

SYSTEMATICKÁ TEOLOGIE V NĚMECKÉ OBLASTI NA PŘELOMU TISÍCILETÍ

Petr Gallus

SYSTEMATIC THEOLOGY IN THE GERMAN-SPEAKING WORLD AT THE TURN OF THE MILLENNIUM In dogmatics in the German-speaking world, the period covered by the past twenty years or so appears to be a time of searching, fragmentation and crisis. Major systematic theologians who devoted themselves to dogmatics in its classical form, such as Pannenberg or Moltmann, are completing their extensive projects, but none of them has established anything resembling a school. On the contrary, a new generation of theologians is coming to the fore, who search for new, and often non-theological and controversial starting-points, re-assess the development of theology over the past hundred years, or take refuge in history (e.g. Pfullingen's theology of experience, the Munich "school", or the theory of subjectivity). It is worth noting that during this period a number of major theological encyclopaedias were completed. Among the new concepts only a few have appeared that give promise of being viable in the future (e.g. biblical theology, Dalferth). The crisis that has been referred to has the appearance of an identity crisis. Since the 1990s, dogmatic theology has been trying to define itself: to understand what it is, what it ought to be, and how it should approach the matters that belong on its agenda.

Vývoj dogmatické práce v německy mluvící oblasti za posledních zhruba dvacet let by bylo možné popsat jako období určitého hledání, roztříštěnosti a krize. Ještě doznívá období velkých mistrů svého řemesla, kteří prováděli dogmatiku v její klasické podobě, žádný z nich však nevytvořil něco jako školu (Pannenberg, Moltmann, Jüngel). Naopak nastupuje generace teologů, která hledá nová, často i mimoteologická a sporná východiska, přehodnocuje vývoj teologie za posledních sto let nebo se utíká do historie (pfullingenská teologie zkušenosti, mnichovská „škola“, teorie subjektivity). Vedle těchto konceptů se objevilo jen málo takových, které slibují určitou nosnost i do budoucna (biblická teologie, Dalferth). Za zmínku stojí i dokončená velká teologická lexika. Ona zmíněná krize je tedy krizí vlastní identity, dogmatika zhruba od 90. let znovu hledá vlastní sebeurčení, čím je, čím být má a jak se to dělá.

S otázkou po určení systematiky tak na pořadu dne není nic menšího než otázka: Co je to vlastně teologie? To bude také vůdčí otázka tohoto

článku, který se bude držet nastíněné struktury. Snažil jsem se vybrat výrazná uskupení a jména tak, abych alespoň hrubě typologicky pokryl současnou dogmatickou scénu. Řada jednotlivců tak ovšem zůstane nezmíněna.

Jde-li ovšem o to, pojednat nevýznamnější postavy a události v dogmatice na sklonku tisíciletí, musím začít ještě někde jinde: tam, kde se zase po určité době promítla dogmatická práce do konkrétní praxe, přímo do života církvi.

1. Společné prohlášení o ospravedlnění

31. října 1999, na Den reformace, podepsali v Augsburgu zástupci katolické a luterské církve *Společné prohlášení k učení o ospravedlnění*.¹ Této události předcházela více než třicetiletá spolupráce a debata mezi oběma církvemi, přičemž jak vznik, tak další působení tohoto dokumentu doprovázely a doprovázejí spory. Text konstatuje „shodu v základních pravdách učení o ospravedlnění a ukazuje, že i nadále rozdílné rozvíjení tohoto učení již není podnětem pro vzájemné odsudky“ (Preambule, bod 5). Reformační anathemata tedy míří do prázdna (bod 41). Základem shody je konstatování, že ospravedlnění je dílem trojjediného Boha sola gratia, kdy člověk může jen a pouze přijímat, přičemž sama víra člověka je dar Boží (bod 14–18). Rozdíly ve výkladu tohoto základního tvrzení jsou pak interpretovány jako odlišné akcenty téže věci.

Poté, co byl tento text odsouhlasen oběma stranami a konsens vešel ve známost, zvedla se velká vlna odporu. Ještě před vlastním slavnostním podpisem se proto narychlo sešli zástupci obou stran a sepsali návrh dvou textů, které pak byly ke Společnému prohlášení přidány jako *Společné oficiální stanovisko* a *Dodatek* a které upřesňují a dále rozvíjejí některé formulace. Tento dodatek paradoxně podnítil nový protest, který podepsalo přes 240 evangelických profesorů.²

2. Pozdní sklizeň starých mistrů

a) Wolfhart Pannenberg

Největším systematickým počinem 90. let je bezesporu Pannenbergova třísvazková *Systematická teologie*,³ která se pomalu začíná počítat mezi

¹ Srv. MACHULA, T. (vyd.), *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu: Společná deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění*, Praha 2000.

