

Teologie mezi kontinuitou a diskontinuitou

Nástin postmoderní metody teologie u Lievena Boeve

Martin Kočí

Úvod

Křesťanská víra je žita v dějinách a ve vztahu k dějinám. Při pohledu do historie nelze přehlédnout skutečnost, že teologie se vždy utkávala s myšlením své doby. Setkání a konfrontace s dobovým kontextem je neoddělitelnou součástí křesťanského svědectví evangeliu. Křesťan dneška se nevyhnutelně vyrovnává s otázkou, jak se postavit dynamicky se proměňujícímu světu a jakou pozici v něm zaujmout. Umění, architektura, filosofie, literatura, kultura, ale i náboženství jsou pojmy, které pro současného člověka reprezentují naprosto odlišné skutečnosti a mají diametrálně jiné obsahy, než tomu bylo například před sto, ale dost možná ještě před padesáti lety. Každý si uvědomuje, že nastala změna, ale málokdo ji dokáže precizně definovat. Náš kontext zveme (mnohdy bez ostychu) dobou postmoderní, ale otázku po postmoderní identitě necháváme často nezodpovězenou. Dávno je zapomenuto, že ještě v roce 1979 odbornou veřejnost pobouřil a vlnu kritiky zvedl francouzský filosof Jean-Francois Lyotard publikováním své stati s názvem *La condition post-moderne*.¹ Akceptovali jsme skutečně nový tvar reality, ve které se odehrávají naše lidské životy, nebo jsme pouze upravili náš slovník a pojmy vypovídání o stále témž světě? Odhodili jsme doopravdy velké ideály moderního (po-osvěcenského) světa rozumu? Učíme se číst současnou tvář doby, která přišla nečekaně a mnohdy nás zastihla nepřipravené? Mnozí si uvědomují naléhavost otázek před nás položených, málokdo se však odváží odpovědět.

Křesťanská teologie vnímá, že je na čase hledat způsob, jak se konfrontovat s otázkami a výzvami postmoderny, která problematizuje sku-

¹ Srov. J.-F. LYOTARD, „Postmoderní situace,“ in *O postmodernismu*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 97–202.

tečnosti, které mnozí pokládali (a stále ještě pokládají) za nezpochybnitelné. Stanley Grenz ve svém *Úvodu do postmodernismu* připomíná, že jako křesťané musíme dobové myšlení důkladně pochopit a podrobit je důsledné kritické reflexi. Zároveň musíme zůstat otevřeni tomu, co nás postmoderna může naučit jako nutný korektiv moderny.² Jedním z katolických myslitelů, kteří se zabývají reflexí postmoderní filosofie a postmoderního kontextu, je vlámský teolog Lieven Boeve.³ Ve svém, dnes již poměrně rozsáhlém díle, analyzuje vztah soudobého myšlení ke křesťanství. Nespokojuje se však s konstatováním, že před křesťanstvím stojí určité výzvy. Obrací pozornost také do nitra vlastní tradice a táže se, jaké důsledky plynou z radikální proměny myšlení v postmoderně pro křesťanskou víru a křesťanskou identitu. Doba postmoderní staví před křesťanství výzvu po adekvátní odpovědi, která bude kontextuálně plausibilní, avšak také teologicky validní.⁴ Řečeno jinými slovy, Boeve hledá metodu, jak má křesťanství, respektive teologie, v postmoderním světě operovat.

V této studii chceme proto obrátit pozornost k otázce po metodě teologie v dobovém kontextu, jak ji řeší právě Lieven Boeve. V první části se proto zaměříme na jeho interpretaci onoho posunu, který se odehrál s přechodem od moderny k postmoderně. Primárně nás bude zajímat, jaká změna nastala ve vnímání náboženství obecně, a především, jak se dotkla postavení a role křesťanství. V prostřední části se pozastavíme nad způsoby, jimiž se teologie vyrovnávala s modernou a pokusíme se postihnout, v čem tyto metodologické postupy ztratily platnost se změnou kontextu. V závěrečné části této studie pak představíme Boevého hledání teologické metody pro dobu postmoderní a zamyslíme se nad jejími praktickými implikacemi.

² Srov. S. GRENZ, *Úvod do postmodernismu*, Praha: Návrat Domů, 1997, s. 9.

³ Lieven Boeve se narodil v roce 1966 v Belgii. Teologii vystudoval na Katolické universitě v Lovani, na jejíž teologické fakultě v současnosti působí jako profesor fundamentální a dogmatické teologie, od roku 2008 zastává rovněž funkci děkana. Je vedoucím dlouhodobého výzkumného projektu „Teologie v postmoderním kontextu“.

⁴ V Boevého díle jakoby se ozývalo volání českého teologa Jana Evangelisty Urbana již z 60. let minulého století po ustanovení *Živé teologie*. „Živá teologie je otevřená nejen ke Kristu, ale také na druhou stranu ven, k lidem. [...] Již není jen na straně učících, ale je také sama slyšící, má být i naslouchající.“ J. E. URBAN, *Dnešní přístup k teologii*, Praha: Česká katolická charita, 1969, s. 7.

1. MEZI MODERNOU A POSTMODERNOU – ZMĚNA KONTEXTU

Kontext křesťanství se proměnil. Křesťanské náboženství, které po staletí představovalo kulturní základ Evropy, v posledních desetiletích pozbylo této své funkce. Mezi současnou kulturou a křesťanstvím se nachází spíše mezera než spojitost. Teologové se proto musí ptát, zda je dnes víra stále ještě srozumitelná. Zda není třeba změnit jazyk, kterým je evangelium hlášáno. Není potřeba dokonce přizpůsobit a přiblížit samotnou tradici dnešnímu člověku? Nebo je to tak, že chyba není na straně křesťanské tradice, respektive křesťanského hlásání a učení, ale právě na straně kultury sekulárního světa, která se odcizila víře? Namísto aktualizace tradice snad tedy raději její restaurace? Jelikož každá změna kontextu – rekontextualizace – je zároveň výzvou pro křesťanství, mohli bychom jistě položit mnoho dalších otázek. Než se ovšem pokusíme zodpovědět, jak by měl vypadat dialog se současným kontextem a vztah se světem, je třeba prozkoumat, co ono slovo *kontext* označuje. Jak se liší postmoderna od doby moderní? V čem nastal posun a zejména jak se transformovala role náboženství? Jaké důsledky z této změny vyplývají pro křesťanství? Zaregistrovalo křesťanství v Evropě a křesťanská teologická reflexe vůbec nějakou strukturální změnu? V této souvislosti si dovolíme vyslovit velmi odvážnou tezi: „Křesťanství je příliš *moderní*, což je hlavní důvod proč ztrácí kontakt s dobou, jež je *postmoderní*.“ Toto tvrzení nás nabádá, abychom nejprve upřeli svůj pohled právě na modernu a poukázali na ony prvky, se kterými se křesťanství sblížilo snad až příliš. Následně se pokusíme charakterizovat základní črty světa postmoderního a zhlédnout v nich šance a výzvy, které jsou před křesťanství položeny.

1.1 Od kulturního monopolu křesťanství k velkým narativům moderny

Po staletích, kdy křesťanství tvořilo všeobjímající náboženský rámec Evropy s nárokem zahrnout každou oblast lidského života, přišlo osvícenství, které narušilo tento kulturní monolit svým apelem na vytvoření moderní (racionální) společnosti. Přejít k moderně, jak zde po-osvícenskou epochu budeme nazývat, se měl udát vymaněním jednotlivých sfér života z vlivu náboženského, respektive křesťanského založení. Už nikoliv bible a církve, ale rozum a stát se stávají základním

referenčním východiskem pro definování vědy, morálky, poznání, společnosti atd. Věcně vzato dochází k funkční diferenciaci lidského života a vytvoření mnoha jeho podsystémů.⁵ Vznikají tedy autonomní sféry života s vlastní metodologií, vlastním institučním založením, s partiikulární jazykovou hrou, se specifickou rolí v celku společnosti a našli bychom jistě další charakteristiky. Důležité je, že všechny podsystémy – politika, práce, umění, věda, vzdělání atd. – jsou „osvobozeny“ z exkluzivního nároku náboženské interpretace. Náboženství samotné se v moderní době stává jedním z podsystémů lidského života.

Nastalá diferenciacie na jednotlivé podsystémy si žádala nové formy integrace, které by dokázaly vytvořit spojitost mezi odlišnými sférami lidského života a celé společnosti. Vznikají tak velké moderní narativy, čili velké interpretační příběhy moderny (*master narrative*).⁶ Francouzský filosof Jean-François Lyotard rozeznává v moderním diskursu dva základní typy velkých narativů: (1) velké narativy poznání; (2) velké narativy emancipace.⁷ Obě Lyotardem rozpoznané tendence vycházejí z moderního přesvědčení ohledně takřka neomezených možností člověka v oblasti poznání, které následně umožní vytvoření lepšího, tj. racionálnějšího světa. Moderní velký narativ tak v sobě pojí pokus odvodit objektivní poznání světa na základě přísného užití racionality a zároveň příslibu emancipace člověka, progresu lidských dějin, který bude možný právě díky správnému epistemologickému přístupu ke světu. Jinými slovy bychom moderní perspektivu mohli vyjádřit větou: „Protože jsme se naučili používat rozum správným způsobem, budeme schopni učinit svět lepším, než kdykoliv předtím.“ Nyní je ovšem třeba zodpovědět otázku, jak funguje samotný velký narativ?

