

Forma ecclesiae Principy pro obnovenou metodu fundamentální ekleziologie*

Josef Mikulášek

Dnes je již klasicky uznávána výzva, kterou je popisován úkol fundamentální teologie. Ta bere jako svůj startovní bod verš z Prvního listu apoštola Petra: „Budte vždy připraveni dát odpověď každému, kdo by vás vyslýchal (ve smyslu: ptal se vás, pozn. autora) o naději, kterou máte.“¹ V té formě, ve které se katolická apologetika rozvíjí od počátků novověku (tj. v souvislosti s konfrontací vůči rozvíjejícímu se protestantismu), se v pořadí třetím traktátem² apologetiky stává tzv. *demonstratio catholica* odpovídající na otázku *De vera Ecclesia*. Tedy na otázku, která doprovází a vyostřuje rozkol západního křesťanství. Ladění této otázky po pravé církvi Kristově je každému alespoň mírně zasvěcenému studentovi teologie naší doby zjevný: jedná se o styl tzv. kontroverzní teologie, zaměřený na obranu katolicismu.

Je-li tento styl katolické ekleziologie, vyznačující se silnými tendencemi při vymezování se k jiným křesťanským denominacím, dnes již alespoň teoreticky překonán,³ jsme postaveni na poli fundamentální teologie před následující otázkou: má mít i nadále základní pojednání o církvi své místo v rámci fundamentální teologie? V případě, že odpovídáme na

* Tento článek byl podpořen grantem UP v Olomouci (IGA_CMTF_2020_003) „Neurovědecké výzkumy jako výzva pro znovupromýšlení obsahu a jazyka křesťanské antropologie a etiky“.

1 Stojí za pozornost číst následující slova, kterými daný verš (1 Petr 3,15) pokračuje: „ale číňte to s tichostí a uctivostí“.

2 Připomeňme zde klasickou strukturu apologetických manuálů, které byly užívány ke studiu katolické teologie až do počátků obnovy teologické metody po 2. vatikánském koncilu: 1) *demonstratio religiosa*, 2) *demonstratio christiana*, 3) *demonstratio catholica*. Toto členění je poprvé datováno ve spisu francouzského filosofa a teologa jménem Pierre Charron (1541–1603) s názvem *Les trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques*.

3 Vzpomeňme zde slova Jana Pavla II.: „Druhým vatikánským koncilem katolická církev neuvratně vykročila na cestu ekumenismu, a zaposlouchala se tak do hlasu Pánova Ducha, který nás učí, jak máme pozorně číst ‚znamení doby‘.“ (kurzíva v originále) In JAN PAVEL II., *Encyklika o ekumenickém úsilí Ut unum sint*, Praha: Zvon, 1995, čl. 3.

předchozí otázku kladně,⁴ nabízí se ihned otázka následující: jakým stylem a jakým směrem se má toto pojednání o církvi vydat? Je zjevné, že jsme postaveni před aktuální otázku po adekvátní metodě fundamentální ekleziologie.

Absence⁵ pojednání o církvi v současných manuálech katolické fundamentální teologie anebo přidržování se apologetického stříhu⁶ tohoto pojednání ukazují dosavadní křehkost a nevyjasněnost metody, skrze kterou má být na úrovni fundamentální teologie o církvi reflektováno. Byla-li nesena klasická apologetika církve skrytým *předpokladem zjevnosti*

⁴ Účelem tohoto článku není, kvůli nedostatku prostoru pro adekvátní pojednání, diskutovat niterné sepětí ústřední kategorie fundamentální teologie, tj. Božího zjevení, s fenoménem církve. Snad jen velmi nepatrným náznakem se lze přiznat k přesvědčení o *vnějším* (církve jako kolektivní akt víry odpovídající na Boží zjevení) a *vnitřním* (o církvi nelze mluvit bez Božího zjevení, neboť církve se stává dějinnou prostředkovatelkou Božího zjevení) niterném propojení obou těchto pólů fundamentální teologie. Pro hlubší studium odkazují zejména na syntetické představení otázky, které se nabízí v: Mariano CROCIATA, „Elementi di ecclesiologia fondamentale“, in *Teologia fondamentale* 2. *Fondamenti*, ed. Giuseppe LORIZIO, Roma: Città Nuova, 2005, s. 282–339. Sepětí mezi církvi a Božím zjevením začalo být v posledních dekádách 20. století zkoumáno také ve specificky sakramentálním profilu, zdůrazňujícím církve jako symbolické prostředkování setkání křesťanů s Ježíšem Kristem: „*Nepřítomný* (Ježíš Kristus, pozn. autora) je přítomen ve své „svátosti“, kterou je církev.“ (kurzíva v originále) In Louis-Marie CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, Leumann: Elledici, 1990, s. 116. Dále zmiňme například dílo italského teologa Andrea Grilla, otevírající debatu o vztahu fundamentální teologie a liturgiky, tj. diskutující taktéž prostor sakramentality jako prostředkování bezprostřednosti setkání Boha se svým lidem v ritualitě slavení církve: Andrea GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padova: Messaggero, 1995.

⁵ Např. Gerard O'COLLINS, *Fundamental Theology*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001; ve svém pozdějším manuálu fundamentální teologie se tento autor rovněž omezuje jen na implicitně zahrnutou otázku po metodě a výstavbě ekleziologie, když se zaměřuje pouze na problematiku založení církve: Ib., *Rethinking Fundamental Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2011. Absenci traktátu lze nalézt také v Guy MANSINI, *Fundamental Theology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2018; Markus KNAPP, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br.: Herder, 2009. Velmi limitované a systematicky neuchopené je také pojednání o církvi v: Hansjürgen VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg: Verlag Pustet, 2000³.

⁶ Např. Hans WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, Praha: Vyšehrad, 2000. Ve stylu klasické apologetiky se převážně pohybuje také Salvador PRÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, Brescia: Queriniana, 2010⁴; Giuseppe TANZELLA-NITTI, *La Rivelazione e la sua credibilità. Percorso di teologia fondamentale*, Roma: EDUSC, 2016. Dále také Lawrence FEINGOLD, *Faith comes from what is heard. An Introduction to Fundamental Theology*, Steubenville: Emmaus Academic, 2016.

existence církve – a tak bylo hlavním záměrem pojednání této apologetiky potvrzení autority církve⁷ (Bůh jako formální příčina a hierarchie církve jako nástroj a viditelná forma církve) – dnes tomu takto již není. Horizont *předpokladu* byl narušen přinejmenším dvěma okruhy otázek, které mocně zasáhly debatu o církvi od doby osvícenství dále:

