

Křesťanství a „realita lidského života“ Projekt fenomenologické teologie Edwarda Farleyho

Josef Mikulášek

V roce 1961 ve své knize *Treasure in Earthen Vessels* vznesl americký teolog James Gustafson vážnou námitku směřující ke křesťanské reflexi o církvi. Tento autor mluví o „teologickém redukcionismu“,¹ v němž se tehdejší ekleziologie uzavřela a v jehož rámci docházelo k obhajobě církve pouze na základě biblických a dogmatických výroků a nástrojů. Tato námitka, rukavice vhozená do komunity ekleziologů, zůstává zajiště stále aktuální a urgentní a je výzvou k hledání nových pramenů, cest a rétoriky, již mluvit a objasňovat místo a poslání církve dějinách lidstva. S odstupem dvou staletí námitka J. Gustafsona nebyla ničím jiným než novým rozvířením myšlenek osvícenské a post-osvícenské kritiky obrácené na křesťanství, která nahlížela život církevních společenství jako nelegitimní autoritarismus odvolávající se pouze na Boží zjevení a předkládaný k „věření“ církevním příslušníkům.

V katolické církvi se jedná zejména o II. vatikánský koncil (1962–1965) jakožto o ekleziologickou *událost*, jejímž ústředním tématem se stává nová *sebeprezentace* církve. Koncilní Věřoučná konstituce o církvi *Lumen gentium*² – ve svém propojení s Pastorální konstitucí o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*³ – vytyčuje nový rámec pohledu na církev. Pastorální charakter⁴ koncilních jednání vede k hlubšímu uvědomění si církve ohledně jejího poslání, totiž být „zárodkem jednoty lidstva“.⁵ Tento ré-

¹ Srov. James GUSTAFSON, *Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community*, New York: Harper & Bros., 1961, s. 100.

² II. Vatikánský koncil, „Věřoučná konstituce o církvi *Lumen gentium*“, in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 29–100.

³ II. Vatikánský koncil, „Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*“, in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 173–265.

⁴ K tématu „pastorálního principu“ II. vatikánského koncilu srov. Christoph THEOBALD, *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, Paris: Éditions du Cerf, 2015; týž, „Le style pastoral de Vatican II et sa réception postconciliaire“, in *Vatican II comme style: L'herméneutique théologique du Concile*, ed. Joseph Famerée, Paris: Éditions du Cerf, 2012, s. 265–286.

⁵ Podívejme se, co napsal teolog Pierre Smulders v raně pokoncilním komentáři k věroučné konstituci *Lumen gentium* o poslání církve: „Církev je mnohem víc než

torický tón se snaží o proboření valu mezi přirozeným a nadpřirozeným řádem vzhledem k poslání církve. Avšak ukrývá v sobě stále nedostatečně vyjasněnou otázku: Jakým způsobem se vztahuje křesťanské vyznání a život církve k existenci jakéhokoliv příslušníka lidského rodu? A tedy: Jak lze nejen legitimovat, ale věrohodně a efektivně mluvit o církvi jako prostředí spásy/záchrany/uzdravení každého člověka v setkání s Kristem, který o sobě řekl, že přichází jako lékař, uzdravení, lidského rodu (srov. Lk 5,31 a paral.)? Lze se tedy ptát: Dokázaly již práce ekleziologů dostatečně přijmout výzvu, kterou předkládá J. Gustafson, a odpověděly na ni?

Je-li stále platným vůdčím mottem fundamentální teologie novozákonní verš „dát odpověď každému, kdo by vás vyslyšel o naději, kterou máte“ (1 Petr 3,15), stává se nedílnou součástí fundamentální teologie o církvi překročit práh samotného teologického bádání a zbudovat, v interdisciplinární snaze teologie, filosofie a sociálních věd, základní *rastr* legitimacy církevního křesťanství. Totiž vytvořit jakási prolegomena ke studiu ekleziologie, která verifikují poslání církve směrem k celku lidského rodu a na rovině primární reflexe postaví základy koncilnímu vyznání o církvi: „svátost spásy celého lidstva“ (LG 1).

Odpověď na tuto výzvu můžeme nalézt v díle amerického protestantského teologa Edwarda Farleyho (1929–2014), který s největší pravděpodobností zůstává českému odbornému publiku stále neznámý.⁶ Tento autor, zařaditelný do proudu americké revizionistické teologie, publikoval v roce 1975 knihu *Ecclesial Man*.⁷ Jak dává tušit její podtitul,

pouhým nástrojem nebo služebníci; je spásou již v jistém způsobu realizovanou [...]. Církev naznačuje konečnou jednotu Bohem vyvoleného lidstva a této jednotě slouží. V životě církve již zakoušíme nebeský život. To všechno vyjadřuje mnohem bohatší a reálnější vztah ke spáse, než dokážou vyjádřit chladné pojmy znamení a nástroj: antické křesťanství se tento fakt snažilo vystihnout slovy *mysterion* a *sacramentum*. Církev je tedy něčím víc než pouhým prostředkem spásy: je pozemskou podobou spásy, jejím uskutečněním na Zemi a zárodkem definitivního Božího království.“ Peter SMULDERS, „La Chiesa sacramento della salvezza,“ in *La Chiesa del Vaticano II*, ed. Guilherme Baraúna, Firenze: Vallecchi, 1965, s. 380–381.

⁶ Edward Farley (1929–2014) byl protestantským teologem, profesorem na Vanderbilt Divinity School v Tennessee. Kromě systematické teologie proslul také jako myslitel v oblasti teologického vzdělávání. Je autorem zejména těchto knih: Edward FARLEY, *Ecclesial Man: A Social Phenomenology of Faith and Reality*, Philadelphia: Fortress Press, 1975; též, *Ecclesial Reflection: An Anatomy of Theological Method*, Philadelphia: Fortress Press, 1982; též, *Divine Empathy: A Theology of God*, Minneapolis: Fortress Press, 1996.

⁷ FARLEY, *Ecclesial Man*. Jedinou, autorovi tohoto článku známou, hlubší analýzu Farleyho teologického díla poskytuje dizertační práce Thomase W. Harringtona, obhájená

A Social Phenomenology of Faith and Reality, Farley se touto knihou snaží poskytnout „před-metodologický“ krok k vlastnímu studiu ekleziologie, totiž krok, který ozřejmí místo církevního křesťanství tváří v tvář (post-)osvícenské kritice jakékoliv autority a tradice.

Farley tedy ve své knize usiluje o *před-kročení* autority Písma a Tradice,⁸ neboť jak tvrdí, pouze skrze tyto dva klasické referenční body teologie nelze pro situaci 20. (21.) století vyjasnit, jak se poslání církve vztahuje k existenci lidstva. Farley tak odbornému publiku nabízí projekt *fenomenologické teologie*, který je vedený transcendentálně-fenomenologickým přístupem⁹ a který skrze analýzu individuálních a kolektivních lidských struktur dává vznik *fundamentální teologii o církvi*. Jeho cílem je tedy doplnit prameny ekleziologického bádání, biblickou a dogmatickou teologií, o nástroj, který staví do středu svého zájmu to, co konstituuje každou sociální realitu lidí: individuální a kolektivní struktury lidského života,

na Marquette University v Milwaukee v roce 2011: Thomas W. HARRINGTON, *The Way to God or God's Way to Us: The Theologies of Edward Farley and James McClendon in Critical Dialogue* (dizertační práce), Milwaukee, WI: Marquette University, 2011, https://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1107&context=dissertations_mu [cit. 20.6. 2018].

