

„Nesaturovanost“ Tradice církve

Josef Mikulášek

V roce 1987 publikoval francouzský sakramentální teolog Louis-Marie Chauvet své dílo *Symbol a svátost*. Tímto dílem, jehož podtitul zní *Svátostná reлектura křesťanské existence*, se autor snaží nastínit rámec toho, co bychom mohli nazvat fundamentální teologie svátostnosti křesťanského života. Jak tento autor nastiňuje v úvodu svého díla, snaží se jít za obvyklé pojednání svátostnosti, vymezené prostorem sedmi svátostí, které katolická konfese slaví, směrem k prozkoumání „konstitutivní arci-svátostnosti celku křesťanské existence“,¹ ukotvené a vycházející z prostředí církve. Tato Chauvetova reflexe se snaží nastínit základní ohniska svátostnosti křesťanského života, z nichž církev žije a skrze které je jedinec, v důsledku osobní křestní *vnořenosti* do církve, veden k proměně vlastní existence.

Autor ve svém díle pojednává o překročení limitů stanovených onto-teologickým přístupem ke svátostem, který pojednával o svátostech v rejstříku *příčin a nástrojů* přenosu Boží milosti. Prostřednictvím knihy *Symbol a svátost* se naopak Chauvet snaží vystoupit z úzce metafyzické reflexe o svátostech církve, a proto je vkládá do širšího rámce svátostnosti církve jakožto *symbolického řádu*, skrze nějž a v němž církev jakožto intersubjektivita věřících rozvíjí svůj život.

Ačkoliv je toto dílo Chauveta, jakož i jiné jeho spisy, zajisté velmi podnětné k reflexi pro zájemce o teologii, jeden nedostatek lze francouzskému autorovi vytknout: podává totiž příliš synchronní pohled na svátostnost křesťanského života, jakož i celku života církve. Velkým přínosem Chauvetova díla je zajisté reflexe svátostnosti křesťanského života, odvíjející se od evangelijního vyprávění o Emauzských učednících, v němž Chauvet analyticky akcentuje důležitost třetího ohniska života církve nazvaného jím samým *Etika*² neboli život církve. Nicméně, v au-

¹ Louis-Marie CHAUVET, *Simbolo e sacramento: Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Leumann: Elle Di Ci, 1990, 5. orig. vydání: Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement: Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris: Les Editions du Cerf, 1987.

² Dále v článku se k tématu svátostné triády křesťanského života, a tedy k pólu *Etika*, vrátíme.

torově pojednání chybí jistý diachronní náhled tohoto ohniska, a tedy celkově náhled dějinnosti rozvoje církve, skrze niž by čtenáři bylo nastíněno hlubší pochopení „nesaturovanosti“ (tedy nenaplněnosti) církve v její přítomné podobě. Půjde nám tedy v tomto článku o pohled na církev, který ji nahlíží jako *dynamickou ortodoxii*, rozvíjející se v podobě *Traditio viva*,³ která je dějinně rozvíjena. Právě diachronní pohled na život církve je tím pohledem, skrze něž lze zachytit a vyzdvihnout roli *Spiritus Creator*, Božího Ducha, který vede církev směrem k její plnější podobě.

V tomto článku se tedy budeme snažit otevřít Chauvetovo pojednání o svátostnosti křesťanské existence dalšímu teologickému zkoumání, které bude akcentovat církev jakožto prostředí (*fides qua*), v němž se dějinně prohlubuje poznání křesťanského vyznání a křesťanské misie ve světě (*fides quae*). Neboť metou církevní misie a její existence není aktuální podoba a poslání církve, ale stálé *následování* Krista, který církev prostřednictvím Ducha vede k hlubšímu sebepoznání a k rozvinutí jejího poslání ve světě.

1. MEDIACE (PROSTŘEDKOVÁNÍ) SOCIÁLNÍ REALITY

Skutečnost je nám vždy přístupná pouze jako mediovaná, totiž zkonstruovaná skrze symbolickou síť kultury, která nás utváří. Tento *symbolický ráz* označuje systém vztahů mezi různými prvky a různými vrstvami (ekonomická, sociální, politická, ideologická – etika, filosofie, náboženství...) jisté kultury; jedná se o systém, který tvoří koherentní celek, skrze něž se sociální skupina a jednotlivci orientují v prostoru, ocitají se v čase a umísťují sebe samé ve světě v jisté významné podobě; jinými slovy: jde o umístění se ve světě, které má „jistý smysl“.⁴

Touto frází začíná Chauvet své pátrání po symbolickém, sakramentálním prostředkování křesťanské existence; zkoumání, ve kterém analyticky naznačuje prioritu církve jakožto prostředí, které je intersubjektivně utvářeno a dějinně rozvíjeno pod vlivem vanutí Ducha svatého.

³ Srov. DV 8. II. Vatikánský koncil, *Věroučná konstituce o Božím zjevení Dei verbum (= DV)*, in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 113.

⁴ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 61.

1.1 Návrat k původu řeči

Ve své snaze o navržení alternativního pohledu k dominující metafyzické koncepci Boží milosti, a tedy i působení svátostí, Chauvet vychází od kritiky jisté historické koncepce lidské řeči, utvrzené v antickém platonismu,⁵ v níž je řeč redukována na *nástroj*, kterým si člověk slouží jen jako výrazovým prostředkem. Řeč, verbální kodex, se tak stává jakousi podružnou *služkou*, která má potvrzovat a vyjadřovat kognitivní a intelektuální schopnost lidských bytostí. Lidská řeč se tak již v antickém Řecku prosazuje na úkor dalších komunikačních kodexů lidstva jakožto ideální forma abstrakce lidského poznání, ideální forma lidské komunikace, vzájemného sdílení a pochopení se lidské zkušenosti.⁶

Takové pojetí řeči – jakožto *sekundárního nástroje* vzhledem k lidským kognitivním schopnostem – bylo podle Chauveta ještě víc radikalizováno v novověku prostřednictvím francouzského filosofa René Descarta, který izoluje jakožto primární jistotu ono myslící já (*res cogitans*) od okolního světa (*res extensa*). V této polarizaci světa a člověka se lidský subjekt stává *středem světa*, zatímco všechna ostatní jsoucna jsou viděna jakožto *objektivně vyjádřitelná* a pravda se stává *jistotou vyjádření* této objektivity. Toto vedlo, jak potvrzuje Chauvet, ke konstrukci nové vize světa, v níž „svět je *objektem*, který se rozprostírá před *subjektem*, jímž je člověk (...).

⁵ Chauvet kritizuje platonismus, který pronikl skrze pozdně antický augustinianismus do křesťanského prostředí, že vedl k vytvoření onoho pojetí řeči, v němž řeč sama „překáží dokonalé transparentnosti člověka sobě samému, k druhým lidem a k Bohu.“ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 28.

⁶ Italský benediktinský teolog Giorgio Bonaccorso píše o prolomení rovnováhy mezi lidskou řečí a jinými komunikačními kanály lidí, které nastává v antickém Řecku překonáním náboženského *mýtu* na úkor lidského *logos* následující: „Solidarita mezi lidskou řečí a znaky (symboly, *poznámka autora*), která byla obvyklá v náboženské oblasti a se kterou je možné se setkat také ve staro- a novozákonních knihách, je stále více potlačována skrze ‚osvěcenský‘ vývoj antické řecké kultury. Překonání převážně náboženské perspektivy a stále důraznější nárůst racionální, filosofické a vědecké vize podmiňují také způsob, jakým je odkazováno na řeč a na znaky. Především příchod medicíny, rétoriky a filosofie vede k přehodnocení funkcí slova a dalších výrazových forem. Slovo je stále méně náboženským *mýtem* a stále více vědeckým *logos*, což garantuje přesnou formulaci lidského vědění. Naproti tomu jiné výrazové prostředky než slova jsou viděny jako nepřiměřené pro takovýto úkol. Nároky vědy tak vyvolávají rozvod mezi jazykem a znaky.“ GIORGIO BONACCORSO, „Linguaggio,“ in *Teologia*, ed. Giuseppe Barbaglio – Giampiero Bof – Severino Dianich, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2003, s. 840.

