

TYOLOGIE PŘÍSTUPŮ K POJMU ZKUŠENOSTI V SOUČASNÉ KATOLICKÉ A EVANGELICKÉ TEOLOGII

Jan Černý

TYOLOGY OF APPROACHES TO THE NOTION OF EXPERIENCE IN CONTEMPORARY CATHOLIC AND PROTESTANT THEOLOGY

The article examines the status of experience in different types of contemporary theological epistemology. The author distinguishes between two types of conceptions of a relationship between the experience of Christian faith and a common human experience: modern correlation theologies, post-correlation theologies (e.g. different streams of liberation theology) and the theology of religious pluralism think of this relationship as a continuity; the theology of revelation (e.g. Karl Barth) and the theologies of God's otherness think of it as a discontinuity. This relationship has to do with the relationship between the Christian tradition and cultural context. In the conception of the first group of theologies, experiencing God in the midst of the transcendental or historical conditions of our existence helps develop the Christian traditions. In contrast to the first group of theologies, the second one stresses the radical particularity of Christian tradition and also rejects the possibility of a direct experience of God. In conclusion, the author introduces the concept of "experience as interruption" of Lieven Boeve, who tries to synthesize the two contrasting theological solutions in the dialectical figure of interrupting both the Christian tradition by the cultural context and the context by the Christian experience of faith.

Náboženská zkušenost či zkušenost víry se v posledních dekadách stala frekventovaným pojmem teologických diskusí, tématem, které přitahuje pozornost studentů i učitelů teologických fakult a v neposlední řadě předmětem zájmu „laiků“ s církevní příslušností i bez ní. Teologické projekty moderny doufaly (počínaje Schleiermacherem a konče např. Tillychem, Rahnerem nebo Schillebeeckxem), že důraz na lidskou zkušenost učiní teologii opět moderní a teologické výpovědi plauzibilní v očích jejich současníků. Na druhé straně v *postmoderním* kontextu se objevily takové teologie (hnutí „radikální ortodoxie“¹ nebo některé práce pocházející

¹ K tomuto hnutí srv. J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1994 a též, *The Programme of Radical Orthodoxy*, in L.P. Hemming (ed.), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Aldershot, Ashgate, 2000, 33–45.

z prostředí tzv. teologického obratu ve francouzské fenomenologii²), pro které naopak pozornost vůči specifické zkušenosti víry znamená rozchod s nihilismem současné kultury nebo pokus o radikální rozšíření toho, jak zkušenosti rozumí novověká filosofie. V českém evangelickém prostředí se vztah ke zkušenosti zkomplikoval v důsledku dlouhodobé dominance teologie centrálně zaměřené na pojem zjevení: toto zaměření bylo vnímáno jako zásadní rozchod s předcházejícím teologickým diskursem, který neproblematicky nacházel kontinuitu mezi životem víry, výdobytky lidské kultury a obecně lidskou (náboženskou) zkušeností.³

V tomto eseji chci velmi stručně představit hlavní koncepty teologického myšlení od 70. let 20. století do současnosti, které s pojmem lidské (náboženské) zkušenosti pracují. Pokusím se zejména předvést typologii toho, jak tyto koncepty lidské a specificky pak náboženské zkušenosti rozumějí s ohledem na teologickou epistemologii, protože zde leží vlastní problémové pole pojmu zkušenosti v teologickém myšlení. „Teologie zkušenosti“ by v tomto rozvrhu měla především odpovídat na epistemologické otázky jako: „Jak je možné odlišit zkušenost týkající se náboženských záležitostí od jiných forem zkušenosti? Zakoušíme Boha nebo se jedná spíše o ne-zkušenost Boha? Jak zkušenost odpovídá na otázku pravdy náboženských tvrzení? Jaký je vztah zkušenosti a křesťanské tradice?“

Zkušenost hraje minimálně od Lockova *Eseje o lidském rozumu* rozhodující roli v novověkých epistemologiích,⁴ v nichž se jí většinou rozumí jako vědění získanému z náhledu a vnímání (tzn. empiricky, nikoliv teoreticky), které je základem poznání. Pojem „zkušenost“ nabývá v novověkých diskurzech zhruba tří základních významů: experiment, zážitek (*Erlebnis*) a zkušenost ve smyslu habituality, dlouhým zacházením s věcmi získané znalosti (*Erfahrung*). *Experimentum* je prostředek k tomu, aby

² K teologickému obratu francouzské fenomenologie srv. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éclat, 1991; stručný přehled podává J. Kranát, „Filosofie na přelomu tisíciletí“, in *Teologická reflexe*, roč. XI (2005), č. 1, 5–22, tam 17–21.

³ Evangelická teologie „Božího Slova“ vychází z přesvědčení, že víře nelze rozumět na základě jakýchkoliv podmínek stanovených mimo náhled víry v nějaké obecné, křesťanské zjevení neformované antropologií. Toto odmítnutí je stejně závažnou překážkou pozitivnějšího ohodnocení lidské zkušenosti na cestě víry jako slavné Barthovo odmítnutí náboženství „jako nevíry“ (K. Barth, *KD I/2* 1945³, 324.).

⁴ „Odkud má mysl veškerý ten materiál pro svůj rozum a své poznávání? Na to odpovídám jedním slovem: ze zkušenosti; na ní je veškeré naše poznání založeno a z ní je konečnou odvozeno.“ J. Locke, *An Essay of Human Understanding*, 2,1,2. V českém výboru z *Eseje* (J. Locke, *Esej o lidském rozumu*, přel. Anna Dokulilová, Praha, Svoboda, 1984) 74.

bylo něco objasněno testováním a zkoušením, v (přírodních) vědách je to základní způsob verifikace nějakého tvrzení. Odsud pochází i ne příliš šťastné pojetí náboženské zkušenosti jako „testu“, který by měl alespoň částečně legitimovat pravdivostní nárok křesťanských výpovědí. „Zážitek“, smyslový počitek, se zaměřuje na intenzivní subjektivní zkušenost se silným afektivním komponentem. Zkušenost jako habitualita, praxí získaná dovednost a znalost, má blízko k Aristotelově výměru zkušenosti jako „mnohokrát opakovan[ého] a paměti uchovan[ého] vjem[ui] téže věci“.⁵ „Zážitek“ hrál význačnou roli ve filosofích konce 19. a první poloviny 20. století (Dilthey, Husserl, různé proudy filosofie života): označovala se jím imanence obsahů vědomí (či obecněji psychického života člověka), v nichž je nahlížený předmět zažíván „přímo“, po způsobu projevů niterného života, a takto je poznání nadáno subjektivním porozuměním, které nelze převést na „objektivní“ vědění empirických věd vykazatelné experimentálně.

Tato rovina porozumění tomu, co se v zážitku dává, resp. ve zkušenosti opakuje, vnáší do předmětu našeho zájmu moment interpretace, který by mohl být jedním ze způsobů, jak pojmovou dvojici zkušenost/zážitek odlišit. Zážitek se vykazuje „bezprostředním“ porozuměním tomu, co se v něm dává, zkušenost vyžaduje interpretaci, jistě porozumivé zvládnutí toho, s čím se člověk opakovaně setkává. Jenomže různé filosofické a teologické školy zacházejí s momentem interpretace různě a kupř. E. Schillebeeckx nahlíží na „zkušenost“ spíše jako na zážitek – zkušenost je podle něj interpretací více, než že by interpretaci potřebovala, má do sebe jistou sebetransparenci; interpretace nepřichází až s reflexí, nýbrž je spíše tím, co činí zkušenost zkušeností. Naproti tomu P. Ricoeur se raději slovu „zkušenost“ celou svou kariéru vyhýbal, protože byl přesvědčen, že k ní nemáme žádný bezprostřední přístup;⁶ přístup ke světu, nám samým i Bohu je podle Ricoeura vždy prostředkován, a to symboly, znaky, texty, příběhy a jejich interpretacemi. Pro teologickou souvislost pak nabývá svrchovaného významu interpretační rámec tradice, v němž svým „náboženským“ zkušenostem rozumíme. „Zkušenosti křesťanské víry“ se většinou myslí právě ten soubor zkušeností (a zážitků), které věřící křesťan nabývá během svého života víry v jisté komunitě a tradici. Premisa „(obecné) náboženské zkušenosti“ se objevila v souvislosti s antropologickými

⁵ *Met.* 980 b 32.