Velké příběhy moderny, jak již bylo poznamenáno, představovaly pokus o vytvoření spojitosti mezi podsystémy diferenciovaného lidského

⁵ Srov. L. BOEVE, *Interrupting Tradition: An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Louvain: Peeters Press, 2003, s. 38–44.

⁶ Vzniku a funkci velkých moderních narativů jsem se věnoval i na jiném místě. Srov. M. KOČI, „Jeden ze ztracených klíčů,“ *Universum* 20, č. 2 (2010): 38–40.

⁷ Srov. J.-F. LYOTARD, „Postmoderní situace,“ s. 136–142. Na jiném místě Lyotard podává preciznější výčet velkých příběhů moderny, které charakterizuje následovně: „křesťanský příběh o vykoupení Adamovy viny láskou, osvícenský příběh osvobození z nevědomosti a otroctví pomocí vědění a rovnosti, spekulativní příběh realizace univerzální Ideje dialektikou konkrétního, marxistický příběh osvobození od vykořisťování a zcizení skrze zespolštění práce, kapitalistický příběh osvobození od chudoby díky technickému a průmyslovému vývoji.“ J.-F. LYOTARD, „Postmoderno vysvětlované dětem,“ in *O postmodernismu*, s. 34.

života a vlastně každý jeden velký narativ vyjadřoval sebelegitimizaci jednoho konkrétního podsystému. Fakticky se jednalo o všezahrnující koncept, který interpretoval svět z pohledu jednoho podsystému, čímž mu propůjčoval ústřední postavení. Velký narativ absolutizoval logiku jednoho z podsystémů a následně ji aplikoval na všechny ostatní životní podsystémy, které do svého vyprávění integroval. Nejedná se o nic jiného než o společenskou ideologizaci jedné perspektivy či jedné myšlenky na úkor idejí ostatních, čímž ve výsledku dochází k vzniku rozmanitých světových názorů, nejrozličnějších „-ismů“. Tuto na první pohled složitou úvahu bude vhodné objasnit na příkladu. S nastupující modernou se v politické sféře objevuje souboj několika ideologických systémů, které usilují o reformu společnosti. Vzniká kapitalismus, který se veškerý život člověka pokouší interpretovat z hlediska finančního a průmyslového progresu trhu. Ekonomický podsystém se tak stává vůdčí ideou, která integruje všechny ostatní podsystémy. Jako opozice kapitalismu se na scéně objevuje marxismus, který za svou ústřední ideu považuje beztrždní společnost, které chce dosáhnout pomocí třídního boje pracujících proti bohatým vrstvám společnosti. Podsystém lidské práce tak tvoří základní integrující prvek. Jiným příkladem může být svět vědy, kde se po-osvěcenské užití racionality a empirické zkoumání stávají kritériem verifikace nebo falzifikace toho či onoho tvrzení.⁸ Rozhodně tedy nebylo náhodou, že v této situaci střetu několika velkých sekulárních narativů vykrytalizoval také všezahrnující náboženský narativ, který svým členům poskytoval silnou identitu, a tím pocit bezpečí ve světě, který byl rozdělen do jasně definovaných skupin. My se zde omezíme na jeho katolickou podobu.

Katolický velký narativ – *katolicismus* – tak vstoupil do soutěže s ostatními velkými narativy moderny. Představoval komplexní systém sdružující organizace a instituce a vytvářel tak soběstačný svět s vlastním katolickým školstvím, katolickým zdravotnictvím, katolickými mlá-

⁸ Tato skutečnost se dotýká také teologie. Především v proudu liberální teologie dochází k přijetí moderní metodologie vědy a její aplikaci na teologické zkoumání. Srov. R. E. OLSON, „Liberal Theology Accommodates to Modern Culture,“ in *The Story of Christian Theology: Twenty centuries of tradition & reform*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1999, s. 538–553. Rozhodně zde nemáme v úmyslu tento zajímavý jev v dějinách teologie jakkoliv hodnotit, a už vůbec jej odsuzovat. Liberálními teologům (Schleiermacher, Harnack, Troeltsch et al.) vdčíme za mnohé posuny akademické teologie a dodnes pro nás jejich ideje mohou být inspirativní. K tomu viz zajímavý sborník: *The Future of Liberal Theology*, ed. M. D. Chapman, Aldershot: Ashgate, 2002.

dežnickými spolky, katolickými sportovními kluby, katolickými volnočasovými hnutími, katolickou kulturou, katolickým uměním, katolickou filosofií, katolickou politikou atd. Participace na vyprávění katolického (nebo jakéhokoliv jiného) narativu formovalo život jednotlivce od jeho narození až po smrt.

Jeden z nejvýraznějších jevů moderny tak lze charakterizovat jako ztrátu předpokládané nezpochybnitelné role náboženství. Křesťanství, které představovalo kulturní milieu Evropy, bylo atakováno osvícenskou kritikou náboženství. Z hlediska narativů poznání bylo považováno za pověru (Comte) a z perspektivy narativů emancipace za odcizení člověka sobě samému (Marx, Feuerbach). Monopol křesťanské interpretace světa a lidského života se rozpadl a z různých ideových pozic byl směřován útok proti absolutnímu nároku náboženství. Moderní svět z ničeho nic nabízel řadu jiných příběhů o světě a člověku, z nichž ten náboženský, respektive křesťanský, představoval pouze jeden ideologický směr mezi mnohými.

Několik velkých narativů tak žilo víceméně uzavřeně vedle sebe. Spolu s Boevem tak můžeme shrnout, že se jednalo o (1) systémy legitimující sebe sama na základě předpokládaného směřování dějin; (2) systémy s universalistickým nárokem vše zahrnout do své interpretace; (3) tato interpretace si následně kladla (tentokráte exkluzivní) nárok, že představuje realitu tak, jak doopravdy je; (4) moderní velký příběh byl hegemonický diskurs, který sobě podřazoval všechny ostatní diskursy.⁹ Moderna se stala kolbištěm sekulárních a náboženských narativů, které měly společné pouze to, že shodně slibovaly člověku „ten nejlepší možný svět.“ Pozastavme se nyní u změněného statusu náboženství s přechodem od světa moderního k světu postmodernímu.

1.2 *Od sekularizace k detradicionalizaci, individualizaci, pluralizaci*

Postmoderna mnohé změnila. Platnost velkých narativů byla vystavena ostré kritice a spolu s tím byly zpochybněny i způsoby, které se s modernou pokoušely vyrovnávat. To, co tedy odlišuje postmodernu od moderny, je konec veškerých všezahrnujících nároků několika velkých

⁹ Srov. L. BOEVE, „Bearing Witness to the Differend,“ *Louvain Studies* 20 (1995): 371.

narativů, respektive jejich selhání.¹⁰ Lyotard dokonce říká, že postmoderna začíná ve chvíli, kdy moderní velké narativy ztratily svou plausibilitu.¹¹ Postmoderní svět neznamená konec diferenciaci společnosti a lidského života, ba právě naopak, představuje diferenciaci ještě radikálnější. V jistém smyslu tak lze na postmodernu nahlížet jako na radikalizovanou modernu.¹² V postmoderním světě se člověk již nerodí do narativu, který predikuje jeho osobní identitu a načrtává budoucnost. Postmoderna je epochou volby.

Boeve připomíná ještě jeden posun, který nastal s příchodem postmoderního vědomí, a to je znovu-uvážení náboženství. Postmoderna znamená vedle pádu velkých narativů také vystřízlivění z iluze o racionálním nenáboženském člověku budujícím lepší svět. Boeve se proto domnívá, že o postmoderní době lze mluvit také jako o epoše post-křesťanské a post-sekulární.¹³ Nechce tím vyjádřit pouze chronologickou perspektivu pohledu na společnost, která se nachází v období po sekularizaci a pro niž rovněž kulturní monopol křesťanství představuje minulost. Ona předpona *post* totiž indikuje minimálně dva strukturální procesy: (1) modernizace lidského života nevedla k sekulární nenáboženské společnosti; (2) postmoderní kritické vědomí vůči moderně rozhodně neznamená návrat k tradičním křesťanským hodnotám. Nepopiratelným faktem jest, že náboženství přežilo modernu. Bezpochyby je však také pravdou, že náboženství zaujímá nyní jinou roli, než tomu bylo v kulturně monolitickém světě pre-moderním, kde bylo všezahrnu-

¹⁰ Velké sny o lepším světě, jak jej slibovaly velké příběhy, se nenaplnily. Stačí se ohlédnout do historie minulého století, které bylo na svém začátku předčasně opěvováno jako věk lidského pokroku a úspěchu. Namísto toho se zapsalo do učebnic dějepisu jako století dvou světových válek, genocid a etnických čistek, byla to doba bipolárně rozděleného světa na komunistický východ o kapitalistický západ a po pádu železné opony na bohatý sever a v bídě přežívající jih.

¹¹ „Velký příběh ztratil svoji věrohodnost, ať už způsob sjednocování v něm je jakýkoliv: ať je to příběh spekulativní, nebo příběh emancipační.“ J. F. LYOTARD, „Postmoderní situace,“ s. 143.

¹² Tímto směrem myšlení se ubírá například německý filosof Wolfgang Iser: „Postmodernu zde chápeme jako stav radikální plurality [...] takovou pluralitu bylo možné – tu a tam – konstatovat již dávno, v moderně. [...] Postmoderna je ona dějinná fáze, v níž se radikální pluralita jako základní stav společnosti stává uznanou realitou.“ W. ISELER, *Naše postmoderní moderna*, Praha: Zvon, 1994, s. 12–13.