Prvním okruhem otázek (znejistění) byla historická kritika založení a počátků církve, vznesená německým filosofem Gottholdem E. Lessingem (1729–1781): může existovat vztah mezi „nahodilou dějinnou událostí“ dávných dob (tj. život Ježíše) a „trvalou pravdou rozumového řádu“ (existence církve v dějinách)?⁸ Druhý okruh otázek nachází svůj pramen jako následek kritiky institucí a velkých „ideologií“, které představovaly politicko-kulturní systémy 19–20. století s jejich snahou o nastolení autonomie a dospělosti člověka (marxismus, nacionální socialismus a jiné). Neúspěch těchto „velkých vyprávění“ a jejich kritika se v průběhu 20. století obrací také na fenomén církve: jakým způsobem je možné ověřit a věrohodně potvrdit církevní existenci křesťanů jako *prostor* nezcižené autonomie jedince a – naopak – jako *prostor* potvrzení a růstu autentické identity křesťanů? K tomu se následně připojuje otázka legitimizace církevně žitého křesťanství v rámci narůstajícího (a odpovídající vědomí lidí o) multikulturalismu a náboženského pluralismu. Jakou cestou (metodou) se tedy vydat na základě těchto kulturně-historických podnětů tak, aby bylo možné ozřejmit počátky, poslání a vnitřní „infrastrukturu“ církve napříč dějinami?

Již těchto několik právě zmíněných otázek nám odkrývá, že je nutné vypracovat nové pojetí metody traktátu *De Ecclesia* v rámci fundamentální teologie. Totiž pojetí, které nabídne takovou odpověď o církvi, jež bude „rezistentní“ vůči historické kritice a jež bude rozvíjena jako *hermeneutika počátků a dějin rozvoje církve* (tj. naplňující hermeneuticko-zakládající úkol fundamentální ekleziologie), přičemž bude v kontextu nově kladených otázek (viz výše) o fenoménu církve nabízet nové metody na nástroje pro *fides quaerens intellectum ecclesiae* (tj. naplňovat apologetickou funkci fundamentální ekleziologie).

⁷ Paralelní způsob úvah je jistě vhodné zmínit jako nutný také například pro oblast svátostí církve a jejich *inteligibility* z pozice křesťanů dneška: i zde se – jak na úrovni akademické reflexe, tak na úrovni pastorační činnosti – stále pohybujeme v úžinách *předpokladů* (jasné srozumitelnosti, přístupnosti a symboliky) slavení křesťanům naší doby.

⁸ Lessingův text *O výchově lidského rodu* v: Gotthold Ephraim LESSING, *Tři filosofická pojednání*, Praha: Trigon, 2014.

Papež Pavel VI., v den zahájení 2. období zasedání II. vatikánského koncilu, dne 29. září 1963, pronesl následující prorocké tvrzení, zavazující křesťanskou teologii naší doby: „Církev je tajemství, tedy skutečnost prodchnutá Boží přítomností, a proto stále nabízí další a další možnosti pro naše bádání.“⁹ V tomto svém příspěvku proto chci 1) pojednat o *limitech* apologeticky laděné ekleziologie, kterou se vydávala fundamentální ekleziologie v rámci traktátu *De Ecclesia*, následně 2) nastínit epistemologické změny, které vedly k obnovenému a komplexnějšímu studiu fenoménu církve, a 3) na závěr nabídnout *principy*, skrze které je třeba rozvíjet budoucí *metodu* ekleziologie tak, aby byla schopna celistvě reflektovat to, co koncilní otcové při zasedání II. vatikánského koncilu vtiskli do konstituce *Lumen gentium* jako vyjádření, které má být dále zkoumáno a prohlubováno, když tvrdí, že církev tvoří „jedinou složenou skutečnost (v lat. orig.: *complexa realitas*) srůstající z lidského a božského prvu“.¹⁰

1. LIMITY A ÚSKALÍ KLASICKÉ APOLOGETIKY KATOLICKÉ CÍRKVE

Jakým způsobem lze přistoupit k porozumění logiky postupu, užívaných nástrojů¹¹ a ohniska zájmu klasické apologetiky *De vera Ecclesia* systema-

⁹ „Proslov Pavla VI. u příležitosti zahájení druhého koncilního období II. vatikánského koncilu,“ in *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.*, ed. Ctirad Václav Pospíšil, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, s. 90.

¹⁰ *Věřoučná konstituce o církvi Lumen gentium* (= LG), 8. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. Barcelonský fundamentální teolog a ekleziolog Salvador Pié-Ninot vysvětluje tento termín následovně: „Toto tvrzení formuluje odlišným způsobem klasické sylogismy tří cest apologetického dokazování pravdivosti církve tím, že odkrývá ‚obtíž‘ snahy o zachycení vnitřní a vnější ‚celistvosti‘ církve, a to pro její svátostný charakter, totiž protože je církev ‚znamením‘ nikoliv ‚dokazujícím‘ nýbrž ukazujícím a označujícím a, v poslední instanci, zjevením tajemství, které je přístupné pouze prostřednictvím očí víry.“ In Pié-Ninot, *La teologia fondamentale*, s. 466.

¹¹ Budiž na tomto místě připomenuto, že klasická apologetika církve se formovala zejména prostřednictvím tzv. tří cest (*viae*): *via historica* (snažící se ukázat, že pouze církev hlásící se k římskému biskupu, papeži, je církví věrnou té z dob Ježíše Krista a apoštolů), *via notarum* (pojednání o tzv. čtyřech známkách církve: jednota, svatost, katolicita, apoštolost) a *via empirica* (katolická církev jako morální zázrak, rozšířený všeobecně po celém světě). Více k pojednání o těchto cestách argumentace, viz: Salvador Pié-

ticky rozvíjené od počátku novověku až do poloviny 20. století? Následujícími řádky se budu snažit synteticky na tuto otázku odpovědět.

Byť je možno nahlížet na hodnocení apologetické metody z různých úhlů pohledů, vždy dojdeme ke zjištění, že hlavním záměrem tohoto apologetického ražení bylo potvrzení *autority* církve jako plodu Božího zjevení v dějinách světa. To nám dosvědčuje struktura manuálů používaných v rámci apologetiky církve kladoucích důraz a) na skutečnost přímého založení církve Ježíšem Kristem a b) na hierarchickou strukturu katolické církve, jejíž nejviditelnější hlavou je nástupce apoštola Petra, papež.¹² Akcentování autority katolické církve se následně projevoval skrze tři principy apologetické obrany církve:

a) *Dualismus* v pojednání o církvi: tímto dualismem mám na mysli viditelnou „špičku ledovce“ církve, na jejíž pojednání byly zaměřeny (když ne výlučně, tedy minimálně v první řadě)¹³ apologetické manuály. Jednoduše řešeno: absolutní důraz je kladen na prioritu „dělat“ a nikoliv „být“ církve. Z toho vyplývá následné *elitářství* v pojednání,¹⁴ které se zaměřuje (pouze/primárně) na hierarchickou strukturu církve, která sebe samu chápe jako *societas inaequalis* (tj. společností sobě nerovných), jak dosvědčuje například ještě na počátku 20. století výrok papeže Pia X. v encyklice *Vehementer nos*:

Církev je svou povahou *societas inaequalis*, totiž tvořená dvěma druhy osob, pastýři a stádcem. [...] A tyto dva druhy jsou mezi sebou tak jasně odlišeny, [...] že stádece nemá jinou povinnost než dát se vést a poslušně následovat své pastýře.¹⁵

-NINOT, „Chiesa: Ecclesiologia fondamentale“, *Dizionario di teologia fondamentale*, ed. René LATOURELLE – Rino FISICHELLA, Assisi: Cittadella Editrice, 1990, s. 148–151.