⁶ Srv. P. Ricoeur, *Critique et conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Hachette Littératures, 2001, 211.

koncepty moderny, které mluvily o přirozené náboženskosti člověka, jež je člověku vlastní ještě před jeho výchovou v určité kultuře.

Svou typologii přístupů k náboženské zkušenosti v novější teologii⁷ proto rozvrhnu podél osy **profánní lidská zkušenost (A) – obecná náboženská zkušenost (B) – zkušenost křesťanské víry (C)**. Nejprve stručně představím teologie, které vztah mezi členy této triády myslí jako **kontinuitu** (korelační a postkorelační teologie a teologie blízké teologii náboženského pluralismu), posléze pak ty, které jej myslí **diskontinuitně** (teologie zjevení a teologie Boží jinakosti). Šipka v mých schématech naznačuje kontinuitu mezi jednotlivými okruhy zkušenosti, křížek pak diskontinuitu. Jistou výpovědní hodnotu má i směřování šipky: naznačuje východisko a směr teologické argumentace v tom kterém typu teologického myšlení. V nejprve probíraném typu (korelační teologie) tedy teologové tendují k tomu vyjít z obecné lidské zkušenosti, v ní pak nalézt region obecné zkušenosti náboženské a tu potom interpretovat a specifikovat v hermeneutickém rámci křesťanské tradice – tento hermeneutický rámec je zároveň současným kulturním kontextem modifikován.

Korelační teologie: A → B → C

První typ začlenění pojmu zkušenost do teologického myšlení, typ, který nachází **kontinuitu** mezi profánní lidskou zkušeností (A), obecnou náboženskou zkušeností (B) a zkušeností křesťanské víry (C), je charakteristickým přístupem teologické moderny k problému vztahu kulturního kontextu a křesťanské tradice. Dal vzniknout moderním „**korelačním teologiím**“, které se různými postupy snaží přivést póly křesťanské tradice a (sekularizujícího se) kontextu do nekonfliktního vztahu. „Praotec“ této metody děláni teologie je **Friedrich Schleiermacher**,⁹ dala vzniknout tzv. kulturnímu nebo liberálnímu protestantismu a jejími novějšími re-

⁷ Můj pokus je inspirován pracemi vlámského katolického teologa Lievena Boeveho, na něhož budu v průběhu eseje odkazovat.

⁸ Srv. F.S. Fiorenza, *Systematická teologie: úkol a metody*, in F.S. Fiorenza – J.P. Galvin (eds.), *Systematická teologie: římskokatolická perspektiva*, Brno, CDK, 1996, díl I, 58–64.

⁹ Schleiermacher uskutečnil na teologické půdě (kantovský) kopernikánský obrat k subjektivitě a právě díky němu se v religionistice i v teologii o zkušenosti dodnes tolik mluví. Z teologického či religionistického hlediska byl Schleiermacher náboženským esencialistou, tj. věřil, že za konkrétními vnějšími projevy náboženství se skrývá stále táž esence náboženství.

prezentanty jsou např. **Paul Tillich, Karl Rahner, Hans Küng, Edward Schillebeeckx, David Tracy**.

Podobu korelační teologie kontinuity zkušeností A → B → C naznačím na postavě belgického dominikána **E. Schillebeeckxe**.¹⁰ Ve své slavné trilogii *Jesus – Christ – Church*¹¹ Schillebeeckx vykreslil křesťanství jako náboženství, které má počátek ve dvojí základní zkušenosti. Zprv je to Ježíšova „abba-zkušenost“ (zkušenost Boha jako Otce): Ježíšova neobvyklá modlitba k jeho Otci vysvětluje Ježíšovo sebeporozumění; tato zkušenost je zdrojem a pozadím Ježíšovy zvěsti a praxe přicházejícího království Božího. Zadruhé je to pak velikonoční zkušenost Ježíšových učedníků – zkušenost nalezení odpuštění, milosti a spásy v Ježíši, nyní zvěstovaném jako Kristus.

Někteří badatelé nazývají Schillebeeckxovu teologii po jeho „hermeneutickém obratu“ v 60. letech 20. století¹³ teologií zkušenosti. Schillebeeckx odmítl Tillichovu metodu korelace (spojení náboženské odpovědi s nenáboženskou otázkou) jako příliš rychlé kombinování dvou jazykových her a přišel s koncepcí korelace sekulárních a náboženských *odpovědí* – Bůh nemá být jediným principem nutným ke smysluplnému životu a tedy jakýmsi „nouzovým řešením“. To, co se říká o Ježíšovi uvnitř církve, musí mít vztah k naší běžné zkušenosti, ke světu a lidem tak, jak je zakoušíme – teologické interpretace musejí mít i sekulární význam, musejí být srozumitelné v dnešním světě.¹⁴ Schillebeeckx viděl společnou půdu obecně

¹⁰ Referát o Schillebeeckxovi z větší části přebírám (včetně bibliografických odkazů) z L. Boeve, *Experience According to Edward Schillebeeckx: The Driving Force of Faith and Theology*, in L. Boeve – L.P. Hemming (eds.), *Divinising Experience: Essays in the History of Religious Experience from Origen to Ricoeur*, Leuven, Peeters, 2004, 199–225.

¹¹ E. Schillebeeckx, *Jezus het verhaal van een levende*, Bloemendaal, Nelissen, 1974; angl.: *Jesus: An Experiment in Christology*, New York, NY, Seabury Press and London, Collins, 1979. *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding* (Baarn: Nelissen, 1977); angl.: *Christ: The Christian Experience in the Modern World*, London, SCM Press, 1980. *Mensen als verhaal van God*, Baarn, Nelissen, 1989; angl.: *Church: The Human Story of God*, New York, NY, Crossroad and London, SCM Press, 1990.

¹² Po pokusu o vypracování teologie zkušenosti učinil Schillebeeckx hermeneutický obrat od novotomistické, metafyzicky založené teologie k teologii kořenící v dějinách a jazyku. Jeho cílem bylo teologicky pracovat v kritickém dialogu s kontextem a vytvořit kriticko-hermeneutickou a na praxi orientovanou teologii s velkým důrazem na zkušenost, především na současný osvobozenecý boj za spravedlivější a humánnější společnost.

¹³ E. Schillebeeckx, *The Understanding of faith: Interpretation and Criticism*, London and New York, Sheed and Ward, 1974, 16n.

¹⁴ E. Schillebeeckx, *Interim Report on the Books Jesus and Christ*, London, SCM Press and New York, Crossroad, 1980, 50–60.

lidské a náboženské a křesťanské zkušenosti zejména v tzv. „kontrastní zkušenosti“, v níž každý člověk zakouší ohrožení svého lidství. V reakci na takovou zkušenost přicházejí lidé s podněty, jak umenšovat utrpení – tak vzniká cestou „negativní dialektiky“ (Schillebeeckx byl v této koncepci inspirován německým myslitelem T. Adornem) univerzálně uznávané předporozumění všem pozitivním lidským projektům hledání smyslu. Existují na druhé straně i pozitivní částečné zkušenosti smyslu a v nich je implicitně přítomno volání po posledním smyslu. Křesťanské zvěsti lze rozumět z pohledu otázky po autentickém naplnění života, po spáse – v tomto nenáboženském kontextu lze smysluplně korelativně mluvit o Bohu. Náboženství pak je zdrojem párování negativních zkušeností a konceptů naděje a spásy. Křesťanská zvěst spásy znamená plnou obnovu člověka a implikuje ekologickou, sociální a politickou praxi. V této praxi, v angažmá proti utrpení může základní křesťanská zkušenost (zkušenost ohrožení lidství a zkušenost spásy, která hrozbu odvrací a přináší autentické naplnění života) znovu nabýt konkrétní formy. To je současný *locus* náboženské zkušenosti, privilegované místo, kde lze zakusit Boží závazek vůči člověku. Křesťanství dnes je záležitostí politiky a mystiky spojené dohromady; pro náboženského člověka je totiž posledním zdrojem uzdravení a spásy Bůh.¹⁵

Kulturní kontext tedy podle Schillebeeckxe stále proměňuje a posouvá křesťanskou tradici, aniž by přitom tato tradice přestávala být věrná sama sobě: existuje vztah a korelace mezi zkušeností Ježíšových učedníků a lidskou zkušeností křesťanů dnes. Aktuální zkušenost pomáhá inovovat tradiční interpretace křesťanské víry, interpretace se učí od zkušenosti.

