

Kontexty vyznání Ježíše Krista¹

Daniel L. Migliore

Confessing Jesus Christ in Context The article formed originally one chapter of the second edition of *Faith Seeking Understanding*, the author's popular introduction to Christian theology. It reviews the unique contributions to Christology made by recent theologians working in the Latin American, African American, Asian American, Hispanic, feminist, womanist, and *mujerista* traditions. It explores their strengths and weaknesses as well as their relationship to the classic creeds of Christendom and concludes that the local and the global contributions to theology need to be in mutually enriching dialogue.

Vyznání Ježíše Krista probíhá vždy v konkrétním historickém a kulturním kontextu. Naše odpověď na otázky, kdo je podle nás Ježíš a jak nám pomáhá, bude významně určena konkrétními souvislostmi, v nichž jsou kladeny. Pokusme se podrobněji prozkoumat některé současné snahy vzít sociální a kulturní souvislosti christologie vážně.

Zájem o kontexty teologie jako takové a christologie zvláště nám má za prvé připomenout, že veškerá teologie je kontextuální, že historické a kulturní souvislosti hrají svou roli v celém křesťanském životě, svědectví a teologii. Tradiční evropská a severoamerická teologie není méně kontextuální než afroamerická teologie nebo feministická teologie. Za druhé to znamená uznat, že zabývání se úkolem christologie není nikdy bez rizika. Je-li christologie, která je vědomě kontextuální, spojena s určitým rizikem, pak totéž platí o každém pokusu říci, kdo je to Ježíš Kristus a jaký druh spásy přináší. Za třetí, celá církev může prostřednictvím kontextuálních christologií (někdy označovaných jako „lokální“) něco získat, ale může i mnoho ztratit, pokud je bude ignorovat nebo odmítat. Nejde nám tedy o nějaký zanedbatelný přívěšek christologie, ale o důležité rozšíření poznatků o Kristově životě a díle.

1 Daniel L. Migliore přidal již do druhého vydání svého populárního úvodu do teologie (*Faith Seeking Understanding*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004) kapitolu „Confessing Jesus Christ in Context“, která nebyla do českého překladu (*Víra usilující rozumět*, přel. T. Hančil a P. Macek, Jihlava: Mlýn, 2009) zařazena. Poskytujeme ji čtenářům alespoň tímto způsobem.

Specifičnost a univerzálnost evangelia

K rozvíjení kontextuálních christologií vyzývají vnější i vnitřní faktory.² Některé z vnějších faktorů lze snadno identifikovat. Mnoho křesťanů v Asii, Africe a Latinské Americe je přesvědčeno, že jejich teologie musí odrážet jejich vlastní, osobitou, ne-západní kulturu a formy myšlení. Rozhořčuje je západní kulturní imperialismus, který často doprovázel šíření křesťanství do jejich zemí. Nechápu, proč víra v Ježíše Krista smí být vyjadřována pomocí západních filosofických pojmů, nikoliv však prostřednictvím asijských nebo afrických forem myšlení. V Severní Americe a v Evropě mnoho černých a asijských křesťanů a žen všech ras trvá na tom, že tradiční teologie ignorovala jejich specifické příběhy a zápasy.

Stejně důležité jsou však i vnitřní faktory, díky nimž je rozvoj kontextuálních teologií možný a nutný. Křesťanské evangelium má svůj střed v Božím díle smíření v Ježíši Kristu. Podle biblického svědectví i ekumenických kréd církvě k nám Bůh nepřichází v abstraktních principech nebo idejích, ale v konkrétních dějinách. Křesťanství je dějinnou a ztělesněnou vírou, jejímž ohniskem je Boží aktivita – povolání izraelského lidu a především Boží příchod v osobě a díle Ježíše Nazaretského. Avšak i při vši jeho specifičnosti je o tomto Božím působení v izraelském národě a rozhodujícím způsobem v Ježíši Kristu hlásáno, že má univerzální význam. Kristus žil, byl ukřižován a vzkříšen z mrtvých „pro všechny“. Boží cesta k všeobecnosti vede přes specifičnost. To má hluboké důsledky pro svědectví církve o Ježíši Kristu po celém světě. Tak jako se Boží rozhodující sebe-sdělení děje skrze vtělení do konkrétního lidského života, tak se k šíření evangelia církví užívá konkrétních a rozmanitých jazyků, zkušeností, filosofických konceptů a kulturních praktik.

Misiolog Andrew Walls říká, že v šíření evangelia je přítomen „princip překladu“. Boží čin sebe-sdělení skrze vtělení je božským překladem par excellence a jako takový poskytuje teologickou základnu nezbytného díla překladu v proklamacích a misijním působení církve. Ježíš Kristus, vtělené Boží Slovo, žil na určitém místě, patřil k určité etnické skupině a mluvil určitým jazykem. Dosvědčování a přivlastnění si Božího činu sebe-sdělení v jeho skandální jedinečnosti vede k pokračujícímu procesu překládání,

2 Viz Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll: Orbis Books, 1992, 5–10.

kdy je křesťanská zvěst šířena na nových místech a v nové době. Jak říká Walls: „Vtělení je překladem. Když se Bůh v Kristu stal člověkem, božské bylo přeloženo do lidského. [...] První božský čin překladu tak znamená počátek řetězce stále dalších, nových překladů. Křesťanská rozmanitost je nutným produktem inkarnace.“³

Praxe rané církve nabízí hojné důkazy principu překladu v šíření evangelia. Nemáme jedno, ale čtyři evangelia, z nichž každé vyznává Krista osobitým způsobem, který je formován specifickým kontextem. Pavel prohlašuje, že „všem se stal vším“, aby „získal aspoň některé“ (1K 9,22). To samozřejmě neznamená, že máme šít evangelium na míru tak, aby nikoho nepohoršovalo. Znamená to však, že práce s interpretací je nezbytná, má-li být evangelium jasně zvěstováno různým lidem v různých kulturních prostředích. Pravé pohoršení evangelia musí být odlišeno od falešných pohoršení, vytvořených domněním, že pouze jeden jazyk a jedna kultura mohou být prostředníky evangelijní zvěsti.

Rozpoznání neoddelitelného pouta mezi specifičností a univerzálností evangelia pomáhá vysvětlit jak nutnost, tak výzvu kontextuální teologie. Pokud se snažíme zdůraznit univerzálnost evangelia zobecněním jeho zvěsti a odstraněním historických nahodilostí, ztrácíme ze zřetele jedinečnost evangelia a jeho sílu přijmout a přeměnit lidský život v celé jeho historické jedinečnosti a rozmanitosti. Pokud však na druhé straně zdůrazníme jeden určitý výraz evangelia za cenu potlačení všech ostatních, ztrácíme ze zřetele jeho univerzální moc. Robert Schreiter to charakterizuje slovy: „Uprostřed obrovské vitality, kterou vykazují dnešní křesťané, se vynořuje znovu a znovu jeden soubor problémů: Jak být současně věrný soudobé zkušenosti s evangeliem i tradici křesťanského života, kterou jsme přijali?“⁴

Každý pokus o výklad a shrnutí soudobých tvrzení církve o osobě a díle Ježíše Krista s sebou bezpochyby nese známky konkrétních historických souvislostí, ve kterých byl sepsán, i příslušnosti jeho autorů ke konkrétní církevní tradici. Naším úkolem je ukázat, že vyznání Kristovy osoby a díla má nutně katolický (obecný) i lokální (konkrétní) rozměr. Christologie musí stále více věnovat pozornost oběma těmto rozměrům. To vyžaduje

3 Adrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*, Maryknoll: Orbis Books, 1996, 27n.

4 Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, New York: Orbis Books, 1986, xi.

ochotu naslouchat interpretacím Krista a jeho spásného díla, které vznikají na místech s jinou historií, než představuje dominantní západní teologická tradice. Vzájemná kritika a korekce budou jistě součástí dialogu mezi „katolickou“ teologickou tradicí a novějšími sebevědomými „kontextuálními“ teologiemi. Stejně tak vzájemné bude i obohacení. Rozvíjející se kontextuální teologie mají potenciál ukázat, že evangelium Ježíše Krista ukazuje lidský život v celé jeho historické a kulturní rozmanitosti a že nic opravdu lidského není evangeliu cizí.

Latinskoamerická christologie

Část nejkreativnějších prací v oboru christologie v posledních letech vychází z latinskoamerické teologie osvobození. Mezi její vedoucí osobnosti patří Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Leonardo Boff, José Míguez Bonino a Juan Luis Segundo.⁵ I když latinskoamerická christologie rozhodně není jednotná a vykazovala schopnost sebe-korekce a svěží linie myšlení, existují i některé společné důrazy, které můžeme identifikovat a které bezpochyby pokračují v ovlivňování christologie v celé ekumenické církvi.