¹² Viz např. Ludwig OTT, *Fundamentals of Catholic Dogma*, St. Louis: Herder, 1958; Eugen KADERÁVEK, *Obrana základů víry katolické*, II–II, Praha: V. Kotrba, 1900; Adolphe TANQUEREY, *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis. Tomus primus*, Paris – Roma: Desclée et socii, 1945²⁵.

¹³ Např. ve výše zmíněném manuálu A. Tanquereye je kapitola *De membris Ecclesiae* zařazena až jako poslední/nevýrazná část traktátu *De Ecclesia*, jeho hlavním ohniskem je pojednání o *esenci církve* a o hierarchické autoritě katolické církve.

¹⁴ Tento přístup k porozumění církve nicméně není až novověkou novinkou, nýbrž nachází své kořeny již v *Decretum Gratiani* z roku cca 1140: GRATIANUS, *Decretum*, II, causa XII, quaestio I, caput VII, in *Patrologia latina CLXXXVII*, ed. Jacques Paul MIGNE, Paris, 1844–1855, s. 884.

¹⁵ Pius X., *Encyklika Vehementer nos*, ASS 39 (1906), s. 8.

Rámec, ve kterém se pohybuje katolická apologetika církve ještě v první polovině 20. století, je z tohoto výroku zjevný: důležitost je kladena na viditelnou špičku ledovce celku církve (tj. na několik promile členů církve) vůči celku Božího lidu, věřících (tj. naprosté většině členů církve). Řečeno jinými slovy: tato metoda směřuje na ty, kdo *konají* (*facere*) poslání církve v rámci hierarchické struktury, nikoliv na *bytí* (*esse*) křesťanů.¹⁶ Struktury církve nejsou v žádném případě vnímány v jejich hermeneutickém kruhu (teologicky založeném např. na poslání v síle křtu anebo na *sensus fidei fidelium*) k celku církve a k rozmanitosti služeb a charismat tvořících vnitřní bohatost života církevních společenství.

b) Důraz na vyzdvižení a potvrzení hierarchické struktury církve pak zcela evidentně vedl ke značně *ahistorickému pojednání* o církvi, který se – mentálně – snažil obrátit běh dějin a uvažovat o církvi *výlučně* ze soudobé perspektivy, která je projektována zpět v čas, směrem k počátkům církve.¹⁷ Výsledek tohoto přístupu je jasný: tato metoda odhlíží od faktu historického vývoje, od *dějin změn a formace* jednotlivých institutů a institucí církve, když pojímá „ted“ jako „věčně a od věků platné“. Tím, co je tato metoda schopná postihnout, jsou pouze „podstaty“ nejviditelnějších strukturálních prvků církve (papež, biskup, kněz, svátosti, autorita/moc) bez kritického zkoumání jejich počátků a jejich historických *forem* v čas.

c) Zdánlivě přehlédnutelnou, avšak velmi jasnou roli v apologetice církve měl také značně specifický (rozuměj: úzký) *kánon biblických knih*, které byly přijímány jako platforma dané vize církve. Pomineme-li úryvky ze starozákonních prorockých knih užívaných jako tzv. *dicta probantia* Boží moci nad světem a ve světě (a která je dále předávána nástupcům apoštola Petra), katolická apologetika se v podstatě výlučně limitovala na argumentaci prostřednictvím verše Mt 16,17–19 (v. 18: „Ty jsi Petr, skála; a na této skále zbuduji svou církev a brány pekla ji nepřemohou.“) a na strukturální interpretaci tří pastorálních listů (1. a 2. list Timotejovi

¹⁶ V tomto směru předznamenejme to, co lze označit za „radikální novost 2. kapitoly“ (tj. kapitoly o Božím lidu) dogmatické konstituce *Lumen gentium* 2. vatikánského koncilu, kde „na prvním místě není kladen důraz na konání, nýbrž na bytí“ křesťanů, což – v teologickém řádu – znamená položit prioritu na Boží „milost a ne na osoby, které ji prostředkují“. In Dario VITALI, „Il popolo di Dio“, *Commentario ai documenti del Vaticano II. 2 Lumen gentium*, ed. Serena NOCETI – Roberto REPOLE, Bologna: EDB, 2015, s. 149.

¹⁷ Srov. Roger HAIGHT, *Christian Community in History, 1. Historical Ecclesiology*, New York – London: Continuum, 2004, s. 19.

a List Titovi), pojednávajících o rodících se službách, hierarchii, prvotní církve.¹⁸

2. EPISTEMOLOGICKÝ OBRAT V PŘÍSTUPU K REALITĚ CÍRKVE

Zatímco je tato apologeticky metoda ekleziologie obecně užívána ještě v první polovině 20. století, v téže době jsou již ohlašovány její nedostatky. Dochází k tomu nikoliv pouze v řadu vnitrocírkevních posunů, nýbrž i nastolením nové epistemologické otázky, která se otevírá před lidstvem.

