lidé, svět vidíme, strukturujeme a interpretujeme. Analogicky je podle Schillebeeckxe žitá religiozita klíčem k tomu, jak uchopit skutečnost nábožensky. Kontext společenství víry, artikulujícího vyznání víry, modlitby, kontext svědectví a rituálního nebo liturgického slavicího jednání, či praxe „následování Boha“ se v tomto smyslu jeví být primárním kontextem, v němž se nemluví až tak o Bohu, jako především k Bohu.<sup>10</sup> Tento kontext má přednost před sekundárními, vzdálenějšími kontexty náboženství (např. filosofickým mluvením o Bohu), neboť je vlastní, autonomní a nejvíce kompetentní přístupovou rovinou k Bohu. Přibývajícím legitimní soběstačnost světských záležitostí koneckonců právě potvrzuje, že „jádro religiozity leží někde jinde“.<sup>11</sup> Schillebeeckx to zúročuje ve prospěch všech a všeho: víry, člověka, společnosti. Po stopách autentických kořenů reli-

<sup>8</sup> Srov. E. SCHILLEBEECKX, „Naar een herontdekking van de christelijke sacramenten: Ritualisering van religieuze momenten in het alledaagse leven,“ *Tijdschrift voor Theologie* 40 (2000): 164–187. Srov. E. SCHILLEBEECKX, „Christelijke identiteit, uitdagend en uitgedaagd. Over de rakingse nabijheid van de onervaarbare God,“ in *Ons rakingse nabij. Gedaanteveranderingen van God en geloof (ter ere van Edvard Schillebeeckx)*, Nijmegen: Dominicaans Studiecentrum, 2005, s. 13–32.

<sup>9</sup> Toto umístění „do-samotného-člověka“ zároveň retrospektivně vysvětluje skutečnost, proč se tyto fenomény objevovaly už v prastarých „primitivních“ kulturách. Srov. E. SCHILLEBEECKX, „Naar een herontdekking van de christelijke sacramenten,“ s. 169–171. Srov. též F. GRUBER, *Im Haus des Lebens: Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg: Pustet, 2001, s. 46–49.

<sup>10</sup> Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 80–81.

<sup>11</sup> SCHILLEBEECKX, *Gott – Kirche – Welt*, s. 15.

giozity člověka sleduje náboženství primárně jako integrující rámec, který člověku umožňuje odevzdanost zdroji vši lásky, svobody a smyslu.<sup>12</sup>

## 2.2 *Když se lidské zkušenosti stávají náboženskými*

Kritická zkušenostní struktura člověka dostatečně ukazuje, že náboženská zkušenost člověka se nemůže odehrávat mimo tuto strukturu. Vždyť náboženství vyrůstá z všednodenní profánní rituálnosti. Paralelní náboženské struktury člověka ve smyslu existence paralelního světa neexistují. Schillebeeckx si dal práci s analýzou lidské zkušenosti právě proto, aby tuto jednoduchou tezi prokázal. Není úkolem náboženství dublovat stávající lidskou skutečnost. Zároveň však historicky odpadající zástupné funkce náboženství signalizují, že se blížíme k vlastnímu prostoru religiozity. Kde se má však tento prostor nacházet, když evidentně není jiným než právě zkušenostním prostorem člověka? A jak se všeobecně lidské zkušenosti stávají náboženskými v kontextu již existujícího, institucionálně ukotveného náboženství?

Schillebeeckx pojímá tento proces opět dialekticky:

a) máme co do činění s antropologickou strukturou člověka; tedy *zkušenostní struktura*;

b) je zde nějaký kontext, tradice zkušeností víry; tedy: *náboženský obsah*, obsah víry jako „reflexivní výraz kolektivní zkušenosti skupiny náboženských lidí“;<sup>13</sup>

c) jde o *relativní identifikaci* člověka s náboženským obsahem pro člověka určujícím. (Obsah víry jako takový ovšem nemůže někoho bezprostředně přivést k náboženské zkušenosti bez vpravdě lidského, osobního aktu člověka).<sup>14</sup>

Pokud by v tomto procesu docházelo k přeceňování či podceňování jeho jednotlivých částí (tj. přílišný důraz na tradovaný obsah víry na úkor vlastní zkušenosti nebo silná subjektivizace vlastní zkušenosti poplatně vlastnímu náboženskému postoji, například pietistickému), pak by taková náboženská zkušenost podle Schillebeeckxe nečinila záležitost struktury

<sup>12</sup> Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 84.

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 41.

<sup>14</sup> Srov. tamtéž, s. 41–42.

skutečnosti a dlouhodobě by se nutně prokázala jako nerealistická, neživotaschopná.<sup>15</sup>

Při reflexi lidských zkušeností jakožto náboženských zkušeností se Schillebeeckx soustřeďuje na pojem zjevení, nejprve v jeho všeobecně náboženském významu. Už v profánních zkušenostech zjevení vychází Schillebeeckx z toho, že člověk žije pod trvalým zjevováním skutečnosti, což se ve zkušenostech zjevení projevuje jako to nové, jinaké, překračující. Jestliže se skutečnost zjevuje jako náboženská, znamená to, že člověk (na základě struktury a)–c)) tomu náboženskému rozměru „rozumí“. Hermeneutickým principem zpřístupňování skutečnosti tu není sebevědomá pozice Já, nýbrž ona zjevující se skutečnost, samotné zjevení. Tak se začíná rýsovat schéma souslednosti, v níž Schillebeeckx uvažuje: zkušenost – zkušenost zjevení – náboženská zkušenost zjevení – náboženské zjevení – náboženství zjevení – náboženství.<sup>16</sup>