- 8 „Kritika odkouznila a zrelativizovala klasické autority. To je zpochybnilo jako autority, neboť ani Písmo, ani Tradice nemohou být podmíněny historickým původem a vlivem a současně nést nadpřirozené rysy, které zaručují skutečnosti, pravdy a vhledy v nich obsažené.“ FARLEY, *Ecclesial Man*, s. 5. K tématu valutace interních křesťanských „houses of authority“ (*Písmo, Dogma, Církev*), jimiž se dle Farleyho vyznačovala teologická identita křesťanství, srov. také FARLEY, *Ecclesial Reflection*, s. 47–105.
- 9 Transcendentálně-fenomenologický přístup je, dle svého iniciátora, německého filosofa Edmunda Husserla (1859–1938), obranou proti dvojí krizi: 1. obecně proti krizi lidského poznání a 2. konkrétně proti krizi poznání o člověku. Husserlův přístup se tedy – v dobovém kontextu přelomu 19. a 20. století – jeví jako záchrana celku filosofie poté, co bylo filosofické tázání svedeno metodami přírodních věd, totiž logikou a matematikou. E. Husserl proto předkládá jako cíl filosofie její „návrat k člověku samému“. Husserl podrobuje kritice redukci životního světa (v něm. orig. *Lebenswelt*) na svět vědy a zkušenosti, který je prostředkovaný přírodními vědami. Tváří v tvář této redukci „poznání o člověku“ Husserl předkládá projekt návratu do transcendentálního světa antropologických struktur, kde jím zamýšlená „transcendentální redukce“ není jistým druhem *fuga mundi* z konkrétní lidské zkušenosti, nýbrž „přijetím nových očí“, umožňujících vidět, jak se v transcendentální oblasti odrážejí intersubjektivní struktury světa lidí. Pouze touto cestou, tvrdí Husserl, může člověk dosáhnout pravého poznání vlastní subjektivity a intersubjektivity, totiž poznání, které se nelimituje na oblast vědních oborů (*Wissenschaftswelt*). A tímto pozváním se dává inspirovat E. Farley ve své fenomenologické teologii. Srov. Edmund HUSSERL, *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha: Academia, 1996.

na jejichž základě je možné studovat lidskou intersubjektivitu, sociální mediaci reality, roli jazyka v sociálních komunitách lidí apod.

Farleyho kniha *Ecclesial Man* vyvolala živou debatu o možnosti a limitech začlenění fenomenologie v teologické reflexi, konkrétně o limitech přivlastnění si této metody na poli ekleziologie.¹⁰ Bylo také upozorňováno na jistou idealizaci a přílišnou abstraktnost ve Farleyho načrtnutí základní *matrice* křesťanství,¹¹ nebo na přílišné „nadsazení“ možností fenomenologické teologie v jejich odhalení vztahu víry a reality.¹² Nicméně do současné doby se Farleyho dílo *Ecclesial Man* stále jeví jako první ucelenější pokus o relevantní představení možností, které fenomenologický přístup ke zkoumání reality církve poskytuje a nakolik heuristika tohoto přístupu přispívá k systematickému poznání církve jako životního světa víry.

Fenomenologický přístup transformuje teologa z „vnějšího pozorovatele“ v „Ich“ particpanta církevní *Lebenswelt*. Tehdy ekleziolog začíná své uvažování u souboru symbolů, úsudků, vztahů a struktur,¹³ které konstituují *Lebenswelt* křesťanské víry. Tímto způsobem se ekleziologie otevírá širšímu poznání než jen spekulativnímu (vycházejícímu z biblické a dogmatické teologie) a stává se deskriptivní, schopnější zachytit reálněji *rastr* církve tak, jak je prožíván particpanty v jejich církevní

¹⁰ Např. Robert P. SCHARLEMANN, „Faith and Reality: An Essay Review of Ecclesial man,“ *Journal of the American Academy of Religion* XLVII, č. 3 (1979): 409–416. Farley ve svém díle *Ecclesial Man* nerozlišuje jednoznačně mezi primárním a sekundárním způsobem poznávání. Z metodologického hlediska je tedy diskutabilní, nakolik slibná může být autorova jednoznačná sázka na před-reflektivní vnímání; které je, z lidského hlediska, vždy promícháno s lidským poznáváním, které autor označuje jako „sekundární“ (reflexe, dedukce, analogie). Kritický ohlas vzbudilo také Farleyho označení „původnosti“ primárního jazyka prostřednictvím „story/image“. Již samo označení „story“ a „image“ odkazuje na lidskou interpretaci skutečnosti.

¹¹ Např. Joseph A. KOMONCHAK, „The Church as the Matrix of Faith,“ *The Journal of Religion* 61, č. 2 (1981): 188–196, zde konkrétně s. 192–193.

¹² Srov. tamtéž, s. 194. Farley byl například kritizován za nepřesnou analogii mezi možnostmi „aprezentace“ v říši materiálního světa a v říši kolektivní intencionality sociální reality lidí.

¹³ „Církev není jen tím, co o ní vypovídají mnohá [teologická, pozn. autora] svědectví a poznání církve není přístupné pouze jejich prostřednictvím. Církev je také a zejména sociální realitou, která je tvořena v obecném vědomí jejích členů, takže proniknout do pochopení církve znamená proniknout k porozumění křesťanům, toho, co dělají, a jak je to, co dělají, přetváří v církev.“ A tedy „předmětem ekleziologie je celý soubor zkušeností, porozumění, symbolů, slov, úsudků, výpovědí, rozhodování, jednání, vztahů a institucí, které tvoří život církve.“ Joseph A. KOMONCHAK, „Ecclesiology and Social Theory,“ in *Foundations in Ecclesiology*, Boston: Boston College, 1995, s. 67.

intersubjektivitě, neboť se jedná o uvažování, v němž je nedílným nástrojem lidská intencionalita, předitivo vztahů (nikoliv pouze samotných objektů či subjektů), které konstituují sociální svět křesťanské víry. Fenomenologický přístup tak umožňuje formovat ucelenější teorie o církvi jako o božsko-lidské realitě; tedy teorie, které nebudou omezeny na metafyzické spekulativní myšlení, ale vezmou vážně epistemologický princip sv. Tomáše Akvinského: „cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis“.¹⁴ Fenomenologický přístup k církevní realitě je tak velmi efektivním epistemologickým nástrojem,¹⁵ který umožňuje jít za chápání církve jako „objektu“ víry tím, že prohloubí sebechápání církve jako *formy* víry, jako božsky založené intersubjektivní lidí v konkrétní historické podobě. Fenomenologický přístup je nutný, pokud nechceme abstrahovat od reality církve a redukovat ekleziologii na pouhé „instituční“ pojednání, nýbrž dáme zelenou vizi církve „zdola“ – v komplexitě *self-constitution* života církve. K tomu je nutné, jak nás vybízí Farley, načrtnout základní *matrici* církevního křesťanství.

Jak již bylo výše naznačeno, v tomto článku ponecháme stranou kritiku obrácenou na Farleyho apropriaci Husserlovy fenomenologie a obrátíme svou pozornost na heuristický potenciál tohoto přístupu. Cílem dalších stran tedy bude postupně představit, jak nám Farleyho metoda umožňuje poodhalit pohled na samotný svět křesťanské víry jako transcendentálně konstituované lidské intersubjektivní „sociálního světa víry“. Tento svět, jak následně uvidíme, je univerzální nabídkou lidskému rodu k pozitivnímu „rozřešení“ enigmatu a křehkosti lidské existence, neboť nabízí setkání se Spasitelem, který umožňuje přeorientování lidské svobody a zavázání se směrem k Bohu, a tím k nabytí nové „politické“, morální a eschatologické hloubky vlastního života.

¹⁴ „Poznané věci jsou v poznávajícím podle způsobu poznávajícího.“ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Theologická summa*, II-II, q. 1, a. 2, Olomouc: Krystal, 1937. Z výše uvedeného vyplývá: holistický přístup ke zkoumání církevní reality je umožněn teprve tehdy, není-li poznávající subjekt pouze nestranným pozorovatelem, ale tím, kdo participuje na životě křesťanského společenství, jehož „logiku hry“ si přisvojil a je jí proměněn.