Korelační teologie a jejich neproblematická kontinuita mezi jednotlivými okruhy zkušeností ovšem jsou podrobovány kritice (viz také výklad v následující kapitole). Výsledkem neproblematizované korelační teologie bývá dnes často horizontální a funkcionalizovaná redukce křesťanství ve smyslu kulturního křesťanství, etiky a estetiky.¹⁶ Postmoderna kritizuje moderní předpoklad, že skrze rozum lze dojít k obecným lidským standardům s nárokem na univerzální pravdu. Korelační teologie jsou inklu-

zivistické: postmoderní myšlení je ovšem přesvědčeno, že i inkluze, nejen exkluze, je hegemunistická.

Pluralistická teologie náboženství: $A \rightarrow B \rightarrow < \begin{matrix} C_1 \\ C_2 \\ C_3 \end{matrix}$

Schillebeeckxova pozice byla vystavena kritice, která nám pomůže vyznačit další možné pojetí vztahu profánní, náboženské a křesťanské zkušenosti. Vlámský ateistický filosof **Leo Apostel** tvrdí, že Schillebeeckx ve skutečnosti vždy předpokládá křesťanský horizont zkušenosti a nikdy jej neopouští.¹⁷ Schillebeeckx pracuje s předporozuměním, díky němuž může být lidství člověka v posledku naplněno jedině integrací do křesťanské perspektivy. Pokud by ale přesněji definoval náboženskou zkušenost jako takovou, našel by ji pak v různých náboženstvích a dokonce i mezi nenáboženskými lidmi, alespoň co se zkušenosti globálního významu týká. Schillebeeckxova pozice podle Apostela neumožňuje dialog mezi náboženstvími, ani dialog s nenáboženským světem. Navíc Schillebeeckx ve své hermeneutice spojil zkušenost příliš těsně s interpretací, takže se těžko dostává k autonomii předjazykového momentu náboženské zkušenosti, který postuluje.

Podle L. Boeveho souvisí tato kritika s epistemologickým problémem partikularity křesťanství a univerzality lidské pravdy.¹⁸ Apostel dává odpověď podobnou tzv. pluralistické teologii náboženství, v níž jsou všechna náboženství částečným, neúplným vyjádřením univerzálně sdílené (mystické) zkušenosti. Schillebeeckx naproti tomu zaujímá inkluzivistickou pozici: křesťanský nárok na pravdu je kritériem všech ostatních nároků na pravdu.

Nejznámějším zastáncem **náboženského pluralismu** je pravděpodobně anglický filosof náboženství **John Hick**, k dalším náleží např. **W. Cantwell Smith**, **K. Stendahl**, **L. Swidler**.¹⁹ Podobně jako Apostel předpokládají, že všem partikulárním náboženstvím předchází niterná duchovní zkušenost, která je předjazyková a předreflexivní. Svět kolem nás lze

¹⁵ Srv. L. Boeve, *Theology and Interruption of Experience*, in L. Boeve – Y. de Maeseener – S. van den Bossche (eds.), *Religious Experience and Contemporary Theological Epistemology*, Leuven, Peeters, 2005, 11–40, tam 25.

¹⁶ Srv. L. Apostel, „Religieuze ervaring bij Edward Schillebeeckx,“ *Volgens Edward Schillebeeckx*, ed. E. Kuypers, Rondon filosofen, 3, Leuven and Apeldoorn, Garant, 1991, 91–131.

¹⁷ Srv. Boeve 2004, 220–221.

¹⁸ Srv. P. Hošek, *Na cestě k dialogu: Křesťanská víra v pluralitě náboženství*, Praha, Návrat domů, 2005, 91–105.

¹⁹ Srv. tamtéž, 97.

podle Hicka vnímat nábožensky i nenábožensky, záleží na volbě každého jednotlivého člověka, a ani jednu z těchto variant nelze popřít či dokázat.²⁰ Jedinou možnou verifikací náboženských výroků by snad mohla být až eschatologická skutečnost. To ukazuje na značný důraz na kontinuitu $A \rightarrow B$, na společnou půdu obecně lidské a náboženské zkušenosti, kterou pluralisté předpokládají: Až teprve moje interpretace nám všem společné zkušenosti světa rozhodne, zda se na něj budu dívat nábožensky nebo nenábožensky a ani moje příslušnost k tomu kterému náboženství či církvi mi nedává do ruky prostředky, kterými bych mohl legitimizovat nárok své víry na pravdu. Pluralisté navrhuji vytvořit „globální teologii“ nebo „univerzální teologii náboženství“²¹, protože všechna náboženství odkazují ke zmiňované společné, předjazykové náboženské zkušenosti. Ve schématu

$$A \rightarrow B \rightarrow \begin{matrix} C_1 \\ C_2 \\ C_3 \end{matrix}$$

na hodnotě veličin $C_1, C_2, C_3 \dots$ příliš nezáleží, nepředpokládá se, že by jednotlivá náboženství či církve byly sumou zkušeností a jejich jazykových interpretací zásadně odlišných od jiných – při pohledu „shora“ by vyniklo zřetelně, jak směřují k témuž cíli, jak krouží kolem stejného „předmětu“ zkušenosti (kterému pluralisté dávají jméno Poslední skutečnost, Transcendence apod.). Ovšem právě toto elitářství pohledu „shora“, umělé vytváření jednoho univerzálního náboženského metapříběhu a zamlčené či nevědomé předpoklady křesťanské teologie a osvícenského myšlení přítomné v myšlení pluralistů jsou také nejčastějším terčem kritiky náboženských pluralistů.²²

„Postkorelační“ teologie: $A \rightarrow C$, resp. $C \rightarrow A$

Z dědictví klasického korelačního typu teologie²³ a zároveň z vědomí krize, v níž se ocitly teologické, ale i společenské a politické projekty moderny, se zrodil typ, který je v současnosti teologicky velmi produktivní a který se přitom pokouší vracet teologii a církvi schopnost *jednat* uprostřed stvoření, v němž křesťan žije se svými bližními. Reč je o rozličných

²⁰ Tamtéž, 99.

²¹ Srv. tamtéž, 100–104.

směrech tzv. **teologie osvobození**, americké černošské teologii, africké teologii, feministické teologii apod. Tyto teologie vesměs vypouštějí prostřední člen naší trojčlenky, který je úzce svázán právě s přesvědčením moderny o univerzalitě lidského rozumu a lidské (náboženské) zkušenosti. Snaží se rekontextualizovat teologickou dogmatiku i církevní praxi nikoliv z univerzální, nýbrž z partikulární zkušenosti marginalizovaných, utlačovaných, trpících a chudých jednotlivců a skupin lidí nebo ze situace ohrožení celého stvoření (ekologická krize).