Podle latinskoamerických teologů nemůže být christologie provozována ve vakuu. *Musí mít na zřeteli konkrétní zarámování, specifickou dějinnou situaci, v níž je biblická zvěst čtena a slyšena.* Odlidšťující bída je v Latinské Americe zdrcující realitou. Po staletí byla historie obyvatel Latinské Ameriky určována koloniálním vykořisťováním, následovaným vysilující závislostí na světových mocnostech. Hledání ekonomického, kulturního a duchovního osvobození z této závislosti představuje kontext latinskoamerické christologie. Pro latinskoamerické teology osvobození je rámcem úvah o Kristu „svět chudých“: „Rámec sám neposkytuje obsah, ale bez něj bude obtížné (Krista) najít a číst texty o něm přiměřeným způsobem.“⁶

5 Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, Maryknoll: Orbis Books, ¹⁵1988; Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, Maryknoll: Orbis Books, 1978; týž, *Jesus the Liberator*, Maryknoll: Orbis Books, 1978; týž, *Christ the Liberator*, Maryknoll: Orbis Books, 2001; Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator*, Maryknoll: Orbis Books, 1978; Juan Luis Segundo, *Jesus of Nazareth, Yesterday and Today, 2: The Historical Jesus of the Synoptics*, Maryknoll: Orbis Books, 1985; Jose Míguez Bonino, *Faces of Jesus: Latin American Christologies*, Maryknoll: Orbis Books, 1984.

6 Sobrino, *Jesus the Liberator*, 28.

Latinskoameričtí teologové vykládají Písmo ve světle své situace a svou situaci ve světle Písma. V tomto hermeneutickém kruhu potvrzují, že *Bůh je v Kristu solidární s chudými*. Latinskoameričtí teologové osvobození trvají na tom, že christologie musí začínat „zdola“ (to znamená, že jejím východiskem je Ježíšova konkrétní dějinná mise), nikoliv „shora“ (to znamená u trojičního učení a u inkarnace věčného Logu). Jak říká Sobrino: „Jestliže cílem christologie je vyznání, že Ježíš je Kristus (tj. zaslíbený Mesiáš, Pán), pak jejím výchozím bodem je ujištění, že tímto Kristem je historický Ježíš.“⁷ Klasická christologická dogmata církve správně pochopíme jen tak, že začneme biblickým svědectvím o působení a ukřižování Ježíše Nazaretského.

Když začínáme „zdola“, u „historického Ježíše“ a jeho působení v Palestině prvního století, nacházíme se tváří v tvář tomu, kdo ohlašoval blížící se příchod Božího království spravedlnosti a svobody, tomu, kdo žehnal chudým, odpouštěl hříšníkům, stoloval s vyloučenými, přátelil se se ženami, měl střety s bohorovnými strážci zákona a svou zvěstí i svým jednáním vyvolával podezření a hněv římských úřadů. Jestliže se zaměříme na konkrétní působení, utrpení a smrt Ježíše, nemůžeme nedojít k závěru, že Bůh zjevený a zpřítomněný v Ježíši je solidární s chudými.

Kritici tohoto důrazu uvádějí, že zkresluje univerzální nabídku spásy, hlásanou Biblií. Pro latinskoamerické teology osvobození je však téma Boží solidarity s chudými výrazem zahrnutí, nikoli vyloučení. Protože to jsou chudí, kdo jsou nespravedlivě vyloučení, musí to být také chudí, kdo jsou jako první přijati do Božího plánu spásy.⁸

Pro latinskoamerické teology *mají hřích, který lidi svazuje, i spása, která je osvobozuje, jak osobní, tak politickou dimenzi*. Charakteristickým důrazem této teologie jsou zcela nepochybně sociální a politické aspekty evangelia. Je to odpověď na zakořeněnou a zničující privatizaci křesťanské víry a křesťanského života. Zatímco taková privatizace může dobře vyhovovat dualismu, který prostupuje moderní západní kulturu, v očích latinskoamerických teologů je to zkreslení biblické zvěsti. Existují společenské struktury hříchu a nespravedlnosti. Ježíš se nepostavil jen hříšným jed-

7 Sobrino, *Christology at the Crossroads*, xxi.

8 Viz Julio Lois, *Christology in the Theology of Liberation*, in: Ignatio Ellacuria – Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Maryknoll: Orbis Books, 1993, 168–193.

notlivcům, ale i hříšné struktuře života. Podobně chápal spásu jako něco více než záchranu izolovaných duší pro společenství s Bohem. Spíše hlásal a slavnostně otevřel Boží království, vládu milosrdného a spravedlivého Boha, která zahrnuje život v jeho celku.

Ačkoli latinskoamerická christologie charakteristicky podtrhuje společenský, politický rozměr hříchu, neopomínají důležitost osobní dimenze hříchu a spásy. Mluví o potřebě teologie „integrálního osvobození“ a o „spiritualitě osvobození“. Sentimentální pohled na chudé a zanedbání toho, že všichni lidé potřebují pokání a obrácení, nemá s integrálním osvobozením nic společného.⁹

Latinskoameričtí teologové osvobození jsou si vědomi, že politický význam Ježíšovy působnosti nemůže být hledán v příliš zjednodušujících paralelách mezi Ježíšovou činností a tím, co mají křesťané dělat ve svých konkrétních situacích dnes. Například pokus najít spojitost mezi Ježíšem a židovskými revolucionáři, tzv. zéloty, v zájmu ospravedlnění revolučních aktivit dnešních křesťanů, je zavádějící. Namísto je analogie mezi Ježíšovým zápasem se silami bezpráví jako součástí jeho mise ve jménu přicházející Boží vlády a úsilím dnešních křesťanů o spravedlnost v očekávané chvíli smíření a pokoje pro všechno lidstvo jako projevu Boží milosti.

V latinskoamerické christologii je *Kristově kříži a vzkříšení dán osobitý výklad*. Ježíš byl zabit v důsledku své pohoršující zvěsti a působnosti, nikoli proto, že by to vyžadoval Bůh, jak učí některé teorie vykoupení. Kříž nebyl nutný proto, aby Bůh změnil svůj přístup k člověku. Spíše představoval vyvrcholení života, plně zasvěceného Bohu a Boží vládě. „Ježíšův život jako celek, ne jeden z jeho prvků, je tím, co je Bohu milé.“¹⁰ „Co Ježíšův kříž skutečně říká? Říká, že se Bůh neodvolatelně přiblížil tomuto světu, že je Bohem ‚s námi‘ a ‚pro nás‘.“¹¹

Z perspektivy latinskoamerické teorie osvobození přichází nebezpečí ideologizace křesťanského učení nejvíce ke slovu při výkladu kříže. Kříž není ukázkou toho, že Bůh chce, aby každý co nejvíce trpěl. Na mnoha místech, a nejvíc asi v Latinské Americe, byl kříž opakovaně používán k zmaření odporu proti nespravedlnosti a k tomu, aby pomohl držet utis-

9 Viz Gustavo Gutiérrez, *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*, Maryknoll: Orbis Books, 1984.

10 Sobrino, *Jesus the Liberator*, 229.

11 Tamtéž, 231.

kované na jejich místě. Co však toto zneužití výzvy kříže zastírá, je neko-
nečný rozdíl mezi utrpením, které je uvaleno na ostatní, a utrpením, kte-
ré je vědomě přijato, aby ostatním bylo pomozeno dostat se ze svých
pout. Kříž není ani v nejmenším ideologickou obranou utrpení působené-
ho vykořisťováním a tyranií; je znamením Božího utrpení v Kristově mu-
čednické smrti a znamená jak protest proti nespravedlivému utrpení, tak
i příslib Boží solidarity s utištěnými.

Stejně tak je Kristovo vzkříšení nesprávně interpretováno jako pouhé
zaměření pozornosti na posmrtný život, místo aby bylo i voláním po sku-
tečné přeměně tohoto světa. „To, co je na Ježíšově vzkříšení specifické, ne-
ní [...] to, co Bůh učiní s mrtvým tělem, ale to, co Bůh činí s tím, kdo se
stal obětí. [...] Bůh je Bohem, který oběti osvobozuje.“¹² Vzkříšení je bož-
ským příslibem celkové přeměny života a univerzálního vítězství Boží
spravedlnosti.

Pro latinskoamerické teology osvobození je *poznání Krista neodděli-
teelně spojeno s následováním Krista*. Vyznání víry a křesťanskou praxí ne-
lze od sebe oddělit. Nikdy nebudeme správně rozumět Kristu nebo jeho
zvěsti, působení, smrti a vzkříšení, dokud se neocitneme tam, kam se po-
stabil on – do společnosti těch, kdo trpí, s nimiž se nespravedlivě zachází
a kdo volají po spravedlnosti a svobodě, kterou ztratili nebo kterou nikdy
nepoznali. Sobrino tvrdí, že „jediný způsob, jak poznat Ježíše, je násle-
dovat jej ve vlastním životě, snažit se ztotožnit s jeho vlastními dějinnými
starostmi a pokusit se realizovat jeho královskou vládu mezi námi. Jinými
slovy, pouze křesťanskou praxí je možné se dostat blíž k Ježíši. Násle-
dování Ježíše je předpokladem jeho poznání.“¹³

Sobrinova věta o christologii je vystavena kritice pro svou jednostran-
nost. Musíme samozřejmě také říci, že správné poznání Ježíše je před-
pokladem k jeho následování. Jinak bychom mohli následovat ne Ježíše,
ale jeho obraz, který jsme si vytvořili. Nicméně Sobrinův důraz, náležitě
konkretizovaný, je velmi potřebnou připomínkou jak jeho místní církvi,
tak i církvi obecné, že jiná snaha o christologii, než představuje nebez-
pečná praktika následování Krista, se mine svým cílem.