¹³ „Vzhledem k působení zjevného náboženského obrození na Starém kontinentu je tato situace nezřídka popisována jako *post-sekulární*, [...] naše situace však nemusí být analyzována pouze jako *post-sekulární*, ale také jako *post-křesťanská*.“ L. BOEVE, *God Interrupts History: Theology in a Time of Upheaval*, New York: Continuum, 2007, s. 13.

jícím interpretátorem lidského života, a v sekulárním světě moderním, ve kterém zaujímal pozici jednoho z velkých narativů. Co znamená pojem *náboženství* v postmoderním myšlení? Nejednoznačnost odpovědi na tuto otázku pregnančně vyjadřuje Yves Lambert, který říká: „Bůh v Evropě není ani mrtvý, ani živý, jak někteří předpokládají.“¹⁴ Institucionální zakotvení náboženství je neustále předmětem kritiky, nelze tedy o současném stavu hovořit jako o desekularizaci. Na druhé straně nelze opomenout, že především mnoho mladých lidí prahne po spiritualitě a jistě vyjádření své náboženskosti. Co se tedy v západním světě stalo s religiozitou a náboženstvím? K odpovědi vedou tři termíny, kterých Boeve užívá pro deskripci strukturálních posunů v soudobém kontextu. Jedná se o kategorie: *detradicionalizace*, *individualizace* a *pluralizace*.

Detradicionalizace je podle Boeveho optimálním popisem současné postmoderní situace.¹⁵ Naznačuje socio-kulturní narušení tradic (náboženských i nenáboženských), které již více jednoduše nepřecházejí z generace na generaci. Identita v detradicionalizovaném světě není formována na základě předem daných předloh a vzorců. Řečeno jinak, identita není dána, ale musí být konstruována. Identita se stává předmětem subjektivní volby, protože už zde není velký narativ, který by ji jednoduše poskytl.¹⁶ Pro náboženského člověka to má za důsledek deinstitucionalizaci a subjektivizaci jeho náboženské identity. Kategorie detradicionalizace neříká, že tradice nejsou důležité nebo že nehrají pražádnou roli. Takový postoj bychom nazvali spíše detradicionalismus. Tradice zůstává dále důležitým prvkem formování identity. Změnil se však způsob vztahování k tradici, což nás přesouvá k pojmu individualizace.

Individualizace je opačnou stranou mince procesu detradicionalizace.¹⁷ Jak již bylo naznačeno, identita není automaticky formována tradicí, jed-

¹⁴ Y. LAMBERT, „A Turning Point in Religious Evolution in Europe,“ *Journal of Contemporary Religion* 19 (2004): 44.

¹⁵ Srov. L. BOEVE, „Religion after Detraditionalization,“ *Irish Theological Quarterly* 70 (2005): 104–105.

¹⁶ Narodit se dnes do katolické rodiny rozhodně neznamená být formován výlučně v intencích katolického náboženství a katolického pohledu na svět. Nutno poznamenat, že tato situace nenastává snad proto, že by dnes nebyli dobří katoličtí rodiče a dobré katolické rodiny. Nemožnost předpokládat celoživotní katolickou identitu u dítěte narozeného katolickým rodičům je zde proto, že zkrátka nabídka jiných možností je tak široká a navíc bezproblémově dostupná. Stačí si zvolit. Zcela stejná situace se však týká i dětí narozených ateistům, ani zde nelze předpokládat, že „dobrý“ a svému přesvědčení věrný ateista vychová ze svého potomka „dobrého“ a přesvědčeného ateistu.

¹⁷ Srov. L. BOEVE, „Religion after Detraditionalization,“ s. 104–105.

noduše není samozřejmá. Identita se stává možností volby. Individualizaci jako strukturální proces je třeba důrazně odlišit od individualismu, egoismu, morálního i jakéhokoliv jiného typu relativismu.¹⁸ Její pravý význam spočívá ve skutečnosti, že osobní identita se stává více reflexivní, čímž stoupá i míra zodpovědnosti, kterou každý za formování své identity má. Konsekventně se více reflexivní a sebekritickou stává i tradice, do jejíhož prostoru se vstupuje na základě volby. Samozřejmě zde zůstává možnost, že žádná volba nebude učiněna, ale striktně vzato i tato „ne-volba“ je v postmoderním pohledu volbou partikulární identity (indiferentismus). V pluralitě partikulárních narativů a jejich vzájemném prolínání není přínáležitost ke konkrétní tradici evidentní.

Pluralizace společnosti je tedy dalším aspektem postmoderního světa. Při pohledu na náboženskou mapu Evropy si nelze nevšimnout, že zde vedle sebe existuje mnoho křesťanských tradic a komunit: komplexní a bohatá tradice katolictví, evangelické církve, rozmanitý svět pravosláví, dynamicky rostoucí evangelikální a pentekostální sbory, adventisté, ale také nová náboženská hnutí, která z křesťanství vzešla, jako např. Svědkové Jehovovi. Křesťanství ovšem již dávno není jediným náboženstvím na Starém kontinentu. Nelze přehlédnout „boom“ východních spiritualit orientovaných na buddhismus a indická náboženství. Početně malou, přesto významnou skupinu tvoří Židé. V neposlední řadě pak v západním světě nacházíme islám jako druhé nejpočetnější náboženství.¹⁹ Postmoderní vědomí tak zneplatnilo sekulární vidění světa, které příliš jednoduše zpolarizovalo společnost na *věřící* (náboženské narativy) a *nevěřící* (sekulární narativy). Postmoderna ukazuje, že realita spočívá v multilaterální interakci mezi mnoha partikulárními identitami a životními rozhodnutími.²⁰ Jaké toto vše s sebou nese důsledky pro křesťanství samotné a především pro teologickou reflexi? Je postmoderna novou

¹⁸ Podle Welsche je právě postmoderní identitě zcela cizí relativismus, a naopak je to identita se závazkem odpovědnosti. „Praxi opravdové postmodernity potom ohrožují přinejmenším dvě nebezpečí: libovůle a povrchnost. [...] Takový indiferentismus však nejen bezmyšlenkovitě ruší to, na co se odvolává, nýbrž na bezmyšlenkovitost již spočívá. [...] Rozlišování a pluralita se musí praktikovat ve své přísnosti. *Postmoderna* je náročná koncepce, ne scénář relaxace.“ W. WELSCH, *Naše postmoderní moderna*, s. 164–165. Díky radikálně vzrůstající pluralitě postmoderního světa jsou lidé vlastně nuceni volit, jaký život budou žít, a tím jsou zároveň nuceni převzít za svůj život vlastní zodpovědnost.

¹⁹ Srov. L. BOEVE, „Shortest Definition of Religion: Interruption,“ *Communio viatorum* 46 (2004): 303.

²⁰ Srov. L. BOEVE, *God Interrupts History*, s. 26–28.

šancí, nebo definitivní konec tradice? Tradice je totiž ve své podstatě příběh, tedy narativ. Jaký koncept tradice je nosný pro postmodernu? Jakým způsobem „vyprávět“ křesťanství v postmoderním kontextu?

2. REAKCE TEOLOGIE NA PŘÍCHÁZEJÍCÍ POSTMODERNU

Moderna se pokoušela vytvořit sekulární společnost, ale náboženství evidentně přežilo.²¹ Postmoderna přišla s detradicionalizovanou společností, která zpochybňuje všechny velké narativy a klade větší nárok na rozhodnutí jednotlivce, aby budoval vlastní identitu v pluralitní společnosti. V setkání s moderním světem se teologové, zjednodušeně řečeno, rozdělili do dvou vzájemně se vylučujících táborů. Buď (1) adaptovali moderní způsob myšlení a přizpůsobili jazyk i svoji teologickou interpretaci světa a lidského života epistemologickým standardům moderny a de facto akceptovali linii velkých narativů poznání a emancipace, nebo (2) se postavili do radikální opozice a tvrdě odsoudili moderní svět jako bezbožného úhlavního nepřítele křesťanské víry a požadovali návrat křesťanství k pre-modernímu způsobu myšlení, čímž paradoxně vytvořili vlastní velký narativ apologetického katolicismu.²² První se mnohdy snadno vzdávali tradice a druhí dělali z tradice neživou fosílii. První považovali vztah mezi tradicí a dobovým kontextem za vztah jednoduché kontinuity, zatímco druhí jej nahlíželi jako nesmiřitelnou diskontinuitu. Boeve věří, že transformace náboženství v postmoderním kontextu je

²¹ Neplatnost sekularizační teze, která předpokládala přímou úměru mezi modernizací společnosti na jedné straně a ústupem náboženství na straně druhé, v poslední době přesvědčivě dokázala anglická socioložka Grace Davie: „Údaje, které nám poskytuje Světový výzkum hodnot, jasně ukazují, že [...] nejrůznější společnosti včetně západoevropské mění svou strukturu s tím, jak se industriální ekonomiky mění v postindustriální, tedy ve společnosti charakteristické spíše nárůstem než poklesem zájmu o duchovní otázky, a tudíž i o náboženskou víru, ačkoliv je zřejmé, že nikoliv o členství v náboženských institucích.“ Srov. G. DAVIE, *Výjimečný případ Evropa: Podoby víry v dnešním světě*, Brno: CDK, 2009, s. 180–190; zde s. 185.