Zjevení, resp. nabídka náboženského smyslu se u Schillebeeckxe nikdy neredukuje na pouhý náboženský obsah (bod b)), protože to by předpokládalo, že je spolu s nabídkou zjevení dána fundamentální interpretace, předcházející lidskému interpretování (pozitivismus zjevení bez prostoru pro lidskou svobodu). Stejně tak není možná redukce na bod a) a částečně bod c), protože bez obsahu nabídky zjevení hrozí svobodě libovůle, vytvářející čisté projekce. V takovém případě by měli pravdu kritici náboženství, neboť takto učiněná náboženská zkušenost postrádá hodnověrnost. Subjekt-objektovou polohu zjevení pojímá Schillebeeckx rovnovážně: nabídka zjevení obsahově nese smysl, není tedy prázdná. Ten obsah není však chápán objektivisticky, nadčasově, transkulturně, neboť jej nelze získat izolovaně a objektivizovat jej. „Objektivní“ nabídka smyslu ve zjevení s sebou nese spíše vlastní interpretační zaměření jako normující základ pro naše interpretace. Současně platí, že to objektivní víry nelze nikdy uchopit jinak, než subjektivně. Subjekt zde však *neurčuje* smysl. Proto také to, čemu říkáme „božská nabídka smyslu ve zjevení“, nemůže nikdy spadat v jedno s lidskou interpretací smyslu, jakkoliv je možná pouze *v* ní.<sup>17</sup> Zjevení se tu nechápe jako „komunikace obsahů“

<sup>15</sup> Srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 35–36.

<sup>16</sup> Srov. tamtéž, s. 36; srov. E. SCHILLEBEECKX, *Offenbarung und Theologie*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1965, s. 125, 138; srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 45–46.

<sup>17</sup> Viz diskuze L. Dupré – E. Schillebeeckx – E. van Wolde: srov. L. DUPRÉ, „Ervaring en interpretatie: Een filosofische bezinning op de chritologische studies van Edward Schillebeeckx,” *Tijdschrift voor Theologie* 22 (1982): 361–375; srov. E. VAN WOLDE, „Semiotiek en haar betekenis voor theologie,” *Tijdschrift voor Theologie* 24 (1984): 138–167;



či výlučně jako objektivizující, intelektualistické „zjevení slova“, nýbrž jako dynamická událost, aktivní inter-akce mezi Bohem a člověkem.<sup>18</sup> Zjevující se skutečnost se zahalujícím způsobem otevírá se svou nabídkou člověku, který na ni odpovídá s různou mírou důvěry. (Analogicky mezilidským vztahům, kdy ten druhý musí umožnit zjevení první osoby ve svobodě tím, že ji neponižuje na objekt a svémocně ji neodosobňuje, neboť tak by se vyjevilo pouze to, co pro ni osobně typické není.) V dialektice zjevení a víry se v náboženské perspektivě může zjevovat skutečnost ve svém náboženském smyslu.<sup>19</sup> Celé dějiny je možno chápat jako „stále pokračující dialog Boha s lidstvem“,<sup>20</sup> v němž dějiny spásy úzce souvisí s profánními zkušenostmi spásy v dějinách. Náboženský pluralismus se z tohoto hlediska jeví jako spektrum konkrétních, sociokulturně podmíněných odpovědí člověka na nabídku zjevení a je vzhledem k nevyslovitelnosti Boha fundamentálně principiální.

Jakkoliv jednotlivé body dialektického procesu, sledujícího „vznik“ religiozity (ad a)–ad c)), umisťují náboženskou dimenzi člověka srozumitelně do roviny zkušeností, nelze skutečnou náboženskost beze zbytku s tímto procesem identifikovat. Jako u každého modelu jde o umělý konstrukt, který vnějškově, vpravdě „modelově“ zachycuje něco, co se mu v živoucí podobě vymyká. Schillebeeckx nepřestává zdůrazňovat aspekt svobody, který nedovoluje, abychom o náboženském rozměru člověka uvažovali jako o automatismu, spouštějícímu se za určitých okolností. Dále pracuje s epistemologickým principem, podle něhož celkový náboženský smysl skutečnosti nelze vposledku zcela relativizovat. Náboženský smysl zůstává limitou, k níž se lze pouze přibližovat, stejně jako se zjevení nachází principiálně v prostoru, jímž nelze mani-

---

SOV. E. SCHILLEBEECKX, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung: Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1979, s. 19–21; SOV. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 55–56.

<sup>18</sup> Tím Schillebeeckx zajisté nechce popřít význam zjevení slova, které chápe jako doprovodný, integrující a smyslobjasňující moment mnohem širěji pojímatelného zjevení. Zjevení jako takové se nikdy nedá omezit na *slovo*, jako tomu bylo v dřívější teologii, kde se tajemství, mystérium, technicky převádělo na svátost. Tím se podle Schillebeeckxe ztrácelo to podstatné: dějinné dovršování božské spásné iniciativy ve strukturně všeobecných lidských dějin, a kromě toho ona principiální nevyslovitelnost skutečnosti zjevení. SOV. R. SCHREITER, *Erfahrung aus Glauben: Edward Schillebeeckx-Lesebuch*, ed. R. Schreiter, Freiburg im Breisgau: Herder, 1984, s. 93–95.

<sup>19</sup> SOV. SCHILLEBEECKX, *Offenbarung und Theologie*, s. 136–139.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 304.



pulativně disponovat.<sup>21</sup> Náboženský rozměr skutečnosti není přístupný konstatující, informující, popisné řeči, neboť zjevení není žádným objektem. Osvobozující hodnotu získává religiozita člověka jen v rozumějící řeči vlastního náboženského kontextu. Člověk musí dělat náboženskou zkušenost se zjevující se skutečností, aniž by zjevení připravoval o jeho (člověka přesahující) charakter tajemství.