Jakými změnami projde latinskoamerická teologie osvobození v bu-
doucnosti? Příval kritiky přišel z různých směrů. Hlavní kritika se týká

12 Tamtéž, 84.

13 Sobrino, *Christology at the Crossroads*, xiii.

utopických tendencí tohoto hnutí, jeho přílišné závislosti na marxistické společenské analýze, podezření ze „slabé“ christologie. Pro Vatikán představuje tato teologie samozřejmě zpochybnění biskupské autority, jehož výrazem jsou lokální skupiny či tzv. „bazální komunity“, v nichž teologie osvobození vzkvétá. Uprostřed této kritiky by měl pozorný čtenář uznat jak platné postřehy latinskoamerické teologie osvobození, tak i některé její vady.¹⁴

Jednou z jejích vad, přinejmenším v její počáteční fázi, byla menší pozornost k rasové a genderové problematice, a tedy k dlouho umlčovaným hlasům. Rebecca Chopp konstatuje: „Jak latinskoamerická teologie osvobození stále více objevuje svou vlastní různorodost, svou vlastní mozaiku kultury a praxe, bude se napříště muset ještě více rozšířit, aby zahrnula vlastní hlasy, ne pouze tváře žen, černochů, amerických indiánů a dalších, kdo ještě v rámci teologie osvobození nepromluví.“¹⁵

Afroamerická christologie

Afroamerická neboli černá teologie je bezpochyby prvořadou kontextuální teologií Severní Ameriky a její vliv se nyní rozšířil celosvětově. Černá teologie se v USA poprvé objevila v šedesátých letech minulého století, v období boje za občanská práva, ale v dějinách a zkušenosti afroamerických křesťanů sahají její kořeny o staletí zpět. Černá teologie prošla několika fázemi dynamického hnutí. Od intenzivního aktivismu přes akademickou etablovanost k opětovnému navázání na zkušenost a misi černé církve.¹⁶ Tak jak to platí i o ostatních kontextuálních teologiích, rovněž v rámci černé teologie existuje více směrů, které mají různé a někdy navzájem se korigující důrazy. Jak si povšimneme, černá teologie ukázala, že má kapacitu pro důraznou sebekritiku.

Černá teologie má své kořeny v historii a zkušenosti Afroameričanů. Potvrzuje hodnotu a příkladnost černé historie a kultury jako příběhu statečných lidí, kteří se za podpory své víry v Boha bránili proti útlaku a pře-

¹⁴ Viz Nancy E. Bedford, *Whatever Happened to Liberation Theology? The Christian Century* 116 (Oct. 20, 1999), 996–1000.

¹⁵ Rebecca S. Chopp, *Latin American Liberation Theology*, in: David F. Ford (ed.), *The Modern Theologians*, Malden: Wiley-Blackwell, 1997, 409–25.

¹⁶ Viz M. Shawn Copeland, *Black, Hispanic/Latino, and Native American Theologies*, in: *The Modern Theologians*, 357–367.

žili navzdory dlouhému a krutému zacházení. Nejdříve jako otroci a poté opakovaně jako terče rasistických postojů a praktik ze strany širší společnosti i etablovaných církví vydali Afroameričané výrazné svědectví o Bohu evangelia. Černá teologie se vynořuje z těchto dějinných a společenských kontextů, avšak není z nich cele odvozena nebo jimi určena. I při zdůrazňování skutečnosti, že to, jak lidé smýšlejí o Bohu a Ježíši Kristu, i sám smysl jejich křesťanského učednictví utváří jejich historie a postavení v dané společnosti,¹⁷ trvá černá teologie na tom, že víra afroamerických křesťanů nemůže být vysvětlena žádným redukcionismem. Evangelium promlouvá mocně z vlastní zkušenosti Afroameričanů, ale též tuto zkušenost silně určuje.

Podle černých teologů vede setkání s Písmem optikou zkušenosti a víry černé komunity ke znovuoživení dobré zprávy o Božím osvobození utištěných. Pro černé teology je toto znovuoživení co do důležitosti srovnatelné s Lutherovým objevem evangelia o ospravedlnění z milostí skrze pouhou víru, namísto učení, že spása spočívá na dobrých skutcích, s Barthovým znovuoživením Boží radikální jinakosti v kontrastu ke krotkému teizmu liberálního protestantismu.¹⁸ Afroamerická zkušenost je jim „oknem do světa“ Písma a jeho osvobozující zvěsti a získané poznání je nabízeno všem.¹⁹

Čtouce Bibli očima lidí, kteří pokračují v úsilí o svobodu, a zaměřující se v jejím výkladu na osobu a dílo Ježíše Krista, mnozí z černých teologů prohlašují, že Kristus je „černý“. Toto tvrzení musí být správně chápáno: Kristus je nazýván „černým“ pro svou solidaritu s chudými a odvrženými, a to jak v celém svém působení, tak ve svém umírání na kříži spolu se dvěma zločinci. James Cone píše: „Kristus je černý [...] ne kvůli nějaké kulturní či psychologické potřebě černochů, ale jen a pouze proto, že skutečně vstupuje do našeho světa, kde jsou chudí, vykořenění a černí, a veřejně odhaluje, že je s nimi, že snáší jejich ponížení a bolest a z utištěných otroků činí osvobozené služebníky.“²⁰

17 Viz James H. Cone, *God of the Oppressed*, New York: Seabury Press, 1975.

18 Viz James H. Cone, *For My People: Black Theology and the Black Church*, Maryknoll: Orbis Books, 1984, 41.

19 Brian K. Blount, *The Whisper Put on Flesh: New Testament Ethics in an African American Context*, Nashville: Abingdon Press, 2001, 22.

20 Cone, *God of the Oppressed*, 136.

Černá christologie jednoznačně potvrzuje Ježíše jako spasitele, který je veskrze božský i veskrze lidský.²¹ Konstatuje však, že skutečný význam těchto tvrzení klasického pravověří byl zastíněn, nebo dokonce podryt rassistickým myšlením. Jinými slovy, i když Kristus byl etablovanými církvemi vyznáván jako božský i lidský, skutečná lidskost vtěleného Boha se tu nezdála zahrnovat trpící lidskost černého lidu. Důkazem toho je podpora otrokářství ze strany amerických bílých církví v 19. století. Cone se ptá: „Co máme dělat s tradicí, která promýšlela smysl Kristova vztahu k Bohu a boholidskou podstatu jeho osoby, ale nedokázala dát tyto christologické otázky do spojitosti s osvobozením otroků a chudých ve společnosti?“²²

Černá christologie se soustředí na význam působení kříže a vzkříšení Krista pro všechny chudé a vykořeněné na zemi. Jak tvrdí Cone, Ježíšova identita musí být viděna v tom, kým byl, je a bude. Ježíš je „tím, kým byl [...], tím, kdo žil s chudými a zemřel na kříži“; Ježíš je „tím, kým je“, tím, kdo je chudým přítomen dnes a pomáhá jim v jejich „zápase o zachování lidskosti v situaci útisku“; Ježíš je „tím, kým bude“, přicházejícím Pánem, který zmocní utištěné k tomu, aby „ve svém zápase vytrvali, i když se zdá, že nenese žádné ovoce“.²³ Pro černou teologii je historie spásy, potvrzená v Písmu, poznamenána skandálem zvláštnosti, a to od vyjití Izraelců z egyptského zajetí až po dnešní působení Ježíše mezi opovrhovanými.

I když černá teologie zdůrazňuje Boží náklonnost k chudým, neodmítá univerzální dosah milosti. Pochopitelný hněv je zřejmý, zejména v raných spisech černých teologů. Nicméně, většina černých teologů odmítá „nadměrné zaostření“ na odlišnou barvu pleti, které by ohrozilo univerzálnost evangelia a obrátilo křesťanskou zvěst v rasovou ideologii.²⁴

Černá teologie není jen církevní teologií, ale též „politickou teologií“. *Hledá, jak by odmaskovala zlé síly, včetně (byť ne výhradně) všudypřítomného rasismu, jehož stopy najdeme v postojích, strukturách a názorech severoamerické církve a severoamerické společnosti.* Jazyk zápasu a konfliktu, který prostupuje černou teologií, je pro mnoho čtenářů zneklidňující.

21 Viz James H. Evans, Jr., *We Have Been Believers: An African-American Systematic Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1992, 96.

22 Cone, *God of the Oppressed*, 114.

23 Tamtéž, 108–37.

24 Srov. James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, Philadelphia: Lippincott, 1970; Cone, *For My People*, 225, pozn. 6.

cí, protože se jim zdá, že volá po násilné odplatě. Černá teologie však nikdy neschvalovala ducha pomsty ani nevolala po preventivním násilí.