²² Dovolím si zde vyslovit domněnku, že spor mezi modernismem a anti-modernistickou teologií v rámci katolické církve na přelomu 19. a 20. století, tzv. „(anti-)modernistická krize“, je výsledek po-osvětské diferenciaci světa a vytvoření různých velkých narativů, z nichž si každý kladl nárok na absolutnost. Tento boj v rámci katolické církve logicky vyplynul ze soupeření odlišných velkých příběhů moderny. (Problematické modernismu a anti-modernismu se v poslední době věnovalo například celé číslo Revue pro teologii a duchovní život *Salve*, č. 3 [2007] s titulem „[Anti-]modernismus“.)

pro křesťanství šancí a výzvou, na kterou je třeba reagovat adekvátní teologickou metodou, která se zmíněnou situací bude plodně nakládat.²³ Jak však uvidíme, tak ještě dnes v teologické reflexi přežívají mnohé z prvků doby moderní. Je přitom lhostejno, zda se jedná o teologie kontinuity, které dále budeme zvat *teologiemi korelačními*, nebo o teologie diskontinuity, pro niž se zdá být vhodný přívlastek *anti-moderní*.

2.1 Korelační teologie

Jedním ze způsobů, jak se vyrovnat s dobovým kontextem, představuje teologický směr, který lze souhrnně nazvat korelační teologie. Teologií korelace můžeme v obecném slova smyslu rozumět koncept, který křesťanskou víru a její vyjádření v partikulární křesťanské tradici nevidí v izolaci, ale naopak silně vnímá spojitost s kulturou, společností a životem dané doby. Podporuje dialog s filosofií, antropologií, sociologií a ostatními disciplínami, které podle korelacionistů umožňují lepší pochopení křesťanství. Vnější svět dokonce poskytuje návody, jak formulovat křesťanství nově a více srozumitelně v dobovém kontextu.²⁴ Korelační teologie staví na premise ohledně fundamentálního konsensu mezi tradicí křesťanské víry a kontextem.

Pojem „korelace“ uvedl do teologického myšlení Paul Tillich,²⁵ který tak nazval vlastní metodu teologické reflexe kultury a vůbec celého moderního (sekulárního) kontextu křesťanství. Od té doby bychom samozřejmě mohli hovořit o mnoha různých typech korelační teologie. Nicméně všem je vždy společné, o co se pokoušel již Tillich. Korelační teologie se snaží postavit most mezi křesťanskou tradicí a dobovým kontextem. Jinými slovy, korelacionisté se snaží přeložit jádro křesťanství

²³ Srov. L. BOEVE, „Religion after Detraditionalization,“ s. 110.

²⁴ K detailnímu rozboru současných podob teologie korelace odkazují na výbornou přehledovou práci evangelického systematického teologa Petra Macka o současné anglo-americké teologické scéně. Srov. P. MACEK, *Novější Anglo-Americká teologie*, Praha: Kalich, 2008, s. 26–37.

²⁵ „Metoda korelace objasňuje obsah křesťanské víry skrze existenciální otázky a teologické odpovědi v jejich vzájemné závislosti. [...] Systematická teologie používá metodu korelace následujícím způsobem: nejprve analyzuje situaci, která je důsledkem existenciálních otázek člověka, a následně demonstruje, že poselství křesťanství je odpovědí na tyto otázky.“ Srov. P. TILICH, *Systematic Theology I.*, Chicago: The University of Chicago Press, 1973, s. 59–66, zde 60 a 62.

do jazyka a kultury doby. Korelační teologie, je ve své podstatě *teologií kontinuity*.

V katolické teologii dosáhl korelační způsob vztahu k (sekulárnímu) světu velkého vlivu po Druhém vatikánském koncilu.²⁶ Teologové, kteří se soustředili okolo časopisu *Concilium* (K. Rahner, E. Schillebeeckx, H. Küng) mohou být právem považováni za propagátory myšlenek ohledně kontinuity mezi křesťanskou tradicí a kontextem. Křesťanství a svět, v pohledu korelační teologie, jsou rovnocennými partnery dialogu, mezi kterými panuje shoda. Pro korelační teologii je tak jediným možným způsobem, jak mluvit o křesťanství v moderní době, přijmout epistemologické standardy této doby. Racionalita, důraz na lidskou důstojnost a svobodu, sociální spravedlnost atd., stručně řečeno, všechny humanistické cíle se stávají novými *loci theologici*. Teologie je vlastně křesťanskou hermeneutikou lidské existence. Samotná křesťanská víra pak vyjadřuje explicitní odpovědi na existenciální tázání člověka. Co je pro moderního²⁷ člověka autenticky lidské, je pro teologa patřícího do tábora korelacionistů autenticky křesťanské.²⁸ Není rozdíl mezi obecným humanismem a partikulárním křesťanským poselstvím. Víra v transcendentního Boha je implicitně obsažena v hluboké (obecné) lidské zkušenosti a křesťanství je naplnění každé takové zkušenosti.²⁹ Za jednu z charakteristik korelační teologie lze tedy považovat faktické překrytí mezi dobovou kulturou a křesťanskou vírou.

Podle Boeveho je s tímto teologickým směrem spojeno nebezpečí profanisace křesťanské tradice a jednostranné adaptování se kontextuální situaci. Křesťanství se na jedné straně jeví jako otevřené a moderní, na

²⁶ Svou úlohu zde sehrála především 4. kapitola pastorální konstituce O církvi v dnešním světě, která tematizuje vzájemný vztah církve a světa a v níž se mimo jiné píše: „Jako je v zájmu světa uzнат církev jako společenskou skutečnost dějin a jejich kvas, tak i církev si je vědoma, že přijala mnoho z dějin a vývoje lidstva. Zkušenost minulých století, rozvoj věd, poklady skryté v různých formách lidské kultury, kterými se projevuje stále úplněji přirozenost člověka a otvírají se nové cesty k pravdě, to všechno prospívá také církvi.“ GS, čl. 44.

²⁷ Výraz *moderní* je zde možné vnímat v celé šíři jeho významů: (1) člověk žijící v dějinné epoše zvané *moderna*; (2) člověk moderní ve smyslu *současný*.

²⁸ Je potřeba upozornit, že tímto výrokem v žádném případě nemá být negována skutečnost, že všechno to, co je autenticky křesťanské, je autenticky lidské. Pochybnost je vyslovena reversibilně: Zda vše obecně lidské je automaticky nutné považovat za křesťanské.

²⁹ Srov. J. ČERNÝ, „Typologie přístupů k pojmu zkušenosti v současné katolické a evangelické teologii“, *Teologická reflexe* 15 (2009): 8–10.

druhé straně je však partikulární identita křesťanské víry dána v sázku.³⁰ Podle Davida Tracyho, jednoho z předních propagátorů korelace v recentní teologické diskusi, je naopak potřebné opustit tradiční specifčnost křesťanské identity a pokusit se formulovat odpověď na otázky světa co možná nejobecněji.³¹ Problém je právě v tomto neskrývaném universalismu korelacionistů. Postmoderní kritika dekonstruovala velké narativy, které byly partnery korelační teologie. Postmoderna odhaluje rozmanitost kultur, respektive malých narativů s různými hodnotami a cíli, což neumožňuje, aby křesťanství bylo v jednoduchém korelativním vztahu se světem jako celkem. Svět je přece pluralitní konglomerát partikulárních identit, jejichž vzájemná setkání jsou provázena nesoulasem a konfliktem spíše než konsensem. Jednoduchá kontinuita mezi teologií a kontextem tak, zdá se, ztrácí cosi podstatného z křesťanské tradice. Nabízí však teologie propagující diskontinuitu ve vztahu křesťanství–svět lepší odpověď?

2.2 Anti-moderní teologie

Selhání korelační teologie, či spíše její nefunkčnost a neschopnost reagovat na výzvy a otázky postmoderního člověka, se zdá být argumentem potvrzujícím proudy anti-moderní teologie, které jsou dnes reprezentovány například uskupením tzv. *Radikální ortodoxie* okolo osoby Johna Milbanka.³² Lieven Boeve však mezi teology s bojovným postojem vůči moderně řadí i Josepha Ratzingera.³³ Souhrnně lze říci, že anti-moderní teologie vítá postmoderní kritiku moderního způsobu uvažování a kri-

³⁰ Srov. L. BOEVE, *God Interrupts History*, s. 35.

³¹ Tracy se takto domnívá na základě svého předpokladu ohledně dvou zdrojů teologie, jimiž jsou: (1) křesťanské texty a (2) obecná lidská zkušenost. Teologie pak s oběma zdroji pracuje metodou korelace. Srov. D. TRACY, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996, s. 43–63.

³² Stručně shrnutý program Radikální ortodoxie publikoval John Milbank v podobě krátkých tezí. Srov. J. MILBANK, „Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Question,“ *Modern Theology* 7 (1991): 225–237.