Naznačíme tento typ $A \rightarrow C$ na teologii osvobození Belgičana **Jacquesa Haersa**, která se snaží hledat pozitivní řešení pro lidi žijící v podmínkách násilných konfliktů a brutální formy globalizace.²⁴ Východiskem teologií osvobození je jejich „preferenční chudých“ (*preferential option for the poor*): my jako občané prvního světa rozeznáváme Boha ve tvářích a životech chudých. „Chudými“ jsou míněni lidé politicky utlačovaní, ekonomicky chudí, lidé bez hlasu a bez lidských práv, ženy, jejichž důstojnost je zneuznávána, ti, kdo trpí kvůli své sexuální orientaci atd. Haers mluví přímo o „zkušenosti Boha, který se zjevuje v chudých a trpících i v těch, kdo stojí na jejich straně“.²⁵

Základní zkušenost solidarity s chudými, z níž chce Haers rekontextualizovat klasická *loci* křesťanské dogmatiky, je dána v kontextu násilných konfliktů a brutální globalizace. Podle Haersa by sama globalizace měla být nahlížena jako násilný konflikt – vede ke konfliktům vykořisťování, útlačování a násilí je třeba ji pojmout jako univerzalizaci hraničních prostorů setkání, kde napětí a konflikty budou kreativní, nikoliv násilné.²⁶

Haers zastává názor, že je třeba reflektovat Boží zjevení, Boží sebedarování v současném kontextu globalizace s jejími destruktivními účinky a to povede k jinému diskursu o zjevení než v době stabilních sociálních struktur a důvěry ve vědecký a kulturní pokrok. Pro řešení situace lidí ve

²² Duchovními otci teologií osvobození jsou mezi jinými K. Rahner, E. Schillebeeckx a především J. B. Metz. Schillebeeckx a Metz učinili ve svém teologickém myšlení vědomý posun směrem k *politické* teologii v průběhu 60. a 70. let 20. století.

²³ Srv. *A Liberation Theological Perspective on Conflict Resolution: The Challenging and Empowering Experience of God's Revelation in a World of Violent Conflict*, in: L. Boeve, H. Geybels, S. Van den Bosche (eds.), *Encountering Transcendence: Contributions to a Theology of Christian Religious Experience*, Leuven, Peeters, 2005, 317–346.

²⁴ Tamtéž, 325.

²⁵ Srv. tamtéž, 328–330.

²⁶ Srv. tamtéž 319–321.

válečných konfliktech se Haers inspiroval v tzv. „conflict studies“ a používá některé jejich myšlenky jako hermeneutický rámec pro artikulaci teologických pojmů jako zjevení.²⁷ Tyto „výzkumy konfliktů“ mj. zdůrazňují fakt, že oběti jsou vždy na obou stranách válečného konfliktu, tedy i na straně případného agresora a pachatele násilí. Utrpení přítomné na obou stranách konfliktu i konflikt sám vytvářejí paradoxní společenství – a teprve když si obě strany konfliktu uvědomí společnou půdu, na níž stojí, může zvítězit potřeba vytvářet udržitelné komunity setkání a kreativního přístupu k uvolňování napětí. Sebezjevení Boha v křesťanské tradici je jeho sebezjevení v životě Ježíše z Nazareta, který se zasazuje o budování udržitelných společenství, jež umožňují plně lidský život. V současnosti je podle Haersa třeba položit důraz nikoliv na Boží jinakost, ale na jeho touhu, aby lidé byli pospolu. Diskurs o Jiném předpokládá širší oblast pospolitosti (zde: Boha a člověka a člověka a druhého člověka v násilných konfliktech), která teprve tento diskurs umožňuje – z teologie zjevení, pojatého jako vpád jinakosti do lidských struktur světa, se stává „teologie setkání“: zjevení je vztah. Bůh (a člověk a oběť a pachatel...) je vůči mně jiný jediné „vztahově“. Napětí mezi ty a já předchází základnější pospolitost stvoření. Takto pojaté zjevení nezahrnuje pouze ty, kteří jsou účastníky konfliktu, ale i ty, kteří se pokoušejí krizovou situaci řešit. V tomto existenciálním úsilí, v angažmá pro udržitelný mír uprostřed násilného konfliktu, je zakoušen Bůh.

Teologiím osvobození hrozí ovšem jistá účelovost a jednostrannost. Stane-li se východiskem teologického myšlení „pouze“ zkušenost chudých a trpících, může potom celý teologický podnik ovládnout účelová hermeneutika a bohatství a pluralita křesťanské tradice mohou být redukovány. L. Boeve upozorňuje, že kdykoliv se chudí a trpící stávají funkcí totalizujícího vyprávění, měli by křesťané připomenout prvky diference mezi obecně lidskou a křesťanskou zkušeností, mezi kontextem a tradicí stejně tak, jako se mají v Ježíšových stopách angažovat všude tam, kde je kdokoli zneuznáván a utlačován.²⁸ Právě zkušenost (jinakosti Boha, jinakosti křesťanské tradice) prolomuje takové pojetí kontinuity kontextu a tradice, které je příliš snadné a harmonické.

Zcela mimo souvislost různých proudů teologie osvobození existuje především v prostředí německé protestantské teologie typ, kterému jde také

²⁷ Srv. tamtéž 344–345.

²⁸ Srv. Boeve 2005, 39–40.

o vyrovnání napětí mezi tradicí a současným kulturním kontextem, mezi zjevením a zkušeností (a také přitom vypouští střední člen obecné náboženské zkušenosti), ale protože pracuje s dědictvím teologie zjevení a nikoliv teologie korelační, postupuje spíše opačným směrem: od tradice ke kontextu, od zjevení ke zkušenosti (C → A). Tento typ reakce jistě části německé protestantské teologie na deficit zkušenosti v teologii, který se začal objevovat počátkem 70. let 20. století,²⁹ lze vzhledem k výše řečenému nazvat „postkorelační“ pouze se špetkou intelektuálního násilí – vhodnější by snad bylo označení „**postrevelační**“. Je ale zřejmé, že je nesen přesvědčením o možnosti kontinuity mezi křesťanskou a profánní zkušeností: jeho hlavní snahou je najít společnou půdu zjevení a lidské zkušenosti a v tomto smyslu reformuluje či reinterpretuje oba pojmy.

Hlavními reprezentanty tohoto typu jsou dva luterští teologové, **Eilert Herms** a **Christof Schwöbel** a jejich práce z 80. a 90. let 20. století.³⁰ Naznačím nejdůležitější rysy tohoto přístupu na práci Ch. Schwøbela. Schwöbel se kriticky vymezuje vůči snaze založit teologii buď výhradně na zjevení nebo naopak výhradně na zkušenosti. Vyjadřuje proto potřebu vypracovat oba pojmy, zjevení a zkušenost, jako „označení komplementárních aspektů jediného fenoménu“,³¹ jednoho „odkrývajícího dění“ (*Erschliessungsgeschehen*) v situaci stvořené svobody: Boží sebeodkrytí (Boží sebeidentifikace v trojičném dění stvoření, smíření a vykoupení) zakládá otevřenost skutečnosti pro interpretaci a organizaci lidskými subjekty zkušenosti, jež může být pravdivá.

Ve výkladu o zkušenosti Schwöbel pojem zkušenosti ontologizuje. Tvrdí, že fakt, že skutečnost může být zakoušena aktivně reflektujícími a interpretujícími subjekty zkušenosti, je sám o sobě zásadním prvkem ontologické

²⁹ Výmluvný je už titul Ebelingovy studie z této doby: *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, in: G. Ebeling, *Wort und Glaube III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, 1975, 3–28.

³⁰ Ch. Schwöbel, „Revelation“ and „Experience“: *Reflections on their Relationship*, in: týž, *God: Action and Revelation*, Kampen, Kok Pharos, 1992, 83–120; později též německy s mírně pozmeněným řazením kapitol: týž, *Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung. Systematisch-theologische Überlegungen zu ihrer Verhältnisbestimmung*, in: *Gott in Beziehung: Studien zur Dogmatik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, 53–130.; E. Herms, *Offenbarung und Erfahrung*, in *Offenbarung und Glaube: Zur Bildung des christlichen Lebens*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992, 246–272; *Offenbarung*, in cit. d., 168–220; týž, heslo „Erfahrung. Philosophisch“ a „Erfahrung. Systematisch-theologisch“ in: G. Krause, G. Müller (eds.), *Theologische Realenzyklopedie X*, Berlin, New York, de Gruyter, 1982, 89–109, a 128–136.