¹⁵ Dvěma „konkurujícími“ metodami, rozvíjejícími se v průběhu 2. pol. 20. století, které stejně jako fenomenologicky orientovaná teologie zásadním způsobem přispívají k prohloubení křesťanské teologie, jsou „postliberální/narativní teologie“ (významným autorem tohoto proudu je George A. Lindbeck) a „analytická teologie“ (známým představitelem této metody je Richard G. Swinburne). Na rozdíl od fenomenologické teologie se oba tyto proudy rozvíjí převážně v anglosaském světě.

1. CÍRKEV JAKO PROSTŘEDKOVATELKA REALITY

Fenomenologický přístup, jež E. Farley přijímá od vlastního zakladatele fenomenologie, německého filosofa Edmunda Husserla, a kterým se snaží o relikturní sociálního světa křesťanské víry,¹⁶ vede našeho autora k tomu, že své zkoumání nejprve zaměřuje na vnímání církve jako „determinovaného sociálního světa“, tedy jako na jeden z případů sociální reality lidí, konstituované konkrétní lidskou intersubjektivitou, která je vybavena vlastní logikou, vlastní strukturální sítí a jí imanentními procesy a dynamikami, které mohou uniknout oku vnějšího (a nezaujatého) pozorovatele.

1.1 Determinovaný sociální svět víry

Jak známo z myšlení Edmunda Husserla, jeho pozdnější filosofické zkoumání a úsilí, syntenizované v díle *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*,¹⁷ je vedeno snahou o „návrat k člověku samému“, tedy ke zkoumání „životního světa“ (v něm. orig. *Lebenswelt*) lidí, v němž se lidské bytí rozvíjí. Jak známo z Husserlova díla, svým fenomenologickým přístupem vnáší do hry téma lidské intencionality, kterým je filosof schopen zachytit, popsat a dále analyzovat tento *Lebenswelt*. Tuto myšlenku přejímá Farley, když se snaží načrtnout perimetr „sociálního světa víry“. Fenomenologický přístup jej tak vede k tomu, aby skrze princip „aprezentace“¹⁸ dokázal i ve vztahu k životu církve rozlišovat me-

¹⁶ Inspirátorem Farleyho díla je, kromě E. Husserla, také zakladatel fenomenologické sociologie Alfred Schütz (1899–1959).

¹⁷ HUSSERL, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*.

¹⁸ Jeden z principů Husserlovy fenomenologické filosofie, který je aktivován v procesu vnímání tehdy, kdy je rozlišováno mezi skutečnostmi, které nám jsou „na dosah ruky“ (*Urpräsenz*), a těmi, které jsou přítomny pouze nepřímým způsobem (*Appräsenz*). Zejména pro bádání sociální fenomenologie, avšak i pro oblast hmotného světa je nutným uvědomění si, že člověk nemá bezprostřední přístup ke všem strukturám, prvkům a procesům, které tvoří *svět* daného předmětu, jelikož se tento svět vyznačuje mnohovrstevnatostí a vzájemnou relationalitou jednotlivých elementů. Kognitivní princip fenomenologie je výsostně prospěšný taktéž na poli křesťanské víry a teologie, neboť i zde lze rozčlenit skutečnosti, které nám jsou „na dosah ruky“ (např. klasická triáda Písmo, Tradice, Magisterium) jako entity *aprezentující* nám skutečnosti, které „nejsou na dosah ruky“: tedy vlastní obsah křesťanské víry. Srov. FARLEY, *Ecclesial Man*, s. 208.

zi dvěma podmnožinami každého determinovaného sociálního světa, který je tvořen (1) před-reflexivní, prvotní intersubjektivitou (*background* křesťanské víry a života) a (2) aktuálně přítomným životem křesťanů, ať ve formě procesů institucionalizace, či každodennosti mezilidských vztahů (*foreground* křesťanské víry a života). Fenomenologické zkoumání nás tak přivádí k objasnění ustavující *intersubjektivitu*, která je k nalezení v transcendentální oblasti lidských bytostí; jedná se o ukotvení (aktuálně se dějící) vzájemnosti lidských subjektů, o kolektivně strukturované vědomí, které dává vznik lidské relationalitě a intencionalitě každodenního jednání.¹⁹ V případě křesťanské víry se jedná o božsko-lidskou intersubjektivitu, jejímž autorem je Bůh a která dochází svého uskutečnění a stále plnější seberealizace coby dějinné sociální reality ve škále křesťanských konfesí. Ve svém pojednání tyto jednotlivé formy křesťanství Farley překrývá nadkonfesionálním termínem *Ecclesia*²⁰ coby pracovním konceptem označujícím (ve své idealizované formě) komunitně žité křesťanství.

Svět této *Ecclesia* je, dle Farleyho, jedním z případů *sociálního světa*,²¹ který je obdařen vlastním „prostorem“ a vlastní logikou. Determinovaná intersubjektivita křesťanů se tedy fenomenologicky jeví jako „pole víry“,²² v němž se odehrává život křesťanů. Realitu každodenního života (a celkově *teleologie* všech podob *Ecclesia*) tohoto pole víry tvoří zejména *memoria passionis, mortis et resurrectionis Christi*, liturgie, reflexe a svědectví křesťanů ve škále jejich podob; tedy různé podoby křesťanského *foreground*, které jsou vtělením plurality relationality a institucionality křesťanství.

¹⁹ Srov. tamtéž, s. 95.

²⁰ Tamtéž, s. 107.

²¹ Pozorný čtenář jistě hned předloží námitku, že „svět víry“ nelze klást volně jako paralelu k dalším „lidským světům“. Farley si je této jedinečnosti náboženského světa vědom a přibírá ji (jak uvidíme v průběhu dalšího textu tohoto článku) jako danost; to znamená, že svět víry má tendenci stát se *the world*, tedy světem který propustuje veškeré životní jednání participantů.

²² Výraz „pole“ nebo „sociální pole“ je zde propůjčen z díla francouzského sociologa Pierra Bourdieu, který nabízí následující definici: „[Sociální, pozn. autora] pole lze definovat jako síť nebo uskupení objektivních vztahů a postavení. Tato postavení jsou objektivně definovaná v jejich existenci a v podmínkách, které kladou na toho, kdo toto postavení zaujímá, ať již jde o jedince nebo instituce, totiž z jejich aktuální situace uvnitř struktury společnosti.“ Pierre BOURDIEU – Loïc WACQUANT, *Risposte: per un'antropologia riflessiva*, Torino: Bollati Boringhieri, 1992, s. 67.

1.2 „Řeč“ křesťanské víry

Přijmeme-li tento pohled na křesťanská společenství jako na konkrétní determinovaný sociální svět, je zjevné, že podstatnou součástí tohoto světa je vlastní „řeč“, jazyk, který je průvodcem života křesťanů a který také orientuje veškeré bytí a poslání *Ecclesia* k její *telos*. Mluvíme-li zde o řeči křesťanské víry, je tímto termínem zjevně myšlena celá množina výrazových prostředků, jimiž lze postihnout život církve.²³ K nalezení zdroje této výrazové *language* křesťanství si Farley vypomáhá opět prostřednictvím fenomenologické metody. Dle tohoto autora vzniká množina křesťanského výraziva v procesu vnímání reality. Fenomenologický přístup nahlíží na lidské vnímání v jeho intencionálním zaměření; tedy ve vnímání „čehosi“, tj. konkrétního předmětu. V tomto procesu vnímání – který, jak zdůrazňuje Farley, je primárním zdrojem křesťanského poznání – dochází k zachycení reality prostřednictvím toho, co již dříve Husserl nazval „noema“, tedy „vnímaný předmět“.²⁴ Tato noemata jsou, v logice fenomenologické metody, nejpřímějším přístupem k vnímané realitě samotné. Přesto je však zřejmé, že realita samotná je pochopitelně bohatší a ve své celistvosti uniká lidským kognitivním schopnostem.