Jak Cone ukazuje, černá teologie byla poznamenána životem a svědectvím dvou černých severoamerických vůdců – Martina Luthera Kinga Jr. a Malcolma X. Kingovým zásadovým poselstvím byl nenásilný odpor, zatímco Malcolm X čelil rasismu tvrdě a nekompromisně a schvaloval právo černých bránit se proti násilí. Aspoň na sklonku života však Malcolm X. vyhlížel, stejně jako King, všeobecnou harmonii lidí všech ras. Cone vidí život a svědectví těchto dvou vůdců jako v posledku se sbíhající prameny víry a naděje černé komunity.²⁵

Jestliže první generaci černých teologů šlo hlavně o odhalení endemického rasismu americké společnosti a církve a o vyřčení politických důsledků biblické zvěsti osvobození, následující generace pokročily k prozkoumání historie černochů a jejich kultury jako zdroje dnešní křesťanské víry a teologie. Dwight N. Hopkins používá náboženství otroků jako primární zdroj pro konstrukci černé teologie zaměřené na trojí nauku: „Bůh je v konstruktivní černé teologii Duchem našeho úplného osvobození. Ježíš je plností Ducha úplného osvobození, který se zjevil, aby byl s námi. Lidským cílem pak je Duch úplného osvobození v nás.“²⁶

Černá teologie trvá stejně tak jako jiné teologie osvobození na tom, že vyznání Krista je neoddelitelné od následování Krista. To není projev antiintelektualismu, ačkoli by to k tomuto cíli mohlo být použito. Místo toho jde o odmítnutí škodlivého oddělení teologie a etiky, teorie a praxe, rozumu a těla, osoby a společnosti, církve a světa – což všechno jsou hříchy proti integritě evangelia a nedělitelnosti lidského života.

Černá teologie ukázala pozoruhodnou kapacitu pro expanzi a transformaci. *Nepovažuje ani svou vlastní práci, ani život černé komunity za imunní proti kritice.* Radikální setkání s evangeliem nahlédnuté oknem černošské zkušenosti je nejen soudem nad dominantní společností, ale také nad tyranskými praktikami a postoji uvnitř černé komunity. Jako ve všech ko-

25 James H. Cone, *Martin, Malcolm, and America: A Dream or a Nightmare?*, Maryknoll: Orbis Books, 1992; Peter J. Paris, *The Theology and Ethics of Martin Luther King Jr.: Contributions to Christian Thought and Practice*, in: B. A. Gerrish (ed.), *Reformed Theology for the Third Christian Millennium*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.

26 Dwight N. Hopkins, *Down, Up, and Over: Slave Religion and Black Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 2000, 158.

munitách jsou i v této komunitě skutečnosti, „které zoufale potřebují osvobození a změnu, a to nejen zvenčí (kde jsou problémy více zjevné), ale také uvnitř (kde problémy mohou být ještě ničivější)“.²⁷ Zejména ženy, teoložky „womanismu“, položily závažné otázky nad nepřítomností žen a ženských zájmů v projektech černé teologie. Tato kritika vedla v posledních letech k častému dialogu a důležité spolupráci mezi černými teology a womanistkami.

M. Shaw Copeland nastiňuje další otázky, které musí být černou teologií v budoucnosti řešeny. Mezi ně patří potřeba většího „angažmá černé kritické biblické vzdělanosti“ a vytrvalý zápas s odkazem tradičního církevního učení. Copeland se ptá: „Dokáže černá teologie adekvátněji rozplést soteriologické implikace nicejských a chaledonských vyznavačských formulací?“²⁸

V afroamerické církvi je oddanost Kristu a jeho cestě kultivována a udržována nikoli akademickými teology, jakkoli jsou důležité, ale osobitou tradicí živých bohoslužeb, inspirujících kázání a emotivních písní o smutku a radosti, které líčí podmínky utrpení, připomínají Spasitele Ježíše, slaví jeho přítomnost a vyjadřují naději v jeho přicházející vládu. Jedním z nejsilnějších způsobů vyznání Krista, který si našel svůj výraz v afroamerické církvi, je unikátní a bohaté hudební dědictví.²⁹ Tento odkaz je jedním z mnoha vzácných darů afroamerické církve církvi obecné.

Rozkvět afroamerické teologie v posledních desetiletích pomohl podnítit zájem afroamerické církve a ostatně i církve obecné o dějiny a vitalitu církve v Africe. Christologie dnes nemůže ignorovat odlišná chápání a obraz Krista v africké bohoslužbě a teologii. Díky své pozornosti vůči svědectví Bible i vůči historii a zbožnosti vlastních lidí upřednostňují někteří afričtí teologové obrazy Krista jako velkého „Léčitele“ každého trápení, jako prvního „Praotce“, který nás předešel a který sdílí naše lidství, jako mocného „Náčelníka“ nebo jako „Vítěze“ nad všemi silami zla a zkázy. Tyto specifické africké „tváře Ježíše“ zvou všude křesťany k tomu, aby objevili nové rozměry Boží milosti v Ježíši Kristu.³⁰

27 Blount, *Then the Whisper Put on Flesh*, 188.

28 Copeland – Black, *Hispanic/Latino, and Native American Theologies*, 361–62.

29 „Afroamerické spirituály [...] jsou nejbohatším historickým pramenem černé christologie.“ Evans, *We Have Been Believers*, 81. Viz James H. Cone, *The Spirituals and the Blues*, New York: Seabury, 1972; srov. Blount, *Then the Whisper Put on Flesh*, 90.

Christologie feminismu, womanismu a mujerista

Feministická teologie je pravděpodobně nevlivnějším současným teologickým hnutím. Centrální zájmy feminismu lze vyjádřit jednoduše, i když jejich důsledky jsou komplexní a rozsáhlé. Podle jedné feministické teoložky je „feministou někdo (žena či muž), kdo uznává, že ženy jsou plně lidmi, kdo potvrzuje, že postavení žen v církvi a společnosti charakterizovala po staletí nerovnováha a nespravedlnost, a hodlá tyto chyby napravit“.³¹ Feministická teologie není monolitickým systémem nebo nediferencovanou teologickou školou, protože zahrnuje široké spektrum myslitelů: protestanty, římské katolíky, konzervativce, progresisty i radikály. Přesto vykazuje mnoho společných důrazů.³²

Jako ostatní kontextuální teologie, i feministická teologie vyrůstá ze specifického dějinného kontextu. Tímto kontextem jsou konkrétní zkušenosti žen v církvi a společnosti, v níž byly systematicky degradovány na nižší úroveň a vyloučeny z mnoha okruhů aktivit i vedoucích rolí. Tento kulturně registrovaný a teologicky podporovaný systém mužské dominance a podřízení žen, ve feministické teologii označovaný jako patriarchát, udržuje zakořeněné sexistické sklony a vzorce nespravedlnosti a přispívá k utajovanému i otevřenému zneužívání a násilí.

Účelem feministické teologie je *systémové nespravedlnosti patriarchátu odhalit a bojovat proti nim*. Snaží se tohoto cíle dosáhnout poukazem na důležitost ženské zkušenosti, odhalením pokřivených pohledů na ženy, které jsou přítomny v Písmu, v historii církve a křesťanské teologii, demonstrací dlouho skrývaných a potlačovaných přínosů žen komunitě víry a reformulací křesťanského učení i reformou církevní liturgie církevního provozu způsobem, který je věrný Kristu a evangeliu, a proto hluboce společný pro ženy i muže.

Feministická christologie tvrdí, že mnoho tradičních christologií spíše posilovalo postoje a struktury patriarchátu, místo aby jim bylo výzvou. Feministické teoložky zavrhují explicitní či nevysovený předpoklad, že Ježí-

30 Viz Robert Schreiter (ed.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll: Orbis Books, 1991, a Kwame Bediako, *The Doctrine of Christ and the Significance of Vernacular Terminology*, *International Bulletin of Missionary Research* 22 (1998), 110–11.

31 Anne Carr, *Feminist Views in Christology*, *Chicago Studies* 35 (Aug. 1996), 128.

32 Pro novější přehled viz Lisa Isherwood, *Introducing Feminist Christologies*, London: Sheffield Academic Press, 2002.

šovo mužství je pro jeho funkci spasitele ontologickou nutností. Naopak tvrdí, že „potence Ježíše Krista být spasitelem nespočívá v jeho mužské přirozenosti, ale v jeho láskyplném osvobozujícím příběhu uprostřed sil zla a útlaku.“³³ Podle Rosemary Ruether stojí Ježíš v rámci dynamické pro-rocké tradice Písma a ohlašuje nové lidství, ve kterém jsou chudí a odvržení vítáni a rovnost žen a mužů je stvrzena. Jako hlasatel osvobozujícího Božího slova a jako reprezentant osvobozeného lidství není Ježíš příkladem patriarchy, ale představuje naopak jeho „eliminaci (*kenosis*)“.³⁴

Jiné feministky dbají na to, aby z Ježíše neudělaly hrdinu, a tak se soustředí na revizi konvenčních výkladů povahy nejranější křesťanské komunity. Kladou důraz na Ježíšovu vizi všezahrnující Boží vlády a na učednictví sobě rovných, které kolem něho vzniklo. V nejranějším křesťanském společenství byly vztahy inkluzivní a nehierarchické a ženy v něm hrály významnou roli. Ostatně, jak naznačuje zvěst o prázdném hrobu, byly ženy zřejmě prvními zvěstovatelkami vzkříšení.³⁵

Mnoho feministických teoložek tvrdí, že v prvním křesťanském společenství byl Ježíš chápán jako vtělení Boží moudrosti (*sofia*). Podtrhují důležitost postavy božské moudrosti ve Starém zákoně, kde je moudrost zpodobňována jako ženská bytost, jež je na počátku s Bohem (Př 8). Mluvit o Ježíši jako o Boží moudrosti nabízí možnost rozšíření obrazů, které vykládají jeho identitu a jeho dílo spásy v kontinuitě s klasickými christologickými krédy církve.