Tak například rakousko-britský filosof vědy Karl R. Popper (1902–1994) tak upozornil ve 30. letech 20. století vědeckou komunitu, že je nutné nejen verifikovat, ale také falzifikovat to, co je v dané vědní disciplíně předkládáno jako „obecně přijímané“. Totiž, že vědecký pokrok (v konkrétní komunitě specialistů) nespočívá pouze v progresivní kumulaci nových poznatků, ale především také v ověřování (falzifikaci) toho, co je – třeba i dlouhou dobu – považováno za samozřejmé.¹⁹ Toto kritické pojetí lidského poznání posílilo dílo Thomase S. Kuhna (1922–1996), který ve spise *Struktura vědeckých revolucí* z roku 1962 odhalil rezistence, jež je schopné věda (rozuměno: *mainstream* dané komunity expertů) generovat tváří v tvář nezvratnosti nových, revolučních, objevů.²⁰

Tyto hlasy hledání *nového realismu* nezůstaly bez odezvy ani na půdě křesťanské teologie a ekleziologie. Před katolickou ekleziologií se tak otevírá nové stádium bádání, které bude k fenoménu církve přistupovat nejen jako k *Ecclesia ex Trinitate* (církve jako tajemství zjevujícího se Boha), ale vezme v potaz také to, že církvev je *ex hominibus*, tj. tvořena

¹⁸ Srov. Kenan OSBORNE, *A Theology of the Church for the Third Millennium: A Franciscan Approach*, Leiden – Boston: Brill, 2009, s. 384. Autor – s odvoláním na amerického biblistu Jamese Dunna – dodává, jaké novozákonní knihy hrály důležitou roli pro teologii (a z ní vycházející ekleziologii) dalších křesťanských denominací: zatímco protestantismus zdůrazňuje Pavlovy listy a jejich důraz na ospravedlnění skrze víru, pravoslavná teologie nalezla vlastní inspiraci zejména v janovských spisech a pentekostalismus zaměřil svoji pozornost na Skutky apoštolů. Srov. Tamtéž.

¹⁹ Viz Karl Raimund POPPER, *Logika vědeckého bádání*, Praha: OIKOYMENH, 1997.

²⁰ Viz Thomas Samuel KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha: OIKOYMENH, 1997. Přírodní vědy takovou změnu *paradigmatu* zaznamenaly zejména v okamžiku nástupu Einsteinovy teorie relativity, která obrátila vzhůru nohama zažitý systém newtonovské mechaniky.

v dějinném rozpětí lidmi a antropologickými a sociálními strukturami lidské existence, které nejsou pouze sekundární záležitost, nýbrž generují vznik a rozvoj církve napříč dějinami. Více se objevuje povědomí, že pokud ekleziologie bude pojmána jako jakási abstraktně ahistorická věda, spoléhající se výhradně na biblické úryvky²¹ a dogmatické výroky, avšak popírající působení jakéhokoliv lidského elementu napříč dějinami, porozumění křesťanů *vlastnímu bytí* se stane zatemnělé, neprůhledné a blízké ideologii.²² V tomto směru upozorňuje australský teolog Neil Ormerod:

Církev je lidským společenstvím, které je významným způsobem ustavováno skrze jednání, záměry a rozhodování množství lidských bytostí od Ježíše přes Petra, Pavla, Jakuba, Jana a dalších v apoštolské době, až k jednání, záměrům a rozhodováním současného papeže a všech věřících. Tímto tvrzením samozřejmě nedochází k popření božského původu církve, protože jednání, záměry a rozhodnutí Ježíše jsou skutky vtěleného Božího Slova, které žilo v poslušnosti svému Otci. Duch téhož Ježíše je principem autenticity jednajících v životě církve skrze věřící. Nic z toho však nepopírá skutečnost, že církev – jako historické společenství – je výraznou měrou konstituována lidským jednáním, lidskými záměry a rozhodováním. Co činí tyto skutečnosti srozumitelné, je jejich vlastní orientace směrem k cíli samotné církve. K tomu cíli, který sám Ježíš pojmenoval a heuristicky vyjádřil skrze symbol „Božího království“.²³

²¹ Viz co bylo řečeno výše o „kánonu v kánonu“, skrze nějž byla tvořena katolická apologetika církve.

²² Mluvíme zde o tzv. „teologické redukci“ církve, která se snaží vystačit si ve své argumentaci s 1) biblicko-teologickými kategoriemi, kterým 2) upírá jejich vlastní dějinný vývoj a nelineární stádia formace. Příkladem tohoto ryze deduktivního přístupu by bylo například pojednání o papežském primátu, kdy budou predikáty tohoto institutu církve projektovány zpět do dějin, jako by měly svou odvěkou platnost *v té formě*, v jaké je poznalo např. až 19. století.

²³ Neil ORMEROD, „The Structure of a Systematic Ecclesiology“, *Theological Studies* 63 (2002): 8. Rozvinutější formu tohoto bodu vnímání a generování jednotlivých aktů v životě církve vyjadřuje americký teolog J.A. Komonchak: „Církev stále zůstává plodem tajemného sebedarování se Boha ve Slově a v Duchu. Avšak tento plán přitom nezapomíná, že nikoliv Bůh, ale křesťanští muži a ženy jsou těmi, kdo tvoří církev. Církev je tvořena, když Boží přízeň proměňuje a podporuje vědomé jednání lidské intencionality a intersubjektivní – mínění, zkušenost, porozumění, usuzování, mluvení, rozhodování, lásku, jednání, víru, připomínání, slavení, naděje atd. – a toto vědomé jednání je tím, k čemu ve světě odkazují obrazy a symboly, nauky a teorie, když mluví o církvi.“ Joseph A. KOMONCHAK, *Foundations in Ecclesiology*, Boston: Boston College, 1995, s. 56.

Právě tento přístup pozorování procesu „Selbstvollzug“ (tj. uskutečňování, použijeme-li výraz německého teologa K. Rahnera)²⁴, je schůdnou cestou, která neuzavírá otázku o církvi výlučně do teologických výšin, ale bude schopná například zkoumat obecně lidské/sociální kategorie jako „struktura“, „autorita“, „identita“ či „změna“ v interdisciplinárně přístupů, které – a to je snad nutné podtrhnout – *neochuzují* naši *fides quaerens intellectum ecclesiae*, nýbrž otevírají nové horizonty jejího zkoumání. Vždyť širší pohled na realitu přináší širší povědomí o skutečnosti církve, kterou každý z nás spolutvoří. Neplatí snad i zde věta, kterou zapsal sv. Tomáš Akvinský: „Poznávané věci jsou v poznávajícím podle způsobu poznávajícího?“²⁵ Lidsky řečeno: z pozorovaného předmětu vidím zejména to, co na něm chci vidět, a také opačně. Epistemologický dopad této výzvy na způsob, *jakým* a *co* chceme pozorovat a vidět na realitě života církve, je enormní.

3. PRINCIPY PRO SOUČASNOU FUNDAMENTÁLNÍ EKELEZIOLOGII

Předchozí pasáže, které odhalily slabiny a limity klasické apologetiky církve, si nyní žádají, aby byly doplněny odpovídající konstruktivní nabídkou k obnově metody fundamentální ekleziologie.

Jak již výše uvedené mohlo napovědět, apologetika církve se vlastní metodou „ekleziologie shora“ dostala do úžin vlastního vypovídání (a tedy: vydávání svědectví) o sobě, když radius, na který zaměřila vlastní pozornost, byl značně omezený. Omezení se na zdůrazňování elementu autority, jeho „podstaty“, odpovídající *výlučně* hierarchické struktuře církve a dogmatickým výpovědím o ní, byl překonán na úrovni konsensu katolické církve přinejmenším prvními dvěma kapitolami dogmatické konstituce *Lumen gentium*, které nabízí pohled na církev jako místo sebedarování se Boha lidem v dějinách (1. kapitola LG), což vede k ustavení Božího lidu, společenství věřících, v a prostřednictvím dějin (2. kapitola LG).