To, co fenomenologie popisuje na úrovni lidské intencionality jedinců, Farley zavádí také v oblasti determinovaného sociálního světa víry. Tvrdí totiž, že lze uvažovat o „korporátním vědomí“ jako nedílné součásti konkrétní intersubjektivity, kde je také toto korporátní vědomí intencionálně strukturované a stává se mediátorem vnímání jistého sociálního pole (zde: *Ecclesia*). Takto křesťanství čerpá vlastní výrazivo z kolektivního intencionálně zaměřeného vědomí. Jazyk *Ecclesia* se tak stává spolukonstituentem prostředí *Ecclesia*, a tedy spolustvořitelem křesťanské identity participantů. Jak k tomuto v životě *Ecclesia* dochází, vysvětluje Farley dále.

K dosažení tohoto vysvětlení, tvrdí autor, je nutné zejména ozřejmit proces konstituování a formování křesťanského poznání (vědění).

²³ Potřebu specifického „jazyka“ můžeme shrnout do tří základních důvodů: a) je vlastní každému sociálnímu světu (sledujícímu určitý *telos*) rozvinout svůj příslušný jazyk; b) jazyk je podstatným anamnetickým nástrojem, neboť funkcí imanentní každému jazyku (chápanému jako kodex výrazových prostředků dané sociální skupiny) je uchovávání/předávání poznání o sobě; c) jazyk v široké škále významu tohoto pojmu je tím, co doprovází, uskutečňuje a potvrzuje jakékoliv „obrácení“ (ve smyslu *modifikace*) lidského života. FARLEY, *Ecclesial Man*, s. 108.

²⁴ Tamtéž, s. 68–69.

Na tomto místě Farley nabádá k rozlišování *primárního* a *sekundárního* teologického jazyka. Oproti historické akcentuaci sekundárního jazyka (spekulativně explicitního), tvrdí Farley, pro sebepochopení křesťanství je nutné sestoupit k původu jazyka *Ecclesia*.²⁵ Zde je primární jazyk křesťanství tvořen skrze „příběhy“ a „obrazy“, které shromažďují korporátní vědomí *Ecclesia*, neboť tyto zakládající příběhy, jejichž centrální postavou je Ježíš Kristus, obsahují dva základní komponenty: „události a osoby spojené s těmito událostmi“.²⁶ Tento primární jazyk je původní, a tedy jedinečný pro život křesťanů.²⁷ Z hlediska dějinného vývoje a systematizace křesťanského vyznání však je nutné, aby došlo k rozvinutí sekundárního jazyka, jazyka teologické hermeneutiky, jímž dochází ke stále hlubšímu chápání Zjevení. Porozumění původnímu příběhu vyžaduje jeho *přetlumočení*. A to jak v diachronním pohledu, skrze lingvistický a filosofický rozvoj dané lidské kultury, jímž je dalším generacím prostředkován čas a události počátku církve, tak v synchronním pohledu, jímž dochází k univerzalizaci a komunikovatelnosti zakládajících příběhů díky formování inkluzivně-kosmologického rámce křesťanské *Weltanschauung*. Tento proces se děje v rámci zmíněného sekundárního jazyka formováním křesťanského „mýtu“.²⁸ Mýtus pak ožívá jako sou-

²⁵ Srov. tamtéž, s. 117–126.

²⁶ Tamtéž, s. 117. Zde je nutno poznamenat, že Farley poněkud podceňuje nutnost mediace i „prvotních“ příběhů a obrazů. Zjistěte v mnohem menší míře než jím zmiňovaný mýtus a nauka, nicméně i příběh a obraz jsou již dílem lidské mediace, lidského „traditio“, neboli svědectví.

²⁷ Ve svém dalším díle, *Deep Symbols*, Farley transformuje svou metodu a představu o obrazech, které jsou konstitutivní pro křesťanství: dle autora jsou pravými „obrazy“ – na nichž křesťanství stojí, skrze něž se vyjevuje jeho sepětí s realitou lidského života a od nichž je lidský život osvětlován – autorem analyzované „deep symbols“, symboly imanentně příslušející rozvoji lidské existence. Právě tyto jsou – obecně antropologicky chápáno – nositeli transformovaného lidství skrze participaci v modu vykoupené existence v *Ecclesia*. Mezi podstatné symboly lidské existence řadí E. Farley následující: tradici, schopnost závazku, realismus života, právo, naději. Farley komentuje vlastní pojetí hlubokých symbolů následovně: „*Hluboké symboly* jsou hodnotami, skrze něž chápe komunita samu sebe, od nichž přijímá své cíle a na které se odkazuje jako na kritéria jednání. Růst v dané komunitě znamená proměňovat své vědomí skrze tyto symboly [...]. Tyto symboly jsou *hluboké*, neboť přebývají ve stabilních jazykových strukturách, které udržují samotnou existenci komunity a které jsou trvalé v jednotlivých řečových aktech.“ Edward FARLEY, *Deep Symbols: Their Postmodern Effacement and Reclamation*, Harrisburg: Trinity Press, 1996, s. 2–3.

²⁸ „Naším návrhem je, že samotný mýtus není původní vrstvou náboženských obrazů, ale výsledkem pokusu přeložit tyto obrazy do inkluzivního a objektivního světónázoru dané historické epochy. Proto když je obraz ‚Ježíš zemřel za naše hříchy‘ přeložen

hrnný horizont, který je následně rozpracováván do křesťanské nauky sloužící jako „míra institucionální loajality“.²⁹ Jednou z funkcí sekundárního jazyka je fakt, že umožňuje křesťanství vystoupit z vlastního provincialismu a že prostřednictvím lingvistických a filosofických konceptů tlumočí obsah křesťanské víry a životního „stylu“ křesťanů do všeobecně přístupného a sdělitelného rámce, který se stal základem kulturní matrice středověké Evropy.

2. ZÁPAS O LIDSKOU AUTENTICITU

Poté, co jsme měli možnost nahlédnout *svět víry* jako intersubjektivně ustavený determinovaný sociální svět, vybavený vlastním jazykem, logikou a cílem, zaměříme nyní svou pozornost na analýzu transcendentální oblasti lidské existence. Tím se přiblížíme k objasnění, jak lze, ve Farleyho rétorice, hovořit o participaci v *Ecclesia* jako o prostředí proměny lidské existence a naplnění lidského života prostřednictvím vztahu s Božím Synem, Ježíšem Kristem.

2.1 Náboženské „apriori“

Ve svém zkoumání povahy lidské existence vychází E. Farley z následující premisy: každá lidská bytost se nalézá ve stavu *existere*,³⁰ v procesu vlastní transcendence, otevřenosti, jejíž charakteristikou je lidská svoboda. Tento stav lidského *existere* však dle Farleyho nemá v lidském bytí trvalou platnost, svébytnost, neboť každá lidská bytost inklinuje svým životem k jednomu ze dvou směrů, které jsou jí předkládány: buď směrem k *odcizení*, nebo směrem k *vykoupení*.³¹ Obě tyto možnosti, byť s protikladnými důsledky, jsou vyústěním lidské transcendence. Obě jsou to-

prostřednictvím feudálního pojetí lidských vztahů, dostáváme se ke kosmologickému rámci, jehož jazykovým vyjádřením je mýtus.“ FARLEY, *Ecclesial Man*, s. 121–122.

²⁹ Tamtéž, s. 122.

³⁰ Význam tohoto slova latinského původu odhaluje zvláštnost lidského života v jeho sebezpřesahování, neboť termínu „ek-sistere“ lze rozumět jako „být mimo sebe“, „vycházet ze sebe“, „vznikat“, tedy významy protikladné k prostému „setrvávání“ v životě.