³¹ Schwöbel 1992, 86.

konstituce skutečnosti. Skutečnost je otevřená pro aktivní proces interpretace, který konstituuje zkušenost; zkušenost a skutečnost nejsou separované entity. Skutečnosti je třeba rozumět jako sumě toho, co může být zakoušeno, jako sumě všech možných zkušeností.³² Schwöbel dále zdůrazňuje situaci konečné, stvořené svobody, v níž se dějí akty naší signifikace a interpretace skutečnosti. Konečnost či lépe pasivní konstituci této svobody lze podle něj nahlédnout i bez teologických předpokladů: základ svobody a její konstituce pro svobodné subjekty neprodukují tyto subjekty samy; tento základ je pasivně přijat, ale je přijat jako podmínka možnosti aktivního výkonu svobody. Zároveň je zřejmé, že lidské jednání ve všech sférahách kultury předpokládá jako svou podmínku existenci skutečnosti jako *smysluplně uspořádaného pole pro výkon konečné svobody* ve smysluplných aktech interpretace a organizace (svět nedostává smysl až od člověka interpretujícího skutečnost, mezi bytím a smyslem není konečná disjunkce) – tato svoboda je člověku, jak už bylo řečeno, dána, člověk je jejím příjemcem. A zde se pojmy zkušenost a zjevení překrývají: pojem zjevení vysvětluje, co je dáno jako podmínka možnosti zkušenosti. Touto podmínkou je otevřenost (*Erschlossensein*) skutečnosti pro interpretaci a organizaci lidskými subjekty zkušenosti, jež může být pravdivá. Teologicky se taková otevřenost skutečnosti interpretuje jako založenost ve svobodném zjevovatelském jednání Boha.³³

Víra podle Schwöbela tvoří rozhraní mezi Božím zjevovatelským jednáním a lidským jednáním jako zkušeností.³⁴ Víra je na jedné straně zcela Božím dílem (konstituuje ji v nás samotných Duch tím, že nás přivádí k přesvědčení o pravdivosti Kristova evangelia), na druhé straně je jakožto forma života i dílem lidským – je aktivním uznáním pravdy evangelia jako základu pro všechny akty lidské zkušenosti. Víra je forma života, v níž se lidská zkušenost stává pro sebe transparentní jakožto založená v Božím sebeodkrytí. Víra jakožto „zkušenost se zkušeností“ (tento pojem přebírá Schwöbel od G. Ebelinga a E. Jüngela, kteří s ním přišli nezávisle na sobě na počátku 70. let 20. století)³⁵ spočívá v integraci životní zkušenosti do interpretačního rámce víry.

³² Srv. tamtéž, 109.

³³ Srv. tamtéž, 111–112.

³⁴ Srv. tamtéž, 121.

³⁵ V citované Ebelingově studii (*Die Klage...*, pozn. 28) uvádí Ebeling poznámku, že teprve při tisku studie si všimnul, že E. Jüngel užil podobnou formuli víry ve své knize *Unterwegs zur Sache: theologische Bemerkungen*, München, Kaiser, 1972, 8.

Společně s Hermsem klade Schwöbel důraz právě na to, že křesťanská zkušenost nemá žádný zvláštní „předmět“, že jen podkládá veškeré vědění a veškerou zkušenost vědomím konečnosti, stvořenosti, založenosti ve zjevovatelském jednání Božím. To, co jiní (většinou katoličtí) autoři označují jako náboženskou zkušenost, je u těchto luterských teologů jen vyjevením *transcendentálních podmínek veškeré zkušenosti*: Náboženská zkušenost (kterou je myšlena zkušenost křesťanské víry) je *zkušeností s profánní zkušeností*. Přestože se Schwöbel profiluje jako ekumenický teolog, je toto pojetí ve skutečnosti značně konfesní. Trvání na neexistenci nějaké zvláštní oblasti zjevení a odsud zvláštní oblasti náboženské zkušenosti mimo nebo nad sférou obecné zkušenosti je motivováno zrušením distinkce mezi posvátným a profánním, které podtrhla reformace.

Otázkou zůstává, do jaké míry je Schwöbelův koncept schopen vyrovnat se s neuspořádaností, nahodilostí a především *novostí* zkušeností, které křesťan nabyvá v tom kterém aktuálním kontextu. Schwöbel mluví o zjevení a zkušenosti jako o *komplementárních* aspektech jediného fenoménu, jednoho „odkrývajícího dění“ v situaci stvořené svobody. Komplementarita znamená filosoficky „sounáležitost různých možností zakoušet tentýž objekt jako různý“.³⁶ Oním „objektem“ se zde stává Boží zjevovatelské jednání nahlédnuté v jistotě víry – veškerá skutečnost je výsledkem Božího sebezjevujícího jednání ve stvoření, smíření a vykoupení. Pak je ovšem cílem pravdivé interpretace zkušenosti podle Schwöbela pouze potvrzení zjevení, které je stále těž. Právě od totožnosti „objektu“ zkušenosti a „objektu“ zjevení hrozí převádění *novosti* zkušenosti na *stejnost*, totiž na stejnost podmínek konstituce veškeré zkušenosti. Odsud pochází jistě vyprázdnění zkušenosti ve Schwöbelově pojetí a ztráta jejího inovačního potenciálu vzhledem k tradici i k individuálnímu životu věřícího. K tomu komplementární je typicky novověká redukce veškeré pravdivě poznávané skutečnosti na strukturu vědomí či poznávacích mohutností nahlížeujícího subjektu.

Teologie zjevení: B x C (A ~ B x C)

Nyní se dostáváme ke dvěma typům, pro které je charakteristická **diskontinuita** mezi obecnou lidskou nebo náboženskou zkušeností a zkušeností křesťanské víry. Zakladatelskou postavou takového typu teologie ve 20. století

³⁶ Heslo *Komplementarität*, in J. Ritter, K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4: I – K*, Basel, Schwabe, 1976, 933–4.

je **Karl Barth**. Barthovo jméno nespádá do období vymezeného jako předmět našeho zájmu, je ovšem pro naši problematiku natolik signifikantní, že není možné je přejít zcela bez povšimnutí; naznačím proto Barthovo řešení problému ještě stručněji než u ostatních.

Obrat mladého Bartha od liberální teologie k teologii dialektické je z pohledu tohoto eseje odvrát od kontinuitního pojetí vztahu obou okruhů zkušeností k pojetí zdůrazňujícímu jejich radikální diskontinuitu. „Zkušeností“, která Bartha k tomuto obratu přivedla, byla zkušenost 1. světové války a selhání liberální protestantské teologie, která podle Bartha právě pro snadnost, s jakou udomácnila křesťanské církve ve společenských a myšlenkových strukturách doby, neumožnila zaujmout kritickou distancí k dějinnému vývoji směřujícímu ke katastrofě. Projekt kontinuity kontextu a tradice, světa a církve, Božího záměru a lidského jednání, ztratil pro Bartha jakoukoliv věrohodnost. Dogmaticky lze pro diskontinuitní pojetí vztahu mezi Božím a lidským jednáním nalézt oporu v reformačním odmítnutí synergismu, představy spolupráce Boha a člověka na díle spásy. Ve slavném *Listu Římanům*, který znamenal nástup nového směru tzv. dialektické teologie,³⁷ zdůraznil Barth distancí mezi Bohem a světem lidské zkušenosti jako „nekonečně kvalitativní rozdíl“ a mluvil o Bohu jako o „naprosto nikdy identickém s tím, co my nazýváme Bohem, co my jako Boha prožíváme, tušíme a vzýváme.“³⁸ Ve svém dalším vývoji potom sice poněkud oslabil patos této fáze dialektické teologie, radikální rozdíl mezi Bohem a světem člověka a krajní nedůvěra k lidskému náboženství ovšem zůstaly distinktivním rysem jeho teologie. Oproti inkluzivismu korelačně založených teologií před ním i po něm přišel Barth se strohým exkluzivismem křesťanského zjevení: „Ježíš Kristus“ představuje „jediné Slovo Boží“ a „jediné Boží zjevení“, napsal v Barmenském prohlášení z roku 1934. V prvním díle své monumentální *Církevní dogmatiky* vyloučil možnost zabývat se nějakou obecnou náboženskou zkušeností tím, že odmítnul antropologické prius víry, možnost porozumět lidskému vědomí či lidské existenci jako něčemu prioritnímu vůči víře pocházející ze zjevení.³⁹ Křesťanské zjevení kriticky vymezil vůči všem projevům náboženství: náboženství označil za nevíru, je to údajně záležitost bezbožného člověka, kterou zjevení odsuzuje. Milost podle Bartha přemáhá člověka a jeho náboženství, náboženství je zjevením odhaleno jako modlářství; náboženství je lidská snaha spasit se sám.⁴⁰