### 3. KŘESŤANSKÝ KONTEXT

Žitá religiozita znamená, že člověk vystupuje z lidského *hic et nunc* za současného prodlévání v něm.<sup>22</sup> Co platí pro všeobecně náboženskou rovinu, to platí konkrétně pro křesťanské náboženství. Schillebeeckxovo dílo vrcholí reflexí křesťanské perspektivy, v níž se konkretizují dosažené závěry právě s vědomím toho, že *fakticky* je náboženství dosažitelné jen v konkrétně dějinné podobě. Tento záměr sleduje Schillebeeckx ve všech svých knihách i tehdy, ba právě tehdy, kdy věnuje desítky a desítky stran analýzám a syntézám na rovině přednáboženské i všeobecně náboženské. Epistemologické teoretické konstrukty mají umožnit lepší porozumění vlastní náboženské pozici, což platí dvojnásob pro křesťanství, v jehož kontextu vznikla a je primárně reflektována zkušenost hledání nového místa náboženství v sekularizovaném světě. Kvůli nelslychaným možnostem všeho druhu dnes lidstvo podle Schillebeeckxe „zapomíná na Boha“, což má nutně vliv na aktuální podobu křesťanství jako syntézy víry a čistě lidského potenciálu.<sup>23</sup> Aplikováno na křesťanskou víru nemůže tato znamenat naivní, jakoby bezprostřední vztah k Bohu, jaksí mimo profánní, neteisticky humanistické či dokonce ateistické zkušenosti. Schillebeeckx vidí křesťanství jako „zcela určitý, kvalifikovaný způsob bytí-ve-světě“.<sup>24</sup> Co je jeho obsahem?

---

<sup>21</sup> Srov. SCHILLEBEECKX, *Gott – Kirche – Welt*, s. 15–18.

<sup>22</sup> „Člověk je, jakkoliv ve světě, také ne-světém.“ SCHILLEBEECKX, *Gott – die Zukunft des Menschen*, s. 84.

<sup>23</sup> Schillebeeckx zmiňuje Rahnerovo vyprávění o chlapci, který kvůli svému novému kolu zapomíná na nedělní bohoslužby, ale po několika týdnech se rozpomíná a vrací se do kostela: na kole! Srov. SCHILLEBEECKX, *Gott – Kirche – Welt*, s. 61.

<sup>24</sup> SCHILLEBEECKX, *Gott – die Zukunft des Menschen*, s. 85.

### 3.1 Různé zkušenostní kontexty, kritická „interrelace“

Tak jako se každý člověk ve světě nachází v proudu zkušeností, bez určitého interpretačního rámce nepřehledného, stojí věřící křesťan mezi tradicí a svou vlastní situací. Nevěřící i věřící obývají stejný svět a zažívají jej ve stejné zkušenostní struktuře, ovšem *jinak*. Nejde o to, že by věřící tytéž zkušenosti jen jinak interpretovali, nýbrž je předně jinak *zakoušejí*.<sup>25</sup> To vytváří jejich křesťanskou identitu. Ve statickém teologickém pojetí existuje jen jeden proud zkušeností, tradice, zatímco aktuální zkušenostní situace člověka je irelevantní. Souvisí to s tendencí zakonzervovávat dosažený *status quo* a následně jej identifikovat s pravdou jako takovou. V teologii se ustálila představa, že existuje pevné, nezměnitelné, jednou provždy dané a na okolnostech nezávislé jádro křesťanského poselství, které tradice v jakémsi nadčasovém pohybu střeží jakožto reprezentantka, resp. majitelka univerzální pravdy.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 47.

<sup>26</sup> Proti legitimitě takového myšlení lze nalézt ve Schillebeeckxově díle následující důvody:

A) důvody dějinného rázu:

a) „tradici“ se primárně chápe biblické pojetí víry, přičemž toto – podobně jako jiná pozdější pojetí – sestává z různých tradic, resp. teologií, reagujících určitými modely na různé zkušenostní kontexty své doby. Tak máme staré obyvatele Korintu či Efezu, křesťany z židovského, židovsko-helénistického či čistě helénistického prostředí, tak máme raně-židovskou reinterpretuji teologii, pavlovskou či janovskou teologii. Z toho vychází novozákonní teologie jako pouze jedna z podob křesťanství, jako kritická varianta vůči tehdejšímu establishmentu, kulturnímu pesimismu a „pohanskému“ životnímu stylu. Tento konkrétní model však podle Schillebeeckxe odráží všeobecnější princip, který Nový zákon vyvinul při výstavbě křesťanských obcí a lepší společnosti: pokus raného křesťanství o vytvoření konkrétní životní formy uprostřed pluralistické společnosti. Srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 534–543;

b) problém vztahu mezi vírou a zkušeností (vlastním životním světem) už zde tedy byl vždy přítomen. Zatímco se však v průběhu dějin týkal především společenské elity, intelektuálů a akademické sféry, dnes se jedná o každodenní zkušenost lidí. Odhlížet od konkrétních lidských kontextů by znamenalo ignorovat životní pocit dnešního člověka, jeho nehlubší otázky kolem života, sociálního soužití a smyslu. Jinak formulováno: problém jako takový tu byl již od začátku, ale vědomí tohoto problému vzniká až v moderním světě, v němž už křesťanství nemůže počítat s „automatickým“ přitakáním a musí hledat vlastní autonomní oporu. Srov. SCHILLEBEECKX, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, s. 14;

B) vlastní pozitivní, konstruktivní důvody, zakládající různost zkušenostních kontextů:

a) tradice podle Schillebeeckxe není především konzervující institucí, střežící fixní substanci víry. Víme, že i ta nejpůvodnější a úplně nejstarší tradice byla již tradicí inter-