² Velkou ránu pro celé toto již samo o sobě bouřlivé dění zasadila pak ani ne o rok později vydaná deklarace papežské kongregace pro nauku víry *Dominus Iesus* (2000).

klasické dogmatiky. Je vystavěná tradičně v přísně trojičním rámci. Pannenberg do své dogmatiky programově zapracovává velmi bohatý přehled dějin teologie, protože teologie je dějinný útvar a jako takové ji nelze porozumět bez znalosti jejího dějinného vývoje. Čistě dogmatické zpracování teologických obsahů je tedy možné vždy až po prozkoumání dějin křesťanského učení (tamtéž, s. 7n).

Předmětem teologie i víry je Bůh, všeurčující skutečnost (Sth I, s. 69). Vše ostatní z tohoto předmětu vyplývá. Dogmatika je tedy „systematické učení o Bohu a jinak nic“ (tamtéž, s. 70), které se snaží o konzistentně myslitelný a v Bohu založený model světa, člověka a dějin, čímž vykládá a argumentativně podpirá pravdivostní nárok křesťanského učení. Nelze však nasadit rovnou u Boží skutečnosti, to by byl buď autoritářský dogmatismus nebo subjektivistický decisionismus (což Pannenberg vytýkal Barthovi). Boží skutečnost je nejprve lidská představa, lidská myšlenka. Proto Pannenberg nasazuje zdola, u jazykové a fenomenologické analýzy pojmů Bůh a náboženství, která je předmětem prvních čtyř prolegomenálních kapitol, které tak mají jiný statut a úkol než zbytek dogmatického textu. Bůh je ve světě sporná veličina a tuto jeho spornost nelze potlačovat ani se jí snažit odinterpretovat. Pannenberg proto vychází od fenomenologie náboženství a dochází k závěru, že každému člověku je vlastní vědění o Bohu (což je ovšem věta možná teprve ze zjevení) a že součástí lidské humanity je jakési náboženské apriori, „sklon“ člověka k náboženství“ (tamtéž, s. 172). Náboženství jako takové však ještě není dostatečný předpoklad Boží existence, může se také jednat o iluzi. V poznání Boha platí, že Bůh může být poznán znovu jen skrze Boha a že skutečnost Boha lze poměřovat pouze takovými měřítky, která stanovil Bůh sám (tamtéž, s. 176), je tedy nutné vyjít z Božího sebezjevení. V průběhu čtvrté kapitoly, která se zabývá právě zjevením, tak dochází k metodickému zlomu, k přechodu od fenomenologického pozorování zážitků zjevení ke zjevení Boha Izraele jako Boha celého lidstva, přičemž „tento přechod se udal v dějinách náboženství a nepatří pouze do reflexe dnešní teologie“ (tamtéž, s. 214), což ovšem musí teologie také teprve ukázat. Tím dochází také ke změně perspektivy z vnější do vnitřní. To má ovšem pro Pannenbergův důležitý důsledek z pohledu teorie vědy: systematická teologie jako učení o Bohu se snaží argumentativně a s interní koherencí podpořit určitý koncept světa a dějin, který je ovšem z objektivního pohledu sporný, snaží se uplatnit pravdivostní nárok, který ovšem ve světě není automaticky jistý a který se dogmatika ani nesmí snažit jednou pro vždy zajistit.

³ PANNENBERG, W., *Systematische Theologie I–III*, Göttingen 1988, 1991 a 1993.

Taková rekonstrukce křesťanského učení proto musí z vědeckého hlediska postupovat ve formě otázky, zda to lze bezrozporně provést (tamtéž, s. 215), tj. dogmatika zde dostává status hypotézy (tamtéž, s. 66nn).

b) Jürgen Moltmann

Také Moltmann dokončil v průběhu 90. let svoji pentalogii: po knihách *Trinität und Reich Gottes* [Trojice a Boží království] (1980), *Gott in der Schöpfung* [Bůh ve stvoření] (1985) a *Der Weg Jesu Christi* [Cesta Ježíše Krista] (1989) navázal nejprve trojiční pneumatologii *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie* [Duch života. Celostná pneumatologie] (1991). Moltmann se zde hlásí k filosofii života (Dilthey, Bergson, Simmel, Nietzsche), kniha představuje pneumatologickou dogmatiku v malém a končí úvahami ke společenství a osobě Ducha, kterého Moltmann chápe jako „milující, sdělující se, k rozmanitosti vedoucí a vylévající se přítomnost věčného života trojjediného Boha“ (s. 302). Trojiční teologie, kterou Moltmann považuje za korunu vší teologie,⁴ tvoří i zde základní rámec myšlení a vrcholí v konceptu trojiční doxologie, která překračuje a dovršuje monarchickou, dějinnou a eucharistickou Trojici a představuje „jediné místo v křesťanské praxi, na němž se alespoň intencionálně [...] pohlíží na věčnou Boží podstatu“, tedy na Boží imanentní Trojici (s. 316).