Pro feministické teoložky jsou možná nejproblematičtější dvě oblasti tradiční křesťanské dogmatiky a praxe: metafory a obrazy užité v klasické trojiční dogmatice a zavedené interpretace Kristovy vykupitelské oběti.

Zatímco některé feministky kritizují tradiční termíny Otec, Syn a Duch svatý s tím, že činí křesťanské chápání Boha inherentně sexistickým, jiné nacházejí vlastní problém v jednoznačném a doslovném chápání jazyka o Bohu a vylučném užívání jen jedné sady obrazů Boha. Elizabeth Johnson tvrdí, že hlavní problémy církevního jazyka v církvi pocházejí ze ztráty smyslu pro tajemství a neuchopitelnost Boha, který byl výrazný v dávné

33 Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad, 1992, 167.

34 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: SCM, 1983, 137.

35 Viz Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus: Miram's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, London: SCM, 1995.

tradici apofatické či negativní teologie.³⁶ Podle této autorky si musíme přiznat, že všechna naše jazyková vyjádření o Bohu jsou neadekvátní, jakkoli jsme povoláni přinášet Bohu, poznanému v Ježíši Kristu skrze moc jeho Ducha, své svědectví. Není třeba, abychom omezovali náš jazyk o Bohu na ta samá slova, která používá Písmo, pokud bude naše mluva věrně charakterizovat živého Boha, zprostředkovaného biblickým svědectvím, svědectvím církve a současnou zkušeností Božího lidu.³⁷

Co se týče Kristovy smrti, mnoho feministických teoložek má problém s tradičním učením o vykoupení (smírčí oběti). Odmítají výklady Ježíšovy smrti, které ji oddělují od jeho působení, líčí důvod jeho smrti jako trest, jenž musí nést za nás, abychom my mohli přijmout odpuštění od Boha Otce (což vede k obvinění, že tu dochází k božsky sankcionovanému zneužití dítěte), a které vedou ke glorifikaci utrpení, vytváření obětních beránek a institutu zástupnosti, se všemi zničujícími důsledky v životech žen.³⁸

Tato témata jsou uvnitř feministické teologie energicky probírána. Některé feministické teoložky tvrdí, že výklady klasického dogmatu o vykoupení, které podporují zneužívání dětí a kupování si odpuštění za cenu brutality, jsou chybným čtením biblické a teologické tradice.³⁹ Jiné feministické teoložky se však domnívají, že činy dobrovolného sebe-nasazení a sebe-vyvlastnění za jiné nejsou neodmyslitelně represivní. Takové činy mohou být naopak viděny jako příznání lidské zranitelnosti a manifestace riskující lásky, která čelí mentalitě absolutního sobectví a duchu dominance jedněch nad druhými, který v patriarchální kultuře převládá. Sarah Coakley tvrdí, že potlačování všech forem zranitelnosti představuje pro křesťanský feminismus nebezpečí. Odmítnutí zranitelnosti doprovází zpravidla „průvodní selhání v úkolu vyrovnat se s problémy křehkosti, utrpení nebo ‚sebe-vyprázdnění‘ jinak než v pojmech ‚obětních beránek‘.

36 Apofatická či negativní teologie vymezuje, kým nebo čím Bůh není (pozn. překl.).

37 Johnson, *She Who Is*, 7.

38 Viz Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll: Orbis Books, 1993.

39 Leanne Van Dyk, Do Theories of the Atonement Foster Abuse?, *Dialog* 35 (Winter 1996/1), 21–25; JoAnn Marie Terrell, *Power in the Blood: The Cross in the African American Experience*, Maryknoll: Orbis Books, 1998.

To nakonec znamená selhání v úkolu feministického domýšlení moci kříže a zmrtvýchvstání.⁴⁰

Stejně jako mezi černými teology dochází k živé debatě o prioritě zvláštních a univerzálních důrazů při interpretaci křesťanské zvěsti, probíhá živá diskuse i mezi feministickými, womanistickými a mujerista teoložkami. Ačkoliv černošské teoložky (womanistky) a hispánské teoložky (mujerista teoložky) mají blízký vztah k feministické teologii, přesto v jejím rámci nabízejí kritický hlas. Vedle sexismu ve společnosti a v církvi zdůrazňují represivní sílu rasismu a dělení na třídy či kasty. Womanistické teoložky tak kritizují selhání teologů, bílých nebo černých, pokud jde o vyrovnání se se zlem sexismu, stejně jako selhání bílých feministických teoložek, pokud jde o zlo rasismu a třídního či kastovního dělení, k němuž dochází nejen mezi muži, ale také mezi bílými a často zámožnými ženami.⁴¹ Mujerista teoložky, které si dobře uvědomují machistickou mentalitu a její nedůstojné a násilnické sklony a chování, vyslovují podobnou kritiku v rámci hispánské teologické komunity.⁴² Spisy womanistických a mujerista teoložek otevřely možnost hlubšího smyslu solidarity a odhodlání ke spolupráci mezi ženami všech barev pleti či společenských vrstev.

Hispanšská christologie

Kontextem hispánské teologie jsou *dějiny zápasu a zkušenost diskriminace hispánské a Latino komunity v Severní Americe*. Hispanšská teologie je blízce spřízněna s latinskoamerickou teologií osvobození a sdílí s ní mnoho svých témat: důležitost sociální lokace, začínající historickým Ježíšem, Boží náklonnost k chudým, nerozlučnost víry a praxe. Má však své vlastní důrazy a témata. Náš sumář využije zejména christologické spisy mexické-

40 Sarah Coakley, *Kenosis and Subversion: On the Road to ‚Vulnerability‘ in Christian Feminist Writing, Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*, Oxford: Blackwell, 2002, 33. Viz též Johnson, *She Who Is*, 246–72.

41 Viz Jacquelyn Grant, *White Woman's Christ and Black Woman's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*, Atlanta: Scholars Press, 1989; Stephanie Y. Mitchem, *Introducing Feminist Theology*, Maryknoll: Orbis Books, 2002.

42 Viz Ada Maria Isasi-Diaz, *En la Lucha / In the Struggle: A Hispanic Women's Liberation Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

ho římskokatolického teologa Virgilia Elizonda a christologii kubánského protestantského teologa Justa Gonzaleze.

Virgilio Elizondo píše jako věrný římský katolík, který ctí jednotu víry, potvrzuje christologická dogmata církve a také oslavuje specifika víry a komunitních praktik hispánských křesťanů. Jeho ústřední koncept christologie a eklesiologie je *mestizaje* nebo-li kulturní a rasová směsice.

Ve svých reflexích Ježíšovy „galilejské cesty“ se Elizondo pokouší využít význam Ježíšovy galilejské lokace pro hispánské křesťany i ekumenickou církev.⁴³ Ve skutečnosti, že Ježíš byl Galilejec, nachází Elizondo hned několik významových vrstev. Být galilejským Židem znamenalo být outsiderem z mnoha důvodů – geograficky, sociálně, kulturně, jazykově i nábožensky. Galilea byla územím, kde žili lidé různého původu. Ekonomicky to byl okrajový region, oddělený od mocenských center v Jeruzalémě. Byl znám nejen svým rozeznatelným nářečím, ale také svou ignorací náboženského zákona a laxností v dodržování židovských náboženských zvyklostí a ceremonií. Podle Elizonda má fakt, že Ježíš, Syn Boží, pocházel z Galileje, velkou důležitost jak pro naše pochopení inkarnace, tak pro cíl Božího díla spásy v něm. Mezi teze, které najdeme v Elizondově díle *Galilejská cesta*, patří:

Galilejská identita konkretizuje pohoršlivý význam inkarnace. Lidský skandál Boží cesty nezačíná křížem, ale historicko-kulturním vtělením jeho Syna v Galileji.⁴⁴ V Ježíši se Bůh nestává jen lidskou bytostí, ale okrajovým jedincem, ostouzeným a odmítaným na tomto světě.⁴⁵ Jako ostatní kontextuální teologové nebo teologové osvobození se i Elizondo zaměřuje na „historického Ježíše“, ale ne stejným způsobem jako akademická obec a její různé „průzkumné výpravy“ za historickým Ježíšem. Elizondo se zabývá konkrétní osobou a dílem Ježíše v jeho historickém zasazení, jak je popsáno v evangeliích.