Ve skutečnosti žije věřící křesťan v průsečíku různých kontextů. Jistěže v evangeliu tkví principiální univerzalita, díky níž může každý člověk v libovolném časoprostorovém bodě křesťanské náboženství realizovat. Paradox křesťanství, zásadně unikající statickému teologickému pojetí, se však ukazuje v tom, že univerzální evangelijní poselství může být uskutečňováno právě *jen* konkrétním člověkem v konkrétním bodě dějin. Identita křesťanství není podle Schillebeeckxe substantiální identitou, nýbrž dějinnou.<sup>27</sup> Tak se zachovává jak ortodoxie, tak dynamika křesťanské zvěsti, bez ohledu na to, že si určité dějinné realizace evangelijního poselství vzájemně protirečí; protirečí si právě jen v tom smyslu, že nelze na jedné rovině harmonizovat konkrétní kulturní podoby křesťanství. To není podle Schillebeeckxe argumentem proti univerzálnosti křesťanství a jeho vnitřní identitě, nýbrž to pouze ukazuje, že taková představa jednoty by byla fikcí. V jeho pojetí jde o hlubinnou reliéfní jednotu, nikoliv o přímou linii táhnoucí se od Bible k dnešku. Křesťanská víra nemůže a nesmí být pouhým explikativním procesem, který činí explicitním to, co považuje za od počátku implicitně pevně dané. Je logickým důsledkem této myšlenky, že někdy může dějinný zlom – rozpor a rozchod s kulturními formami víry – představovat jedinou možnou formu věrnosti evangeliu, resp. věrnosti vůči smyslu, který

---

pretovanou. Domnělá substance, „věčné jádro“, není jako takové dosažitelné, nýbrž přístupné vždy jen jako kulturně zabarvené. Křesťanská tradice je v prvé řadě tradicí zpřístupňující smysl, tedy zacilující na smysl a pravdu. Proto pro nás nemůže být ve své konkrétní podobě – ať už jakékoli – přímým modelem, nýbrž modelem vždy jen nepřímým, naznačujícím směr. Srov. SCHILLEBEECKX, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, s. 24; srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 51, 53; srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 542–543;

b) tradice ve smyslu tradice víry nemůže být nikdy redukována na teologii, neboť ta se jako teoretické interpretování vztahuje vždy na určitou praxi. Primárně nejde o teoretický výklad, nýbrž o narativní rozumění. Teologická reflexe pouze „doprovází“ to, co lidé v různých zkušenostních kontextech žijí. Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 51–52;

c) věřící člověk stojí svou „druhou nohou“ v konkrétní *situaci*. Ta představuje kulturně-spoločenský a existenciální kontext člověka, konkrétně ten moment tradice víry, který se právě utváří. Křesťanské poselství nehovoří přece do neutrální a prázdné situace a nikdy takto nehovořilo. Situace sama je teologicky relevantní. Ne všechny kontingentnosti, jimiž je situace „nabita“, je možné prohlédnout a analyzovat. Zjevující se smysl v té které, vždy jiné, dějinné konkrétní situaci dává tradici vyúsťovat v různost a pluralismus. Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 52, 54–55.

<sup>27</sup> „Jedná se o *historickou identitu* toho, co utkvívá *právě* v tom, co se kvůli své kontingenci rozplývá a pomíjí.“ SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 54.

vzchází z křesťanského poselství. Identita neodpovídá uniformitě právě proto, že je identitou smyslu. „Křesťanská identita, jedno a téže, není nikdy *to stejné*, ale ovšem *proporcionálně stejné*.“<sup>28</sup> Identita se vykazuje jako dějinná a zároveň proporcionální identita smyslu.<sup>29</sup>

Takto chápaná identita nemůže spočívat ani na rovině tradice (Bible, minulé tradice víry), ani na rovině situace (tehdejší či dnešní); to bychom se ocitali ve „fundamentalismu“, ať už konzervativním či progresivním (materiální opakování minulosti či biblicismus nebo modernismus). Podle Schillebeeckxe lze nalézat křesťanskou identitu nikoliv *jako takovou*, nýbrž „pouze v plynulém, sem tam se pohupujícím „středovém poli“ mezi tradicí a situací, a tedy *na úrovni korespondujícího poměru mezi původním poselstvím* (tradice, v níž je spoluzapočítána tehdejší situace) a onou pokaždé jinou *situací*, tehdy i nyní“.<sup>30</sup> Nelze hledat identitu smyslu v korespondujících pojmech, nýbrž v korespondujících *vztazích* mezi nimi.<sup>31</sup> *Toto* znamená hlubinnou jednotu, jednotu v různosti, universalitu v partikularitě, totožnost v proporcionalitě.

Pro komunikaci různých zkušenostních kontextů, pokoušejících se ve vzájemně korespondujících vztazích pronikat ke smyslu křesťanského poselství, užívá Schillebeeckx pojmu „interrelace“, nahrazujícího dříve užívaný, teologicky zdomácnělý pojem „korelace“ (Rahner, Tillich). Korelace se u Schillebeeckxe významově posouvá od metafyzicistní, naivně realisticky *odpovídající* konotace ke *konfrontující* konotaci, zohledňující skutečně existující zlomy a diskontinuitu lidského vývoje. Interrelace vyjadřuje kritický zkušenostní proces hledání nosného smyslu křesťanského poselství, zadostiučňující oběma pólům fenoménu křesťanství jakožto zkušenostnímu náboženskému „systému“.<sup>32</sup> Tento termín vybírá

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 60.

<sup>29</sup> Srov. tamtéž, s. 58–62. Srov. také E. SCHILLEBEECKX, *Theologisch geloofsverstaan Anno 1983*, Baarn: H. Nelissen, 1983, s. 14–16.

<sup>30</sup> SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 58–59.

<sup>31</sup> Srov. tamtéž, s. 58–60.