³³ Srov. L. BOEVE, „Europe in Crisis: A Question of Belief or Unbelief? Perspectives from the Vatican,“ *Modern Theology* 23 (2007): 205–227. Nutno poznamenat, že navzdory názvu citovaného článku Boeve striktně rozlišuje mezi teologickým dílem J. Ratzingera a magisteriálními výroky Benedikta XVI. Předmětem kritiky jsou vždy pouze názory Ratzingera jako teologa.

tiku post-osvícenské moderny obecně. Postmoderní kritické myšlení je vnímáno jako dekonstrukce osvícenské racionality, ale samotný postmoderní svět nepředstavuje pro proudy anti-moderní teologie pražádnou výzvu. V tomto pohledu mezi křesťanskou tradicí a světem dlí propast, přes kterou vede nikoliv most dialogu, ale pouze skok konverze.³⁴ Řečeno jinak, anti-moderní teologie představuje teologii rigidní diskontinuity. Heslo: „Nikoliv se světem mluvit, ale svět obrátit“, se vyjímá na praporech anti-moderních teologických proudů.

Radikální ortodoxie může být považována za postmoderní v doslovném smyslu slova.³⁵ Podobně jako postmoderní filosofie se pokouší modernu překonat. Zatímco však postmoderní filosofie představuje kritické zrcadlo nastavené modernímu myšlení, teologové okolo Johna Milbanka si počínají „radikálněji“. Odmítají jakoukoliv ideu progresu, možnost nějaké novosti a inovace. Požadují návrat k před-modernímu myšlení a před-moderní metodě v teologii. Mimokřesťanské myšlení nepředstavuje partnera, jelikož se nachází mimo křesťanský příběh (nativ). Anti-moderní teologie požaduje návrat k termínům klasické metafyziky a augustiníánské teologické tradici, což ve výsledku znamená navázání křesťanství na specifickou jazykovou hru. Podle anti-moderních teologů každá korelace s kontextem vede k nežádoucí adaptaci. Anti-moderní teologie tak snadno sklouzává k uzavírání křesťanství do sebe. Jednoduše řečeno, je zde nebezpečí ghettoizace a rezignování na dialog s těmi, kdo jsou jiní. Tento v anglosaské teologii dnes populární neo-augustinianismus vidí v rozlišení mezi *obcí Boží* a *obcí satanovou* optimální metodologický přístup ke světu.

Přístup Josepha Ratzingera se od Radikální ortodoxie samozřejmě v lecčem liší, ale přesto jej podle Boeveho lze hodnotit jako anti-moderní. Boeve říká, že podle Ratzingera situace Evropy po moderně připomíná Římskou říši před jejím pádem. Zmizel duchovní rozměr a morálního

³⁴ „[Víra] vlastně vždycky, někdy snad poněkud skrytěji, ne tak zjevně, znamenala pro člověka skok přes nezměrnou propast – z hmatatelného světa, jenž se mu neustále podbízí.“ J. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, Kostelní Vydří: KNA, 2007, s. 33–34. To že Ratzinger pokládá setkání současného světa a křesťanství za značně problematické, dokládají další strany výše citovaného díla. Srov. např. s. 38–45 a také předmluvu k prvnímu vydání *Úvodu* (s. 19–21).

³⁵ K přehledové analýze teologického směru Radikální ortodoxie srov. P. MACEK, *Novější Anglo-Americká teologie*, s. 136–143; S. LONG, „Radical ortodoxy,” in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. K. J. Vanhoozer, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 126–145.

hodnoty. Evropa se nachází na cestě k zániku a jedině křesťanství ji může zachránit.³⁶ To, co podle Ratzingera vede současný západní svět k pádu, však není střet civilizací, ale souboj mezi dvěma kulturami – *osvícenskou a křesťanskou*.³⁷ Právě pro tuto jednoduchou bipolaritu řadí Boeve německého teologa do tábora anti-moderních teologů, kteří bojují proti bezbožnému osvícenství ve jménu vírou oduševnělé (před-moderní) kultury křesťanské.³⁸

Na jedné straně lze anti-moderní teologii považovat za postmoderní v doslovném smyslu slova. Na straně druhé je anti-moderní teologie typickým výstupem moderního myšlení, respektive výsledkem souboje mezi velkými narativy. Vyhraněnou formu anti-moderní teologie, tzv. tradicionalismus, je tak třeba hodnotit jako jev vycházející z doby moderní. Paradoxně právě moderna je terčem ostré kritiky z řad tradicionalistů. Konkrétně moderní myšlenka progresu a jakékoliv novosti se v tomto pohledu jeví jako falešná a nebezpečná. Avšak při bližším zkoumání tradicionalistických názorů je zřejmé, že se jedná o koncept tradice velmi zúžený a poněkud omezený pouze na jeden typ myšlení jedné konkrétní epochy křesťanství. Shrnutu, anti-moderní teologie zastává naprosto opačné stanovisko než teologie korelace a namísto kontinuity mezi kontextem a tradicí předpokládá radikální diskontinuitu.

Boeve si proto klade za cíl hledat takovou metodu teologie, která by se vůči postmodernímu kritickému myšlení neuzavírala a naopak více poodkryla pravou podstatu křesťanství, která podle vlámského teologa rozhodně nespočívá v uzavřeném moderním příběhu. Boeve chce raději ukázat, že teologie pracuje způsobem, který by šlo nazvat narativem otevřeným.

3. HLEDÁNÍ METODY PRO POSTMODERNÍ TEOLOGII

Následující část studie bude věnována analýze myšlenek, které v procesu hledání teologické metody pro postmodernu vyslovil Lieven Boeve.

³⁶ Srov. L. BOEVE, „Europe in Crisis,“ s. 210–211.

³⁷ Srov. tamtéž, s. 212.

³⁸ Ratzingerova pozice by si pochopitelně zasloužila důkladnější elaboraci, pro kterou zde bohužel není prostor. Nezbyvá než odkázat na citovaný článek, ve kterém Boeve představuje propracovanou kritiku německého teologa na základě dobré znalosti jeho díla.

Avšak předtím, než se pustíme do rozboru díla vlámského systematického teologa, bude třeba obhájit to, proč vůbec v důsledku změny kontextu nastoupit cestu hledání nové teologické metody. Budeme tak přemýšlet o pojmu *rekontextualizace*. Následně pak rozebereme Boeveho koncept, který on sám nazývá *teologie narušení* (theology of interruption).

3.1 *Rekontextualizace v postmoderním kontextu*

Teologie, která sama sebe chápe jako *fides querens intellectum*, je vždy v kontaktu s dobou, ba dokonce lze tvrdit, že je přímo vtělena do specifického kontextu, ve kterém se realizuje. Teologie je záležitostí dějinou a stejně tak celé křesťanství je uskutečňováno v dějinách. Zároveň platí, že náboženství je vztah k Bohu, který se realizuje skrze jazyk.³⁹ Náboženský jazyk je specifický fenomén. Podle filosofa náboženství Richarda Schaefflera je pro fenomén náboženského jazyka typická zásadní dvojznačnost.⁴⁰ Je zřejmé, že pravda neexistuje bez jazyka, a zároveň platí, že jazyk není a nemůže být nikdy s pravdou plně identifikován. Náboženský jazyk, respektive jazyk, jehož pomocí se vyjadřuje teologie, je tedy sám o sobě vždy provizorní a neadekvátní a v procesu neustálé reinterpretace.

Pro vyjádření pravdy užívá teologie slov, diskursů, konceptů a interpretačních modelů, které vycházejí z dobového kontextu. V této perspektivě je jednoznačné, že teologické výroky nemohou být nikdy identifikovány s pravdou jako takovou.⁴¹ Hermeneutická povaha křesťanství, které se vždy snaží zvěstovat pravdu o Bohu srozumitelným způsobem za pomoci filosofických pojmů a modelů vlastních pro dobový kontext, rozpoznává v každé době platnost teologické zásady *Deus semper maior*.

³⁹ Náboženství samozřejmě nelze redukovat pouze na jazyk, nicméně právě postmoderní přinesla pohled na náboženství jako na kulturně-lingvistický fenomén, který má svá pravidla, svoji gramatiku, slovní zásobu, zkrátka je svébytným systémem a jako takový formuje subjektivitu jednotlivce. Jazyk je tak nástrojem, který je na jedné straně neoddělitelný od věřených tajemství, na druhé straně ona věřená tajemství vždy přesahují jazyk. Lze to vyjádřit větou: „Bůh sám o sobě transcenduje mluvení o Bohu.“

⁴⁰ „Mluvení o Bohu je nutně na hranicích řeči.“ R. SCHAEFFLER, *Filosofie náboženství*, Praha: Academia, 2003, s. 128. K podrobné analýze náboženského jazyka srov. tamtéž, s. 100–133.

⁴¹ Srov. L. BOEVE, „Bearing Witness to the Differend: A Model for Theologizing in Postmodern Context,“ *Louvain Studies* 20 (1995): 363.

Křesťanská víra a tradice je vždy kontextuální. Vnitřní souvislost mezi vírou, tradicí a kontextem je křesťanství autenticky vlastní.⁴² Změna kontextu znamená změnu způsobu vyjadřování víry a volá po změně teologizování. Tento nepřetržitě probíhající proces můžeme nazvat *rekontextualizace*.

Rekontextualizace je kategorií deskriptivní, ale především také kategorií teologickou. Jako deskriptivní pojem vyjadřuje dobovou výzvu směrem k tradici, která se objevuje s každou dějinnou proměnou kontextu. Poukazuje na prvky tradice, které jsou vyzývány a dotazovány kontextem k novému promýšlení. Rekontextualizace je ovšem na prvním místě teologický pojem, lépe řečeno teologický program, který si klade neustále znovu a znovu otázku, jakou teologickou metodou, respektive jakým jazykem, je třeba se vyrovnat s aktuální podobou otázek své doby. To vše při věrnosti křesťanské tradici opřené o Písmo jako kritérium každého vypovídání o Bohu.