Svět se tak stává ‚obrazem‘, který člověk pozoruje a o němž formuluje, se suverenitou a klidem, své úsudky.“⁷

Svou analýzou se Chauvet snaží dojít k nutnosti rezignace na snahu stát se vlastníkem jazyka, a tedy bytí samotného. Ve svém zkoumání se tento francouzský teolog inspirovuje myšlením německého existenciálního filosofa Martina Heideggera, a to konkrétně jeho listem *O humanismu*⁸ a spisem *Na cestě k řeči*.⁹ Heidegger, ve svém putování k původu řeči, se snaží ukázat falešnou autoreferencialitu řeči pojaté jako *nástroje* vyjádření se člověka, neboť takový přístup nedokáže zachytit hloubku lidské existence. Heidegger se proto obrací k poezii jako k oné výrazové formě člověka, kterou se lidské bytosti přibližují ke kořenům bytí. Na rozdíl od metafyzických *ideae clarae et distinctae* poezie¹⁰ uskutečňuje jisté „z-jevení“ bytí, přičemž zachovává svobodu zjevování se bytí a také schopnosti porozumění tomuto zjevení. Podle Chauveta, „poetické vyjadřování se není jen jakýmsi jedním výrůstkem jazyka“, ba naopak, „člověk je povolán k poezii: člověk je podstatně protknut mluvením, které mu dává život a které je mluvením Bytí.“ Být člověkem je proto učením se správnému mluvení; ne ve smyslu gramatickém nebo estetickém, ale ve smyslu „dát-se-vyslovit, které mnohem víc vyžaduje vhodné mlčení než ukvapené výrazy“.“¹¹

Řeč je tedy pozváním k naslouchání, je povoláním (ve smyslu *volání*), které ze své strany vyžaduje odpověď: „Člověk není vlastníkem řeči, ale spíše je vlastněn řečí. *Mluví jen proto, že je mluven.*“¹² Řeč je tím, co dává člověku *stát se přítomností*, uskutečněním své jedinečnosti.

⁷ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 28.

⁸ Martin HEIDEGGER, *O humanismu*, Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000.

⁹ Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: G. Neske, 1971.

¹⁰ Nezapomínejme v této souvislosti na etymologii slova *poezie* z řeckého *poiein*, tedy tvořit.

¹¹ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 43.

¹² Tamtéž. Ve své snaze o osvobození řeči z metafyzického *logocentrismu* se Chauvet nechává inspirovat myšlením Derridy a chápe řeč jako „psaní“, jako jistou kulturní *korporalitu*, která byla vždy podezřelá pro metafyzické myšlení: „Metafyzická tradice je *logocentrická* neboli logo-fonocentrická. Její nikdy nevyjasněný předpoklad dosažení poslední skutečnosti a transparentní přítomnosti ji vrhnul směrem k odmítnutí exteriority, hmoty, těla, neboť tyto elementy byly chápány jako překážky pravdy.“ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 101.

1.2 *Mediace*

S cílem zkonstruovat základy své fundamentální teologie svátostnosti se Chauvet zabývá teorií o *mediaci* symbolického řádu, který se vyznačuje – jakožto svým základním principem – symbolickou výměnou. Jako v případě řeči, tak i v otázce mediace se autor snaží překročit úžiny metafyzického myšlení *transparence* s její tendencí marginalizace tělesnosti.

Již jsme viděli výše, jakou roli hraje v Chauvetově perspektivě řeč: není pouze sekundárním nástrojem pro vyjádření čehosi předem existujícího. Řeč je naopak způsobem, kterým lidská bytost vstupuje do reality „plné významu“, tedy smyslu pro lidské bytí; do reality, která je prostředkována symbolickým řádem.¹³ Řeč je tedy tvořitelem a prostředkovatelem reality, je pomocnicí k rozbití dichotomie subjekt/objekt a naznačuje tak svůj niterný vztah s vědomím. S odkazem na francouzského fenomenologa Maurice Merleau-Pontyho pak Chauvet tvrdí následující:

Slovo není „prostým prostředkem upevnění, obalení nebo zahalení myšlení“. Slovo a myšlení jsou naopak proluty jedno v druhém, takže „vyjadřování uskutečňuje význam reality a neomezuje se jen na jeho prosté přeložení“. Zkrátka „není myšlenka, která by existovala sama pro sebe dříve, než je vyjádřena“.¹⁴

Ve svém pátrání po funkci řeči ve tvoření reality se Chauvet nechává inspirovat francouzským jazykovědcem Émilem Benvénistem a jeho pojednáním o jedinečnosti tří osobních zájmen (JÁ – TY – ON/ONO) vůči všem ostatním slovům jakéhokoliv jazyka. Tato tři zájmena ukazují triádu struktury každé osoby.

Zatímco „JÁ“ a „TY“ jsou propojeny jak podobností, tak odlišností, ireverzibilita jejich vztahu (a tedy jedinečnost každé osoby) musí být vyjádřena prostřednictvím jiné instance, totiž prostřednictvím autority vykonávané skrze ON/ONO, kde touto autoritou je, v intersubjektivitě lidské existence, „sociální a univerzální Jiný“,¹⁵ totiž garant ireverzibility, schopnosti komunikace a porozumění mezi „JÁ“ a „TY“: „Původní odlišnost, z níž vyvstává každý subjekt, už tedy není vnímána s nelibostí

¹³ „Subjekt je ustaven (...) v symbolickém řádu; ale toto nastává pouze tím, že subjekt sám ustavuje svět, skutečnost, která mu je umožněna jen do té míry, do jaké od svého narození dědí svět kulturně obývaný a sociálně uzpůsobený, jinými slovy již *vyřčený*.“

CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 62.

¹⁴ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 65.

¹⁵ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 67.

jako překážka pravdy, (...), ale jako samotné místo uskutečnění každé pravdy.“¹⁶

1.3 Symbolický řád¹⁷

Mediace skutečnosti a přístup k ní je tedy možný skrze symbolický řád, prostřednictvím něhož jsou konstituována lidská individua jako subjekty. Ve svém pojednání o symbolickém řádu Chauvet odlišuje kategorii *symbolu* od *znaku*, neboť v ontologickém a gnozeologickém řádu je symbolu přiřčen úkol mediací identity, zatímco v případě znaku převažuje jeho informativní, a proto instrumentální charakter.¹⁸ Z hlediska metodologie své práce se Chauvet snaží překonat toto pojetí znaku jako druhotného prostředku, pojetí tolik rozšířeného v katolické sakramentální teologii od doby scholastiky.

Vycházejíce od etymologické analýzy a od antického způsobu užití termínu *symbolleîn*, který znamená „vrhnout dohromady“, „propojit“ nebo také „setkat se“,¹⁹ přicházíme k tomu, že každý symbol přijímá funkci „komunikace ustavené mezi dvěma partnery“, díky čemuž je symbol „tvůrcem sociálního svazku vzájemného rozpoznání se“, a tedy „prostředkovatelem identity“.²⁰ Každý symbol v sobě vtěluje pozvání a uvedení do reality, jíž je symbol sám jedním z elementů (*pars pro toto*); každý symbol tedy přispívá k upletení vztahové sítě identifikace subjektů tím, že předchází, doprovází a realizuje proces identifikace.²¹ Každý jednotlivý symbol proto – zatímco reprezentuje (ve smyslu *dává*

¹⁶ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 68.

¹⁷ Souhrnné pojednání o recepci kategorie *symbolu* v díle L.-M. Chauveta je nabídnuta v díle Kateřina BAUER, *Znovuobjevení symbolu u Louise-Marie Chauveta*, Brno: CDK, 2010.

¹⁸ Nicméně, připojuje Chauvet, toto jemné odlišení je potřebné zejména v řádu metodologickém a heuristickém, zatímco tyto dvě polaritě stojí ve vzájemném dialektickém napětí, kde „znak a symbol jsou vždy promíchány v konkrétním“. Srov. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 80.

¹⁹ Srov. Franco MONTANARI (ed.), *Vocabolario della lingua greca*, Torino: Loescher, 2013, s. 2246.

²⁰ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 80.