<sup>32</sup> Pojem „korelace“ tomu podle Schillebeeckxe nedostačuje, protože v něm připadá lidským zkušenostem v jejich „korelativní“ funkci jen nepatrná autonomie. Srov. SCHILLEBEECKX, *Tradition und Erfahrung*, s. 757–759. Korelační metoda funguje podle Schillebeeckxe tak, že se zde na lidskou otázku odpovídá přímo křesťanskou odpovědí (z teologie zjevení). Ve skutečnosti však neexistuje hladká korelace, protože *lidskou* skutečnost se musíme snažit zodpovídat nejdříve *lidsky*. (Jinak děláme z hlediska jazykové analýzy hrubou kategoriální chybu.) Odpovídat na lidskou otázku *přímo* křesťanský by vlastně znamenalo, že by o Bohu mohl mluvit pouze Bůh (ze zjevení), což ničí autonomii člověka. Pak by měli neteističtí humanisté a ateisté pravdu se svou výtkou, že

Schillebeeckx záměrně jako „dostatečně vágní na to, aby zahrnul celou tu širokou škálu, jež se nachází mezi jednak zjevnou identitou (klape to) a jednak neklamnou ne-identitou (naráží to); od korelace ke konfliktu a konfrontaci; od celkové identifikace k částečnému rozpoznání a nakonec nerozpoznání“.<sup>33</sup>

Závěrečná souvislost této kapitoly se nabízí: ve Schillebeeckxově pojetí nelze hovořit o nějaké propasti mezi profánními a náboženskými, respektive křesťanskými zkušenostmi, a mezi křesťanskými zkušenostními kontexty navzájem. Tyto stojí ve vzájemné interrelaci, přičemž celý proces „pokřesťanštění lidských zkušeností“ je podřízen ideálu *humanum*. Obraz člověka, s nímž Schillebeeckx ve své teologické antropologii pracuje, získává zřetelné kontury: kritériem „pravosti“ zkušenostního kontextu je v posledku jeho „výstup“ ohledně lidství člověka. Vyznáváme-li „nelidského Boha“, nebo praktikujeme-li svou víru tak, že mrzačíme člověka, pak takový zkušenostní kontext „neodpovídá“. Vše, co člověka *skutečně* neosvobozuje k pravému lidství, ať ve jménu lidském či Božím, není člověka hodno.

### 3.2 Člověk mezi vírou v Boha a církevností

Z lidských dějin se přesvědčivě ukazuje, že se spolu *fakticky* propojují náboženství, víra v Boha a instituce. Z náboženského hlediska (opomíme sociologické a psychologické faktory) jsou pro křesťanství samozřejmě nepostradatelné jeho specifické, v institucionalizované podobě přístupné náboženské formy (symbolické rity, posvátné texty, normy chování atd.) – Schillebeeckx zdůrazňuje, že náboženství se může dlouhodobě uskutečňovat pouze v institucionálním rámci. Úplná identifikace člověka se společensko-institucionálními poměry vede k odcizení člověka od původní náboženské zkušenosti, paradoxně je ale předávání

---

věřící nedokáží dávat odpovědi na lidské rovině a musejí přeskakovat na jinou jazykovou rovinu. Proto podle Schillebeeckxe smí křesťanství dávat jen *nepřímo* odpověď na lidskou otázku, a to ne v podobě nějakého dodatku, nýbrž – funkcionalisticky viděno – tak, že ji chápe jako dar, který by absolutně nemusel být. Odpověď samotného člověka z jeho takřkajíc lidství dává tušit něco z této Boží plnosti. Křesťanství pak identifikuje smysl, který je již obsažen v člověkem prakticky nalezeném smyslu. Srov. E. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation: Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1971, s. 83–109.

<sup>33</sup> SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 53.

živé víry bez tohoto institucionálního odcizení nemožné. Nelze realisticky uvažovat o křesťanské náboženské zkušenosti mimo daný institucionální rámec. Jako vždy pojímá Schillebeeckx danou problematiku dialekticky: náboženství vyjadřuje základní náboženskou zkušenost a zároveň je vždy již „domestikací“ strhující síly té zkušenosti. Svoboda člověka a původnost síly náboženské zkušenosti musí být snesitelná pro každodenní, všední život člověka. Instituce periodizuje „momenty vysokého napětí“ a de facto umožňuje člověku žít svobodu náboženské zkušenosti udržitelně.<sup>34</sup>

Otázkou je, jak se v křesťanských dějinách dařilo a daří zvládat napětí mezi svobodou náboženské zkušenosti a institucionálním rámcem téhož. Schillebeeckx ve svých textech artikuluje obavu z toho, zda církev dnešnímu člověku mnohem spíše neznemožňuje přístup k náboženským zdrojům: „Ostre ohraničené vymezování víry nepřináší v naší době fakticky více jasnosti; naopak.“<sup>35</sup> To, co je církví zcela přesně obkrouženo, jako by bylo vyňato z celku a může se stát ideologií, ať už se to týká formulí víry, definic víry či dogmat. Má-li křesťanství obstát jako hlasatel radostné zvěsti, musí být instituce schopna unést napětí mezi tvůrčí, svobodnou silou náboženské zkušenosti a tím, jak chce církev tuto základní náboženskou zkušenost vyjadřovat a zachovávat. Nabízí se otázka, má-li církev nějaké *vnitřní*, zkušenostně přístupné zdroje pro to, aby mohla zůstat životodárným kontextem svědectví křesťanské víry.<sup>36</sup> Schillebeeckx je nachází v mystickém rozměru člověka.

#### 4. MEZIBILANCE

Lidské zkušenosti mohou být principiálně náboženskými, člověk může „obývat“ náboženský svět. Tento svět se skládá z nejrůznějších zkušenostních kontextů, v nichž konvergují tradice víry a situace člověka. V kritické interrelaci křesťanských kontextů pak krystalizuje autentické poselství křesťanské víry. V návaznosti na antropologickou zkušenostní strukturu člověka je jasné, že v tomto procesu nestojíme jako jednotlivci sami a že jako autonomní, svobodné a zodpovědné osoby nemusíme (a nemůžeme) vytvářet celý kontext od nuly. Zatímco analýza

<sup>34</sup> Srov. tamtéž, s. 76–78.