Ježíšova galilejská identita *podtrhuje konfliktní charakter Ježíšova poselství o Božím království a jeho působení mezi lidmi na okraji, jeho vyvrcholením je golgotský kříž.* Nebyla to jen jeho smrt na kříži, co mělo spás-

43 Virgilio Elizondo, *Galilean Journey: The Mexican-American Promise*, Maryknoll: Orbis Books, 2000.

44 Tamtéž, 53.

45 Virgilio Elizondo, *Mestizaje as a Locus of Theological Reflection*, in: Arturo J. Banukelas (ed.), *Mestizo Christianity: Theology from the Latino Perspective*, Maryknoll: Orbis Books, 1995, 19.

ný dosah, ale celá jeho cesta, která vyvrcholila jeho ukřižováním. Právě na konfliktním pnutí této cesty z Galileje do Jeruzaléma se ukazuje plný účinek Ježíšova spásného jednání.⁴⁶ I když se Ježíš dostával do konfliktu s těmi, kdo odporovali Boží vládě, kterou vyhlašoval a představoval, odmítal odpovědět na násilí svých odpůrců násilím. Podle Elizonda je Ježíš „účinným prorokem nenásilné lásky“.⁴⁷

Elizondo vidí *analogii mezi galilejskou identitou Ježíše a smíšenou identitou mexických Američanů*. Toto je asi nejprovokativnější prvek Elizondovy christologie, který vyvolal otázky a námitky ostatních hispánských teologů. Pro Elizonda ukazuje Ježíšův původ a zrání v Galilei, v prostředí poznamenaném sociální a kulturní *mestizaje*, na přítomnost božské milosti v takto definované lidskosti: „*Mestizaje* je začátkem nového křesťanského univerzalizmu.“⁴⁸ Zatímco odkaz k Ježíši jako *mestizaje* vyvolává kritiku podobnou té, kterou sklidily výroky některých afroamerických teologů, že je Ježíš černý, Elizondovým záměrem je mluvit ne v rasově exkluzivních termínech, nýbrž o „novém univerzalizmu, který pomíjí všechny bariéry mezi lidmi“.⁴⁹ Když mexičtí Američané slyší dobrou zprávu o Boží přítomnosti a činnosti v Ježíši – Galilejci, který byl jako oni opovrhovaným *mestizo* na okraji společnosti, mohou najít novou naději i důstojnost.⁵⁰

Podle Elizonda se *ve světle identity a spásného díla galilejského Ježíše stává úkol mexicko-amerických křesťanů jasným*. Lidé označovaní jako *mestizaje* jsou Boží vyvolení, není to však lid vyvolený k výhodám, ale k určitému poslání. Mají být otevřenou společností, nositeli nového stvoření. To, že jsou voláni k tomu, aby se postavili modlářskému systému zla, který upřednostňuje jen některé a ostatní utlačuje, neznamená, že jsou voláni do zbraně nebo k násilí. Spíše jde o to, že „svou pravou identitu a určení prožíváme v našich svátcích (*fiestas*)“.⁵¹ *Fiestas* jsou oslavy „začát-

46 Elizondo, *Galilean Journey*, 69.

47 Elizondo, *Mestizaje*, 20.

48 Elizondo, *Galilean Journey*, 124.

49 Tamtéž.

50 Viz Miguel H. Díaz, *On Being Human: U.S. Hispanic and Rahnerian Perspectives*, Maryknoll: Orbis Books, 2001. Vděčím Rubenu Rosario-Rodriguezovi, doktorandovi na Princeton Theological Seminary, že mi pomohl porozumět přínosu a výzvě hispánské teologie.

51 Elizondo, *Mestizaje*, 25.

ku finální eschatologické identity (Božího lidu), kde bude sice rozmanitost, ne však rozdělení“.⁵²

I když Elizondo jasně předpokládá pravdivost christologických kréd církvě, nevysvětluje, v jakém vztahu jsou k jeho výkladu osoby a díla galilejského Ježíše. To je naopak důležitý úkol v díle protestantského kubánsko-amerického teologa Justo Gonzaleze. Podobně jako Elizondo i Gonzalez volá k osvobodivému čtení Písma. Tvrdí, že všechny hispánské teologie se shodnou v tom, že odpovědný výklad Písma „musí vrhat světlo na současnou situaci, pomoci nám ji pochopit a podpořit nás ve snaze o spravedlnost a osvobození“.⁵³ Na rozdíl od Elizonda se však Gonzalez snaží ukázat, jak se klasická christologická dogmata a hispánský kontext mohou navzájem doplňovat. Podle Gonzaleze hovoří proklamace nicejského a chalkedonského koncilu k dnešní hispánské církvi s překvapivou relevancí.⁵⁴

Jako příklad nabízí Gonzalez Nicejské vyznání. Nicea při proklamaci věčného božství Ježíše Krista současně protestovala proti „konstantinizaci“ Boha. „Konstantinizací“ Gonzalez rozumí přizpůsobování Boha evangelia chápání božství, které bylo důvěrně známé helénistickému světu. Ačkoliv Arius byl biblicky vzdělaný, nebyl schopen se osvobodit od svého filozofického a náboženského prostředí a myslet na trpícího Ježíše jako na někoho, kdo je zajedno s majestátním a transcendentním Bohem. Opustit živého Boha Písma a usadit se v „teologii statu quo“, s jejími domněnkami o tom, co ustavuje skutečnou moc a slávu, bylo pokušením, kterému Arius neodolal. Takovým zůstává toto pokušení dodnes. Tvrzení, že ten, kdo ohlásil dobrou zprávu chudým a kdo byl ukřižován mezi dvěma zloději, je Božím Synem, že je „jedné podstaty“ s Otcem, představuje skandál pro všechny, kdo si – dnes jako tehdy – myslí, že Bůh je něco jako super-císař. Jinými slovy, Nicea revolucionizuje naše chápání podstaty božství i povahy skutečné moci.

I Chalkedonské vyznání, se svým potvrzením pravého božství a pravého lidství Krista, potírá podle Gonzaleze všechny formy „konstantinizace“ a újmy, kterou představuje pro duše utlačovaných. Lidé v otroctví jsou

52 Tamtéž.

53 Justo L. Gonzalez, *Scripture, Tradition, Experience and Imagination: A Reflection*, in: Anthony B. Pinn – Benjamin Valentin (eds.), *The Ties That Bind: African American and Hispanic/Latino/a Theologies in Dialogue*, New York: Continuum, 2001, 64.

54 Viz Justo Gonzalez, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*, Nashville: Abingdon Press, 1990.

často v pokušení přijímat teologické zdůvodnění svého stavu. Taková zdůvodnění byla k dispozici v prvních stoletích církve v podobě doketismu. Pro doketisty bylo Ježíšovo lidství pouze zdánlivé. Ve skutečnosti byl čistě nebeskou bytostí, nedotčenou realitou lidského utrpení a smrti. Tím, že Chalkedon potvrdil plné lidství Ježíše Krista, definitivně odmítl doketismus a tím i ten druh hereze, která je dodnes pro křesťany pokušením.

Gonzalez, který se zaměřuje zejména na hispánské křesťany, si všímá, jak jednotlivci, kteří se cítí bezmocní, mohou snadno podlehnout poselství mnoha televizních kazatelů, kteří se vyhýbají otázce proměny života zde a nyní a namísto toho povzbuzují chudé, aby zapomněli na své současné utrpení a přemýšleli pouze o životě budoucím. Takové poselství je moderní verzí doketismu.⁵⁵

Chalkedon odmítl nejen doketismus, ale také adopcianismus, apollinarianismus a nestorianismus. Gonzalez tvrdí, že každá z těchto starověkých herezí je pokušením pro hispánské křesťany i dnes, i když označení, pod nimiž se objevují, mohou být zcela jiná. Například moderní adopcianismus popírá ztělesnění Boží milosti v Ježíši Kristu ve prospěch myšlenky, že Ježíš získává Boží přízeň díky svým skutkům. Toto je christologický protějšek amerického mýtu, že každý může dosáhnout vrcholu, pokud se o to vskutku dostatečně snaží. Pokud se utlačovaným nedostává poučení, že Ježíš Kristus je Bohem s námi a pro nás, ne „místní chlapec, který se prosadil,“ budou o sobě smýšlet jako o bezcenných ztroskotancích. Ježíš adopcianismu není dobrou zprávou pro ty, kdo jsou na dně společnosti.⁵⁶

Proto nejsou Nicejské a Chalkedonské vyznání, jak je Gonzalez včítá do hispánských souvislostí, ani zdaleka něčím překonaným. Jejich tvrzení, že skutečný Bůh se stal skutečným člověkem v Ježíši Kristu pro naši spásu, je pro dnešní hispánskou církev právě tak důležité jako bylo pro církev v jiných časech a na jiných místech. Ale uvědomění si toho vyžaduje, aby tato vyznání byla interpretována způsobem, který má na zřeteli hispánsko-americký kontext. Gonzalez souhlasí s kritiky Chalkedonu, kteří říkají, že toto krédo nedefinuje pravé božství i pravé lidství Ježíše Krista, jak je dosvědčuje Písmo, s dostatečnou konkrétností: „Právě ve svém bytí pro ostatní projevuje Ježíš své plné božství, a současně tímto svým bytím pro

55 Tamtéž, 143

56 Tamtéž, 145.

druhé projevuje svou plnou lidskost.⁵⁷ Při správném výkladu jsou však starobylá christologická vyznání nepostradatelnými průvodci pro kontextuální zvěstování evangelia o Boží nezasloužené milosti v Ježíši Kristu.