Charakteristickým rysem Barthovy teologie bylo též odmítnutí přirozené teologie – přirozená teologie totiž postuluje ex definitione kontinuitu mezi („přirozenou“) zkušeností světa a křesťanským zjevením. *Kirchliche Dogmatik* se k tématu specifické zkušenosti křesťanské víry („C“

v našich schématech) vyjadřuje explicitně ve 3. kapitole 6. paragrafu, která nese název *Das Wort Gottes und die Erfahrung*.⁴¹ V ní Barth mluví o jistém modu Boží přítomnosti v jeho zjevenosti ve světě, totiž o jeho Slově: Boha lze myslet jedině v jeho Slově, *illic et tunc* Božího zjevení v Ježíši Kristu se ve zvěstování jeho církve pro nás stává *hic et nunc*; zkušenost Božího Slova musí být tedy zkušeností a uznáním jeho *přítomnosti*. Odlišení této zkušenosti od běžného okruhu zkušeností člověka se Barth snaží udržet i zde svým tvrzením, že zkušenost Božího Slova není zkušenost, nýbrž „více než zkušenost“.⁴²

Barth a jeho souputníci (E. Thurnayssen, O. Weber, H. Diem, H. Golwitzer, E. Brunner aj.) považovali zjevení za centrální teologické datum a velká odezva jejich prací učinila z „teologie zjevení“ nejdůležitější diskurs protestantské teologie své doby a tento stav trval až do 60. let 20. století. Pro naši souvislost lze spekulovat o jednom specifickém rysu Barthova teologického myšlení: Výsledkem silného důrazu na svobodu, neredukovatelnost a suverenitu Božího zjevení je taková optika, v níž rozdíl mezi lidskou profánní a náboženskou zkušeností v podstatě zaniká – obojí je stejným hříšným podnikem člověka, ke kterému Bůh ve svém zjevení říká Ne. Tvrdí-li vyhocené formulace *Listu Římanům*, že Kristovou přítomností ve světě a v našem životě jsme jako lidé zrušení (*aufgehoben*),⁴³ znamená to, že bylo bez rozdílu zrušeno naše podnikání „světské“ i „náboženské“. I pozdější Barth *Církevní dogmatiky* odmítá myslet člověka jinak než

³⁷ 1. vydání 1919, 2., zcela přepracované 1922.

³⁸ K. Barth, *Römerbrief*, München, Kaiser, 1922², 315.

³⁹ Z této možnosti podle Bartha vychází liberální protestantismus 18. a 19. století, římsko-katolická teologie a též teologie Bultmannova. V *KD I/1 (Die Kirchliche Dogmatik I/1, Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Zollikon–Zürich, Evangelischer Verlag, 1947⁵, 36nn)* Barth naproti tomu odmítá předpoklad, že by dogmatická prolegomena měla plnit nějakou apologetickou úlohu a obhajovat možnost víry a zjevení z nějakých obecných kulturních (filosofických) předpokladů. Výroky prolegomen k dogmatice jsou také výroky dogmatiky, jsou aktem víry podobně jako celá dogmatika. Srv. tamt., 34–43.

⁴⁰ *KD I/2 (Die Kirchliche Dogmatik I/2, Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Zollikon–Zürich, Evangelischer Verlag, 1945³)* 324–356.

⁴¹ K. Barth, *KD I/1*, 1947⁵, 202–236.

⁴² Tamtéž, 218.

⁴³ Srv. Barth, *Römerbrief*, 1922², 6. Hegelovský původ tohoto termínu umožňuje Barthovi zrušené ovšem zároveň uchovat na vyšší úrovni, na níž se hříšník stává ospravedlněným a zrušené lidské náboženství „pravým náboženstvím“, stvořeným milostí Božího zjevení. Srv. kapitolu „Pravé náboženství“ v *KD I/2*, 1945³, 356–397.

optikou zjevení – Barth nechce, jak už bylo řečeno, porozumět lidskému vědomí či existenci jako něčemu prioritnímu vůči víře; člověka podle něj nelze myslet bez jeho začlenění do smlouvy, bez jeho předurčení k vykoupění atd. Z toho můžeme pro oblast zkušenosti odvodit, že konstituce člověka v oblasti C (křesťanská víra) jej natolik určuje, že rozdíl mezi zkušenostmi činěnými v oblastech A (profánní lidská zkušenost) a B (obecná náboženská zkušenost) mizí: $A \sim B \times C$.

Teologie „Boží jinakosti“: $A \times C$

Postmoderní diskurs zdůraznil mj. nepřevoditelnost jiného na stejné; v této situaci získávají na významu teologie, které vycházejí z předpokladu diskontinuity mezi světem běžné zkušenosti a křesťanskou tradicí: život věřícího křesťana pro ně otevírá možnost radikálně transcendovat zkušenosti člověka v jeho současném kontextu a tato možnost sama je založena v radikální transcendenci křesťanského Boha. V pozadí jednoho z okruhů těchto teologií – u tzv. postliberální teologie reprezentované yaleskou školou, např. G. A. Lindbeckem – stojí i barthiánská inspirace. V protikladu k Barthovu dědictví se ovšem tento typ nevyhýbá rozhovoru s rozličnými filosofickými tradicemi minulosti i současnosti a přejímá (a dále rozšiřuje) nejen jejich slovník, ale i způsoby myšlení – a tím tyto filosofické koncepty posouvá a modifikuje. Také tento typ vypouští, podobně jako postkorelační teologie, střední člen „obecně“ náboženské zkušenosti jakožto konstrukt moderny.

K tomuto typu v současnosti velmi produktivního teologického myšlení lze přiřadit např. **postliberální teologii**, hnutí „**radikální ortodoxie**“ a práce z okruhu tzv. **teologického obratu ve francouzské fenomenologii**.