<sup>35</sup> SCHILLEBEECKX, *Gott – Kirche – Welt*, s. 108.

<sup>36</sup> Srov. tamtéž, s. 99–114, 175.

přednáboženské roviny ukazuje, co všechno náboženstvím *není*, pozitivní hledání vlastního obsahu náboženské zkušenosti umožňuje sledovat (zkušenostně dosažitelný) způsob, jímž se člověk náboženským stává. Tak se ozřejmil hermeneutický princip Schillebeeckxovy antropologie: opravdová religiozita musí umocňovat *humanum*, ona je dokonce předpokladem plnohodnotného lidství člověka. Sama o sobě však nezaručuje rozvinutí skutečného lidského i náboženského potenciálu, neboť v posledku jde o svobodu člověka. Schillebeeckx se opakovaně táže po životodárném zdroji religiozity, který by dokázal „zafixovat“ náboženství v jeho člověka osvobozující poloze. Dostáváme se k mystickému jádru náboženskosti.

## 5. MYSTICKÁ DIMENZE RELIGIOZITY

### 5.1 Co je mystika?

Mystikou nazývá Schillebeeckx přístup k tomu, co umožňuje náboženskému člověku sledovat nejhlubší zdroje svého lidství.<sup>37</sup> Chápe ji jako hlubinnou náboženskou dimenzi, jako vlastní fokus religiozity, z něhož vychází dynamičnost a síla náboženské zkušenosti. Mystika je jako pramen, zprostředkovávající člověku osvobozující sílu. Konkrétně Schillebeeckx navazuje na křesťanské pojetí v duchu tomisticko-karmelitánské i dominikánské tradice. Mystika pak znamená bytostně život víry, nikoliv nějakou speciální oblast, oddělenou od všedního dne, která by tudíž byla doménou jen nemnohých. Křesťanská mystika znamená kontemplanovat všední den.<sup>38</sup>

Slovníkem Schillebeeckxovy antropologie lze říci, že mystika není ničím jiným než intenzivní formou náboženské zkušenosti s Bohem. V tomto přístupu „zdola“ nejde a ani nemůže jít o zvláštní a neobyčejné fenomény, které běžný život z víry neobsahuje, nýbrž o praktickou realizaci mystického rozměru v personálně etickém a společenském nasazení křesťanů, v jejich konkrétním angažmá. Svou podstatou je však mystika meta-etická, ležící v tradici teologálních cností (víry, na-

<sup>37</sup> Srov. E. SCHILLEBEECKX, *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben: Gespräche mit Francesco Strazzari*, Würzburg: Echter, 2006, s. 63.

<sup>38</sup> Srov. tamtéž, s. 76, 83.



děje a lásky) a nelze ji podle Schillebeeckxe beze zbytku redukovat na křesťanskou zodpovědnost za lepší svět. Mystika není převoditelná na funkční pragmatičnost.<sup>39</sup>

Možnost každodenní mystiky aktualizuje pro člověka rovnováhu mezi oblastí rozumu a oblastí víry a tím zpřítomňuje nárok, který vnitřně prožívaná náboženská na člověka klade. Neboť být racionálním neznamená racionalistický pozitivismus, a věřit neznamená být iracionálním. Jestliže „moderní vývoj omezil realitu na objektivitu, tj. dal jí smysl prostřednictvím lidského ducha“,<sup>40</sup> pak se ono nastolování smyslu podle Schillebeeckxe stává čím dál více kontrolou („nežli oddaností předem dané racionalitě“<sup>41</sup>) a v důsledku už není možné nalézat v podstatě věcí nějaké tajemství. Mystika však umožňuje „dotýkat“ se Boha a zakoušet tím celý rozměr lidského světa jako dar.<sup>42</sup>

Konkrétním východiskem mystického života nemůže být ve Schillebeeckxově pojetí Bůh, neboť není v žádné podobně redukovatelný na součást imanentního řádu.<sup>43</sup> Reálné východisko, zpřístupňující mystický rozměr náboženství, nalézá Schillebeeckx ve zkušenosti kontingence jakožto základní zkušenosti absolutní hranice, radikální konečnosti a vlastní nahodilosti. Tato je – podobně jako zkušenosti spásy či utrpení – principiálně přístupná každému člověku. Nejde přitom o nějaké neurčité či abstraktní tušení limitu, nebo o zevšeobecnění či extrapolaci našich konkrétních hraničních zkušeností (např. utrpení), nýbrž o reálnou danost toho, že se jako lidé, uprostřed mnohých pozitivních možností, nacházíme trvale v radikální kontingentní situaci.<sup>44</sup> Tuto situaci nelze zvrátit ani fakticky, ani jakoukoliv racionalizací. Nestojí-li si člověk vůči této situaci jako *homo faber* či *homo oeconomicus*, nýbrž jako svobodná osoba, skutečnost začíná něco vyjevovat. K mystice tradičně patří takové projevy jako klid, niternost, kontemplace, Schillebeeckxovi jde však na prvním místě o určitý *postoj*, umožňující přístup k mystickému rozměru skutečnosti. *Homo mysticus* přijímá kontingentní charakter svého bytí a otevírá se daru svobody, který se mu v něm nabízí. V tomto smyslu pro

<sup>39</sup> Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 87–88.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 85.

<sup>41</sup> Tamtéž.

<sup>42</sup> Srov. tamtéž, s. 84–87; srov. E. SCHILLEBEECKX, *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, s. 63; srov. F. STRAZZARI, *Edward Schillebeeckx im Gespräch*, ed. F. Strazzari, Luzern: Exodus, 1994, s. 148.

<sup>43</sup> Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 26.

<sup>44</sup> Srov. tamtéž, s. 96–100.