²¹ Tenzi mezi jedním symbolem a celkem *životního světa* jistého symbolického řádu je nutné chápat následovně: „Jednotlivý prvek se stává symbolem pouze nakolik reprezentuje celek (...) od něž není odlučitelný. A proto každý symbolický prvek s sebou nese celek socio-kulturního systému k němuž přísluší.“ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 82.

přítomnost) celý systém – se stává „svědkem prázdného místa“²² Jiného, svědkem alterity, která jednak rozbíjí imaginární bezprostřednost duálních vztahů, a jednak ustavuje *symbolickou sociální mediaci*, která spočívá v „aktech symbolizace“ a zpřítomňuje realitu v celé její hloubce: „Symbolizace tedy není pouhým *ornamentem* ani degenerací řeči.“²³ Podstatnost aktů symbolizace Chauvet ilustruje na příkladu rituálně-kulturního užití vody: „V rituálních koupelích, zejména v těch, které jsou artikulovány kolem symboliky iniciačních rituálů smrti a vzkříšení, můžeme zahlédnout nejreálnější projev užití vody“, neboť voda „nedosahuje jinde plnost své pravdy, než když se stává pohřebním místem a koupelí znovuzrození: totiž samotnou metaforou lidské existence.“²⁴

Akt komunikace prostřednictvím symbolů je tedy odlišným typem komunikace, než je komunikace založená na výměně informací. Symbolická komunikace se uskutečňuje v prostoru symbolické výměny, *ne-hodnoty*, kde výměna *ne-hodnotným* produktem není směnou určité věci, ale samotných lidských bytostí, které vtělují jednak *místo* a jednak *objekt* symbolické výměny.²⁵ Tato symbolická výměna pak se uskutečňuje v sekvenci *dar – přijetí daru – protidar*. Příkladem této symbolické výměny je právě například lidská konstanta darování věci, v jejímž základu však není kladen důraz na *objekt* darování, ale na *smlouvu* uzavřenou, byť mlčky, mezi partnery takového vztahu. Neboť prostřednictvím daru dochází k výměně uskutečňované v samotném těle lidských subjektů, k potvrzení smlouvy mezi nimi ustavené.

1.4 Korporalita reifikace (zvěcnění²⁶)

Již bylo uvedeno, že symbolický řád se vyznačuje tím, že se pohybuje na souřadnici *ne-hodnoty*, nesměnitelnosti lidských subjektů ustavených

²² CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 84.

²³ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 88.

²⁴ Tamtéž.

²⁵ „Pravým objektem výměny jsou subjekty samy o sobě. Tyto subjekty prostřednictvím symbolizujících prvků navazují nebo obnovují *smlouvu*, skrze níž se *rozpoznávají* jako plnohodnotní členové jistého ‚kmene‘.“ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 76.

²⁶ Používáme zde český ekvivalent anglického slova „reification“ užívaného v prostředí sociálních věd. Pro vysvětlení tohoto konceptu uvádíme následující definici: „Zvěcnění znamená chápat jevy vytvořené člověkem, jako kdyby se jednalo o věci, s jejichž vznikem člověk nemá nic společného a které jsou možná výsledkem působení

jako historických subjektů prostřednictvím symbolické mediace. Lidské subjekty jsou ustaveny jako historické *tělo* prostřednictvím ustavující řeči, která subjekty předchází. Tento důraz na *tělesnost* lidské existence je pro Chauveta klíčový, neboť je odrazem jedinečnosti lidské bytosti: „tělo je (pro člověka, *poznámka autora*) ‚způsobem‘ přebývání ve světě jako ve vlastním domově“.²⁷

Své pojednání o tělesnosti lidské existence rozděluje Chauvet do tří oblastí, a člověk je tedy podle něj ustaven ve své historické jedinečnosti jako *tělo* v trojím slova smyslu: 1) „sociální a kulturní tělo“, 2) tělo „historické tradice“ a 3) kosmické/přírodní tělo jakožto bytost „v neustálém dialogu s vesmírem“.²⁸ Vzájemná provázanost těchto tří akcentů kategorie těla ustavuje člověka – vyjádřeno v heideggerovské terminologii – jakožto subjekt lidského „*Da-sein*“, „*Mit-sein*“²⁹ a „*es gibt Sein*“.³⁰ Chauvet tedy uzavírá své pozorování tělesnosti tvrzením, že lidské tělo je „jakoby arci-symbolem celého symbolického řádu“, neboť se v každém lidském těle „snoubí uvnitř a vně, já a jiný, příroda a kultura, potřeba a žádost, touha a slovo.“³¹

Z této triády tělesnosti, vepsané v těle každého člověka, je nutné zdůraznit zejména tělo tradice (atavické) a tělo sociálně-kulturní, která se vzájemně prolínají. Zatímco první z nich je nositelem historické paměti, sociálně-kulturní tělo uzpůsobuje člověka, aby nebyl pouze pasivním příjemcem tradice, ale aby se stal jejím aktivním subjektem.

Symbolický řád, jeho *psaní*, jakožto výraz vystihující proces reifikace (zvěcnění), předchází jedince a jedince ustavují v jeho příslušnosti k so-

nadpřirozených sil. Jinak by se to dalo říci také tak, že zvěcnění znamená chápat výsledky lidské činnosti jako *něco jiného* než výsledky lidské činnosti – například jako přírodní jevy, produkty kosmických zákonů či projevy boží vůle. Zvěcnění znamená, že člověk je schopen zapomenout na své vlastní autorství lidského světa, a dále, že lidské vědomí už nezná dialektiku mezi člověkem-tvůrcem a jeho výtvoř. Zvěcnělý svět je tedy světem dehumanizovaným. Člověk ho prožívá jako podivnou skutečnost, spíše jako *opus alienum*, dílo cizí, nad nímž nemá žádnou moc, než jako *opus proprium*, dílo vlastní, jež je výsledkem tvůrčí činnosti jeho samotného.“ Peter L. BERGER – Thomas LUCKMANN, *Sociální konstrukce reality*, Brno: CDK, 1999, s. 90.

²⁷ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 103.

²⁸ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 105.

²⁹ Jelikož „bytí-ve-světě je ‚bytím-ve-světě-s‘, každé bytí-zde ‚již zjevilo jinakost v jeho bytí-zde‘.“ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 106.

³⁰ Jelikož „Bytí je tradicí (*es gibt Sein*), bytí-zde je připomenutím, ‚připomenutím-myšlením-v-Bytí‘, živým připomenutím, které (...) se bytostně odlišuje od pouhé evokace minulého času.“ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 106.

³¹ Tamtéž.

ciální skupině. Příslušnost jedince k sociálně-kulturnímu tělu a důraz na tuto dimenzi života každé lidské bytosti (i celku lidstva) je potom oním korektivem, který účinně staví bariéry tendenci, jež by akcentovala v nezdravé míře tradicionalismus a rigiditu ustaveného symbolického řádu. Jedinec, na základě své příslušnosti k sociální skupině, se stává *subjektem* ovlivňujícím přemrštěnou tendenci reifikace a zakonzervování života jisté sociální skupiny.

2. SVÁTOSTNÁ STRUKTURA KŘESŤANSKÉ EXISTENCE

Interdisciplinární pátrání po symbolické mediaci, které Chauvet vypracovává, mu následně slouží jako gnozeologický a hermeneutický nástroj pro hlavní ohnisko jeho zájmu, totiž svátostnost církevní existence křesťanů.

Na tomto determinovaném poli církve tedy Chauvet chce potvrdit jeho dosavadní intuici ohledně nepřístupnosti člověka k realitě bez konkrétní mediace: tedy v případě církve se autor snaží nastínit symbolickou – a tedy *tělesnou* – mediaci křesťanské víry; mediaci, která byla znevažována a marginalizována onto-teologickým myšlením, soustřeďujícím svou pozornost směrem k logocentrismu (a v něm skrytému gnosticismu).

Křesťanská víra totiž není redukovatelná na slova (*gnosis*), ale vyžaduje *tělo*: tělo věřícího člověka, jakož i kolektivní sociální tělo vyznačující se Boží přítomností v dějinném „dnes“ – a pouze od tohoto sociálního těla církve je konstituována víra jedince. Tyto úvahy nás vedou k nutnosti uvažování o prioritě církve, kolektivního těla a nositele „arci-svátostnosti“, která konstituuje řeč víry, v níž *nastává* věřící lidský subjekt.³² Z toho vyplývá podle autora jedno: sakramentální teologii již nelze nahlížet pouze jako *jedno* z odvětví teologie, nýbrž jako vodící osu, která provází a prostupuje všechny obory *intellectus fidei*. Na druhé straně uznat svátostnost církve jakožto *pravý* způsob, skrze nějž je mediován božsko-lidský vztah, nás vede k legitimizaci umístění pojednání o církvi ve Vyznání víry, v její třetí části pojednávající o Duchu svatém a jeho

³² CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 108.

projevech v dějinách: „Věřím v jednu svatou, všeobecnou, apoštolskou církev.“³³

Paradigmatickým úryvkem, na němž Chauvet ilustruje vyznání církve o církvi, jakož i nutnost rezignace na přímý, nezprostředkovaný kontakt věřících s *tělem* Ježíše Krista, je evangelní vyprávění o emauzských učednících, tak jak jej uvádí evangelista Lukáš (Lk 24,13–35). Tento úryvek zároveň podle francouzského teologa v sobě ukrývá triádu svátostné struktury křesťanské víry.³⁴

Strukturu křesťanské víry, podle tohoto evangelního vyprávění, je zapotřebí odvozovat od církve, která je prostředím symbolické mediace v setkání s Kristem, neboť v církvi je „*Nepřítomný* přítomen ve své ‚svátosti‘, již je církev.“³⁵

1) První etapa této struktury je tedy, podle vyprávění o emauzských učednících, následovná: Církev oživuje Boží slovo prostřednictvím četby a výkladu Písma; jde tedy o nahlížení/setkání prostřednictvím naslouchání *písemného těla*. Tato první etapa struktury se uzavírá ve chvíli, kdy dochází k proměně srdce putujících učedníků, ve kterých zaznívají ne již slova o Bohu, ale slovo *od* Boha (Lk 24,13–29). Tehdy „Ježíš přestává být ‚objektem‘, který uspokojuje jejich potřebu vysvětlení“,³⁶ a stává se subjektem, jehož přítomnost je v očích a v srdcích učedníků žádoucí.