²⁴ Karl RAHNER, *Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie*, Freiburg im Br.: Herder, 1995.

²⁵ „Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis.“ In Tomáš AKVINSKÝ, *Summa Theologiae* II–II, q. 1, a. 2. Elektronická verze přístupná na: <http://summa.op.cz/sth.php> (přístup 9. 7. 2020).

Tento nový pohled na církev nabízí odklon od zaměření se na církev jako na *ono* nad námi (tj. pozice pozorovatele vs. pozorovaného objektu) a přibližuje fenomenologický přístup k církvi: jsem to *já* ve společenství věřících, v dějinnosti a relacionalitě křesťanů. Konstituce LG tak představuje postup, který reflektuje církev (a život v ní) jako *prostředí* života namísto *teorie* o církvi nad námi.

Tato „změna paradigmatu“²⁶ tak generuje několik důležitých principů, které mohou dále podporovat naše porozumění fenoménu církve. Nyní v několika bodech tyto zakládající principy fundamentální ekleziologie navrhu:

a) *Tělesnost*: jeden z podnětných pramenů, vyplývajících z nového vytyčení církve prostřednictvím LG, spočívá v tom, co již bylo letmým způsobem výše zmíněno, tj. horizontu *bytí*, které je společné všem členům církve, a to vůči *jednání* (tj. služby v církvi; klasicky by se jednalo o hierarchické zřízení církve). Právě zde můžeme spatřovat neblahé plody skrytého dualismu předkoncilní reflexe o církvi: převáží-li dualismus (vycházející z opozice duše/tělo) v konkrétních aspektech života (křesťanů) a v sociálním životě církve, dostáváme se do úžin, ve kterých je 1) marginalizována role těla, tělesnosti, sociální interakce, vůči duši/mysli v křesťanském životě (namísto víry *žité* se dostává do centra pozornosti víra *myšlená/věřená*) a 2) dochází k neadekvátní diskrepanci mezi těmi, kdo představují „myslící“ část společenství věřících (hierarchie) vůči celku církve, se všemi neblahými důsledky, které tento posun v sobě akumuluje.²⁷

Jaké alternativy se tedy nabízí pro adekvátní hermeneutiku LG? Odpověď na tuto otázku dostáváme při pohledu na první článek 2. kapitoly LG: „Bůh si nepřál posvětit a spasit lidi jednotlivě, s vyloučením jakéhokoli vzájemného vztahu, nýbrž chtěl z nich vytvořit lid, který by ho v pravdě uznával a svatě mu sloužil.“²⁸ A také tam, kde je kladen důraz na kolektivní formu víry křesťanů, totiž v čl. 10 pojednávajícím o *všeobecném kněžství* (nota bene: je zde užít kolektivní plurál!) věřících:

²⁶ Srov. KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*.

²⁷ Viz výše encyklika *Vehementer nos*. Také viz *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi, iussu digestus, Benedicti Papae XV, auctoritate promulgatus*, AAS 9/2 (1917), s. 11–521, kde po první knize, pojednávající o obecných normách, následuje ihned část *De clericis*.

²⁸ LG 9.

Pokřtění jsou svým znovuzrozením a pomazáním od Ducha svatého posvěceni na duchovní chrám a na *svaté kněžstvo*, aby každým skutkem jako křesťané přinášeli duchovní oběti a hlásali mocné činy toho, který je ze tmy povolal ke svému podivuhodnému světlu.²⁹

Těchto několik málo odkazů nám odhaluje opoždění teologické reflexe toho, co stojí v jádru křesťanského vyznání: „*Verbum caro factum est.*“ Boží Slovo se stává *tělem*. Inkarnační princip Boží ekonomie spásy nám stále připomíná fakt, že Bůh s námi nekomunikuje výhradně prostřednictvím *myšlení*, a tedy v prostoru privátní *niternosti*, nýbrž že se stal plným/opravdovým člověkem: dotyk, pohled, chůze, stolování – a ve výsostné události Ukřižování, které předchází Ježíšova slova „toto je mé tělo, které se za vás vydává“ – se Kristovo tělo stává prostředkem a místem spásy (*caro salutis cardo*). Křesťanská spiritualita, vycházející z odpovídající antropologie a ekleziologie, která byla po staletí formována jako pouze *niterná* (myšlená, věřená) skutečnost, zde odkrývá svůj zranitelný bok: vždyť nedošlo s rozvojem sebedefinice církve jako *societas* právě k takovému pojetí, ve kterém „církve“ znamená „suma individuí“?³⁰

Účinný val, stavící se proti této privatizující tendenci, se snaží křesťanská teologie stavět již od prvních dekad minulého století: spolu se znovuoobjevením důležitosti *symboliky* (těla), živé rituality a *interpersonálního* charakteru křesťanské víry, ve které se celek lidského těla stává *nejen prostředkem*, nýbrž samotnou *komunikací* (mikrokosmu lidské bytosti v makrokosmu dějin světa). A také s prioritou vloženou v ekleziologii na teologické, a nikoliv jurisdikční, pojednání o fenoménu církve a křesťanské identity.³¹

²⁹ LG 10.

³⁰ Paralelně k tomuto posunu na poli ekleziologie, ke kterému došlo v průběhu 2. tisíciletí, by se dalo hovořit o zamlžení (tělesného) porozumění křesťanských svátostí a celku rituality: dojde-li ke ztrátě „citlivosti“ pro *slavení* svátostí *in genere ritus*, důsledkem tohoto sklouznutí je výrazná individualizace „vysluhování svátostí“ a důraz na „plody“ svátostí, tj. komunikaci Boží milosti. To vše však na újmu symboliky těla, slavení křesťanů a kolektivité *Božího lidu*. Srov. např. Giorgio BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Padova: Messaggero, 2003, zde zejména kapitoly 2. *Řeč symboliky* a 3. *Rituální jednání*.