Závěr pentalogie tvoří eschatologie *Das Kommen Gottes* [Boží přícházení] (1995), která je po přehledu současných eschatologických koncepcí rozdělena do čtyř částí: osobní, dějinná, kosmická a Boží eschatologie. Moltmann nasazuje u lidské zkušenosti a dochází nakonec až k Božímu království. Takto uskutečňuje svůj program „integrující eschatologie“, která má zahrnout čtyři základní eschatologické perspektivy: perspektivu individuální, univerzální, dějinnou a perspektivu přírody (s. 15). V rámci tohoto duktu Moltmann pojednává klasická eschatologická témata, která vrcholí v Boží slávě, čímž Moltmann rozumí Boží plnost, která v Kristu přebývá mezi lidmi a spolu s nimi slaví svátek věčné radosti (s. 364nn). To je místo, kde končí morální a ontologické kategorie a prostor pro uchopení této Boží plnosti dostává estetika (s. 365).⁵

Pátým svazkem však pentalogie překvapivě nekončí: jako 6. svazek připojil Moltmann nakonec ještě epilegomena místo prolegomen, knihu

⁴ Své jednotlivé články k trojiční teologii vydal Moltmann ve svazku *In der Geschichte des dreieinigen Gottes* [V dějinách trojjediného Boha], München 1991.

⁵ Vedle toho vydal Moltmann ještě popularizující eschatologii *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre* [Na konci – začátek. Malé naučení o naději], Gütersloh 2003.

nazvanou *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie* [Zkušenosti teologického myšlení. Cesty a formy křesťanské teologie] (1999), kde se zamýšlí nad teologií a její metodou, místem a charakteristikou teologie a teologa a teorií poznání. Teologie má v Moltmannově pojetí jednoznačné zacílení: teologie je eschatologickou teologií směřující k Božímu království. „Teologie vzniká z vášně pro Boží království a jeho spravedlnost a tato vášně vzniká ve společenství s Kristem. V této vášni se teologie stává fantazií pro Boží království ve světě a pro svět v Božím království“ (s. 16). Teologie Božího království je nutně teologií na cestě, teologií misijní a teologií veřejnou. Svě podnikání chápe Moltmann jako velkou zvědavostí hnané „dobrodružství teologických idejí“, které se proto ovšem odehrává ve formě návrhů, které jsou předkládány křesťanskému společenství jako podněty k myšlení a protiargumentům. Teologie je bytostně záležitostí společenství, musí mít formu diskurzu. Jejím cílem není bezrozporný systém, nýbrž „fantazie pro Boží království“.⁶ Nejedná se tedy ani tolik o vědu jako především o moudrost, která se rodí z bázně před Bohem a vede k poznání a ke správnému zacházení s nabytým věděním (s. 297).⁷ Teologie je tak bytostně hermeneutikou naděje a jako taková je teologií osvobozující, která má jasné etické konotace.⁸ Proto se Moltmann v druhé půli svých epilegomen věnuje různým typům sociálně-politické osvobozující teologie (černá teologie, teol. osvobození, korejská minjung-teologie, feministická teologie), jeho pointou je však znovu trojiční myšlenka, tentokrát „Trojice jako sociální program“ (s. 289n): lidské společenství má odrážet Boží Trojici v její svobodě, spravedlnosti a rovnosti.

2. Nové pokusy

a) Pfullingenská teologie zkušenosti

Okruh těchto luterských teologů, který má svoji platformu v *Marburger Jahrbuch Theologie* [Marburská teologická ročenka] (1986nn), vznikl z pracovní skupiny, která se pravidelně od roku 1980 schází právě v Pfullingen. Ze současných výraznějších systematiků patří do tohoto okruhu především W. Härle, E. Herms a Ch. Schwöbel. Společným rysem tohoto teologického okruhu je určení teologie jako Erfahrungswissenschaft, tedy

⁶ *Das Kommen Gottes*, s. 14n.

⁷ K tomu srv. také Moltmannovy sebrané články k rozhovoru teologie a přírodních věd *Wissenschaft und Weisheit* [Věda a moudrost], Gütersloh 2002.

⁸ K řadě Moltmannových konkrétních etických důrazů srv. MOLTSMANN, J., *Gott im Projekt der modernen Welt* [Bůh v projektu moderního světa], Gütersloh 1997.

jako vědy, která vychází ze zkušenosti, totiž ze zkušenosti a jistoty vlastní víry: předmětem teologie je křesťanská víra, systematická teologie je tedy „sebeexplikace křesťanské víry v pohledu na pravdivostní nároky a normy jednání“.⁹ Tuto výchozí zásadu však každý z teologů rozvíjí vlastním způsobem.