Při pohledu do historie teologie vždy pracovala v úzkém vztahu s filosofií své doby a půjčovala si od ní myšlenkové modely, ideje, terminologii, koncepty a rozvíjela je svou vlastní cestou. *Philosophia ancilla theologiae*, užita ve smyslu recipročního vztahu teologie a filosofických konceptů, je skutečností dnes stejně jako byla skutečností v době prvních apologetů nebo scholastických teologů středověkých univerzit.⁴³ Křesťanství je neustále ve vzájemném vztahu a rozhovoru s dobovým kritickým myšlením a nachází se tak nepřetržitě v procesu rekontextualizace.

Tato skutečnost vede ke kritickému porozumění světu, ze kterého pocházejí jazykové koncepty užívané teologií. Současně pak poukazuje na vlastní sebekritické porozumění veškerým teologickým výpovědím učiněným v rámci křesťanského mluvení o Bohu. Spolu s Lievenem Boeve

⁴² „Od samého počátku svých dějin se [církve] naučila vyjadřovat Kristovo poselství pomocí pojmů a jazyků různých národů a nadto se snažila je osvětlit moudrostí filosofů; to proto, aby přizpůsobila evangelium, pokud to bylo možné, chápavosti širokých vrstev i nárokům vzdělců.“ GS, čl. 44.

⁴³ Patočka asi správně zastává názor, že filosofie nebyla nikdy služkou teologie, nicméně o platnosti hesla *fides quarens intellectum*, které se realizuje setkáním myšlení teologického s filosofickým, nepochybuje. Srov. J. Patočka, „Theologie a Filosofie,“ in *Péče o duši I. (Sebrané spisy sv. I.)*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 15–21. Je zřejmé, že filosofické kritické myšlení bylo vždy partnerem myšlení teologického. Ať už byla teologie filosofickými směry ovlivněna (např. Augustin platonismem, Tomáš Akvinský aristotelismem, liberální teologie osvícenským racionalismem), nebo se vůči nějaké filosofii vymezovala (např. neoscholastika vůči osvícenství).

můžeme shrnout: „Rekontextualizace jako teologická kategorie implikuje, že křesťanská víra a tradice nejsou pouze obsaženy ve specifickém historicko-kulturním, socio-ekonomickém a socio-politickém kontextu, ale že jsou také spolu-konstituovány (*co-constituted*) tímto kontextem.“⁴⁴

Křesťanství vždy projevovalo sensitivitu a reflexivitu ke změnám kontextu. Křesťanství po moderně, k níž bylo skutečně značně reflexivní – moderní korelační teologie i teologie anti-moderní je do značné míry vyjádřením rekontextualizace, která vzešla ze setkání křesťanství s modernou – se neotevřelo posunu, jenž se udál přechodem k postmoderně. Zůstalo až příliš navázáno na myšlení moderny. Jakým způsobem směřovat k teologii pro dobu postmoderní se pokouší ukázat Lieven Boeve. Ten na základě dialogu se současnou filosofií rozvíjí tezi o *otevřeném narativu* křesťanství a teologické metodě *narušení*.

3.2 Teologie narušení mezi kontinuitou a diskontinuitou

Jednostranně vyhraněné stanovisko kontinuity ani diskontinuity stojící samostatně a absolutně, není vhodným předpokladem pro vytvoření metodologického rámce, který by adekvátně reflektoval vztah teologie (křesťanské tradice, potažmo křesťanské víry) a kontextu postmoderní doby. Z tohoto důvodu je třeba hledat kategorii, která by nejen popsala vztah mezi křesťanskou vírou a současnou kulturou, ale také byla nástrojem, jehož pomocí bychom mohli tento vztah teologicky reflektovat. To je také hlavní motivací vlámského systematického teologa Lievena Boeveho, který je přesvědčen, že hledání metody postmoderní teologie musí mít na zřeteli, že se musí jednat o takovou metodu, která bude jak kontextuálně plausibilní, tak teologicky validní. Splnění těchto požadavků nachází v kategorii *narušení*.⁴⁵ Teologie narušení je podle Bo-

⁴⁴ L. BOEVE, „Theology, Recontextualisation and Contemporary Critical Consciousness“, in *Philosophie et Théologie: Festschrift Emilio Brito*, ed. E. Gaziaux, Leuven: Leuven University Press, 2007, s. 456–457.

⁴⁵ Lieven Boeve rozvíjí ambiciózní metodologický rámec *teologie narušení* nejprve teoreticky a následně jej aplikuje na rozličné sféry současného kontextu a taktéž křesťanského života. Po představení obecných principů své metody ukazuje její praktické implikace pro řešení otázky náboženské zkušenosti, negativní teologie, vztahu křesťanské liturgie a náboženských rituálů, dialogu vědy a víry, dialogu mezi náboženstvími a současných tendencí v spirituálním hledání postmoderních lidí. Letmo se také dotýká interpretace dogmatu a teologie dějin. V této studii se zaměříme především

eveho na jedné straně adekvátní odpovědí na požadavky rekontextualizovaného světa postmoderny a na straně druhé zůstává věrna vlastní specifické tradici křesťanského příběhu.⁴⁶ Teologie narušení se nachází mezi tendencí korelační teologie přemostit napětí mezi křesťanskou vírou a dobovým kontextem a perspektivou radikálního střetu a propastného rozkolu mezi nimi, jak o tom mluví anti-moderní teologický proud. Proplout mezi Skyllou a Charybdou tak vyžaduje integrovat do postmoderní teologie narušení oba protikladné prvky – kontinuitu i diskontinuitu – a to jak vzhledem ke křesťanské tradici, tak z hlediska vnějšího světa a vztahu k němu.

Narušit neznamená zrušit. Pokud je něco narušeno, nepřestalo to existovat. Narušení s sebou však vždy nese cosi nového. „[Narušení] znamená vniknutí jinakosti [...] a způsobuje kolizi narativu s vlastními hranicemi.“⁴⁷ Vstup do setkání s jinakostí, být narušen jinakostí, znamená podrobit testu vlastní identitu a narativ, ze kterého identita vychází.⁴⁸ Vlastní narativ je objeven jako jeden z mnoha partikulárních narativů pluralitního světa. Je vystaven otázkám a v mnohém možná i zpochybněn. Narušení kontextem tedy neanihiluje narativ, přesněji řečeno obrátí pozornost k jeho vlastní narativní specifičnosti a upozorní na potřebu otevřeného přístupu k narativům ostatním.

Požadavek teologů korelace vztahovat křesťanskou tradici ke kontextu tak rozhodně nepozbyl platnosti. V postmoderně byl modifikován způsob, jak se ke kontextu vztahovat. Moderní teologie, která předpokládala mezi křesťanstvím a kontextem kontinuitu, asimilovala námitky sekulárního myšlení, aniž by mnohdy zpochybňovala jejich východiska.

na teoretickou reflexi teologie narušení. Pro celistvé obeznání s Boeveho návrhem viz L. BOEVE, *God Interrupts History: Theology in a Time of Upheaval*.

⁴⁶ „Z perspektivy rekontextualizace, kontextuální narušení moderní teologie vede k postmoderní teologii narušení.“ Tamtéž, s. 42.

⁴⁷ Tamtéž, s. 42.

⁴⁸ V Boeveho uvažování je náboženství, respektive náboženský narativ určující pro náboženskou identitu a náboženský život. Náboženský příběh je tak primární a předchází náboženské zkušenosti. Partikulární náboženský narativ v tomto pohledu vlastně náboženskou zkušenost umožňuje a určuje jednotlivcovu interpretaci světa. Stejný názor zastává český protestantský teolog Jaroslav Vokoun, který říká: „Podobně jako jazyk a kultura je to [náboženský narativ] společensvéni fenomén, který spíše formuje subjektivitu jednotlivce, než by byl její manifestací.“ J. VOKOUN, *K rekonstrukci teologie po konci novověku: Postkritický přístup*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2008, s. 70. Připomeňme, že nenáboženské narativy plní funkci naprosto totožnou a jsou pro „nevěřícího“ člověka stejně tak určující.

Liberální teologie se vzhledla ve velkém narativu osvěcenského ideálu racionality, teologie osvobození se našla ve velkém příběhu marxismu, Rahnerova transcendentální antropologie čerpala z velkého narativu lidského humanismu a takto bychom mohli pokračovat. Avšak velké narativy moderny, jež se pokoušely zahrnout do své ideologické interpretace celý svět, zásadně narušila právě postmoderní kritika. Nárok moderních meta-příběhů byl samotným kontextem narušen.⁴⁹ V pluralitním světě postmoderny již nelze hovořit o jednotném významu termínů jako je racionalita, spravedlnost nebo lidství. Pluralita partikulárních narativů znamená také pluralitu pravdivostních nároků, a tak pluralitu odpovědí na to, co je racionální, spravedlivé, humánní atd.

Křesťané (ale také všichni ostatní) se díky postmodernímu kriticismu učí (1) sensitivitě k ostatním narativům a (2) jsou nuceni více přemýšlet o své vlastní pozici a identitě. Jednoduše řečeno, křesťanství je narušováno kontextem. Celý proces ovšem lze také nahlížet z druhé strany, protože křesťanství a křesťanský narativ zcela jistě svou specifičností narušuje kontext.