³¹ Stále ještě stojí před křesťanskou teologií ocenit vše, co o *tělnosti* člověka a jeho symbolice nabízí proud fenomenologického myšlení, který významným způsobem vstoupil zejména do francouzské teologie v několika posledních dekad 20. století. Viz např. dílo Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenologie vnímání*, Praha: OIKOYMENH, 2013; *Id.*, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960. Z novější generace francouzských fenomenologů mají vliv na teologickou reflexi zejména Michel Henry, Jean-Luc Marion a Emmanuel Falque.

b) *Biblické východisko*: vložit prioritu na teologické pojednání o církvi znamená položit na stůl bádání zejména biblické texty s jejich výpověďmi o formující se církvi. Již výše jsem upozornil na „kánón v kánonu“, kterým si sloužila předkoncilní apologetika katolické církve pro „stabilizaci“ vlastních struktur (zejména hierarchického zřízení církve a slavení svátostí). Nebylo by věrohodnější a teologicky příhodnější stanovit jako výchozí bod ekleziologie tu biblickou knihu, která je „evangeliem o Duchu a církvi“: knihu Skutků apoštolů? Je to právě tato biblická kniha, která nám otevírá rané dějiny církve, jejichž výchozím bodem není lidská aktivita, ale dar Božího Ducha o Letnicích (Sk 2,1–47), událost spouštějící dějinný rozvoj církve. V témže úryvku se totiž setkáváme nejen 1) s událostí vylití Ducha (2,1–13), ale s jeho bezprostředními důsledky, kterými jsou 2) Petrovo kázání (2,14–36) a 3) základní liturgický akt všech křesťanských společenství, tj. křest (2,37–47). Tato perikopa tedy ukazuje bazální sakramentální rovinu života církve (Duch svatý působící skrze slovo hlásání a *svátost* křesťanské iniciace). Nenabízí právě tato kniha kánonu biblických knih *genetický princip*, kterým je církev všude a v každém čase stále znovu ožívována? Nejde však pouze o 2. kapitolu, ale také o všechny ostatní: zde jsou nám líčeny historické počátky církve *nakolik* v sobě obsahují potenciál „pevných bodů“, kolem nichž a od nichž se církev v dějinách vždy znovu rozvíjí.³² Studium knihy Skutků apoštolů v sobě obsahuje nesmírný potenciál nejen pro zkoumání dějin církve, ale také pro budoucí promýšlení rozvoje *nových* elementů křesťanského života, protože v této knize je silně podtržena důvěra ve vedení Božím Duchem v rozvoji církve!

c) *Historické východisko*: právě nastíněné biblické východisko v sobě implicitně zahrnuje další důležité pravidlo, které nebylo dodržováno v klasické apologetice katolické církve. Tím je vyjasnění časové osy, skrze kterou chce teolog pozorovat církev. Jak bylo uvedeno již výše, limitem (a zároveň její pevnou hradbou) apologetického pojednání o církvi byla její ahistorická povaha neboli nectění diachronního pohledu na

³² Mám zde na mysli nejen „kroniku“ prvotní jeruzalémské křesťanské obce a jejího důrazu na aktuální shromažďování se Ježíšových učedníků (2, 42), rozpoznávání moci/autority, kterou Ježíš předává učedníkům (např. 3, 1–16; 5, 12–16) ale také první spory, před jejichž řešením se církev ocitá a které souvisejí s otázkou inkulturace víry (15, 1–35), křesťanskou misii (13, 1–12), vymezováním se vznikajícího křesťanství vůči alternativním náboženským či politickým systémům (např. 7, 1–60) a jiné. Např. HAIGHT, *Christian Community in History 1.*, s. 69–139.

dějiny církve, dějiny jejích institucí a konkrétních *forem* výkonu těchto institucí. Docházelo tak ke zpětné projekci a k „uzávorkování času“ v přístupech jednotlivým institucím a institutům katolické církve (*forma* výkonu úřadu římského biskupa, hierarchická triáda, *forma* výkonu Magisteria církve, *forma* liturgie a slavení svátostí atd.).

Teprve obnovená teologická metoda (zapojením a legitimizací historicko-kritické metody zkoumání) a rozvoj ekumenických snah mezi křesťany dokázaly odkrýt mlhavé předpoklady ohledně linearity a (retroaktivní) kontinuity výše zmíněných strukturálních elementů jednotlivých církví. Proto právě tento princip hraje závažnou roli pro další *kritické* („ne-naivní“) studium vývoje církve napříč uplynulými dvěma tisíciletími. Toto historické vědomí o vývoji a diskontinuitě pak také otevírá obzor směrem ke studiu kulturních/sociálních/politických idejí, forem a struktur, které byly implicitně zahrnovány a racionalizovány ve prospěch vysvětlení funkce struktur dané církve.³³

d) *Misijní povaha*: V návaznosti na to, co bylo řečeno směrem k biblickému východisku, je nutné dodat to, co přímo vyplývá z ekleziologické četby knihy Skutků apoštolů, a tím je bytostně misijní povaha křesťanství. Právě kniha Skutků apoštolů nám velmi energicky tento potenciál křesťanství představuje. V horizontu našich metodologických úvah je však nutné vzít za bernou minci a za teologické východisko právě a přesně to, co nacházíme při četbě 1. kapitoly koncilního dekretu *Ad gentes*, který hovoří o *doktrinnálních* zásadách křesťanské misie. V čem nalézají tyto zásady své *principium* (počátek a regenerativní princip)? Čtème začátek čl. 2 tohoto dekretu:

Putující církev je svou podstatou misionářská, protože odvozuje svůj původ z poslání Syna a z poslání Ducha svatého podle plánu Boha Otce.³⁴

Boží plán spásy se začíná na úrovni *misie* trinitárního společenství Boha. Prvními misionáři jsou Boží Syn a Boží Duch, oba se sobě přínáležejícím

³³ Budiž zde alespoň odkázáno na některé z nejznámějších případů „akulturace“ civilních fenoménů do řádu církve: stačí vzpomenout na ceremoniální prvky katolické liturgie odvozující se o ceremoniality říšského dvora římského Impéria, vliv metafyziky autora známého jako Pseudo-Dionýsios Areopagita (v jeho díle *De coelesti hierarchia*) na hierarchickou strukturu církve a jiné.