Wilfried Härle se výrazně zapsal do povědomí svojí jednosvazkovou učebnicí *Dogmatik* [Dogmatika] (1995¹, 2000²), kde se soustředí výhradně na vlastní koncept, aby tak podnítl čtenářovo vlastní přemýšlení. Teologii pojímá Härle klasicky, s jemným upřesněním, jako funkci víry, která se projevuje především jako víra církve a víra v církvi. Jeho dogmatika se potom ptá ve dvou částech po podstatě a obsazích křesťanské víry, pod čímž se fakticky skrývají prolegomena a materiální dogmatika v klasickém uspořádání.

Eilert Herms¹⁰ pojímá teologii jako zpracování křesťanské existenciální jistoty, která je založena zjevením¹¹. Víra je definována jako život z „jistoty o původu, podstatě a definitivním určení člověka“,¹² teologie se pak tedy zakládá na této zkušenosti sebe sama, na sebejistotě, která je založena zvenčí a která má etickou orientativní schopnost. Úkolem teologie je tuto jistotu křesťansky jednajícího člověka zpětně explikovat. To Herms dělá především v návaznosti na Schleiermachera.¹³

b) Mnichovská „škola“

Zatímco Pannenberg přišel s programem „zjevení jako dějiny“, dalo by se současné podnikání jeho mnichovských nástupců shrnout do formule „teologie jako dějiny“.

Jan Rohls je přímo specialista na referující dějinné přehledy. Již ve své habilitaci *Theologie und Metaphysik* [Teologie a metafyzika] (1987) k ontologickému argumentu přináší přehled myšlení o tomto problému od

⁹ CH. SCHWÖBEL, „Doing Systematic Theology – Das Handwerk der Systematischen Theologie“ [Jak se dělá teologie], in: týž, *Gott in Beziehung* [Bůh ve vztahu], Tübingen 2002.

¹⁰ Srv. soubory jeho článků k různým tématům: *Erfahrbare Kirche* [Zakusitelná církev], Tübingen 1990; *Offenbarung und Glaube* [Zjevení a víra], Tübingen 1992; *Gesellschaft gestalten* [Utvářet společnost], Tübingen 1992; *Phänomene des Glaubens* [Fenomény víry], Tübingen 2006.

¹¹ E. HERMS, čl. Dogmatik, in: *GGG*⁴ 2, sl. 905n.

¹² Týž, „Das Selbstverständnis der Wissenschaften heute und die Theologie“ [Dnešní sebeepochopení věd a teologie], in: týž, *Offenbarung und Glaube*, Tübingen 1992, s. 381; srv. širší kontext od s. 380nn.

¹³ Srv. E. HERMS, *Menschsein in Werden* [Lidství, které se stává], Tübingen 2002.

Anselma až po dekonstrukci. Odhlédnuto od jeho *Teologie reformovaných vyznání* (1987) předkládá v poslední době monumentální přehledy teologického myšlení: nejprve dvousvazkovou *Protestantische Theologie der Neuzeit* [Protestantská teologie novověku] (1997), která zahrnuje teologický vývoj od renesance/reformace až po Pannenberg, poté *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart* [Filosofie a teologie v dějinách a současnosti] (2002), přehled vztahu teologie a filosofie od antiky po frankfurtskou školu.

Günther Wenz se na teologickou scénu uvedl podobně: dvojsvazkovou habilitací *Geschichte der Versöhnungslehre* [Dějiny učení o smíření] (1984, 1986), která zabírá vývoj od Anselma až po E. Jüngela, Wenz je ovšem systematictější než Rohls. V paralele k Rohlsovi sepsal dvousvazkovou *Teologii luterských vyznání* (1996, 1998).¹⁴ V poslední době pak vyšla třísvazková prolegomena jeho plánované desetidílné systematické teologie, nazvané souhrnně *Studium Systematische Theologie* [Studium Systematická teologie]. Téma každého svazku tvoří jeden pojem: na začátku stojí *Náboženství*, kde Wenz pojednává současné problémy a současnou debatu, aby potom nastínil vývoj chápání tohoto pojmu od reformace po současnost. Druhý svazek se jmenuje *Zjevení* a přináší dějiny tohoto pojmu v německé protestantské teologii. Třetí svazek má v záhlaví téma *Církev* a věnuje se tentokrát se zjevným systematickým a nikoli historickým přístupem jednotlivým současným eklesiologickým problémům.