Teologie rozchodu se světem profánní lidské zkušenosti, tedy teologie pracující s pojmem zkušenosti podle schématu $A \times C$ naznačím na „fenomenologii modlitby“ **Jean-Yves Lacosta**, francouzského katolického teologa inspirovaného tradicí filosofické fenomenologie. Distanci vůči oblasti A (profánní lidská zkušenost), do níž v podstatě včleňuje i oblast B (náboženská zkušenost lidí „světa“), vyznačuje Lacoste v první části své knihy *Zkušenost a Absolutno*⁴⁴ prostřednictvím diskuse s M. Heideggerem: Transcendentální podmínky existence *Dasein* ve světě, jak je podává Heideggerova fundamentální ontologie v *Sein und Zeit*, zakládají existenci bez Boha. Zkušenost *Dasein* ve světě je „ateistická“.⁴⁵ Ani Heideggerův pozdější příklon k pokojnému bydlení člověka v „součtveří“ (*Geviert*) nebe

a země, smrtelníků a bohů, nad nímž suverénně vládne posvátné (*das Heilige*), nepovažuje Lacoste za setkání s transcendencí Jiného. Smrtelníci se v Heideggerově součtveří setkávají s imanentním posvátnem, nikoliv s transcendentním Bohem. „Bydlení“ na zemi v pokoji součtveří je podle Lacosta existenciální pohanství, odhalení pohanického momentu fakticity.⁴⁶

Setkání s Bohem transcendentální podmínky existence člověka podle Lacosta redefinuje. Fenomenologické východisko Lacostových zkoumání jej vede k tomu, aby tuto redefinici popisoval zásadně v negativních pojmech – modlíci se člověk totiž často rozpoznává, že „Bůh je v jeho zkušenosti nepřítomen anebo že dosažená zkušenost nemůže být založena v žádném obsahu vědomí, jenž by byl s Boží kondescendencí spojen jednoznačně.“⁴⁷

Čekání na Boha podle Lacosta redefinuje *místo* a *čas* na *ne-místo* a *ne-čas*. Místo, na němž se modlíme, nemyslíme jako bytí-tu, nýbrž jako bytí-k, bytí vystavené transcendentnímu Absolutnu, bytí anticipující eschatologické „tváří v tvář Bohu“. Pobývání ve světě je nahrazeno vztahem k transcendentnímu.⁴⁸ Aby se vyhnul termínu „náboženská zkušenost“, od dob Schleiermacherových nešťastně konotovanému s oblastí citu, vepisuje logiku setkání člověka s Bohem do pojmu „liturgie“. „Liturgii“ (tedy v podstatě modlitbu jako jistý modus lidské existence) je třeba myslet jako *ne-místo* a *ne-čas*, přestože neopouští empirickou realitu prostoru a času. Liturgie je nesena snahou žít v přítomnosti tak, jako by eschaton (*parúsia*) už bylo tady; dostáváme se jakoby na druhou stranu smrti, nad logikou chvály Boha nevládne smrt, bytí k smrti přestává být naší nejvyšší možností, jak tvrdí Heidegger. Lacoste mluví o „eschatologickém já“ (*moi eschatologique*), v jehož jménu kdykoliv, když se pokoušíme modlit, překonáváme naši určenost „empirickým já“ (*moi empirique*),⁴⁹ naši určenost bytím k smrti. Absolutno je ve světě přítomno pouze „šerosvitně“, nejednoznačně, neverifikovatelně, pouze kenoticky nebo svátostně.⁵⁰

⁴⁴ J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu: questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994. Anglické vyd. přel. M. Raftery-Skehan, *Experience and the absolute: disputed questions on the humanity of man*, New York, Fordham University Press, 2004.

⁴⁵ Tamtéž, 24.

⁴⁶ Tamtéž.

⁴⁷ Tamtéž, 57–58.

⁴⁸ Srv. tamtéž kapitolu *Lieu et non-lieu*, 28–48.

⁴⁹ Tamtéž, 74.

⁵⁰ Srv. tamtéž kapitolu *L'avenir absolu: anticipation et conversion*, 67–93.

Setkání s Bohem neboli „liturgickou zkušeností“ popisuje Lacoste jako ne-zkušenost a ne-událost. Vědění (*connaissance*) o Bohu vždy převyšuje zkušenost, která by je mohla potvrdit – odsud pochází otázka „rozlišování duchů“.⁵¹ (Jedině mystická zkušenost je zábleskem parúsie, suspendováním vlády, kterou nad námi má svět.) Náš vztah k Absolutnu je na prvním místě kvalifikován jako *ne-zkušenost* (*non-expérience*). Kdyby liturgie byla jen záležitostí vědomí, bylo by vědomí a nakonec cit měřítkem přítomnosti Boha a bylo by pak nutno počítat s veškerou kritikou náboženského citu.⁵²

Pro Lacosta je „liturgie“ nejvyšší možností člověka: pak nám ale fenomenologický projekt ve své klasické formě neumožňuje zjistit, co je člověku vlastní. Zatímco Schwöbelova a Hermsova teologie zkušenosti nacházela v náboženské zkušenosti jakožto „zkušenosti se zkušeností“ vyjevení transcendentálních podmínek veškeré zkušenosti, Lacoste nachází v „liturgii“ radikální kritiku vši zkušenosti, překonání jejich transcendentálních podmínek. Ve své knize o zkušenosti Absolutna bohatě a originálně užívá prostředky filosofické fenomenologie na poli teologie, nejde mu však o rekontextualizaci tradice. Přítom právě zkušenost, resp. pečlivá analýza „liturgické“ zkušenosti umožnila Lacostovi rozšířit obzor klasické fenomenologie a redefinovat podmínky naší existence; proč by podobně nemohla působit i směrem teologickým – proč by nemohla rozšířit obzor křesťanské tradice a v nějakém smyslu redefinovat křesťanskou existenci?

Podle L. Boeveho v teologiích tohoto typu (v našich schématech $A \times C$) zkušenost víry slouží k vyznačení rozkolu (*rupture*) s moderním nebo postmoderním kontextem.⁵³ Sám Boeve proto přichází s takovým typem teologického myšlení zkušenosti, které syntetizuje oba hlavní způsoby řešení našeho problému, tedy kontinuitu nebo diskontinuitu mezi profánní lidskou zkušeností a zkušeností křesťanské víry. Pokouší se zachovat diskontinuitu mezi zkušeností křesťanské víry a aktuálním kontextem a přitom myslet vztah mezi kontextem a tradicí jako vnitřní souvislost (oba členy se tak dynamicky ovlivňují a vyvíjejí), nikoliv odcizení, jako je tomu u právě probraného typu. Chce nahradit rozkol mezi tradicí a kontextem pojmem „přerušení“ (*interruption*).

⁵¹ Viz např. 1Kor 12,10.

⁵² Srv. Lacoste 1994, kapitolu *Non-expérience et non-événement*, 49–66.

⁵³ Boeve 2005, 32.

Teologie „přerušení“: $A \times \rightarrow C$

Lieven Boeve chce být práv jak jinakosti křesťanského Boha, tak i náhledu korelačních teologií, že zkušenost posouvá tradici směrem k rekontextualizaci. Proto navrhuje rozumět náboženské zkušenosti jako „přerušení“, *interruption* (původně německý výraz „*Unterbrechung*“ přejímá od J. B. Metz, který jej užil jako nejkratší definici náboženství⁵⁴). Přerušeni znamená zaprvé přerušeni kontinuity mezi tradicí a kontextem a odkazuje k radikální partikularitě, narativitě a situovanosti křesťanské identity. Toto přerušeni by ale nemělo být myšleno jako rozkol (*rupture*) mezi tradicí a kontextem. K přerušeni totiž zadruhé dochází i uvnitř křesťanské tradice a to díky vnitřnímu spojení kontextu a tradice – v každém novém kontextu se tradice posouvá, mění, rekontextualizuje. Křesťanská zkušenost v sobě podle Boeveho nese nějaký předjazykový moment, který by relativizoval křesťanskou partikularitu, nýbrž ji vyjevuje jako nevyhnutnou – tato partikularita odlišuje křesťany a jejich tradice zkušenosti od ostatních a je východiskem pro dialog náboženství a světonázorů.⁵⁵ Bůh křesťanské víry nespadá v jedno s tradicí a interpretací, je Jiným křesťanské tradice, vzdaluje se jí, přestože je pravda, že jedině skrze tuto tradici zjevuje sám sebe a jedině v ní o něm lze hovořit. Bůh nemůže být v tradici obsažen, přerušuje ji a nutí ji, aby se konfrontovala se svými hranicemi a tak se vyvíjela a obnovovala. Tento interruptivní aspekt je součástí křesťanské zkušenosti a jedině tak může být křesťanská tradice dnes myšlena legitimně.