3.2.1 Narušení v kontextu postmoderny

Narušení jako kontextuální kategorie denotuje kontextuální kritické vědomí postmoderny. Řečeno jinými slovy, při přemýšlení o kontextuálním narušení křesťanství se dostáváme k úvahám ohledně pozice křesťanství v postmoderně. Ta je podle Boeveho ovlivněna především dvěma faktory.

Zprv se jedná o narušení absolutnosti křesťanství pluralitou náboženského světa. Křesťané zjišťují, že nejsou jedinými, kdo se snaží podat odpovědi na palčivé otázky člověka. Dokonce se někdy může zdát, že jiná náboženství podávají odpovědi lepší, které jsou navíc dosvědčované autentičtější praxí jejich vyznavačů. Zadruhé je křesťanství narušeno postmoderním myšlením, které podtrhuje partikularitu a diferenci jednotlivých narativů. Křesťané jsou tak informováni o svých hranicích, ale také o svých specifikách. Moderní pokus navázat křesťanství spolu s jeho pravdivostními tvrzeními na sekulární meta-narativ se tak zdá zbytečné, až kontraproduktivní. Na druhé straně ignorace náboženské

⁴⁹ „Moderní projekt korelační teologie byl narušen svým samotným kontextem.“ L. BOEVE, *God Interrupts History*, s. 43. Na jiném místě pak k témuž vyslovuje velmi zajímavou tezi: „Slabost moderní korelační teologie nebyla v tom, že se oddala rekontextualizaci příliš hodně, ale naopak příliš málo.“ Tamtéž, s. 37.

plurality a nezáměr o setkání a dialog s vyznavači mimo-křesťanských náboženství by pro křesťanství znamenalo nezdravou izolaci, respektive uzavření do ghetta.⁵⁰

Z postmoderního kontextu tak vyplývá výzva k respektování a neredukování partikulárních příběhů a také pozornost k pravdivostním výrokům, které ostatní narativy vyslovují. Tato situace vede Boeveho k přesvědčení, že v postmoderně není již více možné zaujmout stanovisko nezávislého pozorovatele. Neexistuje vnější (objektivní) perspektiva, pouze zúčastněné a reálné setkání různých identit. Epistemologický předpoklad, že je možné vystoupit jakoby nad všechny narativy a nahlížet jejich omyly, případně v nich zahlédnout střípky pravdy, je postmodernou dekonstruován.⁵¹ Diskutovat o pravdě lze výlučně na základě skutečného setkání s jinakostí. V různosti narativů lze nalézt společné prvky, ale právě to, co se na první pohled jeví jako *společné*, může v konečném důsledku určovat zásadní *diferenci*.⁵² Podtrhování partikularity tak vede k tomu, že i samotné křesťanství se stává *narušovatelem* kontextu.

Křesťanství narušuje kontext především všude tam, kde dochází k redukci a funkcionalizaci vlastní křesťanské identity. Sekulární teze směřovala k vytvoření racionální společnosti, ve které by křesťanství odložilo svá dogmata a přijalo roli obecného humanismu. Podle teologie narušení je však základem vztahu ke světu křesťanská specifická, respektive křesťanská partikulární identita. Právě tato jinakost totiž konstituuje křesťanskou interpretaci světa a porozumění člověku.⁵³ Slavení křesťan-

⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 43.

⁵¹ Srov. tamtéž, s. 44.

⁵² Srov. L. Boeve, „The Shortest Definition of Religion: Interruption,“ s. 310–311. Boeve se na jiném místě zmiňuje o zkušenosti ze setkání křesťanů s muslimy, kteří vzájemně konfrontovali pochopení postní praxe v obou náboženstvích. Výsledkem tohoto dialogu bylo překvapivé zjištění, že důvody a cíle postu jsou značně rozličné, což následně zúčastněné vedlo k hlubší reflexi tradice vlastní a aktivnějšímu postoji v jejím praktikování. To vše s respektem a úctou k učení i praxi těch druhých. Srov. L. BOEVE, *Interrupting Traditions*, s. 147–148.

⁵³ „Křesťané jsou také lidé“ je výrok, kterým by bylo možné Boeveho myšlenku dobře ilustrovat. Konkrétní náboženský příběh, v tomto případě křesťanská tradice, je naprosto určující pro jednotlivcovu interpretaci celého světa (tj. všeho, co jest). Tvrdit, že existuje nějaký univerzálně akceptovaný koncept lidství, by podle vlámského teologa bylo pravděpodobně nemístné. Stačí, když si uvědomíme, jak rozdílné postavení lidská osoba zaujímá a jak je chápána v očích křesťanů oproti jistým formám islámu, ale třeba i vůči modernímu sekularismu. Podobně se vyjadřoval již před časem Jacques Maritain: „Tyto perspektivy jsou neredukovatelně heterogenní. [...] Svědčí prostě

ské liturgie není na prvním místě antropologickým rituálem s terapeutickým účinkem, ale teologická skutečnost setkání s živým Bohem.⁵⁴ Podobně dnešní tzv. „něcismus“ (věřím, že nad námi *něco* je), není dobová forma negativní teologie. Pravá negativní teologie je krokem na cestě víry, a nikoliv tápajícím indiferentismem.⁵⁵ Křesťanskou svobodu a touhu po ustanovení spravedlnosti nelze sblížit s marxistickou touhou po beztrždní společnosti. Základní morální principy vycházející z příkázání lásky k bližnímu není možné ztotožnit s buddhistickým učením o soucitu. Křesťanská etika zkrátka není totéž co moderní pojetí humanismu, nýbrž motivací pro křesťanské jednání je příběh Ježíše z Nazareta, respektive celé křesťanství stojí na základě partikulárního Ježíšova příběhu.

Než přejdeme k teologickému rozměru kategorie narušení, je vhodné poznamenat, že na základě výše řečeného je zřejmé, že jedním z úkolů postmoderního křesťanství je zasáhnout všude tam, kde by docházelo k redukci a funkcionalizaci identit těch druhých. V souvislosti s Ježíšovou řečí v Mt 25, kde jsou učedníci vyzýváni, aby se vždy postavili na stranu utlačovaných a těch, na kterých je páchána nespravedlnost, lze tento imperativ prodloužit a rekontextualizovat i pro současnou postmoderní dobu, kde jedním z největších bezpráví je právě přeznačení identity druhého a ignorování jeho jinakosti.

3.2.2 Teologická legitimizace narušení aneb *Bůh narušitel*

Paradigmatem teologie narušení je podle Boeveho jednání a vztah samotného Boha k dějinám a stvoření. Starý zákon je od svých prvních slov velkou zprávou o překvapujících činech Hospodinových, které znovu a znovu narušují život vyvoleného národa. Potopa světa, Abrahamovo vyjítí z Uru, Jákobův zápas s Hospodinem, exodus z Egypta a putování

o vnitřní koherenci znakových systémů, vybudovaných na rozdílných principech, na nichž závisí kognitivní život lidské mysli. Základní pojmy, jako je pojem absolutní jednosti Boha, nemají pro Žida a pro křesťana stejný smysl. Ani pojem Boží transcendence a nesdělitelnosti pro křesťana a muslima. Ani pojmy osoby, svobody, milosti, zjevení, vtělení, přirozenosti a nadpřirozena pro Inda a pro Západ a nenásilí Inda je něco jiného než křesťanská láska.“ J. MARITAIN, *Víra v člověka*, Praha: Krystal OP, 2008, s. 34.

⁵⁴ „The Eucharist, together with the Church that is built up around it and provides the context for it, is the prolongation of the Incarnation.“ R. SOKOLOWSKI, *Christian Faith and Human Understanding: Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person*, Washington: The Catholic University of America Press, 2006, s. 71.

⁵⁵ Srov. L. BOEVE, *Interrupting Traditions*, s. 147–162.

izraelského národa pouští, kázání proroků proti nevěrnostem a modloslužbám Izraele, Jobova pře s Bohem; to jsou jen některé z ilustrací skutečnosti, že Bůh Izraele se zjevuje jako velký *narušovatel* dějin. Obraz Boha – *Narušitele* – je radikalizován ve vyprávění zákona Nového. Na samotném začátku evangelia čteme o Ježíšově narození. Setkáváme se zde se svědectvím o Božím narušení, prolomení dějin, které znamená vtělení Božího Syna. Celý Ježíšův pozemský život je zjevením Božího otevřeného příběhu, a proto mu můžeme rozumět jako *Božímu narušiteli*.⁵⁶ Uzdravuje nemocné, křísí mrtvé, učí jako ten, kdo má moc. Následují ho zástupy lidu, kterým boří jejich zaběhlé představy o tom, jak bude vypadat Mesiáš. Vrcholem jsou velikonoční události, kde první narušení přichází v podobě pohoršlivé a skandální smrti na kříži a druhé narušení spočívá v prolomení smrti, zrušení její moci a otevření brány života. Řeceno jinými slovy, Ježíšův život je praxí radikální teologie narušení v kontextu své doby, tedy v prostředí antické Palestiny na přelomu letopočtů. Ježíš je paradigmatickým narušením, která vede k prolomení každé uzavřenosti.⁵⁷ Ježíšovo jednání je praxí otevřeného narativu, který by podle Boeveho měl být východiskem při teologickém uvažování i praktikování křesťanské víry v postmoderním kontextu.