³¹ Srov. FARLEY, *Ecclesial Man*, s. 128.

tiž odezvou lidské *existence*, bytí charakterizovaného křehkostí vlastní *nenutnosti* a vlastní *ontologické nejistoty*, která je průrvou, již mají k lidskému jedinci přístupovou cestu síly snažící se o jeho odcizení.

S cílem přistoupit k nastínění vztahu mezi křesťanskou a obecně lidskou podobou existence (nacházející se v modu otevřené otázky) Farley přivádí do diskurzu koncept „náboženského a priori“ jako konstanty každé lidské bytosti. V rétorice našeho autora se však nejedná o to, co dějiny teologie znají pod pojmem „přirozené poznání Boha“. Náboženské *a priori* je pro Farleyho pracovním konceptem, který ukazuje, že křesťanské „vykoupení a Zjevení odpovídají na to, co je bytostně lidské“, a sice že „bez vykoupení zůstává člověk v otroctví, které deformuje a uvězuje jeho vlastní bytí“.³² Viděno z druhé strany, jedná se o koncept napomáhající autorovi ukázat, že pozvání do *Ecclesia*, v síle spásanosného charakteru Kristovy oběti za lidstvo, poskytuje ukotvení lidské existence a odvržení všech sil odcizujících člověka sobě samému.

Podle autora lze náboženské *a priori* nastínit skrze čtyři osy, které jsou vetkány do lidské existence: (1) schopnost rozlišení dobra a zla,³³ (2) odhalení skutečnosti vlastního odcizení,³⁴ (3) snaha o odstranění „chaosu“ vlastního života³⁵ a (4) odmítnutí „vnější determinace“ života jedince.³⁶ Chaos a hrozba vnější determinace jsou konstantami lidské existence, které mají za následek vlastní křehkost a zranitelnost. Tuto zranitelnost pak Farley chápe jako stálou hrozbu proměny ze *subjektu* v *objekt* zájmu jiných lidí; děje se tak skrze to, co autor paradigmaticky označuje jako „manipulaci“ a také jako „zesměšnění“.³⁷ Tyto přístupové cesty lidské zranitelnosti jsou negativním projevem lidské intersubjektivní, kdy se lidské bytosti mohou stát vzájemně překážkou vlastního sebeurčení a naopak mohou být původci odcizení člověka sobě samému. Lidské bytosti tak v sobě skrývají možnost stát se subjekty determinujícími životy druhých, ale také opačně, stát se objekty jejich determinace.

³² Tamtéž, s. 131.

³³ Srov. tamtéž, s. 134.

³⁴ „Skutečnost odcizení je obecně vnímána jako rozkol mezi tím, kdo jsme, a tím, kým bychom mohli nebo měli být.“ Tamtéž, s. 140.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 130–133.

³⁶ Srov. tamtéž, s. 133–139.

³⁷ Srov. tamtéž, s. 134–136.

2.2 Bytí v odcizení

Výše bylo zmíněno, že křehkost a zranitelnost lidské existence samy o sobě nemají dlouhého trvání a že člověk inklinuje k rozřešení otázky vlastního chaosu (pozitivně vyjádřeno: v hledání ontologické jistoty) skrze jednu z nabízených alternativ: prostřednictvím odcizení, nebo prostřednictvím vykoupení. Před člověkem nacházejícím se ve stavu vlastního *chaosu* se objevují různé uchazeči o rozřešení základní nejistoty, totiž jsoucna, která se zjevují jako nabídky k vyřešení existenciálního chaosu; tuto funkci plní různé „idoly“ a „modly“, anebo také „útěk“, rezignace na autenticitu vlastní existence. Každá modla si nárokuje stát se cílem, orientačním bodem, lidské existence; nárokuje si strhnout veškerou pozornost a veškeré síly lidského jedince ve svůj prospěch, a tak „ukotvit“ jeho život. V tomto zápase o lidskou bytost, pokračuje Farley, modly překračují hranice rozumového uvažování, a tím atakují lidskou emotivitu a rejstříky obavy/strachu lidské bytosti.³⁸ Modloslužba je tedy projevem „neochoty žít vlastní odmítnutí chaosu“³⁹ a lidský život je proměněn fanatickou loajalitou vůči této modle. Jak již bylo naznačeno, odcizení lidských bytostí se však může projevit také skrze útěk, rezignaci, které se taktéž jeví jako řešení vlastní zranitelnosti a křehkosti. Útěk je tak lidskou snahou ignorovat normativnost, nutnost zakořeněnosti vlastní existence.

2.3 Vykoupená existence

Avšak tajemství lidské křehkosti, lidská volba, má také alternativní řešení, jímž je rozhodnutí se pro „vykoupenou existenci“.⁴⁰ Oproti idolatrii a útěku představuje rozhodnutí se pro život v modu vykoupené

³⁸ „Aby plnil svoji funkci anti-chaotického prostředku, každá modla musí [...] být obklopena dokonalostí, silou a zázračnými vlastnostmi. Zkrátka, každá modla musí být zbavena své historicity. K tomu přispívají rozumové procesy, které chrání tuto její dokonalost před relativizováním, kritikou a zpochybněním. Toto jsou důvody, proč jsou zneuctění a strach podstatnou součástí modloslužby.“ Tamtéž, s. 143.

³⁹ Tamtéž, s. 144.

⁴⁰ Tamtéž, s. 146. Překládáme takto původní anglický výraz „redemptive existence“, který odkazuje na nedokonavý vid tohoto modu lidského života, neboť se v případě vykoupené existence jedná spíše o *stále otevřený projekt k dosažení* než o nezcizitelné vlastnictví jedince. Jedná se o nabídku k přijetí a k žití v každodenním životě, v ostražitosti

existence návrat člověka k jeho vlastnímu sebeurčení, k vlastní autenticitě. Tímto sebeurčením však, jak lze snadno odvodit, není návrat člověka do prázdna křehkosti a nejistoty (neboť žádný takový reverzní krok není myslitelný), nýbrž jedná se o vstup lidské bytosti do vztahu s *Alteritou*, s Bohem, jemuž je svěřena lidská existence, lidská svoboda, a z ní vycházející schopnost k zavázání se lidské autenticitě.⁴¹ Tyto úvahy nás opět přivádějí k Farleyho fenomenologickému přístupu k realitě církve. *Ecclesia*, coby „korporátní matrice víry“, je prostředím setkání lidského jedince s Kristem a příležitostí nasměrovat svůj život k vykoupené existenci. Bytí v církvi je tak příležitostí k transformativnímu procesu jedince z „odcizení v přechodu ke spasení“.⁴² Člověk nalézá sám sebe, vlastní já a vlastní svobodu, stává se určovatelem vlastní existence a projektantem vlastní budoucnosti. V tomto úkolu již není sám, ale jeho průvodcem je Bůh.

Jak bylo řečeno výše, modus vykoupené existence nepřináší jedinci pouze dar svobody. Transformace lidského subjektu v prostředí *Ecclesia* znamená pro člověka otevření nových horizontů lidské vztahovosti, vnímání a přijetí druhých.⁴³ Toto téma bude nyní dále rozpracováno.

3. INTERSUBJEKTIVITA CÍRKVE

Předchozí části tohoto článku nám nastínily základní rámec Farleyho práce, fenomenologický přístup k sociální realitě lidského života a analýzu transcendentální antropologie, která nám vyjevila lidskou zranitelnost a potřebu *antichaotického* nasměrování lidské existence. Proto nyní zaměříme svou pozornost na církevní prostředí jako na specifický případ sociálního světa založeného na determinované intersubjektivitě. Lidská intersubjektivita na sebe bere celou škálu projevů a způsobů. Tak jako v případě života jiných sociálních skupin, tak i základem církevní intersubjektivitě je její předreflexivní „korporátní intencionalita“, skrze

před odcizením např. také pod náboženskou rouškou (případ náboženského legalismu nebo fundamentalismu).