³⁴ *Dekret o misijní činnosti církve Ad gentes* (= AG), 2. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. Srov. také LG 5–6.

posláním, které je aktualizováno životem společenství křesťanů, církve. Marginalizace povědomí o specifické misi Ducha svatého vedlo ekleziologii většiny křesťanských církví v dějinách k tomu, že primát (doktrinální, ekleziologický, soteriologický) byl kladen na osobu Ježíše Krista, čímž bylo pojednání o Duchu svatém eliminováno a „uzavřeno“ do oblasti spirituální teologie. Přijmeme-li však výše uvedený *incipit* dekretu AG, perspektiva se nám obrací: prvními misionáři, kteří dávají smysl existenci církve, jsou Bůh Syn a Duch svatý, kteří konstituují církev jako primárně *misijní společenství*:

Toto je skutečným výchozím bodem křesťanství: „Ježíš kolem sebe shromáždil učedníky, které povolal, aby měli účast na jeho ‚mesiášském poslání‘ které lze v jeho podstatě popsat jako ‚misii‘. Právě v tomto místě jsme konfrontováni se skutečným počátečním bodem prvotní křesťanské misie: spočívá v jednání samotného Ježíše.“³⁵

Tento primát misie/evangelizace v nedávné době připomněl také papež František ve své programové exhortaci *Evangelii gaudium*, ve které zdůraznil nutnost uvažovat o adekvátnosti struktur církve tak, *aby byly zaměřeny* ve prospěch misie:

Existují církevní struktury, které mohou dokonce omezovat evangelizační dynamičnost; stejně tak dobré struktury jsou užitečné tehdy, když je v nich život, který je oduševňuje, podpírá a je jejich měřítkem. Bez nového života a autentického evangelního ducha, bez „věrnosti církve vlastnímu povolání“, se jakákoli nová struktura brzy zkaží.³⁶

Hlubšímu prozkoumání a validaci struktur církve se tak nabízí paralelismus mezi knihou Skutků apoštolů a 2. kapitolou AG. Tento text odkrývá procesuální vizi vzniku a rozvoje církve skrze stálou přítomnost a stálé působení Božího Ducha, který předchází konkrétní kroky křesťanské misie.³⁷ Tento dekret mluví o třech stádiích vlastního misijního

³⁵ Tolik uvádí R. Haight s odkazem na citaci německého historika náboženství, Martina Hengela. In HAIGHT, *Christian Community in History* 1., s. 71.

³⁶ FRANTIŠEK, *Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě Evangelii gaudium* (= EG), Praha: Paulínky, 2014, s. 26.

³⁷ „K uskutečnění (Božího plánu spásy, pozn. autora) poslal Kristus od Otce Ducha svatého, aby na jeho díle spásy působil zevnitř a pobízel církev k rozšiřování. Není pochyby, že Duch svatý působil ve světě již dříve, než byl Kristus oslaven. V den letnic však sestoupil na apoštoly, aby s nimi zůstal navěky.“ AG 4.

díla, k němuž je církev Bohem povolána a jemu zavázána. Těmito stádii jsou 1) „křesťanské svědectví“ projevující se v podobách solidarity a interpersonální invence křesťanů ve prospěch lidského rodu (AG 11, 12), 2) „hlásání evangelia a shromažďování Božího lidu“ všude tam, kde „Bůh otevírá dveře slovu, aby se mohlo sdělovat Kristovo tajemství všem lidem“³⁸ (AG 13, 14), a konečně 3) „vytváření křesťanského společenství“ v síle Ducha svatého, který „volá všechny lidi ke Kristu rozséváním semene Slova a kázáním evangelia a vzbuzuje v srdcích poslušnost víry.“³⁹ (AG 15–18)

Jakými cestami bude možné interpretovat 2. kapitolu AG pro budoucí obnovu církve, je možné zahlédnout již nyní ve velkém potenciálu této *misijní obnovy* církve, která bude klást primát na *relacionální* povahu všech svých struktur, ochotných a připravených vyjít do služby misie, (nota bene: primárního!) poslání církve:

Sním o misijním rozhodnutí, které bude schopné všechno proměnit, aby se zvyklosti, styly, harmonogramy, slovník i všechny církevní struktury staly přiměřenou cestou k evangelizaci současného světa spíše než k sebe prezentaci. Obnova struktur, kterou vyžaduje na konverzi založená pastorační, může být chápána pouze v tomto smyslu: Počínat si tak, aby struktury byly více misijní, aby *řádná pastorační* ve všech svých instancích byla *více expanzivní a otevřená*. Je proto nutné, aby se „vycházení“ stalo trvalým postojem aktérů pastorační, a tak aby snadněji Ježíši odpovídali všichni, kterým nabízí své přátelství.⁴⁰

4. „MYSTERIUM, KTERÉ STÁLE NABÍZÍ DALŠÍ A DALŠÍ MOŽNOSTI PRO NAŠE BĀDÁNÍ.“ (PAVEL VI.)

Výše popsané čtyři principy „ekleziologie zdola“ (v jejich protikladu k původní „ekleziologii shora“ klasické apologetiky církve) nám ukazují, jaký heuristický potenciál se v této metodě skrývá a k jakým výsledkům – nejen empirickým či kritickým – může tato metoda ekleziologii vést. Totiž: že má takový potenciál, který je schopný rozvinout systematické pojednání o církvi, které nelze diskvalifikovat z obou extrémních projevů redukcionismu (jak sociologického, tak teologického), oklešťujícího

³⁸ AG 13.

³⁹ AG 15. K tématu geneze církve v dekretu *Ad gentes* srov. Christoph THEOBALD, *Selon l'Esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique*, Paris: Cerf, 2015, s. 438.

⁴⁰ EG 27.

reálné možnosti našeho porozumění církvi. Jak správně formuluje následující výzvy Neil Ormerod:

Systematické pojednání o ekleziologii musí být nejen empirické a kritické, ale také normativní a proto evaluativní. Musí nám umožnit posuzovat, zda taková změna, taková nová struktura, to nové učení nebo program přispívají k záměrům církve nebo nikoliv.⁴¹

Zkoumat *complexa realitas* (LG 8) církve znamená zkoumat božsko-lidský fenomén přítomný v dějinách církve, který je možné formulovat v obecně srozumitelných a transkulturních kategoriích, a přesto lze skrze ně postoupit v základní reflexi o církvi a v jejím vyjevování normativního charakteru dané ekleziologické metody.

Vezměme si zde za příklad obecné sociální kategorie jako jsou „struktura“, „identita“, „autorita“ a „změna“⁴². Tak jako v každém jiném sociálním poli lidí, shromážděných za jakýmkoliv společným účelem, tak i v případě reality církve platí, že tyto kategorie tvoří soubor vzájemně provázaných životů a vztahů a při jejich aktivování dochází k vytvoření funkčního modelu. Adekvátním vypracováním těchto kategorií se pak dostáváme ke klíčovému bodu *formy* církve.

Kritický realismus, který jsme přijali od počátku tohoto textu nám nyní pomáhá určit, jakým způsobem můžeme mluvit o důležitosti *formy*? A jak je tedy tato forma vnímatelná v životě církevních společenství?

V tomto ohledu se nabízí velmi podnětné dílo polského myslitele Władysława Tatarkiewiczze (1886–1980), nazvaného *A History of Six Ideas*,⁴³ ve kterém se autor kriticky vymezuje k rozličným teoriím termínu *forma*, a to od nejstarších dob antické filosofie až po dnešní časy. Jak vyplývá z dosavadního textu článku, právě kategorie formy hraje klíčovou roli v otázce praktické aplikovatelnosti, konstitutivní funkce a normativní hodnoty těch strukturálních elementů katolické církve, k jejichž historii a vědomí vývoje se přibližujeme prostřednictvím přístupu „ekleziologie zdola“. Jak uvidíme v následujícím odstavci, tento přístup nám pomůže porozumět slabinám *esencialistické* vize církve, která by hledala *podstatu* církve někde „za“, „v zákulisí“, toho, k čemu dějinně dochází.