Výraznou a zároveň tragickou postavou 90. let je ovšem ještě jiný Mnichovan, který ukončil svoji kariéru i život ve Vídni (1998) a který stojí mimo veškeré škatulky. Svěrázný, ovšem ostře a na vysoké úrovni myslící teolog, jeden z posledních spekulativních teologů: **Falk Wagner**. Tento Pannenbergův žák si ve svém ranějším období volí za své východisko pojem náboženství a v návaznosti na Hegela a W. Cramera požaduje, aby se náboženství zakládalo na teorii absolutního, na skutečně filosofické theologii, jinak skončí v aporii náboženského vědomí:¹⁵ „Nárok náboženství a náboženského vědomí, že se zakládá na nějaké pozitivně dané instanci a že je na ní závislé, spočívá na zdání, neboť tuto instanci produ-

¹⁴ Srv. také jeho *Lutherische Identität I-II* [Luterská identita], Hannover 2000, 2002.

¹⁵ Srv. F. WAGNER, *Religion und Gottesgedanke* [Náboženství a myšlenka Boha], Bern-Berlin-Frankfurt-Wien 1996, s. 12: Bez filosofického založení obsahuje náboženství pouze „prázdné domněnky nebo bludné zdání“.

kuje člověk sám¹⁶. Náboženství musí být založeno jinak, tak, aby zároveň kriticky reflektovalo svůj základ a nepropadlo jakémukoli pozitivismu.¹⁷ Teorie náboženského vědomí tak musí být zrušena a pozvednuta (aufgehoben) k teorii skutečně absolutního, tedy takového Boha, který bude zcela svobodný a nezávislý na nikom a na ničem. Řešení spočívá podle Wagnera v hegelovsky pojatém trojičném sebeuchopení a sebeodlišení Boha jako absolutního subjektu.¹⁸

Postupem času však Wagner toto své pojetí modifikoval: v jeho následujícím svazku sebraných článků *Was ist Theologie?* [Co je teologie?] (1989) se teologie posouvá více k teorii sebevědomí,¹⁹ teologie je stále antropologičtější, jejím předmětem je „náboženské vědomí jako kritické svobodné vědomí“.²⁰ V poslední, již posthumně vydané knize *Metamorphosen des modernen Protestantismus* [Metamorfózy moderního protestantismu] (1999) je pak dokonán obrat ve Wagnerově teologii, Wagner mluví o „revoluci v myšlence Boha (Revolutionierung des Gottesgedankens)“²¹: Absolutní, všemohoucí Bůh, o kterém náboženství mluví a u něhož je potřeba začít i v křesťanství, se potřebuje – nemá-li se ukázat jako pouhá prázdná myšlenka – nějak prezentovat a k tomu potřebuje nějakého příjemce. Tím vzniká asymetrický vztah všemohoucího Boha a závislého člověka, jemuž se má absolutní Bůh prezentovat. Aby se mohl ukázat jako absolutní Bůh, potřebuje k tomu ovšem adekvátní jinobyť, jímž ale člověk není. Přesto je na něj Bůh odkázán, tedy je jím svým způsobem podmíněn, čímž se ukazuje, že v myšlence všemohoucnosti a absolutnosti je rozpor a troskotá. Myšlenka všemohoucího Boha padá, protože neodpovídá skutečnosti (Boží všemohoucnost naráží na lidskou svobodnou vůli) a protože náboženství moderní doby myšlenku Boha vůbec nepotřebuje (resp. potřebuje ji jen proto, aby ji transcendovalo): dochází k deteologizaci náboženství. Bůh se stává člověkem a přestává být Bohem, umírá. Na místo asymetrického vztahu k neudržitelnému všemo-

¹⁶ F. WAGNER, *Was ist Religion?* [Co je náboženství?], Gütersloh 1986, s. 557.

¹⁷ Srv. tamtéž, s. 556. Srv. též, *Religion und Gottesgedanke*, Frankfurt/Main 1996, s. 9: Teologii je nutno provádět jako „metakritickou filosofickou teologii“, jinak se ničím nebudeme odlišovat od subjektivních „ujišťování supranaturalistického fundamentalismu“.

¹⁸ Tamtéž, s. 572nn.

¹⁹ Srv. F. WAGNER, *Was ist Theologie?*, Gütersloh 1989, S. 11nn, 311nn.

²⁰ Tamtéž, s. 21.