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 146–149.

⁴² Tamtéž, s. 141.

⁴³ Srov. Joseph A. KOMONCHAK, „The Church and the Mediation of the Christian Self,“ in *Foundations in Ecclesiology*, Boston: Boston College, 1995, s. 146–147.

kterou jsou křesťané konstituováni jako součást Božího lidu a z níž vznikají sociální struktury života církve.⁴⁴

3.1 Intersubjektivně tvořený svět *Ecclesia*

Výše zmíněná korporátní intencionalita, tvrdí Farley, jakožto součást transformativního procesu jedince nabízí lidským bytostem nový pohled na sebe a lidství druhých. Členové *Ecclesia* vnímají sebe navzájem konkrétním „jistým“ způsobem, odlišujícím se od těch, které byly uvedeny výše v rámci popisu „chaotické“ situace existence člověka. Tento pohled na druhé je nyní, díky modu vykoupené existence, totiž díky přijetí vykoupení Ježíšem Kristem,⁴⁵ osvobozen od snah o odcizení a manipulaci, neboť, jak dodává Farley (nepochybně s poněkud idealistickým tónem provázejícím jeho dílo), „v *Ecclesia* věřící přijímají jedni druhé jako lidské bytosti, a tedy jako sebe-transcendující bytosti, které se vyznačují odmítnutím chaosu a vnější determinace“.⁴⁶ Modus vykoupené existence tak uvádí jedince do situace, v níž převažuje svoboda a otevřenost vůči druhým a kde vůle k zavázání se a *bytí-pro-druhé* vítězí nad útekem před zodpovědností. Tento modus tedy transformuje jedince v bytost svobodnou *od* druhých a *pro* druhé.⁴⁷ Odtud pramenící svoboda lidských bytostí je pak obecnou zárukou, že prostřednictvím participace v *Ecclesia* dochází k negaci obsahu starobylého rčení *homo hominis lupus*; lidé se nemusí bát sebe navzájem jako vzájemného ohrožení, jako potenciálního zdroje svého konce. Naopak, vyjádřeno v pozitivním smyslu, se druzí stávají spolustvořiteli lidské existence a jejího rozvoje.

⁴⁴ Paralelní přístup ke zkoumání reality církve nalezneme také v díle kanadského teologa Bernarda Lonergana. Tento autor mluví o církvi jako o „sebe-ustavujícím procesu“, která je specifickým případem lidské intersubjektivní. Srov. Bernard LONERGAN, *Method in Theology*, New York: Herder & Herder, 1972, s. 355–368.

⁴⁵ Srov. pojednání o konceptu lidské svobody jakožto „daru velikonočních událostí Ježíše Krista“: Andrea GRILLO, „L’esperienza del bene e la comunità non-indifferente. Due concetti di libertà, anzi tre,“ in *Etica del plurale: Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, ed. Egle Bonan – Carmelo Vigna, Milano: Vita e Pensiero, 2004, s. 239–257.

⁴⁶ FARLEY, *Ecclesial Man*, s. 159.

⁴⁷ V této situaci, pokračuje Farley, „vnímám bližního jako toho, kdo je se mnou propojen. Pokud si zachovává svobodu k mé osobě, nebudu plnit funkci jeho idolu“. Ale také naopak platí, že „pokud si zachovává svobodu k mé osobě, nemusí se mě obávat jako nepřítel. Nehrozí, že s ním budu manipulovat jako s nástrojem svých potřeb.“ Tamtéž, s. 160.

Řekli jsme již výše, že modus vykoupené existence lze z pohledu lidských bytostí vnímat spíše jako *horizont* k dosažení než jako přivlastnitelnou (a přivlastněnou) konstantu lidského života. Při zjevné nedokonalosti a narušené přirozenosti lidského rodu se jeví jako neustálá hrozba možnost nového pádu do stavu vlastního odcizení. A proto, pokračuje Farley ve svém fenomenologickém popisu *Ecclesia*, Bůh nabízí prostřednictvím církevních společenství narušené lidské existenci svých členů určité *léky*, totiž prostředky obnovující mír v životech jedinců i církevních komunit.

Tím prvním je zejména akt smíření a odpuštění, které se v každodenní realitě *Ecclesia* vyjevují jakožto neustálá aktualizace Vykupitelova přání „Pokoj vám!“ (Jan 20,19). Schopnost vzájemného odpuštění a procesů (a zkušenosti) smíření lze pak v realitě vnímat jako výsostné projevy Kristovy přítomnosti a jeho působení v životech jedinců, tedy jako efektivní důsledek stavu vykoupené existence. Svoboda *od* druhých a *pro* druhé se tak v církevní intersubjektivitě uskutečňuje skrze odpuštění jakožto *znovu-navazování* vztahů s druhými a s Bohem,⁴⁸ totiž jako potřebu konstantního úsilí o *renovatio*, které je *efektivně* nabízené a *performativně* potvrzené Kristovou velikonoční obětí.

Druhým důležitým průvodcem na životní cestě jedince v rámci *Ecclesia*, pokračuje Farley, jsou rituální/liturgická slavení. Toto slavení je odpovědí na existenčně slabé okamžiky, v nichž se lidé ocitají během svých životů, v nichž se přibližují k hraně nového úpadku do „chaosu“. Farley tak mluví zejména o „narození, smrti, manželství, nemoci, rozvodu, opuštění domova“⁴⁹ jako o okamžicích, v nichž se zvlášť bolestně, či velmi citlivě, vyjevuje tajemství lidského života v jeho zranitelnosti. A proto pro tyto „traumatické“ okamžiky lidského života přichází *Ecclesia* s pluralitou podob rituálního slavení, jimiž Bůh – skrze církevní společenství – znovu potvrzuje potřebným jedincům svoji péči a svoji blízkost každému člověku.⁵⁰ Liturgické slavení se tak stává *fons* Božího

⁴⁸ Vzpomeňme v této souvislosti na etymologii slova náboženství, kde slovo *religio* lze odvozovat z latinského *re-ligare* (tzn. „znovu navázat“) nebo od *re-legere* (tzn. „nově pročíst“). Srov. Ján KOMOROVSKÝ, *Religionistika: Veda o náboženstvách světa a jej pomocné disciplíny*, Bratislava: Univerzita Komenského, 2000, s. 5–6.

⁴⁹ FARLEY, *Ecclesial Man*, s. 163.

⁵⁰ „Jelikož intersubjektivita *Ecclesia* zahrnuje transcendentální odmítnutí chaosu, *Ecclesia* si ve své dějinné formě připomíná (obvykle prostřednictvím rituálů a symbolů) rozhodující „traumatické“ okamžiky lidského života. Je součástí existence *Ecclesia*, že tyto okamžiky nemohou být přehlédnuty.“ Tamtéž, s. 163. K tématu rituálního slavení

ujištění, blízkosti a péče, které je pevně vsazeno do života *Ecclesia*, neboť osvětluje její *telos* v rámci odpovědi na náboženské a priori.