2) Srdce dvou učedníků na cestě jsou zasažena přítomností *Neznámého* a právě tehdy se děj přesouvá do domu, ke stolu, tam, kde „Vzkříšený dovršuje iniciativu, kterou začal: jeho ‚slovo‘ se stává tělem v chlebě, který je sdílen“ mezi stolovníky.³⁷ A tedy: vždy, když církev slaví eucharistii a když je přítomný chléb proměňován v *eucharistické tělo*, jímž se sytí přítomní, je mezi nimi přítomen Pán. Tento vrchol radosti shromážděného společenství je prostoupen zklamáním, jelikož v této *maximě* přítom-

³³ Chauvet rozvádí toto místo církve ve Vyznání víry následovně: „Zajisté nevěříme v církev tak, jako se věří v Ježíše Krista. Změna předložky v případě církve je důležitá a byla takto chápána od prvních staletí církve: křesťané vkládají svou víru pouze *do* Boha; církev nevěří v sebe samotnou. Nicméně církev je prostředím, které vyznává Ježíše Krista: tím, že od počátku přijímá velikonoční kérygma, z něž církev vyrůstá.“ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 129.

³⁴ Srov. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 118–121. Jak podotýká Chauvet, paradigmatické nastínění svátostné struktury křesťanské víry lze nalézt také v další Lukášově knize, tedy ve Skutcích apoštolů: 1) křest etiopského dvořana (Sk 8,26–40), 2) první vyprávění o obrácení Šavla/Pavla (Sk 9,1–20).

³⁵ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 116.

³⁶ Tamtéž, s. 120.

³⁷ Tamtéž.

nosti Pán mizí učedníkům z očí, kteří „hledí do prázdna ne-viditelnosti Pána“, kde toto „prázdno je naplněné jeho symbolickou přítomností“³⁸ ve shromážděném společenství (Lk 24,30–32).

3) Rozpoznání *eucharistického těla* (nahlížení/setkání prostřednictvím sycení se), společně s nasloucháním Písma (bylo řečeno: nahlížení/setkání prostřednictvím naslouchání), uvádí do života *osobní zmrtvýchvstání* učedníků; tedy Kristovo vzkříšení se stává osobním vzkříšením učedníků. Jejich osobní vzkříšení je potvrzeno – jakožto třetí etapa struktury křesťanské víry – prostřednictvím „etiky“ života, jejich jednáním: skrze život ve společenství (koinonia) a skrze poslání (misii), neboť obě tyto oblasti jsou místem znovuzrození církve, *církevního těla* (Lk 24,33–35).

Svátostná struktura křesťanské víry je tedy vystavena na této triádě: Písmo – Svátosti – Etika. Tyto elementy také tvoří kompaktní celek symbolické výměny, jak o něm bylo pojednáno výše, totiž: dar (Písmo), přijetí daru (slavení svátostí), protidar (život církve).³⁹

3. KŘESŤANSKÉ JEDNÁNÍ: PROTI-DAR BOŽÍ MILOSTI

Svátostná struktura křesťanské existence tedy nespočívá jen na Písmu a Svátostech, ale – jak nám paradigmaticky naznačuje právě vyprávění o emauzských učednících – její neodmyslitelnou integrální součástí je také třetí prvek, to co bylo nazváno jako Etika/život/jednání, jinými slovy: aktivní odpověď věřících jejich životem.

Připomeňme zde proto schéma symbolické výměny, o níž již bylo pojednáno výše, a kde bylo řečeno, že jediným pravým *objektem* této výměny je sám *subjekt*. Ten ve své tělesnosti uvádí v život *proti-dar*, tedy odpověď danou Boží milostí, odpověď v dialogu s Bohem. A to tím, že svátostnost své existence „vyvádí“ z oblasti náboženského *kultu*, aby ji uvedl v *každodenní životní jednání*. Stavíce tak rozdělovník mezi židovské a křesťanské pojetí náboženství, Chauvet tvrdí následující:

Nemusíme již tedy *vystupovat* k Bohu prostřednictvím rituálního a morálního *dobrého* jednání, nebo prostřednictvím kněžské třídy; máme jej naopak přijmout v naší

³⁸ Tamtéž.

³⁹ Dlužno dodat, že tyto tři momenty odpovídají také antropologické konstituci každého člověka: *znát – rozpoznat se* (na základě příslušnosti k jisté sociální skupině) – *jednat*.

dějinné existenci jakožto dar milosti: všichni jsme byli „ospravedlněni jeho milostí vykoupením v Ježíši Kristu“ (Řím 3,24).⁴⁰

Co vyplývá z již řečeného, je eminentní role *těla* každého křesťana, jakožto místa, v němž se uskutečňuje symbolická božsko-lidská výměna (dar – přijetí daru – protidar), a tedy *žitá* liturgie života: „Objektivita Zjevení není totožná s objektivitou nějaké věci nebo souboru dat, ale nastává ‚objektivně‘ ve věřícím subjektu“.⁴¹ Prostřednictvím liturgického *poznání* (Písmo, bohoslužba slova) a *rozpoznání se* (liturgické slavení svátostí) je do těla každého křesťana „vtisknuta“ *memoria mortis et resurrectionis Iesu Christi*, život a dílo Krista, aby se život křesťana stal místem uskutečnění Zjevení. Každodennost života křesťanů se tak stává místem, v němž *přebývá* Boží jednání.

4. ČAS CÍRKVE JAKO ČAS STÁLÉHO „UČENÍ SE“

Z výše uvedeného jsme mohli pochopit místo církve v Božím zjevo-
vání se lidstvu, totiž církev jako aktuální *přítomnost* fyzické *nepřítomnosti*
Ježíše Krista. Toto vyznání o církvi je zároveň pro církev samotnou ne-
ustálým alarmem, aby nepodlehla pokušení vlastní absolutizace, neboť
neporozuměl církvi, „kdo v ní žije příliš pohodlně: tehdy se zapomíná,
že církev není samotný Kristus.“⁴² Pokušením, kterému tedy církev musí
neustále čelit, je, aby vlastní svátostnou strukturu – a zdůrazněme zde
zejména její třetí moment, „Etiku“ – nepovažovala za *definitivní*; církev
žije (na své cestě směrem k Božimu království) jako *otevřený systém*, jenž
musí neustále obnovovat, aktualizovat a prohlubovat vlastní vědomí
o sobě.

Proto je vhodné rozvinout v tomto momentu předešlé Chauvetovy
úvahy ohledně symbolického/sakramentálního řádu církve o jistý dia-
chronní pohled. Sakramentální řád církve je totiž proměňován skrze dva
významné faktory: prvním je aktivní participace věřících, Božího lidu,
skrze nějž a v němž působí Duch svatý, *Spiritus Creator*; tím druhým jsou
také dějiny rozvoje církve napříč staletími, které vedou tuto Kristovu ne-

⁴⁰ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 175.

⁴¹ Christoph THEOBALD, *La Rivelazione*, Bologna: EDB, 2006, s. 52.

⁴² CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 125.

věstu k novým výzvám – sociálního, kulturního, politického rázu – které nám vrhají před oči nutnost úvah o církvi jako o *učícím se společenství*.

Jestliže jsme již výše zmínili koncept sociálních věd zvaný *zvěčnění/reifikace*, jako nástroj sloužící k pochopení tvorby jisté formy institucionalizace a „opěrných bodů“ jisté sociální skupiny, ze strany sociálních věd přichází taktéž silné varování, které je zajisté platné v případě jakékoliv sociální skupiny, církev nevyjímaje: sociální skupina, která příliš akcentuje produkty vlastní reifikace, která odmítá jejich přehodnocování a rozvoj, objevování nových významů vlastního jednání, postupně ustrne ve svém vývoji, neboť bude marginalizovat faktor *participace* na úkor *reifikace*. Každé společenství, které chce být otevřeno budoucnosti, musí brát vážně vlastní aktuální stav, stav který bychom mohli nazvat *nesaturovaností*, tedy dosavadní „nenasyčeností“ (ve smyslu dovršení) vlastního jednání.