²¹ F. WAGNER, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999, s. 149nn. Srv. k tomu HENNING, C., LEHMKÜHLER, K. (Hrsg.), *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* [Systematická teologie v autoportrétech], Tübingen 1998, s. 294nn.

houcímu božskému vládci vstupuje symetrická relace k druhému člověku a uznání vzájemné závislosti a svobody. Oba partneři poznávají na jedné straně svoji samostatnost, na druhé straně svoji podmíněnost tím druhým. A právě pouze v tomto poznání lze udržet vlastní samostatnost: pouze při uznání toho druhého jako samostatného a rovnocenného partnera. Tím se teorie absolutního sama zrušila a s ní padla i teologie jako taková; Boží absolutní transcendence se sama transcendovala a na její místo vstupuje sociální etika, založená na vztahu svobody, z náboženství se stává společnost reflektované svobody.

c) *Teorie subjektivity*

V určité spjatosti s Wagnerem a v návaznosti především na Schleiermachera a liberální teologii 19. století nabývá v Německu určité přitažlivosti směr, který se silně soustředí na fenomén náboženství a teologii chápe jako funkci náboženského sebevědomí a rozumu, který tímto způsobem může a má dojít k pochopení sebe sama, jde o prosvětlení vlastní subjektivity. Teologie je tak racionalizace náboženství. K této vnitřně diferencované skupině lze počítat především U. Bartha,²² F. W. Grafa, W. Gräba, J. Dierkena,²³ svým způsobem D. Korsche²⁴ a další. Přes všechny odlišnosti lze uvést několik společných rysů: předmětem je zde náboženský člověk, jeho prožívání a rozum, teologie je tedy značně antropologizována a v návaznosti na Schleiermachera až psychologizována. Předmětem je jednotlivec, programově dochází tedy k subjektivismu a individualismu („náboženství je místem individuální svobody“). Dějinně se zde navazuje na osvícenskou kritiku náboženství, Kanta, německý idealismus, Schleiermachera a liberální teologii a zároveň s tím se předpokládá existence někdejšího německého kulturního protestantismu, který je však již minulostí (náboženství moderny jako jedno z hlavních hesel). Teologie vyšla z dialektické a barthovské teologie (tedy období 20.–60. let minulého století) je chápána jako divný a překonaný exces v dějinách teologie,

²² Srv. jeho práce *Religion in der Moderne* [Náboženství v moderně], Tübingen 2003; *Aufgeklärter Protestantismus* [Osvícený protestantismus], Tübingen 2004; *Gott als Projekt der Vernunft* [Bůh jako projekt rozumu], Tübingen 2005).

²³ Dierken stojí blízko ranému Wagnerovi a pokračuje v hegelovské linii. Srv. jeho habilitaci *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus* [Věra a učení v moderním protestantismu], Tübingen 1996.

²⁴ Srv. jeho práce *Dialektische Theologie nach Karl Barth* [Dialektická teologie po Karlu Barthovi], Tübingen 1996; *Religion mit Stil* [Stylové náboženství], Tübingen 1997; *Dogmatik im Grundriß* [Dogmatika v nárysu], Tübingen 2000; *Religionsbegriff und Gottesglaube* [Pojem náboženství a víra v Boha], Tübingen 2005.

kteřá s teorií subjektivity znovu navazuje tam, kde došlo k přetržení dějinné kontinuity: u liberální teologie. Proto se snahy teoretiků subjektivity zaměřují velmi silně na dějiny teologie a jejich interpretaci a velmi často se vyrovnávají s K. Barthem. Díky návaznosti na osvícence a idealismus tento směr navíc přejal a dotvořil jakousi odbornou kananejštinu, které skutečně rozumějí pouze insideři. Tato vazba na genuinně německé kořeny a na určitou podobu němčiny je imunizuje vůči jiným (především anglosaským) vlivům a ještě více podtrhuje jejich regionalismus. Přesto je tento směr v Německu stále dosti atraktivní.²⁵

3. Dokončená lexika a řady

Součástí pozitivního vývoje je dokončení hned několika velkých teologických a filosofických lexik: *Theologische Realenzyklopädie* (36 sv., 1977–2004). *Religion in der Geschichte und Gegenwart* (8 sv., 1998–2005). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (12 sv., 1971–2004). *Evangelisches Kirchenlexikon* vychází přepracován a přeložen jako *Encyclopedia of Christianity* (doposud 4 sv., 1999nn).

Jedinečným počinem je *Handbuch Systematischer Theologie* [Příručka systematické teologie], řada šestnácti monografií, která pokrývá hlavní dogmatická témata,²⁶ většinou s výrazně luterským profilem. Každý svazek má tutěž strukturu: nejprve je dané téma rozpracováno u reformátorů, poté u generace teologických otců a dalších významných postav 20. století a končí pojednáním největších problémů, které se ve srovnání 16. a 20. století vyvinuly.

4. Slibné nové koncepty

a) *Biblická teologie*

Koncept biblické teologie je známý především v anglosaské oblasti jako dílčí disciplína biblických věd, své místo však získává stále více i v syste-

²⁵ SVV. KORSCH, D., DEUSER, H., *Systematische Theologie heute* [Systematická teologie dnes], Gütersloh 2004, kde se v krátkých nárysech prezentuje několik mladších současných systematicků.