⁴¹ ORMEROD, „The Structure of a Systematic Ecclesiology“, s. 9.

⁴² Tamtéž, s. 13–15.

⁴³ Władysław TATARKIEWICZ, *A History of Six Ideas: An Essay in Aesthetics*, Hague – Boston – London: Martinus Nijhoff, 1980.

Tak je například třeba odmítnout dvě reduktivní teorie konceptu *forma*, které omezují tento koncept pouze na to, co je „bezprostředně přístupné lidskému zraku“⁴⁴ nebo na „kontury pozorovaného předmětu“⁴⁵. Na druhou stranu autor odkrývá nedostatky dvou metafyzicky laděných pojetí formy: jak ono pojetí, které se odvolává na aristotelskou hylémorfickou tradici (forma jako „konceptuální esence předmětu“)⁴⁶, tak to, které pod vedením Immanuela Kanta přisuzuje formu lidské schopnosti *Verstand* (kde by forma znamenala „příspěvek lidského rozumu k poznání pozorovaného předmětu“).⁴⁷

Správné pojetí této kategorie forma se tak odkazuje na estetický koncept řeckého antického myšlení, kde se formou myslí „kompozice částí“, totiž jako „adekvátní, krásná a harmonická kompozice“,⁴⁸ *symetrie*. V pohledu pisatele tohoto textu právě takové pojetí kategorie formy je adekvátním kontrolním i heuristickým mechanismem, který nám brání – v prostředí zkoumání fenoménu církve – před pokusem redukce vnitřní komplexity, dynamiky, života církve (oživované jak *ex Trinitate* tak *ex hominibus*) na strohý monistický princip, toužící za každou cenu dosáhnout „vydestilování“ *podstaty* církve.

Toto poslední pojetí konceptu *forma* je v dnešním běžném jazyce lidí zaměnitelné za jeho ekvivalent, a tím je termín *struktura*. A právě prostřednictvím tohoto termínu *struktura* – odkrýváním srozumitelnosti jejích jednotlivých elementů, vnášením historického vědomí do procesu vývoje – je nanejvýš vhodné přistupovat ke studiu fenoménu církve na úrovni fundamentální ekleziologie tak, aby bylo možné vnímat, badatel-sky rozvíjet a v realitě křesťanského života zakoušet církev jako *strukturu Božího zjevení se a přebývání* ve světě.

V této souvislosti se jeví být jako velmi výmluvný komentář H. U. von Balthasara na 27. kapitolu Skutků apoštolů, ve které je vyprávěno o ztroskotání lodi, na níž pluje apoštol Pavel vstříc své nové budoucnosti v Římě. Je to způsob, jakým tento článek uzavřít, aby současně zůstal stále otevřeným:

⁴⁴ Tamtéž, s. 220.

⁴⁵ Tamtéž, 221.

⁴⁶ Tamtéž. V našem by tento koncept formy byl limitován na „apriorní koncept v Boží myslí“, zatímco by nebylo možné implikovat žádné struktury/změny a jejich přesné formy v průběhu dějinné realizace církve.

⁴⁷ Tamtéž.

⁴⁸ Tamtéž, s. 222. Více o tomto konceptu tamtéž, s. 222–228.

Někdy se může stát, že se pevnost dočasných institucí oslabí. Tyto instituce jsou vskutku dočasné, a proto je čas rozkládá a oslabuje, mnohé věci zrezaví, ztrouchniví a mnohé musí být nahrazeno. Zdánlivě pevné nosníky se uvolní, propouští světla anebo také temnotu.

Skutky apoštolů se uzavírají událostí ztroskotání, které je vyprávěno velmi obsáhle a téměř zábavně: ztroskotání lodi s Pavlem. Autor Lukáš si je dokonale vědom symboliky tohoto vyprávění. Loď je hnána mořským větrem, který se „opřel do lodi tak, že ji nemohli ovládat“ (Sk 27,15). Loď je obvázána lany, lodníci vyhodili do moře náklad, nakonec vyhazují ven z lodi i celou svoji výstroj (Sk 27,17n) „Již jsme ztráceli všechnu naději, že se zachráníme.“ Pavel však dostává ve snu poselství: „Nikdo z vás nepřijde o život, jenom loď vezme za své.“ A loď se skutečně roztříštila, příd se zabořila do mělčiny a záď byla rozdrcena náporom vln. Kdo umí plavat, vrhnul se do moře, ostatní se zachránili na prknech nebo na zádech těch, kdo uměli plavat (Sk 27,41–44). Jedná se o ryze eschatologickou situaci: struktura jako vnější forma je rozložena, lze se zachránit jen na troskách lodi. „Pane, zachraň nás, nebo zahyneme!“, křičeli i učedníci na Petrově lodi (Mt 8,25). Rozvážný člověk, který staví svůj dům na skále – „spadl příval, přihnaly se vody, zvedla se vichřice a vrhly se na ten dům“ (Mt 7,24n) – je člověk, který se svěřil skále, kterou je Kristus. Zachrání se na troskách, které jej přivedou na břeh, i kdyby jimi měly být snad i záda někoho, kdo umí plavat.⁴⁹

Forma Ecclesiae. Principles of a Renewed Method of Fundamental Ecclesiology

Keywords: Catholic Church; Method in Fundamental Ecclesiology; Form of the Church; Structures of the Church

Abstract: This paper focuses on a new method of fundamental ecclesiology. A call for a renewed method in this field has found its roots not only in the event of the Second Vatican Council but also in the ecumenical movement, in the historical consciousness and in a new shape of presenting the Church as a "faith space". Therefore, in the paper, I will first attempt to demonstrate the limits of a "controversial theology" and its method of defending the Catholic Church. Then I discuss how progress in the field of the philosophy of knowledge undermined a rethinking of method in ecclesiology. Finally, I propose certain principles for a renewed method of fundamental ecclesiology. These principles lead us to an important question about *forma ecclesiae*, i.e. the relevance of studying crucial Church

⁴⁹ Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, VII. *Nuovo Patto*, Milano: Jaca Book, 1977, s. 483 a násl.

structures in their historical development. Such an approach will help us discover clear foundations on which a systematic ecclesiology could and should be built.

Josef Mikulášek, Ph.D.
Katedra systematické teologie
CMTF UP
Univerzitní 22
779 00 Olomouc
Česká republika
josef.mikulasek@upol.cz