Asijsko-americká christologie

Mezi nejnovější kontextuální teologie ve Spojených státech patří asijsko-americká teologie. I když je ve svých počátcích, bude tato teologie bezpochyby nadále růst, jelikož počet asijsko-amerických křesťanů se neustále zvyšuje. Asijští Američané pocházejí z mnoha různých zemí s velmi rozmanitým kulturním a jazykovým zázemím. I když existuje mnoho společných zájmů, neexistuje žádná singulární asijsko-americká teologie. Naše shrnutí je založeno převážně na korejsko-americké teologické literatuře.⁵⁸

Kontextem asijsko-americké teologie je zkušenost asijských imigrantů a jejich rodin ve Spojených státech. Tento kontext je charakterizován *složitým průnikem dvou značně odlišných kultur*. Tak jako v černé teologii dochází k setkání kontinentů Afriky a Severní Ameriky a jako jsme v hispánské teologii svědky souběhu kultur Severní a Jižní Ameriky, tak se v asijsko-americké teologii střetávají západní a východní kultura.

Řada asijsko-amerických teologů *čerpá z východních filozofických, náboženských a literárních tradic a své teologické práce odívá po formální a stylistické stránce do podoby, která se jim zdá pro asijské národy vhodnější než typické západní kategorie a styly myšlení*. Někteří jsou přímo nebo nepřímo ovlivněni asijskými koncepty, jako jsou principy *jin* a *jang*. Upřednostňují inkluzivní, komplementární, „jak–tak“ formu myšlení na rozdíl od toho, co považují za exkluzivní, tedy opoziční, „buď–anebo“ způsob myšlení, běžný na Západě. Asijsko-američtí teologové využívají při své teologické práci původní asijské koncepty, jako jsou *tao* a *han*, nebo čerpají z obrazů a životních scén z východních kultur.

Grafické příklady použití asijských obrázků jsou uvedeny v pracích japonsko-amerického teologa Kosuke Koyamy, který několik let působil jako misionář v Thajsku. Koyama nemluví o „systematické“ nebo „dogmatické“

57 Tamtéž, 152.

58 Jsem zavázán Kevinu Parkovi za jeho studii o korejsko-americké teologii v jeho disertaci: *Emerging Korean North American Theology: Toward a Contextual Theology of the Cross*, Princeton Theological Seminary, 2003.

teologii, ale o „teologii vodních buvolů“, teologii, která je srozumitelná chudým farmářům v jihovýchodní Asii, kteří obdělávají svá pole spíše pomocí vodních buvolů než traktorů.⁵⁹ Choan-Seng Song, přední čínsko-americký teolog, chápe teologii v podstatě jako vyprávění. Vypráví příběhy asijských národů, zejména chudých a utlačovaných, a interpretuje tyto příběhy ve světle Ježíšova příběhu.⁶⁰

Klíčovým konceptem v práci několika asijsko-amerických teologů je „okrajovost“. Podle Jung Young Lee, „vtělení [...] byla božská okrajovost. [...] Kristus se stal krajností okrajovosti tím, že se vzdal všeho, co měl.“⁶¹ J. Y. Lee uznává meze všech analogií, když je řeč o Bohu a díle spásy, srovnává však odsunutí na okraj společnosti, které ve Spojených státech zažívají asijské Američané, se sebe-upozaděním Boha v Ježíši Kristu. Stejně jako Bůh zažil odmítání a ponížení při své emigraci z nebe do tohoto světa, tak i asijsko-američtí přistěhovalci zažívají odmítnutí a ponížení, když se vzdají všeho a přijdou do Ameriky: „Zatímco ve svých rodných zemích vykonávali významná zaměstnání, zde začínají jako údržbáři, pradelny, kuchaři a další podřadní pracovníci.“⁶²

Sang Hyun Lee rozvíjí téma okrajovosti poněkud odlišným způsobem. Podle něj má marginálnost neboli život na okraji dvou světů v případě asijských Američanů své negativní i pozitivní stránky. Negativně je to zkušenost s útlakem na okraji dominantní společnosti, a to hlavně kvůli rasovým předsudkům. V tomto negativním smyslu není okrajovost věc osobní volby, ale nedobrovolnou situací. Pozitivně nabízí kulturní okrajovost příležitost k tvůrčí činnosti při prolínání kultur a šanci pozvednout prorocký hlas pro právo a spravedlnost proti strukturám bezpráví a vyloučení.⁶³

To, že *Ježíš byl Galilejec, a proto znal podmínky okrajovosti z první ruky*, je tématem asijsko-americké christologie, stejně jako christologie hispánské. Zatímco Elizondo zdůrazňuje *mestizo* nebo smíšené rasové a kul-

59 Kosuke Koyama, *Water Buffalo Theology*, Maryknoll: Orbis Books, 1974.

60 Choan-Seng Song, *The Believing Heart: An Invitation to Story Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1999.

61 Jung Young Lee, *Marginality: Key to Multicultural Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, 83.

62 Tamtéž, 83.

63 Viz Sang Hyun Lee, *The Pilgrimage and Home in the Wilderness of Marginality*, *Princeton Seminary Bulletin* 16 (1995/1); Kevin Park, *Emerging Korean North American Theology*, 72–119.

turní poměry v Galileji, Sang H. Lee zdůrazňuje více kulturní, politickou a náboženskou okrajovost Galileje ve vztahu k mocenskému centru v Jeruzalémě. Smyslem obojího je, že význam inkarnace a Kristova spasitelského díla nelze odtrhnout od jeho života a činnosti v kontextu kulturní okrajovosti. Odkaz ke galilejskému kontextu Ježíšova poselství a služby je snahou založit teologii okrajovosti nejen v dogmatu vtělení, ale také v dějinné konkrétnosti novozákonního svědectví o Ježíšově osobě a díle.

Nápadným příkladem využití poznatků asijské kultury pro rozvoj asijsko-americké teologie je koncept *han*. *Han* je korejské slovo pro hněv, zášť a hořkost těch, s nimiž bylo nespravedlivě zacházeno. Andrew Sung Park postuluje, že pojem *han* může osvětlit podstatu a smysl hříchu i Kristova spásného díla. O hříchu se téměř vždy mluví z pozice pachatele, zřídka z hlediska jeho účinku na oběť. „Tradiční učení o hříchu bylo jednostranné, protože vidělo svět pouze z perspektivy hříšníka, nezohledňovalo však oběti hříchu a bezpráví.“⁶⁴ Oběť je, stejně jako pachatel, v jakémisi otroctví. Ne v otroctví viny, vyžadujícím odpuštění, ale v otroctví hněvu a rozhořčení, vyžadujícím osvobození. Kristovo spasitelské dílo musí být proto vnímáno nejen jako Boží odpuštění hříšníkům, ale také jako Boží osvobození obětí od břemene hněvu, rezignace nebo nenávisti vůči těm, kteří se na nich provinili. Pokud by toto břímě nebylo odstraněno, zhnisalo by, zničilo by veškerou radost ze života a zabránilo možnosti transformace a obnovy.

Stejně jako ostatní kontextuální teologové jsou i asijsko-američtí teologové obecně kritičtí ke standardním západním interpretacím Ježíšovy smrti, jako je *satisfakční teologie vykoupení*. Namísto toho zdůrazňují Ježíšovu solidaritu s chudými, zneužívanými a trpícími, až do jeho smrti. Kosuke Koyama klade ve svých spisech důraz na radikální kritiku dominující moci, jak ji představuje Ježíšovo utrpení a smrt. V náboženství i v politice existují dostatečné důkazy modlářství imperiálního „centrismu“, tj. těch, kdo jsou v centru moci, bohatství a vlivu a kdo odtud chtějí ovládat a vykořisťovat ty na periferii. Křesťané věří, že středem všech věcí je Ježíš, ten, kdo svou centrálnost realizuje svým láskyplným pohybem k těm, kdo jsou na periferii. „Oproti ničujícímu centrismu ve světě náboženství a politiky ukřižovaný Kristus potvrzuje své ústřední postavení tím, že se jej

⁶⁴ Andrew Sung Park, *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin*, Nashville: Abingdon Press, 1993, 10.

kvůli periférii vzdává. To je cesta a způsob, jímž připravuje šalom.“⁶⁵ Dle C. S. Songa se nejdůležitější vodítka k tomu, kdo je skutečný Ježíš a jaké spasení přináší, nacházejí „mezi lidmi, kteří jsou chudí, vyděděni a společensky a politicky utlačováni. To, co Ježíš říkal a konal, není pochopitelné jinak než v blízkosti mužů, žen a dětí, kteří trpí na těle a na duchu“.⁶⁶

Asijsko-americké ženy také zápasí s významem Ježíše jako Pána v kontextu dějin podřízenosti a útlaku. Posiluje následování Ježíše Krista model pasivní závislosti žen? Znamená volba Krista volbu muže, kterého mají milovat navzdory tomu, že je zanedbává a opouští? Podle Chung Hyun Kyung je odpovědí mnoha asijských křesťanek na tyto otázky rozhodné „Ne“. Ježíš „se k nim hlásí, respektuje je a je aktivně přítomen na jejich dlouhé a těžké cestě za osvobozením a celistvostí. Asijské ženy objevují s velkou vášní a empatií, že Ježíš je ve své solidaritě se všemi utlačovanými lidmi i na straně umlčovaných asijských žen“.⁶⁷