²⁶ O. BAYER, *Theologie* [Teologie], 1994; A. PETERS, *Gesetz und Evangelium* [Zákon a evangelium], 1981; J. RINGLEBEN, *Wort Gottes* [Boží slovo], (doposud nevyšlo); G. WENZ, *Geist Gottes* [Boží Duch], (doposud nevyšlo); C. H. RATSCHOW, *Jesus Christus* [Ježíš Kristus], 1982; J. BAUR, *Gott* [Bůh], (doposud nevyšlo); CH. LINK, *Schöpfung* [Stvoření], 1991; A. PETERS, *Der Mensch* [Člověk], 1979; W. SPARN, *Sünde* [Hřích], (doposud nevyšlo); U. KÜHN, *Kirche* [Církev], 1980; U. KÜHN, *Sakramente* [Svátosti], 1985; A. PETERS, *Rechtfertigung* [Ospravedlnění], 1984; M. SEILS, *Glaube* [Věra], 1996; F. BEISSER, *Hoffnung und Vollendung* [Naděje a naplnění], 1993; C. H. RATSCHOW, *Die Religionen* [Náboženství], 1979; U. MANN, *Das Wunderbare* [Zázrak], 1979.

matice. V průběhu 20. století se biblická teologie vyvinula v interdisciplinární a internacionální program, který má od roku 1986 svoji platformu v *Jahrbuch für biblische Theologie* [Ročenka pro biblickou teologii] (JBTh)²⁷ a jehož hlavním německým představitelem je **Michael Welker**.²⁸ Biblická teologie v tomto pojetí není žádnou plochou harmonizující snahou o systém nebo celobiblickou teologii (protože Bible sama je polyfonním sborem hlasů), v tomto smyslu se tedy nejedná o nějaký úzce profilovaný program, který by chtěl založit školu. Biblická teologie je široký pluralistický program, jehož cílem je „kritika abstrakcí“ (A. N. Whitehead), totiž kritika systematických abstrakcí a myšlenkových figur (bez nichž ovšem myslet nelze), které je třeba poměřovat biblickými texty, na něž se daný systematický koncept odvolává. Základem je tedy přesvědčení, že biblické pojmy a texty mají silnou orientativní schopnost, kterou je potřeba znovu objevit a uplatnit. Systematika se tak dostává do úzkého rozhovoru jak s biblistikou, tak s praktickou teologií: „Zatímco exegeze se svoji historicko-kritickou kompetencí musí uchránit systematiku před příliš rychlým vytvářením analogií a biblicistním ‚stíráním horizontů‘, má systematika za úkol pomáhat přezkušovat představy jednoty, propria a středu Písma, které používají exegeti, v pohledu na jejich systematickou nosnost v kontextu dějin dogmatu a doby“.²⁹ Díky této šíři vzniká především produktivní interdisciplinární napětí, které upozorňuje na nedostačující teologické koncepty jednoty, podněcuje citlivost pro kontext biblických představ a podporuje teologický i církevní pluralismus. Dochází tak k neustále nové formulaci kontinuity Božího zjevujícího jednání, která nakonec vede k trojičním otázkám.³⁰ Na druhou stranu je třeba říci, že velmi široké vymezení přispívá k určité rozmlženosti a neurčitosti celého konceptu.

b) *Ingolf U. Dalferth*

Druhý slibný koncept představuje curyšský systematik I. U. Dalferth, který ve své osobě sjednocuje anglosaskou teologii a filosofii náboženství

²⁷ Srv. především *Einheit und Vielfalt biblischer Theologie* [Jednota a rozmanitost biblické teologie], JBTh 1 (1986) a *Biblische Hermeneutik* [Biblická hermeneutika], JBTh 12 (1998).

²⁸ Srv. také F. MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik I–III* [Biblická dogmatika], Stuttgart 1991–1993.

²⁹ M. WELKER, čl. „Biblische Theologie II. Fundamentaltheologisch“, in: *RGG⁴ I*, sl. 1551.

³⁰ Tamtéž, sl. 1551n.

(především v podobě analytické filosofie a sémiotiky)³¹ s klasickými důrazy luterské a barthovské teologie. K problematice podstaty a úkolu teologie³² přistupuje z pohledu sémiotiky: v návaznosti na C. S. Peirce vychází z přesvědčení, že základní strukturou mezilidské komunikace vůbec je semióza, tedy komunikace pomocí znaků, což se promítá i do teologické teorie poznání. Součástí každé komunikace (verbální i neverbální), jsou vždy tři elementy: nejen pojmenování (znak) ve vztahu k označované věci, ale také pochopení tohoto vztahu, které hraje zásadní roli. Toto pochopení je individuální. Porozumění tedy nelze provést za druhého, stejně jako nikomu nelze porozumění vnutit nebo naučit. Každé pochopení je tedy do jisté míry nepochopení, resp. pochopení dané věci trochu jinak. Zároveň platí, že nemůžeme nekomunikovat, vždy již stojíme v proudu komunikace, tj. v určitém společenství, jsme ovlivněni předchozím chápáním a tuto semiózu rozvíjíme ve své perspektivě dál.³³ V případě křesťanské víry jde o komunikaci evangelia a o Boží sebekomunikaci jako Evangelium, které jsou obě součástí téže semiózy.