Typický příklad Ježíše narušitele lze najít v evangelijním příběhu o ženě, která byla přistižena při cizoložství a přivedena zákoníky a farizeji před nazaretského mistra, aby jí byla odsouzena (srov. Jan 7,53–8,11). Žena, kterou se náboženská představitelstva chystají v souladu se Zákonem kamenovat (srov. Lv 20,10; Dt 22,23–24), je redukována na pouhý *objekt* soudní disputace, do níž je Ježíš zatažen, aby osvědčil svou věrnost Tóře. Ježíš však svým kritickým přístupem prolamuje uzavřený narativ, který je v této perikopě odhalen hned na několika místech.

Zaprvé, Ježíš narušuje juristickou uzavřenost Zákonu, jehož primární funkcí je ustanovovat vztah člověka a celé společnosti k Bohu. V případě ženy, která spáchala cizoložství, se však Zákon stává represivním nástrojem. Ježíš svým konáním v ničem Zákon neanuloval, pouze narušil perspektivu těch, kdo se považovali za adresory Zákonu (farizeové a zákoníci), a učinil z nich adresáty Zákonu stejně, jako jí byla obviněná žena. Zadruhé, Ježíš odhaluje uzavřenost náboženských elit i v jiném smyslu. Žena nebyla před Ježíše přivedena z respektu k Zákonu, ale jak nás

⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 145.

⁵⁷ K biblickým východiskům teologie narušení a z ní plynoucího otevřeného narativu teologie a křesťanství srov. tamtéž, s. 115–146.

evangelista spravuje v 6. verši, proto, aby byl Ježíš zkoušen a donucen k blasfemii. Ježíš tedy paradoxně pozici Zákona svým jednáním podtrhuje. Zatřetí, Ježíš navrácí ženě důstojnost lidské osoby tím, že obnovuje její právo mluvit a vytrhává ji tak z pozice pouhého objektu právního problému, který byl navíc použit ke lsti. A začtvrté, žena je rovněž osvobozena ze své vlastní osobní uzavřenosti. Z uzavřenosti v hříchu, který je jí odupuštěn, a může odejít se změněným životním postojem. „Ani já tě neodsuzuji. Jdi a už nehřeš!“ (v. 11).

Ježíš svým jednáním narušuje perspektivy všech zúčastněných a učí je životu v otevřenosti k druhému člověku a především k Bohu. Podobné jednání můžeme pozorovat ve scéně o vyčištění chrámu (Mk 11,15–19; Mt 21,12–17; Lk 19,45–48; Jan 2,13–25); při setkání Ježíše se Samařskou ženou (Jan 4,1–42); ve sporu o placení daní (Mk 12,13–17 a par.), v Ježíšových uzdraveních (např. Mk 2,1–12); atd. Zde všude Ježíš narušuje redukcionismus uzavřeného náboženského narativu, který posléze prolamuje.

Jiným typem jednání jsou podle Boeveho Ježíšova podobenství, která plní funkci malých příběhů o narušení a tak učí otevřenému narativu víry. Jako ilustraci lze uvést podobenství o milosrdném Samařanu (Lk 10,25–37), kde je narušena hned dvojí uzavřenost. Na prvním místě je prolomena antinomie ve vztahu mezi Židy a Samařany a konsekventně jakákoliv uzavřenost mezi různými lidskými skupinami. Následně je také narušeno židovské pojetí přesně stanoveného bohoslužebného času. Důvod, proč kněz a levita zbídačeného ubožáka přešli, byl přece jejich spěch do chrámu. Ježíš však v tomto podobenství učí, že pravou bohoslužbu vykonal Samařan, který se o okradeného a zbitého člověka postaral. Ježíš vlastně tímto podobenstvím nejenže odpovídá na otázku zákoníka: „Kdo je můj bližní?“ (v. 29); současně vysvětluje význam celého dvoj-příkázání lásky.⁵⁸

Víra v Ježíše Krista pro křesťany znamená přijetí Božího stylu jednání s lidmi, tedy narušování. Je zde však ještě druhá strana mince, a totiž, že vyznání Krista ze strany jeho učedníků znamená narušení dějin a světa

⁵⁸ Biblické založení teologie narušení je podle vlámského teologa velmi silné a jistě by si zasloužilo samostatnou studii. My jsme zde na uvedených příkladech chtěli dokumentovat, že Boeveho hledání teologického rozměru kategorie narušení je legitimní a podložené.

partikulárním narativem *par excellence*.⁵⁹ Tím se dostáváme k důsledkům, které plynou z porozumění Bohu jako narušiteli.

3.2.3 Teologické důsledky teologie narušení

Již několikrát bylo řečeno, že postmoderní podoba teologie narušení klade důraz na křesťanskou partikularitu. Bylo rovněž zmíněno, že postmoderna učí křesťany, aby byli senzitivní a otevření směrem k jiným partikulárním příběhům. Podle Boeveho je však jednou ze zásadních implikací teologie narušení vztah k Bohu, který se s konečnou platností a zcela lidem zjevil v partikulární události vtělení a vždy zůstává tím „jiným“, který nepřetržitě narušuje dějiny.⁶⁰ Křesťanství tak ve svém vlastním základě obsahuje vědomí, že v každém setkání s jiným (*otherness*) lze narazit na Boží narušení. Otevřenost vůči odlišným náboženstvím a ostatním lidským identitám je tak nejen vhodnou cestou, po které by teologové a křesťané měli kráčet. Dialog s ostatními se z perspektivy teologie narušení stává současně teologickým imperativem.⁶¹ Konkrétní jinakost je tedy místem, kde lze dnes potkat Boha.

Další důležitý vývod lze učinit pro spiritualitu. Mluvit v současné době o *imitatio Christi* znamená mnohem víc než navštěvovat nedělní bohoslužby, konat pravidelnou modlitbu a zastávat etické nároky křesťanství zaznamenané v magisteriálních dokumentech církve. Postmoderna od křesťanů vyžaduje dvojitou praxi narušení. Křesťané mají být otevření Božímu narušení, které přichází ze setkání s konkrétní jinakostí, a zároveň se křesťané mají stát narušovatelí kontextu, tak jak to činil jejich mistr. V praxi to znamená, že křesťané jsou vyzýváni, aby zasáhli všude tam, kde přetrvávají uzavřené narativy, které produkují oběti. A také je zde posláni zbořit pokusy o vytvoření meta-narativů, které by vylučovaly jinakost a odlišnost. Konkrétních případů nespravedlnosti bychom našli mnoho. S Boevem tak můžeme uzavřít: „Křesťané jsou povoláni narušovat ve jménu Boha *Narušitele*.“⁶²

⁵⁹ Srov. L. BOEVE, *God Interrupts History*, s. 47.

⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 47.

⁶¹ Podobného názoru je britský teolog náboženství Gavin D'Costa, který tvrdí: „Hermeneutická spirála systematické teologie by neměla obsahovat pouze Bibli, tradici a učitelské autority *plus* moderní svět definovaný vědci a ateisty. Systematická teologie by měla stejně tak zohlednit perspektivu hinduisty nebo buddhisty.“ Nekřesťanská náboženství a koneckonců všechny partikulární narativy jsou pro něj důležitými *loci theologici*. Srov. G. D'COSTA, „The End of Systematic Theology,“ *Theology* 95 (1992): 331.

⁶² L. BOEVE, *God Interrupts History*, s. 48.

ZÁVĚR

Vlámský teolog přichází se životaschopnou odpovědí na otázku, jak myslet a především jak žít křesťanství v postmoderní detradicionalizované a pluralitní společnosti. Zároveň takovéto pojetí křesťanství předkládá současnému kontextu svůj vlastní narativ jako otevřenou výzvu, která volá po odpovědi. Boeve se zamýšlí nad vírou vlastně jako nad poutí, na které často přichází změna, nečekaný zásah, narušení.

Nyní vidíme, že Boeveho úmysl není zbavit křesťanství jeho identity a partikularity v současném pluralitním světě. Vlámský teolog naopak křesťanskou specifičnost podtrhává. Požaduje však teologicky otevřený vztah ke světu, jehož je křesťanství součástí. Je tak zřejmé, že teologie narušení není radikální opozicí vůči teologii korelace. Boeve ani na okamžik nepochybuje o vnitřní souvislosti mezi teologií a kontextem. Axiom postmoderního teologického myšlení se tak oproti moderně radikálně nemění. Co by však mělo být v současné době diskutováno, je povaha této vnitřní souvislosti teologie a kontextu.

**Theology between Continuity and Discontinuity:
An Outline of the Postmodern Theological Method in Lieven Boeve**

Key words: Method of theology; Postmodernism; Modernity; Fundamental theology; Re-contextualization; Interruption

Abstract: The Flemish systematic theologian Lieven Boeve is a promoter of serious theological engagement with contextual critical thinking. The aim of this study is to present Boeve's interpretation of the contemporary context of Christianity, which he refers to as Postmodern and consequently point out the challenges posed by Postmodernity toward systematic theology. This includes, on the one hand, a critical evaluation of Modernity as the preceding epoch and, on the other hand, an evaluation of the theological methods which deal with the Modern world (i.e. correlation and anti-Modern theology). Finally, there is an analysis of Boeve's attempt to discover a new methodological concept of reciprocity between theology and context which Boeve finds in the theology of interruption. This is a theological method which encourages Christianity to become an open narrative which means both: stressing the Christian particular identity as well as a radical openness toward other religions, worldviews and philosophical thought. This essay is a brief introduction to the work of one important participant in the theological debate regarding Postmodern thinking and the Postmodern situation in general.

Martin Kočí
student KTF UK
Thákurova 3
160 00 Praha 6