Mnohé z těchto podnětů asijsko-amerických teologů jsou podobné jako ty, které poskytují jiné kontextuální teologie obsažené v této kapitole, velmi poutavé. Vyžadují pečlivé naslouchání i odpovědné posouzení. Peter C. Phan navrhuje dvě důležitá kritéria takového posouzení: za prvé, vhodnost či „relativní koherenci takového poselství s životem a učením Ježíše zprostředkovaným biblickou zvěstí a křesťanskou tradicí“; za druhé, adekvátnost neboli „schopnost sdělovat křesťanskou zvěst současníkům takovou formou, která situaci adresátů rozumí a dokáže ji proměňovat“.⁶⁸

Místní a globální aspekty christologie

Na první pohled se velká rozmanitost lokálních a kontextuálních teologií a jejich konkrétních pohledů na Krista a spásu, kterou přináší, může jevit jako matoucí i hrozivá. Člověk může být v pokušení zavrhnout polymorfní svědectví o Kristu v lokálních teologiích jako pouze dezorientující, rozdělující a nepravověrné a hledat útočiště ve známém jazyce a kategoriích

⁶⁵ Kosuke Koyama, *The Crucified Jesus Challenges Human Power*, in: R. S. Sugirtharajah (ed.), *Asian Faces of Jesus*, Maryknoll: Orbis Books, 1993, 155.

⁶⁶ Choan-Seng Song, *Jesus: The Crucified People*, New York: CSS Publishing Company, 1990, 12.

⁶⁷ Chung Hyun Kyung, *Who is Jesus for Asian Women?*, in: *Asian Faces of Jesus*, 226.

⁶⁸ Peter C. Phan, *Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making*, Maryknoll: Orbis Books, 2003, 118.

užívaných klasickými christologickými vyznáními a jejich interpretacemi v etablovaných teologických tradicích. Ale to by byla chyba. Nestojíme před volbou „buď, anebo“, ale před potřebou dialogu. Má-li v našem pluralistickém světě docházet k účinnému překladu evangelia, potřebují se navzájem jak částečná svědectví kontextuálních či lokálních christologií, tak společná vyznání celé křesťanské církve.

Církev na celém světě potřebuje slyšet svědectví lokálních církví o jejich zkušenosti s živým Kristem. Vezmeme-li čistě početnost, čísla, „centrum“ křesťanství se přesunulo z Evropy a Severní Ameriky do Afriky a Jižní Ameriky. S pravděpodobným nárůstem křesťanství v Číně budou i jeho hlasy bezpochyby přispívat novým a výrazným způsobem ke křesťanskému svědectví a teologii v jednadvacátém století.

V posledních desetiletích se začínají tyto různorodé hlasy světového křesťanství prosazovat. Druhý vatikánský koncil byl prvním ekumenickým koncilem římskokatolické církve, na kterém bylo silné zastoupení třetího světa. Každý příští ekumenický koncil církve, jehož cílem bude mluvit ke křesťanům a za křesťany kdekoliv, bude nutně mít zastoupení z nebývale široké rozmanitosti ras, jazyků, kultur, teologií a liturgických praxí. Bez lokálních teologií se hlas církve jako celosvětové komunity stává příliš abstraktním a teoretickým. Lokální teologie nabízejí specifické a konkrétní svědectví o Kristu a spáse, kterou přináší. Je třeba, aby toto svědectví bylo slyšeno a absorbováno všeobecnou církví. Jeho hlasy někdy vyvolávají znepekující otázky, ale tyto otázky nejsou umělé nebo pouze akademické. Vyplynávají z prožívané zkušenosti, podněcují reflexi a žádají si odpověď a možná i reformaci.

Jestliže však obecná církev potřebuje slyšet hlasy místních teologií, tak opak je rovněž pravdou: místní církve musí slyšet společné svědectví církve celosvětové, jak je vyjádřeno v klasických krédech, vyznáních a liturgiích. Jestliže pokušením ekumenického vyznání víry je uvěznění v abstrakcích, pokušením lokálního svědectví a vyznání je upadnout do provincialismu a jednostrannosti. Svěží vyjádření významu Krista v konkrétních kontextech je životně důležité, ale nesmí se separovat od většího a zastřešujícího příběhu Božího díla spásy, jak je dosvědčen v Písmu a shrnut v ekumenických vyznáních církve. Sumář zastřešujícího příběhu Písma známý v rané církvi jako „pravidlo víry“ hrál zásadní roli v životě a poslání církve, jak se rozšiřovala do nových regionů a kultur. Jednostrannosti v teologii nelze vždy zabránit; ostatně je pochybné, že by si jakákoliv teo-

logie, která stojí za to, nezačala s jednostrannými důrazy. Jednostrannost v teologii, ať už konzervativní, nebo liberální, je však závadná, pokud se zatvrdí, uzavře uši a srdce hlasům druhých a stane se nereformovatelnou.

Jestliže mají být kontextuální a ekumenické zájmy christologie drženy pohromadě, jestliže se mají navzájem korigovat a obohatit, pak se nabízejí alespoň dva principy:

Za první, *každé úsilí o ekumenickou teologii musí být skutečně otevřené pro hlasy kontextuálních teologií*. Musí chtít „slyšet hlasy lidí dlouho umlčovaných“. ⁶⁹ Éra velkopodnikatelských zásobáren božské pravdy vyzařující vždy z nějakého centra, ať jím je Řím, Londýn, Ženeva, New York, nebo něco jiného, je u konce. Ekumenická teologie musí otestovat svou schopnost slyšet a integrovat vše, co Slovo a Duch živého Krista říká skrze místní církve. Naslouchání hlasům křesťanů v kulturách a situacích odlišných od etablovaných církví hlavního proudu by však nemělo mít podobu neochotných ústupků. Vyslechnutí těchto odlišných hlasů je, podle slov Andrewa Wallse, příležitostí k svěžímu „objevu Krista“. Skutečnost Ježíše Krista má i „nikdy dříve netušené“ významy a dimenze a v ekumenické výměně poznatků a darů nám mohou být nabízeny překvapivé záblesky „slávy dovršeného a vykoupeného lidství“. ⁷⁰

Za druhé, *místní teologie musí mít zájem na tom, aby nemluvily jen ve svém vlastním kontextu, ale aby z tohoto kontextu promlouvaly k celosvětové komunitě křesťanských věřících*. Jak poznamenává Robert Schreiter: „Teologie lokální komunity by tuto komunitu měla přimět k tomu, aby se nad sebe povznesla. Musí určitým způsobem přispět k tomu, jak celá křesťanská církev chápe sebe samu, a to buď tím, že svým způsobem potvrdí to, co je již v této tradici známé, anebo to situačně rozšíří“. ⁷¹ Bylo by zkratem úkolu místní teologie, pokud by zůstala „ostrovní“ a byla jen sama pro sebe, místo aby přispívala poznatky, které získala, všemu Božímu lidu. Účelem každé lokální teologie je, aby svědectví celé církve mohlo být prohloubeno, obohaceno a třeba napraveno. Apoštol Pavel hovořil o rozmanitosti darů, které jsou dány, aby z nich všichni mohli mít prospěch. Žádný úd těla Kristova nemůže říci ostatním: „Nepotřebuji tě“ (1K 12,21). Odpo-

⁶⁹ A Brief Statement of Faith, in: *The Book of Confessions (PCUSA)*, Louisville: Office of the General Assembly, 1999, 10.4, řádek 70.

⁷⁰ Walls, *The Missionary Movement*, xviii. Viz také Margaret O’Gara, *The Ecumenical Gift Exchange*, Collegeville: Liturgical Press, 1998.

⁷¹ Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 120.

vědná místní teologie musí být ve svém záměru ekumenická, stejně tak jako skutečně ekumenická teologie musí být otevřená poznatkům a výzvám k akci, které vycházejí z místních teologií.

Toto není pro teologii nijak snadný program. Snadnost však není tím, co by církve měla při svém poslání očekávat, ani co by měla teologie očekávat při plnění svého úkolu. Formulace Chalkedonského vyznání, říká Karl Rahner, je rozhodujícím výchozím bodem, a nikoli koncem christologické reflexe. Teologie je v neustálém pohybu a sebe-korekci. Nebo, slovy Karla Bartha: Nauky křesťanské víry jsou body, kde se vyznání církve „přechodně zastavilo“.⁷² Úkolem teologie je pokračovat v cestě „víry usilující rozumět“ tím, že „začíná znovu a znovu od začátku“. Začátkem je živý Pán Ježíš Kristus, jehož příběh Písmo vypráví, Duch oživuje, církevní pravidlo víry shrnuje a věrní křesťané jej v různých kulturních kontextech a v různých časech a místech znovu vyprávějí.

Přeložili Kryštof Sýkora a Petr Macek

Daniel L. Migliore, Ph.D., L.H.D. (Hon.)
Professor of Systematic Theology Emeritus
Princeton Theological Seminary
Princeton, New Jersey
USA

72 Karl Barth, *The Göttingen Dogmatics* 1, Grand Rapids: Eerdmans, 1991, 39.