Evangelická teologie proto vychází ze životní praxe víry, kterou se snaží interpretovat, vyjasňovat komunikaci evangelia a stanovovat pro ni jasná kritéria. K tomu předpokládá jako svůj axiom křesťanskou praxi, tj. život víry, který prošel zlomem zapříčiněným zvenčí, po němž se tento život sám chápe v duálu starého a nového. Tento zlom, který znamená přerušení dosavadního sebepochopení, přináší člověku novou, překvapivou možnost a perspektivu, kterou by si sám nemohl dát a která z předchozího způsobu života nevyplývá, je to zásah evangelia, v němž člověk chápe Boha jako svého Boha.³⁴

Teologie se nepohybuje na žádné metarovině, protože neexistuje jiný prostor než semióza. Veškeré její jednání se musí dít jednak při vědomí vlastní relativní perspektivy, jednak vždy ve dvou základních a nesluči-

³¹ Srv. jeho rané práce *Sprachlogik des Glaubens* [Logika řeči víry], München 1974; *Religiöse Rede von Gott* [Náboženská řeč o Bohu], München 1981; *Existenz Gottes und christlicher Glaube* [Boží existence a křesťanská víra], München 1984.

³² Srv. *Kombinatorische Theologie* [Kombinatorická teologie], Basel, Freiburg im Br., Wien 1991; *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis* [Evangelická teologie jako interpretační praxe], Leipzig 2004.

³³ Co to znamená pro mluvení o Bohu, ukazuje Dalferth ve své hermeneutické filosofii náboženství *Die Wirklichkeit des Möglichen* [Skutečnost možného], Tübingen 2003.

³⁴ Srv. *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis*, Leipzig 2004, s. 77–113; dále *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God* [Ten, který se stává přítomným. Studie o křesťanském pocíťování Boží přítomnosti], Leuven – Paris – Dudley 2006.

telně odlišných perspektivách: teologie tematizuje a interpretuje Boha, člověka i svět z vlastní, vnitřní perspektivy víry coram deo, musí však zároveň do svého uvažování zahrnout i perspektivu vnější, tedy pohled na předměty svého uvažování jako fenomény ve světě (coram mundo).³⁵ Proto potřebuje zůstat v rozhovoru jak s církví, tak se společností/vědou. „Jedná se tedy o přechod k jinému stylu myšlení. Už se nepožaduje systematicko-subsumující myšlení, jak to bylo charakteristické pro analytické a syntetické postupy v době moderny, které se snažily pochopit fenomény jako zvláštní případy určitého obecného jevu, nýbrž topické myšlení v perspektivách a horizontech, které má cit pro rozmanitost a rekombinovatelnost sledovaných fenoménů, které se je tedy snaží vidět v různých perspektivách a horizontech a již nemá za cíl fixovat je pojmově tak, aby byly chápány ‚správně‘ jedním a pouze jedním způsobem“.³⁶

Aby si teologie v tomto rozhovoru zachovala svůj profil, musí zdůraznit to, co je pro ni specifické, a to je christologie, evangelium o Ježíši Kristu: „Christologie je více než pouze dílčí disciplína teologie: křesťanská teologie je christologie.“ Jakékoli téma musí teologie vztáhnout k Bohu, ke Kristu a k Duchu, celá teologie je tedy založena christologicky a vede k trojičnímu rozpracování.³⁷ Christologická gramatika křesťanského života víry, která rekonstruuje interní racionalitu a strukturu křesťanské praxe, je pak základní formou dogmatického myšlení, které má ukázat, „co to znamená, odůvodněně zastávat křesťanskou víru, což činí tak, že osvětluje základ víry jako základ racionality života víry a jako základ platnosti vyznání víry“.³⁸

³⁵ Srv. *Theology and Philosophy* [Teologie a filosofie], Oxford 1998; *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis*, s. 129n.

³⁶ *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis*, Leipzig 2004, s. 12.

³⁷ *Jenseits vom Mythos und Logos* [Mimo mýtus a logos], Freiburg im Br., Basel, Wien 1993.

³⁸ *Der auferweckte Gekreuzigte* [Vzkříšený Ukřižovaný], Tübingen 1994, s. III.