Neplatí tyto úvahy z řad sociálních věd také o církvi, která je – jak bylo naznačeno s ohledem na umístění církve ve struktuře Vyznání víry – dílem Ducha Božího, jednajícího neustále v dějinách? Filosoficky řečeno: není na prvním místě právě církev povolána reflektovat limity vlastního *poznání* vzhledem k *pravdě* zjevujícího se Boha, a tedy uznat převis „ontologie“ nad vlastní „gnozeologií“? To, co bude osou následujících řádků, je tedy možné vyjádřit skrze Ježíšovo proroctví: „Jakmile však přijde on, Duch pravdy, uvede vás do veškeré pravdy.“ (Jan 16,13) Tento evangelijní verš nám odhaluje nutnost *pozitivního* vnímání budoucnosti jakožto prostoru, v němž Boží Duch *do-tváří* církev k její plnosti skrze své stálé působení v intersubjektivitě věřících, v *těle* církve.

4.1 „Učení se“ je jednáním

Již výše byla zmíněna potřeba vnímat církev jako *otevřený systém*, který se ze své podstaty brání momentálnímu uzavření a absolutizaci reifikace. Čím se tedy má vyznačovat církev, je její otevřenost novému *učení se*, které nejen že *doprovází* rozvoj církve, ale je samotným jednáním církevních společenství. Život a jednání církevních komunit jsou a musí být dynamické, neboť *participace* v církevních společenstvích – v konkrétním socio-kulturním kontextu – přináší nové impulzy a možnosti

přehodnocení vlastního jednání, toho, co již bylo reifikováno.⁴³ Toto již bylo naznačeno výše prostřednictvím zavedení konceptu (ne)saturovanosti života křesťanských komunit, stále otevřených novým podnětům pro vlastní jednání. Má-li být církev hodnotným společenstvím, přispívajícím k rozvoji lidstva v jeho lidství, má-li tedy teologie jakožto kritická reflexe víry postupovat kupředu v odhalování tajemství člověka v jeho vztahu s Bohem, musí se řídit logikou vědeckého pokroku, logikou otevřené tradice: jinými slovy postupovat „od tradice, která je, k tradici která *by měla být*.“⁴⁴

V tomto ohledu se zdají být velmi ilustrativní a podnětná slova původem maďarského filosofa vědy, Michaela Polanyiho, který píše o vědeckém pokroku následující:

Vědecká tradice odvozuje svou schopnost k obnově sebe z její víry v přítomnost skryté reality, z níž je současná podoba vědy jen jedním aspektem, zatímco její další aspekty budou odhaleny budoucími objevy. Každá tradice, která podporuje pokrok v myšlení, musí mít tento záměr: předkládat své názory jakožto stupně vedoucí k dosud nepoznané pravdě, která, když bude odhalena, se může odlišovat od názorů, které k ní vedly. Takováto vědecká tradice zajišťuje nezávislost svých zastánců tím, že je nositelkou přesvědčení, že myšlení má vlastní sílu, která se vyvolává v myslích lidí tím, že naznačuje skryté pravdy. Tato vědecká tradice respektuje jednotlivce, aby byl schopný adekvátní odpovědi: vidět problém, který druhí nevidí, a následně jej zodpovědně prozkoumat. Mluvíme zde o metafyzických základech intelektuálního života ve svobodné a dynamické společnosti: jde o principy, které chrání intelektuální život takové společnosti. Takovouto společnost nazývám společností badatelů.⁴⁵

⁴³ Ohledně dialektiky mezi *participací* a *reifikací*, poslechněme si slova amerického teoretika organizací, Étienne Wengera: „Participace a reifikace musí být v kvantitativním poměru a v kvalitativním vztahu, aby zamezily příslušným nedostatkům. Jestliže se příliš zdůrazňuje jedno na úkor druhého, kontinuita významu jednání se stává problematickou. Převládá-li participace – není-li většina podstatného reifikována – pak může chybět dostatek substrátu, skrze nějž lze ukotvit specifika koordinace a odhalit odlišné předpoklady. (...) Převládá-li reifikace – jestliže je všechno reifikováno, a tím je zabráněno sdílení zkušeností a interaktivní negociaci –, participaci není připuštěno, aby došlo k zachycení koordinovaného, relevantního a generujícího významu.“ Étienne WENGER, *Communities of Practice: Learning, Meaning and Identity*, New York: Cambridge University Press, 1998, s. 65. K seznámení se s myšlením amerického teoretika sociálních organizací a sociologie vzdělávání srov. Josef MIKULÁŠEK, „Jaké ‚tkanivo‘ pro katolickou církev?“, *Studia Theologica* 19, č. 2 (2017): 43–67.

⁴⁴ Michael POLANYI, *Science, Faith and Society*, London: Oxford University Press, 1946, s. 56.

⁴⁵ Michael POLANYI, *The Tacit Dimension*, Garden City: Anchor Books Doubleday, 1967, s. 82.

V této vizi vědecké komunity, která rozvíjí lidskou společnost, má jednotlivec nezastupitelnou úlohu:

Ve společnosti badatelů se člověk nachází *v myšlení*. Člověk je badatelem umístěným uprostřed potenciálních objevů, které mu nabízejí možnost nesčetných otázek k řešení.⁴⁶

Člověk v myšlení, církev v myšlení a učení se; takto lze interpretovat na poli církevní reality myšlenky M. Polanyiho a jeho výzvu stát se *společností badatelů* přesvědčených o *převisu* pravdy vůči dosavadním lidským možnostem poznání.

Pro naše další uvažování je osvětlující a přínosná také Polanyiho teorie kognitivní struktury člověka, jakož i badatelské kolektivity lidí. Polanyi totiž rozlišuje dva póly lidského povědomí: „podpurné povědomí“ (*subsidiary awareness*) a „ústřední povědomí“ (*focal awareness*).⁴⁷ V procesu poznávání podpurné povědomí působí jako neodmyslitelný *background* nového bádání a nových objevů, neboť v sobě soustřeďuje nástroje a prvky, které slouží ve prospěch nového poznání. Jestliže je podpurné povědomí nutné, odlišuje se ale od ústředního povědomí v tom, že na něj není zaměřena veškerá pozornost a „energie“ v procesu bádání. Tato se naopak soustřeďuje na to, co bylo pojmenováno jako ústřední povědomí: nový objev, vědecké bádání, odhalování skryté reality.⁴⁸ Proces poznávání a vědeckého rozvoje tedy vyžaduje schopnost používat *již známé* ve prospěch *nově poznávaného*, zkoumaného, tedy kapacitu odhlédnout od jednotlivostí a otevřít svou mysl novým objevům:

Badatel pracuje s vírou, že jeho námaha připraví jeho vlastní mysl k tomu, aby byla schopná přijmout pravdu pocházející ze zdrojů, které unikají kontrole tohoto badatele.⁴⁹

Pokud jakýkoliv badatel přijme tento ráz vědeckého pokroku, otevírají se mu nové horizonty vnímání reality. Badatel je pak schopen vní-

⁴⁶ Tamtéž, s. 83.

⁴⁷ Srov. Michael POLANYI, „The Logic of Tacit Inference,“ *Philosophy* 41 (1966): 1–18.

⁴⁸ Příkladem odlišení podpurného a ústředního povědomí může být hra na klavír, štípání dřeva, tedy všechny činnosti, v nichž dochází k užití určitých podpurných „nástrojů“ pro výkon hlavní činnosti.

⁴⁹ Michael POLANYI, „Fede e ragione,“ in *Fede e ragione*, ed. Carlo Vinti, Brescia: Morcelliana 2012, s. 175.

mat nové vrstvy významů, dosud neznámých, a tak, v pokoře, uznat přesah Bytí nad vlastní kapacitou poznání.

Interpretující tyto Polanyiho myšlenky na poli křesťanské existence, vidíme nutnost sebepochopení církve jakožto *otevřeného systému*, žijícího v režimu *dynamické ortodoxie*, která dokáže svou *subsidiary awareness* (Tradici církve) investovat ve prospěch nového hledání, prohlubování, tedy ve prospěch *focal awareness*. Církev se tedy musí bránit vlastní proklamací *saturovanosti* – která se vztahuje jak na obsah křesťanské misie ve světě, tak na formulaci teologického jazyka, kterým se církev prezentuje.

4.2 Teo-logika daru

Epistemologické otázky nastíněné pro teologickou reflexi ve výše uvedeném, prohloubené Polanyiho dynamickou vizí odhalování Bytí, nás přivádějí k otázce, jak lze chápat Boží zjevení, komunikaci Boha s člověkem?