3.2 „Open space“ sociálního světa víry

Další charakteristikou, kterou Farley uvádí s ohledem na *Lebenswelt* křesťanské víry a která vystihuje *novum* křesťanství v době jeho počátků, je zdůrazňování její všeobecnosti, tedy univerzální otevřenosti všem lidem, jíž Bůh skrze přivtělení ke svému Synu nabízí všem lidem možnost vstoupit do modu vykoupené existence. Tento historicko-náboženský fakt je zjevný zejména ve srovnání (a v protikladu) křesťanství s judaismem. Ačkoliv je, z hlediska biblické teologie, izraelský lid vždy reprezentantem celku lidstva ve svém vztahu s Bohem, příslušnost k judaismu je vymezována *etnicky* na pouhý židovský národ. „Rádus“ Boží přítomnosti (omezen izraelský národ), posvátná místa (eminentní pozice hory Sion a jedinečnost Chrámu na něm zbudovaného), percepce druhých lidí (diferenciace mezi Židy a ostatními národy), to vše jsou faktory, které dle Farleyho ukazují na limity judaismu a na jeho provizornost z hlediska dějin spásy celého lidstva.⁵¹

Naproti tomu křesťanství se již od svých počátků doložitelných prostřednictvím posvátných textů rozvíjí jako silně anti-provinční fenomén bořící každý druh hradeb či vymezování, a to proto, aby mohla skrze církev prozařovat univerzalita Božího jednání, tedy jednání toho, který chce, „aby všichni lidé dosáhli spásy a poznali pravdu“ (1 Tim 2,4). Dějinně-spásný inkluzivismus křesťanství vyvěrající z Kristova vykupitelského díla a jemu sloužící tedy „nepředpokládá žádnou [konkrétní, pozn. autora] zemi, žádný svatý národ, žádné posvátné místo, žádný geografický střed, žádný centrální chrám, žádný specifický jazyk“.⁵²

jako podstatné náležitosti náboženského fenoménu, srov. např. Giorgio BONACCORSO, *Il rito e l'Altro: La liturgia come linguaggio, tempo e azione*, Città del Vaticano: LEV, 2012; Giuseppe MAZZA, „Liminalità rituale e pensiero teologico,“ in *La liminalità del rito*, ed. Giorgio Bonaccorso, Padova: Edizioni Messaggero, 2014, s. 203–225.

⁵¹ „Judaismus, tak jako izraelský národ, zůstal uzavřeným náboženským společenstvím. Nikoliv proto, že konverze k židovství by bývala byla nemyslitelná, nýbrž proto, že Boží přítomnost v židovském vnímání zůstávala omezena na jednu etnickou, jazykovou a historickou tradici.“ FARLEY, *Ecclesial Man*, s. 167.

⁵² Tamtéž, s. 168.

Takovýto všeobecný horizont křesťanství pak staví do centra pozornosti nutnost vyjasnit status těch, kdo jsou vnímáni jako „cizinci“. Cizinec tak představuje pro křesťanská společenství lakmusový papírek v podobě setkání s alteritou, která má vlastní nezczizitelnou důstojnost a hodnotu, jež nelze snadno katalogizovat podle schémat *insiders*, tedy křesťanů. Jedinečnost statutu cizince tedy musí být, pokračuje americký teolog, vepsána již *apriorně* do logiky života církve. Paradigmaticky nachází křesťanství pramen pro takovéto jednání v tzv. obratu k pohanům, který vykonává apoštol Pavel (Sk 15,7–21).⁵³ Oproti lingvistickým, rituálním a kulturním požadavkům judaismu tak křesťanství staví pouze na osobě Ježíše Krista jako plnosti Boží přítomnosti, neboť skrze Krista „Boží slovo a Boží přítomnost pronikají všechny jazykové, rasové a rituální hranice“.⁵⁴ Vstup do modu vykoupené existence je tedy univerzálně přístupný.

K výše uvedenému je třeba dodat jednu nutnou premisu. Nakolik bylo zmíněno s ohledem na lidského jedince nebezpečí úpadku do idolatrie, natolik lze to samé říct i o kolektivitu církve. A dějiny křesťanství tak poskytují dostatek konkrétních důkazů, kdy se církev ocitla na hraně/za hranou nadměrného *sebezajišťování* stavěním překážek a bariér, jejichž důsledkem by byl nárůst exkluzivistického provincialismu. Perimetr *Ecclesia* tedy nemá žádné hranice, neboť jeho hybnou silou je univerzální Ježíšovo evangelní poselství, skutečnost Božího království a pozvání do něj pro celé lidstvo.

3.3 Institucionální aspekt *Ecclesia*

V souvislosti se zakládající intersubjektivitou křesťanských společenství jsme zmínili, že Farley řadí mezi její projevy proces a produkty *institucionalizace*, neboť také tento rozměr života církve má svou neopominutelnou důležitost a úlohu (srov. odst. 1.1). „Institucionalizace“, tvrdí Farley, „není zanedbatelným přídatkem ani projevem vnitřního rozkladu *Ecclesia*“.⁵⁵ Farley tak ve svém pojednání vytyčuje dva různé typy

⁵³ Připomeňme, že tento obrat znamená zejména odmítnutí etnické konverze, které by odpovídala nutnost obřizky a rituální diferenciaci na čisté/nečisté.

⁵⁴ Tamtéž, s. 173.

⁵⁵ FARLEY, *Ecclesial Man*, s. 179.

institucionálních elementů, kde jedny jsou podstatné (primární) a druhé nazývá historicky kontingentními (sekundárními).

Primární prvky institucionalizace jsou ty, které vyjadřují základní podobu Boží přítomnosti ve světě skrze zpřítomňování Krista ve vydávaném svědectví.⁵⁶ Tato Boží přítomnost se neustále aktualizuje skrze *Slovo* a skrze *svátosti*, které jsou důležitými momenty života křesťanů: více než prvky institucionalizace jsou spíše a zejména spásnými způsoby, skrze něž Bůh ve světě jedná. A proto *Slovo* a *svátosti* „musí být odlišeny od proměnných institucionálních prvků, které vznikají k posílení kolektivity křesťanů v čase změn a krize“.⁵⁷

Tyto dva konstitutivní pilíře křesťanství jsou pak pro Farleyho zřídlem, z něž vyvěrají další institucionální prvky, tvořící základní *rastr* křesťanského života. Jsou jimi *reciprocita vztahů*, *památka* a *posvátný prostor*.⁵⁸

Reciprocita vztahů křesťanských participantů vystihuje vlastní způsob, v němž se odehrává život církevních komunit. Jako protilek každé snahy o akcentování individualismu vzájemnost mezilidských vztahů tvoří aktuální *foreground* božsky založené intersubjektivní křesťanů a zároveň je verifikací její oprávněnosti, která se uskutečňuje, jak bylo řečeno výše, skrze zodpovědnost a závazky vůči druhým lidem. Klasičtější výrazem bychom tuto dimenzi života mohli nazvat jako *koinonia*.

*Památka*⁵⁹ a vyprávění zakládajících událostí jsou způsobem, jímž jsou bořeny časoprostorové hranice a skrze něž se *Ecclesia* ve svém přítomném „dnes“ propojuje s událostí a osobou Ježíše Krista.⁶⁰ Jde o připomín-

⁵⁶ Na tomto interpretačním klíči staví vlastní ekleziologické dílo italský teolog Severino Dianich, jehož práce, vyznačující se taktéž fenomenologickým přístupem, se odvíjí od lingvisticko-pragmatické kategorie „komunikace“, vycházející z verše 1 Jan 1,1: „O tom, co bylo na počátku, co jsme slyšeli, vlastníma ušima viděli, bedlivě pozorovali a čeho jsme se svými rukama dotýkali, o Slovu života svědčíme a zvěstujeme vám.“ Srov. Severino DIANICH, *Ecclesiologia: questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1993.

⁵⁷ FARLEY, *Ecclesial Man*, s. 176.

⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 176–179. Srov. také pojednání o elementech institucionalizačního procesu v FARLEY, *Ecclesial Reflection*, s. 250–266.

⁵⁹ Překládáme tímto slovem originální anglický termín „memory“, odvozený z latinského *memoria* (*mortis et resurrectionis Iesu Christi*).