Schillebeeckxe platí, že mysticky zakoušející a žijící člověk kontemplanuje ve své kontingentnosti zjevující se skutečnost.<sup>45</sup>

Nepřijetí zkušenosti kontingence vnáší – jako konkrétní důsledek základního postoje – neurózu do osobního života jedince i celé kultury. Křesťanský spirituální rozměr neumožňuje člověku dělat abstraktní rozdíl mezi vnitřní a vnější stránkou našich životů. Niternost nemá znamenat „blokádu“ vnějšího světa (v duchu esoterického subjektivismu), emancipační angažmá nechce nahrazovat vykoupení (náboženský aktivismus).<sup>46</sup> Prelingvistický, univerzálně lidský zkušenostní moment zkušenosti kontingence, vymykající se pouhé interpretaci, činí tuto zkušenost *výzvou* pro věřící i nevěřící. Podle Schillebeeckxe se nám tu vydává božská darovanost v hluboce lidských zkušenostech.<sup>47</sup>

Zkušenost kontingence jako východisko k uchopení mystického rozměru skutečnosti je však potřeba učinit transparentní v tom smyslu, že si nelze z pojmů mystika, mystérium, kontingence vytvořit alibi pro vlastní neuspořádaný postoj. Ztrácet se v nejasné „mystické zóně“ může také znamenat, že moje víra nemá ve skutečnosti s křesťanstvím nic společného. Motivace, stojící v pozadí našeho praktického jednání, způsobuje *reálný* rozdíl v tom, nakolik skutečně uneseme ideály *humanum* v určitých situacích. Schillebeeckx hovoří o nutnosti zdůvodnění a rozumnosti víry v Boha, které není žádnou apologií, nýbrž odpovídá požadavku „inteligibility“ víry.<sup>48</sup> Dialekticky platí: teoretické zázemí udržuje mystický pramen náboženství „v březích“, aby se nestal bezbřehou, všepřelévající totalitou náboženské extatičnosti; zatímco životodárná mystičnost přispívá v důsledku k „prosté zřetelnosti“ našeho konkrétního náboženského zaměření, aniž by mu umožňovala stát se totalizujícím teologickým projektem. Transparentnost vlastního náboženského postoje, živeného z mystického zdroje, znamená podle Schillebeeckxe ukazovat, že existují souvislosti, v nichž je smysluplnější (slova) Bůh používat, než nepoužívat.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Srov. SCHILLEBEECKX, *Gott – Kirche – Welt*, s. 15–16, 48–50; srov. E. SCHILLEBEECKX, *Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1987, s. 97–99.

<sup>46</sup> Srov. SCHILLEBEECKX, *Weil Politik nicht alles ist*, s. 98–103; srov. E. SCHILLEBEECKX, *Theologisch testament. Notarieel nog niet verleden*, Baarn: H. Nelissen, 1994, s. 85–87.

<sup>47</sup> Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 98–99.

<sup>48</sup> Srov. tamtéž, s. 100–104.

<sup>49</sup> Srov. E. SCHILLEBEECKX, *Gott ist jeden Tag neu. Ein Gespräch: Schillebeeckx Edward/Oosterhuis Huub/Hoogveen Piet*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1984, s. 98.

## 5.2 Bůh jako mlčící i mluvící

Aniž bychom se v rámci „antropologického projektu“ Schillebeeckxovy teologie měli pouštět do hlubších analýz jeho ryze teologických témat, je zapotřebí připomenout důležité, od začátku sledované hermeneutické pravidlo: antropologie není samoúčelným diskurzem, nýbrž představuje „vstupní bránu“ k teologii. Teologická reflexe stojí na předpokladu, že její obsahy jsou „antropologicky dostupné“. Cílem však je *teologický* smysl člověka, ne naopak. Pro úplnost budiž zmíněno, že veškeré úvahy o tom, co je autenticky lidské, co autenticky náboženské a jak to spolu souvisí, stojí ve znamení toho, že vlastním zdrojem žité mystické dimenze v lidském životě je Bůh. Bůh jako základna i vrchol všeho lidského, skutečně lidského, vpravdě lidského. Právě proto, že se veškeré naše obrazy a představy jako v posledku nepřiměřené tříští o skutečnost Boha, není podle Schillebeeckxe možné učinit jej bezprostředním východiskem teologizování. Bůh ve své mlčící výmluvnosti i výmluvné mlčenlivosti vnáší napětí do našich snah, učinit jej beze zbytku předmětem úvah.<sup>50</sup>

Tento Bůh, jak je vyzván a uctíván v křesťanské náboženské tradici, se projevuje jako „bezbranný“ a paradoxní. Právě tyto jeho atributy dotvářejí Schillebeeckxovu antropologicky vystavěnou teologii.

## 6. ZÁVĚR

Bůh je člověku mysticky přístupný ze zkušenosti kontingence. Takový Bůh může v prvotním pohledu vyvolávat představu, že není dostatečně všemohoucí, ba dokonce, že je bezbranný. Schillebeeckx však hovoří o Bohu biblickou sémantikou: je-li Bůh láskou, je Boží všemohoucnost všemohoucností lásky a Boží bezbrannost bezbranností milující osoby. Mysticky zakoušet Boha pak musí antropologicky znamenat: neklást mu (jeho láskyplné moci) žádné hranice.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Srov. SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, s. 91–93.