Právě Polanyiho vliv na teologii⁵⁰ nám může potvrdit to, co teologická reflexe 20. století vnáší do debaty: totiž kritiku čistě metafyzického konceptuálního myšlení, formulovaného (více méně jakožto definitivní) prostřednictvím onto-teologických *ideae clarae et distinctae*. Tento proud myšlení se snaží, řečeno slovy M. Heideggera,⁵¹ formulovat koncepty o Bytí samém na základě toho, jak jsou jsoucna, lidské bytosti, schopné toto Bytí pochopit. Toto myšlení tedy pochybilo v jasném rozlišování mezi Pravdou samotnou a *aproximativními* výpověďmi o ní, obsaženými v lidských konceptech. Toto postupně vedlo k absolutizaci teologických konceptů a k tendenci „intelektualizovat“ křesťanskou víru.⁵² Tato ten-

⁵⁰ Mezi množstvím spisů z oblasti zejména teologické epistemologie, které byly inspirovány dílem M. Polanyiho, zde uvádíme následující: John V. APCZYNSKI, *Doers of the Word: Toward a Foundational Theology Based on the Thought of Michael Polanyi*, Missoula: Scholars, 1977; Avery R. DULLES, „Faith, Church and God: Insights from Michael Polanyi,“ *Theological Studies* 45 (1984): 537–550; David James STEWART, „The Fulfillment of a Polanyian Vision of Heuristic Theology: David Brown’s Reframing of Revelation, Tradition, and Imagination,“ *Tradition and Discovery: The Polanyi Society Periodical* 41 (2014): 4–19.

⁵¹ Srov. Martin HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, 1, Frankfurt am Main: Klostermann, 2006, s. 51–79.

⁵² Srov. pojednání amerického jezuitu Avery Dullese *Models of Revelation*, kde se nastiňují teologické „modely“, skrze něž lze chápat Zjevení Boha. Zde konkrétně máme na

dence pak vedla k tomu, že „přílišným přivlastněním si ‚Boha‘ prostřednictvím důkazů lidské myšlení zapomnělo na hlubokou rozdílnost, ztratilo svůj odstup a jednoho rána se probudilo obklopeno idoly, koncepty a důkazy, ale opuštěného od božského.“⁵³

V následujících řádcích proto necháme promluvit současného vlivného filosofa, francouzského fenomenologa Jean-Luc Mariona, jehož dílo se zařazuje do proudu „teologického obratu“ fenomenologické filosofie začínající v polovině 20. století.

Tento autor se tedy snaží překonat metafyzické myšlení z důvodu jeho kognitivního redukcionismu a snaží se vystavět vlastní filosofickou teologii zbudovanou na kategorii „daru“, čímž osvobozuje Boha z úžin metafyziky. Podle Mariona je nutné proměnit v lidském uvažování Boží *esse* v jeho *ad-esse* božsko-lidského vztahu, ustaveného Boží láskou, která se dává, *daruje*.⁵⁴ Fenomenologie daru se tedy zdá být účinným nástrojem k vnímání a uvažování o celku Božího zjevení, neboť vycházejíc od kategorie daru, fenomenologie může postupovat směrem za samotné fenomény („co dává, je to, co se dává“⁵⁵) směrem k jejich zdroji, přičemž zachovává odstup a alteritu mezi Bohem a člověkem.

Tato *teo-logika* daru přitom vyžaduje jeden důležitý obrat v gnoseologickém řádu: priorita nenáleží lidskému subjektu-pozorovateli a jeho záměru, nýbrž prioritou se stává samotná skutečnost darování se a Dárce. Pozice lidského subjektu je tedy následná:

Subjekt je ustaven jako svědek, je dělníkem pravdy, ale nemůže si nárokovat být jejím producentem. (...) Tvor a ne již tvořitel, lidskému svědkovi již nepřináleží žádné místo syntézy a tvoření.⁵⁶

Ve svém díle pak Marion uvádí fenomenologické označení pro Boha jakožto „saturovaný fenomén“ a tomuto tématu věnuje autor své dílo *Étant donné*.⁵⁷ Bůh je tak podle autora eminentním saturovaným feno-

mysli model „Zjevení jako nauka“. Avery R. DULLES, *Models of Revelation*, Garden City: Doubleday, 1983.

⁵³ Jean-Luc MARION, *L'idolo e la distanza: cinque studi*, Milano: Jaca Book, 1979, s. 22.

⁵⁴ Jean-Luc MARION, *Dio senza essere*, Milano: Jaca Book, 2008, s. 130–135.

⁵⁵ Jean-Luc MARION, *Il visibile e il rivelato*, Milano: Jaca Book, 2007, s. 12.

⁵⁶ Jean-Luc MARION, *Dato che: saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino: SEI, 2001, s. 267.

⁵⁷ Jean-Luc MARION, *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: Presses universitaires de France, 1997.

ménem, který není v řádu poznání limitován lidským subjektem, jeho transcendentálními schopnosti vnímání a kategoriemi lidského rozvažování, jak je filosofie dědí zejména od Immanuela Kanta. Saturovaný fenomén (který není možné v jeho fenomenalitě redukovat na lidské poznávací schopnosti) je tedy darem, jehož rozsah a hloubku nelze vyjádřit objektivně, nebo – lépe řečeno – nelze jej objektivizovat:

Toto prohlášení není uchýlením se do sféry iracionálna nebo arbitrárním úsudkem, neboť se zde jedná o fenomenalitu, která uniká nejen objektivitě (...), ale spíše a podstatně i zpředmětnění – vlastnosti a stavu objektu, který je odevzdán lidskému pohledu.⁵⁸

Saturovaný fenomén je tedy fenoménem mimo kognitivní schopnosti člověka, jehož statut lze snad vyjádřit prostřednictvím termínu řeckého původu: *paradox*. Skutečnost a pravda tohoto fenoménu tedy přesahuje perceptivní lidské schopnosti (*doxa*) a dává povstat saturovanému fenoménu v jeho „jevení se, které odmítá lidskou domněnku“.⁵⁹ Ve své vlastní neredukovatelnosti a nezachytitelnosti (fenomenického jevení se), paradox saturovaného fenoménu přesahuje lidskou intuici a jeví se jako „možnost nepodmíněné možnosti“.⁶⁰

5. TRADICE JAKO INTERPRETAČNÍ A HEURISTICKÉ UMĚNÍ

Fenomenologická analýza Božího sebedarování nás navrácí k výše nastíněné problematice teologické epistemologie jakožto rozvoje poznávání Božího zjevení a církve jako dynamické ortodoxie. Dějinnost církve vyžaduje, aby bylo počáteční kerygma propracováno a rozvinuto v souvislé *vědění* církve – jakožto reflexe křesťanského života vyžadujícího vlastní „logiku“ – ve prospěch jejího života.

Proto je nutné rozšířit horizont toho, co bylo spolu s Chauvetem nastíněno jako tři ohniska svátostnosti křesťanského života, totiž Písmo, Svátosti, Etika. Z tohoto úhlu pohledu pak tedy element „Písmo“ v sobě soustřeďuje „všechno to, co se vztahuje k *porozumění víry*“ a Božího zjevení, tedy počínající biblickými knihami přes staletou reflexi teologie

⁵⁸ MARION, *Dato che*, s. 263.

⁵⁹ MARION, *Il visibile e il rivelato*, s. 27.

⁶⁰ MARION, *Dato che*, s. 269.

až k pastoračním plánům formace a katecheze křesťanů. Pól „Svátosti“ v sobě syntetizuje „vše, co se vztahuje ke slavení Boha-Trojice prostřednictvím *liturgie*“, tedy širokou škálu křesťanského slavení od svátostí až k osobní či kolektivní modlitbě. Pól „Etika“ pak zahrnuje „všechny formy *jednání* křesťanů ve světě jakožto svědectví vydané evangelium Ukřižovaného-Vzkříšeného“ týkající se nejen morálního jednání jedinců, nýbrž i kolektivní sociální praxi.⁶¹ Tato triáda křesťanské svátostnosti tak ve své harmonii odpovídá základní antropologické struktuře, která je vystavena na prvcích lidského *poznání, rozpoznání se a jednání*.

Symbolický řád církve tak tvoří koherentní prostředí lidského rozvoje, prostředí, které je naplněno a oživováno Boží milostí a přítomností Ducha-Tvořitele, který pokračuje v misi Božího Syna: církev je dějinné *corpus verum* Ježíše Krista, který je v ní svátostně přítomen.⁶² Triáda svátostnosti církve ukazuje, že církev sama je onou živou Tradicí, místem předávání a zpřítomňování křesťanské svátostnosti, kde je uskutečňováno a rozvíjeno darování se Boha: církev je *ad-esse* života Božího *esse*.