⁶⁰ V tomto směru je například velmi inspirativní číst knihu *Eucharistie: le repas et la parole* francouzského benediktinského teologa Ghislaina Lafonta, který se snaží o fenomenologický a antropologicko-kulturní přístup ke komplexnímu teologickému zkoumání eucharistie. Srov. Ghislain LAFONT, *Eucharistie: le repas et la parole*, Paris: Éditions du Cerf, 2001.

nání si zakládající události, skrze niž jsou strženy hradby rozdělování lidí (etnického, kulturního a náboženského rázu) a již dochází k výše zmíněné univerzalizaci Boží nabídky spásy. Toto připomínání si a život z něj je tím, co teologická terminologie nazývá *martyrii* církve.

Termínem *posvátné prostory* označuje autor paradoxní situaci z hlediska fenomenologie náboženství, v níž se křesťanství nachází. Boží Syn svým jednáním strhává klasické oddělování *posvátného* a *profánního* prostoru.⁶¹ Těžiště děje příběhu Boha a člověka se přesouvá z limitovaných prostor posvátných objektů do prostoru *saeculum*, světa, každého zákoutí času a prostoru života. Tak se celek života stává místem křesťanské *diakonie*.

Oproti výše uvedeným podstatným prvkům života křesťanství je nutné odlišovat to, co Farley nazývá „sekundárními“ prvky institucionalizace, které se objevují (více méně) kontingentně, stávají se součástí t(T)radice křesťanských společenství, avšak také někdy ohrožují akcent položený na primární elementy života. Křesťanské církve se tedy musejí neustále vracet – jakožto k momentům, z nichž vychází celek institucionálního rázu církve – k výše uvedeným třem primárním součástem *ras-tru* církve. Jak Farley neustále připomíná, *modus* vykoupené existence církve není sám o sobě zárukou toho, že by i na kolektivní úrovni života křesťanství mohly převládnout tendence odvádějící církev od jejího *praveho telos*, nebo zakrývající jeho jasnost.⁶²

ZÁVĚR

Naše dosavadní prezentace Farleyho díla *Ecclesial Man: A Social Phenomenology of Faith and Reality* měla pomoci nastínit autorovo zkoumání života křesťanských společenství, nakolik se kolektivně žitá křesťanská víra vztahuje k realitě lidského života a, zejména, jak pro lidský život znamená spásu existence.

Jak bylo zmíněno na začátku článku, Farley si k tomuto účelu napomáhá zejména zapojením fenomenologického principu *aprezentace*, kterým ukazuje, jak každodennost dějinného života církve (její „at

⁶¹ Srov. klasické dílo této tematiky: Mircea ELIADE, *Posvátné a profánní*, Praha: OIKOYMENH, 2006.

⁶² Autor uvádí tři základní deviantní tendence církví: individualismus, provinční smýšlení, nadbytečnou institucionalizaci života.

hand“ realities) poskytuje prostředí k transformaci lidské existence. Autor tak odhaluje prostředí církve jako konstituované zejména třemi komponenty: (1) jazykovou vrstvou příběhů a obrazů (prostředkování zakládajících událostí), (2) kolektivní dimenzí církve (intersubjektivita křesťanských společenství) a (3) jedinečností lidské bytosti v jejím setkání s Ježíšem Kristem (nabídka vykoupené existence).⁶³ Jazyk a kolektivita jsou tedy *foreground* nabídkou, skrze niž se jedinec setkává s *background* Boží nabídky spásy a svobodně se pro ni může rozhodnout. Princip aprezentace, prostředkující dnešnímu tady a teď Boží *foreground*, je tedy kognitivním způsobem, kterým se lze vyhnout historické kritice autority Písma a Tradice, neboť tento princip naznačuje, že tyto autority jsou samy odvozenými principy teologie, založenými na aprezentované realitě, totiž osobě Vykupitele.

Farleyho fenomenologický přístup nám tak ukazuje nemožnost „důkazů“ apologeticko-doktrinální obrany a přiblížení se k tajemství Boha a církve. Tajemství Boha a tajemství existence církve nemůže být „vy-světleno“, natož „pochopeno“ z pozice pouze vnějšího (neutrálního) pozorovatele. K přiblížení se obojímu je zapotřebí propojení všech tří komponent světa víry, o nichž autor mluví: totiž jazykové vrstvy života *Ecclesia* (zde zahrnutý autority Písma a Tradice), která je aktualizována prostřednictvím rozvíjené církevní intersubjektivitě a kolektivitě věřících, na níž lidské subjekty participují. Pouze *zakoušením*⁶⁴ a životem dle křesťanského *stylu*⁶⁵ je možné naplno vnímat – chápat – poznávat, jak je participace ve světě křesťanské víry odpovědí na otevřenost lidské existence a její spásou.

Ačkoliv je Farleyho kniha *Ecclesial Man* poznamenána jistou abstrakcí a idealizací analýzy církevních struktur, toto dílo nabízí zainteresovaným čtenářům stále aktuální apel směřující k úvahám o *místě* církve v dějinách lidstva a o rozvoji její *formy*. Tato kniha nám také ukazuje, jak lze do budoucna překonat limitující pojetí ekleziologie a jak fenomenologicky laděné přijetí pohledu na církev „zdola“ je více než přínosným

⁶³ Srov. FARLEY, *Ecclesial Man*, s. 208.

⁶⁴ Francouzský sociolog P. Bourdieu mluví v tomto smyslu o *illusio* v případě kontextové participace, o termínu odvozeném od latinského *in a ludus*, tedy „cítit se být vtaženi do hry“. Srov. BOURDIEU – WACQUANT, *Risposte*, s. 85.

⁶⁵ Tímto termínem máme na mysli systematicko-teologický „stylistický“ přístup, jak jej rozvíjí významný současný francouzský teolog Christoph Theobald. Srov. Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style: une manière de faire de la théologie en postmodernité I–II*, Paris: Éditions du Cerf, 2008.

obohacením komplexního zkoumání církevní reality, pokud se ekleziologie nechce omezovat na traktát pojednávající o (některých) institucionálních elementech církve. Farleyho kniha je přínosným fundamentálně-ekleziologickým pohledem na dějinné konstituování církve jako putujícího Božího lidu, který své bytí rozvíjí také dle obecně lidských linií sociální interakce a vytváření sociálních struktur. Farleyho pojednání nám tak nabízí osvětlení inkluzivního paradigmatu poslání církve v dějinách lidského rodu. Tedy pochopení církve zakotveného v katolickém prostředí prostřednictvím Věroučné konstituce II. vatikánského koncilu o církvi *Lumen gentium*: „Církev je [...] v Kristu jakoby svátost neboli znamení a nástroj vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva.“⁶⁶

**Christianity and the "Reality of Life":
The Project of the Phenomenological Theology of Edward Farley**

Keywords: Edward Farley; Phenomenological Theology; Church; Authority of the Church; Human Authenticity; Ecclesial Intersubjectivity; Human Alienation; *Lumen Gentium*

Abstract: This article aims to present Edward Farley's book entitled *Ecclesial Man: A Social Phenomenology of Faith and Reality* to a Czech theological audience. The book by this American Protestant theologian is a result of his efforts to create a "phenomenological theology" that expresses itself as a fundamental theology about the Church and provides solid prolegomena to the study of systematic ecclesiology. For our postmodern and post-Christian society, *Ecclesial Man* provides an outline of Christianity as a singular pre-reflective reality of the church inter-subjectively constituted and reflects how this reality is uniquely related to the existence of human beings and to the salvation of human authenticity and finality. The book therefore offers an opportunity and impulses for a deeper reflection and self-understanding of the Church as a sacrament or as "sign and instrument of the inner union with God and of the unity of the whole human race" (LG 1).

Josef Mikulášek, Ph.D.
Katedra systematické teologie
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
josefmikulasek@gmail.com

⁶⁶ *Lumen gentium* 1.