<sup>51</sup> Srov. tamtéž, s. 110: „... božská všemohoucnost nezná destruktivní stránky lidského uplatňování moci, čímž se ale stává v našem světě „bezbrannou“ a zranitelnou. Projevuje se jako síla lásky, která zve, dává život a osvobozuje lidi, alespoň pro toho, kdo se vůči této nabídce staví otevřeně. To ale současně také znamená, že Bůh nezakročuje proti lidskému odmítání.“

Boží existence a přítomnost u člověka je pro Schillebeeckxe antropologicky nanejvýš relevantní, ačkoliv ji netematizuje nikterak obsírně. Bůh, nedosažitelný předmětně, je dosažitelný na způsob paradoxu, v němž se potvrzuje autonomie člověka a zároveň člověk není odsouzen k osamělosti. Žít mysticky znamená udržovat trvale živoucí paradoxní vztah mezi Bohem a člověkem. Mystika je výrazem lidského vědomí toho, že nejsme vydáni napospas historickým, chaotickým či démonickým mocem, nýbrž že Bůh volí ve prospěch člověka, že je hlasem pro člověka.<sup>52</sup> Proto je pro Schillebeeckxe Bůh výrazem bezbranného paradoxu: jako bezbranný ve všemohoucnosti lásky, jako Pán dějin, který neruší jejich kontingentnost. Svou podstatou láska a důvěra, tvořící člověka jako bytost, která může rovněž jen v lásce a důvěře naplňovat svůj lidský úděl a uskutečňovat *humanum*. Závěrem lze říci, že v tomto pojetí se Bůh – a v tom tkví jádro jeho paradoxnosti – prokazuje jako „Bůh člověka“. Jeho přítomnost ve všech kontingentních zkušenostech vrhá mystické světlo na čistě profánní rozměr života a nasměrovává lidskou svobodu k jejímu skutečnému zdroji. Svoboda, kterou Schillebeeckx chápe jako strukturální princip lidského života, vede v posledku k transcendentnímu Bohu, vymykajícímu se ryze lidskému uchopení. Antropologie nemůže vyslovit poslední slovo o smyslu lidského života a dějin světa, neboť člověk a svět nemohou být nikdy beze zbytku sekularizovány.<sup>53</sup> Schillebeeckxova antropologie stojí na *teologickém* předpokladu, že Bůh je *antropologicky* relevantní.

Epistemologické rozlišení různých rovin člověka a sledování religiozity jako procesu, v němž narůstá humánní potenciál člověka, je potřeba chápat jako model: člověk jako *historicus* a *religiosus*, resp. *mysticus* nepředstavuje lineární evoluci k nejvyššímu stupni lidství, nýbrž je obrazem kvalitativního prohlubování *humanum*. Hypoteticky představuje *homo mysticus* ekvivalent *homo liber*, jakkoliv ne ve smyslu automatické záruky. Samonosné mechanismy nemohou fungovat tam, kde figuruje lidská svoboda. Avšak aby byla garantována svoboda jako princip vlastního autonomního jednání člověka v oblasti náboženské, musí v Schillebeeckxově pojetí zůstat zachována kontinuita religiozního s ryze lidským. Není možné uskutečňovat náboženství na úkor člověka

<sup>52</sup> Srov. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, s. 618–619.

<sup>53</sup> Srov. E. SCHILLEBEECKX, „Verlangen naar ultieme levensvulling: Een kritische herlezing van Thomas van Aquino,“ *Tijdschrift voor Theologie* 42 (2002): 15–34, zde 15–16, 28–34; srov. SCHILLEBEECKX, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, s. 141–143.

v jeho prostém, všelidském, každodenním rozměru. Náboženství může osvobodovat právě jen tehdy, je-li zachována autenticita primárně lidského přístupu k věcem kolem sebe. Rozlišení svébytných oblastí fenoménu člověk umožňuje dostát nárokům toho kterého aspektu a zabránit jejich nemístnému směšování. Jestliže se ve Schillebeeckxově pojetí vykazuje náboženství primárně jako osvobozující cesta člověka k sobě samému, pak je z povahy věci nelze chápat dualisticky – jako opozitum k existující historické realitě člověka.

„Přirozenost“ Schillebeeckxovy teologie spočívá v tom, že ukotvuje náboženskost v lidských, každodenních zkušenostech. Křesťanství vlastně desakralizuje všechny lidské oblasti a ponechává jim jejich vlastní status, aby poté člověku umožnilo naplnit je znovu nábožensko-mystickým obsahem. Právě rozlišení procesu (individuální i společenské) desakralizace a resakralizace a *vědomí* toho rozhoduje o tom, zda se jako věřící (ne) nacházíme v mýtu, či spíše – v diskurzu západních dějin – v ideologii. Rozlišení profánního a náboženského aspektu v člověku je příspěvkem ke komplexnímu chápání antropologických kategorií a jejich teologickému významu. Nemění to nic na tom, že věřící člověk *fakticky* v náboženské zkušenosti zakouší *od počátku* skutečnost jako náboženskou (a ne chronologicky až poté, co se „zrealizovalo“ to vnitrosvětské). Ve Schillebeeckxově pojetí dostává člověk v náboženské zkušenosti nabídku ke skutečnému osvobození. Osvobození samo o sobě však nemůže být programem (ve smyslu služby egocentrismu a autocentrismu), nýbrž je člověk hledající Boha dostává závdavkem jako dar.

**Religion in the Anthropological background of E. Schillebeeckx:  
Human as *Homo Religiosus***

*Key words:* humanity; experience; human autonomy; God, religiosity; humanum; mystics

*Abstract:* The epistemological line of the text is centered around the question of how, in Schillebeeckx's view, people become religious. Humanity can be basically understood on its autonomous, generally human, pre-religious level. In contrast, however, that same humanity, when left in that immanent closedness, appears to be deprived of something, fundamentally endangered by itself. Schillebeeckx finds theology's starting-point in the approach of dialectical acceptance of people and the world against the current relativism of being human. Christianity is perceived as that which desacralizes (human spheres obtain their own authentic content) and at the same time resacralizes (humanity can only discover itself fully precisely in religious experience). The experience structure proves to be, in principle, an open and dynamic system, of which certain points refer, with their borderline quality, to another space in which they could be, or rather should be, grasped.

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