Mluvit o „živé Tradici“⁶³ církve tak není mluvením o sekundárním faktoru, který následuje ustavení se církevního společenství Božího lidu, nýbrž je odpovědí (něm. *Ant-wort*) na Boží zjevení (Wort). Tradice církve má podobu „emergentní struktury“, je mediací Zjevení, skrze něž církev „ve své nauce, životě a bohoslužbě zvětčuje a všem pokolením předává všechno, co sama je a v co věří.“⁶⁴ Tradice církve (nacházející se ve stavu *ne-saturovanosti*) se rozvíjí v dynamické cirkulaci mezi participací a rei-

⁶¹ Srov. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 126–127.

⁶² Jen formou poznámky budiž zde odkázáno na historický vývoj terminologie *corpus verum*, vývoj, který vedl k postupnému oslabení vědomí o *tělesnosti* víry uskutečňované božsky založenou a oživovanou intersubjektivitou věřících, Božího lidu: období prvního tisíciletí vztahuje tento termín na tělo osoby Ježíše a na církevní společenství Božího lidu, které je viděno jakožto *veritas* eucharistického těla (tehdy nazývaného *corpus mysticum*). Zlom nastává na přelomu 1. a 2. tisíciletí v kontextu eucharistického sporu o transsubstanciaci, kdy – podle slov Chauveta – „církev již není vnímána jakožto *veritas* těla (eucharistie), které přijímá ‚in mysterio‘: stává se pouze *res significata et non contenta*.“ Pozornost je v důsledku zaměřena jinam: „*Veritas* je obsažena v samotné eucharistii, která se stává *corpus verum*;“ církvi je od poloviny XII. století rezervováno označení *corpus mysticum* (...), tedy bez vztahu k eucharistickému tajemství.“ CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, s. 204. Toto vítězství eucharistického „realismu“ tak vede historicky k poškození *symboliky* církve, neboť popření *veritas* církve na úkor eucharistického primátu povede v důsledku ke kanonické reflexi o církvi a její rozplynutí se v teologické spekulaci.

⁶³ Srov. DV 8.

⁶⁴ DV 8.

fikací vlastního života, kde první pól, participace, je tím, co dává smysl a ukazuje význam druhého pólu, totiž reifikace. Vzájemné prohlubování se a nacházení rovnováhy mezi těmito dvěma póly se nachází stále v dynamické otevřenosti, přičemž jednání křesťanů a církve v nových socio-kulturních podmínkách jsou zdrojem nového učení se a přehodnocování předešlých artefaktů procesu reifikace.⁶⁵ Chápání Tradice církve jakožto emergentní struktury nám umožňuje nahlížet epistemologický potenciál lidského odhalování Božího *darování se*, a tak lze živou Tradici přijmout jako křesťanské „umění“ *hermeneutiky a heuristiky*.

Hermeneutická funkce Tradice

Živá Tradice chápaná jako hermeneutické umění nabádá vědomí církve, aby si uvědomovalo zvláštnost své pozice: zatímco církev směřuje k samotné Pravdě, její vlastní kognitivní a výrazové možnosti a prostředky jsou pouze *aproximacemi* tajemství Pravdy: církev se nachází *pod* gnoseologickým převisem Pravdy. Tato její pozice má vést církev k pokoře při formulaci vlastní nauky, aby neupadla do léčky zaměnění *aeternum* Božího darování se za vlastní formulace uskutečňované *in tempore*, podléhající omezenosti lidské intuice a lidských výrazových možností. Lidská intuice, reflexe o křesťanské víře, je vždy – ačkoliv utvářena pod vlivem vanutí Ducha svatého – pouze *lidským* podáním křesťanské narače (*memoria passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi*), na níž je vystavěn základní *mýtus*, vyprávění, od něž se rozvíjí křesťanská doktrína a disciplína. Církev tedy musí mít na zřeteli nezaměňovat tyto lidské spekulace (*signum*) se samotnou skutečností Božího darování se (*res*):

(...) nastane někdy, že určitá dogmatická pravda byla nejprve vyjádřena neúplně, ačkoliv ne chybně, a následně, když je prozkoumána v širším kontextu víry a lidského poznání, přijímá své úplné a dokonalé vyjádření. Když církev formuluje nová vyjádření, má v úmyslu potvrdit nebo vyjasnit to, co je již jistým způsobem obsaženo v Písmu svatém nebo v předcházejících vyjádřeních tradice, ale současně se snaží urovnat jisté kontroverze nebo vymýtit chyby; toto je třeba mít na paměti, aby nové formulace byly interpretovány správně. Nakonec je třeba dodat, že ačkoliv pravda, kterou se církev snaží svými dogmatickými formulacemi efektivně učit, se liší od proměnných konceptů jisté historické epochy a může být vyjádřena

⁶⁵ Prioritu toho, co bylo označeno jakožto „participace“, tedy jednání církve vzhledem k obsahově-doktrinálnímu faktoru „reifikace“ naznačuje také Věroučná konstituce o Božím zjevení *Dei verbum* prostřednictvím sekvence prvních tří kapitol dokumentu: „Zjevení“, „Předávání Božího zjevení“, „Božská inspirace a výklad Písma svatého“. Srov. DV 2–13.

také bez těchto konceptů, může se stát, že tato pravda je Magisteriem vyjádřena skrze výrazy, v nichž tyto koncepty zaznívají.⁶⁶

Heuristická funkce Tradice

Úkolem teologie, jestliže se tento obor snaží být kritickou reflexí o víře, je však mnohem více než jen schopnost poskytování kontextové interpretace. Kritické vědění víry církve na sebe přijímá heuristický úkol, a právě tehdy se teologie stává relevantní oblastí obohacení lidského vědění, která přispívá k rozvoji poznání člověka a univerza.⁶⁷ K tomuto úkolu je církev legitimována zejména ze dvou důvodů.

Tím prvním je pevné přesvědčení křesťanství o dobrotě a schopnosti poznání stvoření jakožto daru zjevujícího se Boha,⁶⁸ zatímco na druhé straně je nutné vyzdvihnout křesťanské přesvědčení o „silné antropologii“, schopnostech lidského poznání, které je povoláno být „dělníkem pravdy“,⁶⁹ tedy být svědectvím Boha a služebníkem lidstva, totiž odra-

⁶⁶ SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, „Dichiarazione circa la dottrina cattolica sulla Chiesa per difenderla da alcuni errori d'oggi *Mysterium ecclesiae*,“ 24 giugno 1973, in *Enchiridion Vaticanum IV*, Bologna: EDB, 2000, s. 1673. Srov. paralelní vyjádření z oblasti filosofie vědy z pera M. Polanyiho: „Nové vědecké objevy mění zájem o již známá fakta a také proměňují intelektuální standardy. (...) změny (ve vědě, poznámka autora) byly během staletí doprovázeny vírou, že nabízejí hlubší pochopení reality. Toto potvrzuje víru ve skutečnost vědecké hodnoty. Pouze potvrzováním této víry může vědec směřovat své bádání směrem k otázkám, které slibují vědeckou hodnotu. A pouze s tímto přesvědčením může vědec odhalovat nová kritéria s univerzálním dopadem.“ POLANYI, *The Tacit dimension*, s. 69.

⁶⁷ Zkusme promyslet následující citaci z díla amerického teoretika organizací, Etienna Wengera, na úrovni rozvoje církevních komunit a celé církve v rámci její pozice v sociálním prostoru lidstva: „Tvrdit, že učení se je tím, co dává vzniknout komunitám jednání, znamená říct, že učení je zdrojem sociální struktury. Ale druh struktury, k níž se vztahuje toto tvrzení, není konkrétním předmětem, který existuje sám o sobě a pro sebe a který může být oddělen od procesu, skrze nějž vzniká. Spíše se jedná o emergentní strukturu. Ve svém důsledku, jednání je produkováno členy komunity prostřednictvím negociace významu. Negociace významu je otevřeným procesem s možností zahrnutí nových prvků. Jedná se taktéž o rekuperační proces, skrze nějž pokračuje, je odhalováno nebo reprodukováno staré v novém. Ve svém důsledku, jakožto emergentní struktura, jednání dané komunity je zároveň velmi nestabilní i velmi odolné.“ WENGER, *Communities of Practice*, s. 96.

⁶⁸ DV 8. Ohledně křesťanského přesvědčení o poznatelnosti zákonitostí vesmíru a o prostředí katolicismu jakožto unikátní matici pro rozvoj systematického vědeckého poznání srov. dílo maďarského filosofa a historika vědy S. L. Jakiho: Stanley L. JAKI, *The Road of Science and the Ways of God*, University of Chicago Press: Chicago, 1978; týž, *The Savior of Science*, Regnery Gateway: Washington, 1988.

⁶⁹ MARION, *Dato che*, s. 267.

zem *svátostné* služby církve ve světě. Překvapivé panorama služby církve ve světě nastiňuje M. Polanyi:

Křesťanství je progresivní iniciativou. Naše široce rozšířené perspektivy znalostí by měly být obohaceny skrze nové výhledy poskytnuté náboženskou vírou. Bible, a obzvláště nauka sv. Pavla, mohou být stále plodné novými poznatky; a větší přesnost a flexibilita moderního myšlení, nastíněné novými fyzikálními a logicko-filosofickými objevy naší doby, mohou současně vyvolávat konceptuální proměny, které obnoví a objasní, na základě moderní mimonáboženské zkušenosti, vztah člověka a Boha. Před námi může ležet éra velkých náboženských objevů.⁷⁰

Druhým důvodem je obnovené vědomí teologického bádání, které zejména během 20. století vychází ze své téměř exkluzivní dějinné aliance s filosofií a spatřuje plodnost (jakož i nutnost) vstoupit do interdisciplinární vědecké komunikace s dalšími oblastmi lidského poznání. Teologie se tak stává relevantním vědeckým partnerem kritického myšlení, spočívajícího na vědecké metodologii, které je schopné artikulovat poznání jakožto lidskou *moudrost*. To předpokládá, ze strany teologie i dalších vědních oborů, ochotu budovat mosty mezi jednotlivými oblastmi lidské vědy. Řečeno slovníkem sociologie lidského poznání: je třeba investovat do budování „hraničních jednání“⁷¹ jakožto míst sdílení a kooperace v lidském bádání, sloužících k obohacení celého lidstva.

Tyto poznámky nám dávají jasný přehled o lidských možnostech: nastiňují dynamický rozvoj lidského poznání, dávají tušit nadbytek reality, která ještě čeká na objevení a probádání (jsme na cestě *směrem* k eschatologické plnosti), ale také akcentují zodpovědnost a závazek svěřený badatelům v oblasti teologie, aby byli relevantními aktéry vědeckého

⁷⁰ Michael POLANYI, *Personal Knowledge: Towards Post-Critical Philosophy*, London: Routledge, 1962, s. 300–301.

⁷¹ Uvádíme zde český ekvivalent anglického termínu „border practices“. Ohledně těchto hraničních jednání srov. následující: „Myšlenka hraničního jednání funguje pouze v případě, že se tento proces nestane autoreferenciální. Hraniční jednání propojují participaci a reifikaci, a tak přispívají k řešení některých problémů spojených s hraničními objekty a s izolovanými zprostředkovateli. (...) Stát se komunitou jednání uzavřenou do sebe samé je implicitním rizikem těchto komunit, rizikem, které může znemožnit jejich roli při vytváření spojení; toto riziko je současně také jejich potenciálem. Mnoho komunit jednání s dlouhou životností má svůj původ ve snaze propojit dvě odlišné oblasti zájmu. Takto se například rodí nové vědecké disciplíny ze vzájemné interakce mezi stávajícími vědními obory, což se někdy projevuje v jejich nesnadném pojmenování: sociolinguistika, biochemie, neuropsycholimnologie.“ WENGER, *Communities of Practice*, s. 114–115.

poznání. Teologické bádání – jakož i bádání v dalších vědních oborech – si musí být vědomo, že jeho objevy nevedou k pouhému nárůstu empirie, ale že celek lidstva je na cestě směrem k plnosti, k „saturevanému fenoménu“, k Bohu, který otevírá před lidstvem „život v hojnosti“ (srov. Jan 10,10). V tomto ohledu je lidská *ratio fidei illuminata* schopna poskytnout nadpřirozené uspořádání přirozených antropologických fenoménů, které nejsou – v jejich plnosti – přístupné pouhému lidskému rozumu.⁷² Tyto fenomény nejsou naplno přístupné skrze *ordo intellectus*, nýbrž – v jejich *res* – osvětlené v *ordo Amoris* Božího zjevení.

Výzvu stojící před křesťanskou teologií, pojatou v jejím heuristickém rozměru, lze tedy syntetizovat následujícími slovy:

Přijmout heuristickou vizi reality vyžaduje odpovídající způsob teologického zkoumání, které přijímá holistickou epistemologii, vidí realitu jako nevyčerpatelné pole zájmu, oceňuje nové objevy, tvůrčí představivost, dynamické porozumění ortodoxii a tradici a směřuje k všeobecnému smyslu, aniž by popíralo, že je neoddělitelně ponořeno ve své specifitě. (...) Heuristická vize teologie uznává, že křesťanství obsahuje svou vlastní negaci, totiž že její radikální, subversivní jádro ji chrání před tím, aby se stalo stagnujícím systémem dogmat (...), a že křesťanství je na prvním místě a především cestou jak žít, pohybovat se a být ve světě.⁷³

ZÁVĚR

Tento článek byl veden snahou uvést ve známost v českém teologickém prostředí dílo francouzského sakramentálního teologa Chauveta a zejména jeho dílo *Symbol a svátost*, skrze něž autor nabízí analytický popis svátostné struktury křesťanského života. Na základě reлектury tohoto díla bylo nastíněno, jakou důležitost má v životě církve nejen pól Písma a Svátosti, ale také třetí, Chauvetem zmíněný, totiž Etika. Tento pól, jak je zjevné z článku, odkazuje nejen na individuální praktiku víry jedinců, ale na rozvoj života, poslání a reflexi celé kolektivity církve. Na základě toho, co již Věroučná konstituce o Božím zjevení *Dei verbum* II. vatikánského koncilu nastínila, vidíme, jak je nutné uvažovat o církvi

⁷² Tak např. J.-L. Marion mluví o nadpřirozeném vyjasnění následujících antropologických fenoménů: odpuštění, společenství, svátost, vzkříšení. Srov. MARION, *Il visibile e il rivelato*, s. 96–97.

⁷³ David James STEWART, „The Fulfillment of a Polanyian Vision of Heuristic Theology: David Brown’s Reframing of Revelation, Tradition, and Imagination,“ in *Tradition and Discovery: The Polanyi Society Periodical*, s. 15.

jakožto o otevřeném systému, jehož živá Tradice odkazuje na dynamic-kou ortodoxii bytí církve v průběhu dějin, směřujícím k *eschaton* a ke své plnosti v Božím království. Rozvinutí Chauvetova pólu Etiky tak jasně naznačuje, jak je příznačné označovat církev jako nacházející se ve stavu nesaturovanosti nejen jejího poslání, ale také jejího vědomí sebe samé (jejích teologických formulací).

Z tohoto pohledu jasně vyplývá, jak církev musí sebe samu nahlížet jako *učící se společenství*, které se stále nachází na cestě ke své plnosti. Toto učení se vede církev k revizi vlastního vědění, teologické spekulace, která stále hlouběji a účinněji prostupuje k *res* Božího zjevení. V kontextu postmoderní doby, v rámci pluralismu socio-kulturních interpretací člověka, je tak křesťanská teologie nabádána vstoupit do interdisciplinárního kontaktu s dalšími sektory lidského poznání, které otevírají teologii holistické, sapienciální epistemologii, která bude uskutečňovat v rámci celku života církve svou svátostnou službu ve prospěch lidstva, totiž být „znamení a nástroj vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva“.⁷⁴

The „Non-saturation“ of the Tradition of the Church

Keywords: Sacred Tradition of the Church; Louis-Marie Chauvet; Symbolic/Sacramental Order of the Church; Mediation of Reality; Dynamic Orthodoxy; the Church as a Learning Community

Abstract: The goal of this article is to contribute to current theological reflections on the category in which the Second Vatican Council describes the historical development of the Church: *the Living Tradition*. In dialogue with the social sciences we attempt to explore this Church existence in its openness as *unsaturation* of its present form. The interest in perceiving the Church as an open system and as an emerging structure is supported by both the theological view and the social sciences view. The social sciences point out the need for coherent cooperation between the human factor and the products of reification, which form the tradition of every intersubjective community of people united by common interest. This openness of the Church, of its life and of the theological reflection outlines a new

⁷⁴ LG 1. II. Vatikánský koncil, *Věřoučná konstituce o církvi Lumen gentium* (= LG), in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 37.

direction in thinking about the Church's service to humanity in its role as the sacrament of salvation for the entire world.

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