Své pojetí „zkušenosti jako přerušeni“ podává Boeve v těchto šesti bodech:⁵⁶

(a) Pojem „náboženská zkušenost“ je dnes často teologicky neproduktivní kvůli moderním epistemologickým předpokladům jako je univerzalizita lidského rozumu a lidské zkušenosti, které dnes již neplatí. Tento neadekvátní nárok se ještě prohloubí tehdy, když se od jakékoliv zkušenosti očekává experimentální ověření pravd víry po způsobu vědecké logiky. Pro pojem „náboženská zkušenost“ nelze udržet univerzalistický nárok moderny (jak to činí např. korelační teologie), proto je vhodnější mluvit o „zkušenosti víry“, kterou činí ten, kdo si zvolil život v určitém vyprávění a v určité komunitě.

⁵⁴ Srv. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz, Grünewald, 1977, 150, teze vi.

⁵⁵ Boeve 2004, 222.

⁵⁶ Boeve 2005, 33–39.

(b) Vztah ke kontextu by přesto neměl zůstat pouze vnější. Křesťanská teologie se nemůže vyhýbat současnému kontextu, jako to činí hnutí radikální ortodoxie, ani by se neměla pokoušet o nový „foundationalism“, tedy o takovou teologii, která chce „založit“ (*to found*) křesťanský nárok na pravdu ve standardech moderní racionality.⁵⁷ Za takový – samotnými proponenty ovšem nechtěný – foundationalism považuje Boeve i teologie vzešlé z tzv. teologického obratu ve francouzské fenomenologii (kupř. práce Jean-Luc Marion), které se pokoušejí založit teologii ve fenomenologickém pojmu „danosti“ skutečnosti interpretovaného jako darovanost či stvořenost skutečnosti Bohem. Namísto toho potřebujeme rekontextualizaci víry právě skrze zkušenost, neboť ve zkušenosti je rozkol mezi tradicí a kontextem překonán.

(c) Pro víru lze v současném kontextu přece jen nalézt „ospravedlnění“, a to skrze postmoderní citlivost vůči světonázorové pluralitě. Díky radikální hermeneutice dějinnosti křesťanské víry lze zkušenosti rozumět právě jako křesťanské a distinktivní a není třeba se uchýlovat k čistě negativní teologii, která by nárok křesťanské víry na pravdivé poznání Boha umisťovala do čiré transcendence.⁵⁸ Apofase není pro Boeveho odstranění katafaze, nýbrž její radikálně hermeneutická kvalifikace.

(d) Hermeneutika kontingence křesťanské víry jde ruku v ruce s hermeneutikou podezření vůči nezproblematizované identitě. Konfrontace s jinakostí Boha znamená prolomení a otevření křesťanské identity, která se tak nestává totalitární. Bůh je Jiný křesťanského vyprávění (tradice), nelze jej redukovat na tradici a jako takový se může ohlásit odkudkoliv – i v běžném životě a v běžném kontextu, v setkání s druhým, ve čtení textů, v rozvažování nad událostmi, ve zkušenosti radosti a lítosti, v úžasu a hrůze atd. – a zpochybnit, „přerušit“ křesťanskou identitu zevnitř. Vždy platí, že pro formaci identity je konstitutivní diference, nikoliv kontinuita mezi tradicí a kontextem; proto jsou dialog a konfrontace s kontextem pro formování křesťanské identity nezbytné.

(e) Je třeba myslet křesťanskou zkušenost transcendence nově, na hranici normálně myšlené zkušenosti, ale přitom ne naprázdno, bez kontextu, jako tomu je u konceptů, které o zkušenosti Boha mluví jako o „neredu-

⁵⁷ Spor chicagské (např. D. Tracy) a yaleské (např. G. Lindbeck) teologické školy je podle Boeveho vlastně sporem o „foundationalism“. Proti foundationalismu korelačních teologií vystupuje „antifoundationalism“ yaleské školy zdůrazňující prioritu tradice před zkušeností v současném kontextu.

⁵⁸ Boeve zde jako reprezentanta současné negativní teologie uvádí jméno Johna D. Caputa.

kovatelném naléhání Boha odjinud“, „zkušenosti se zkušeností“, „zkušenosti ne-zkušeností“, „nepřítomnosti zkušenosti“ apod.⁵⁹ Zkušenost víry obkružuje Boha, který se nám nedává poznat *bezprostředně*, nýbrž *prostředkovane* skrze příběhy a vyprávění, s nimiž ovšem zároveň nemůže být identifikován. Zkušenost křesťanské víry nestaví křesťana mimo kontext, nýbrž právě doprostřed jiných životních opcí, s nimiž se potom musí konfrontovat a vést dialog.

(f) „Teologie přerušeni“ zbavuje antikorelační teologie (jako je např. yaleská škola) jejich nevšímavosti vůči praxi, vůči konkrétní historicitě a materialitě života. V prolamující, přerušující zkušenosti Boha (např. v blízkosti Boha v denním životě, v setkání s chudými, s druhým – Boeve ovšem upozorňuje, že interpretovat tyto zkušenosti jako setkání s Bohem vyžaduje velkou opatrnost a hermeneutickou péči) se ukazuje vnitřní vztah tradice a zkušenosti. „Přerušeni se stává interpretačním klíčem tradice a kontextu, pomocí kterého hledáme, kde se dnes Bůh může dávat poznat.“⁶⁰

Závěr

Tento nutně zjednodušující a jen s omezeným počtem teologií (teologických epistemologií) pracující nárys typologie přístupů k pojmu zkušenosti v novější teologii lze uzavřít konstatováním, že hlavní dělicí linie mezi jednotlivými teologickými typy v otázce zkušenosti vede mezi dvěma pojetími vztahu zkušenosti křesťanské víry a obecné lidské zkušenosti, tedy z pohledu křesťanské identity vztahu křesťanské tradice a kulturního kontextu. V teologických koncepcích moderny k tomu dále přistupuje střední člen „obecné náboženské zkušenosti“. Teologie, které tento (dvoučlenný či tříčlenný) vztah myslí jako **kontinuitu** (korelační a postkorelační teologie a teologie blízké teologii náboženského pluralismu), mají většinou kladný poměr k obecné, profánní zkušenosti člověka a neváhají právě v ní zkušenost Boha založit. Jejich hermeneutika je většinou hermeneutikou tohoto

⁵⁹ Boeve zde pro tyto koncepty jmenuje Kevina Harta a Denyse Turnera ze skupiny kolem J. D. Caputa, která o zkušenosti hovoří s důrazem na tradici mystické, negativní teologie; my můžeme odkázat na náš referát o Lacostovi a částečně i Schwöbelovi (jenž sice nena- vazuje na mystickou tradici, jeho kombinace teologie zjevení a novověkých epistemologií však dospívá k podobně vyprázdněnému, nekontextuálnímu pojmu zkušenosti) v tomto eseji, viz výše.

⁶⁰ Boeve 2005, 39.

setkávání člověka a Boha „ve světě“ a jeho víceméně plynulého přechodu k získávání, resp. potvrzování konkrétních obsahů křesťanské víry. Tradice, z níž tyto obsahy pocházejí, se právě díky tomuto procesu udržuje v neustálém pohybu. Boha lze podle korelačních a postkorelačních teologií zakoušet v jistém smyslu bezprostředně, v transcendentálních nebo konkrétně dějinných podmínkách lidské existence.

Teologie, které tento vztah myslí jako **diskontinuitu** (teologie zjevení a teologie Boží jinakosti), zdůrazňují jinakost, radikální transcendenční křesťanského Boha a radikální partikularitu, narativitu a situovanost křesťanské identity. Autonomii a distinktivnost křesťanského zjevení a křesťanské tradice přikládají tak velký význam, že jejich vztah vůči světské zkušenosti člověka je většinou vztah kritické distance, ne-li negace. Odmítají možnost bezprostřední zkušenosti Boha a jejich hermeneutika je oproti hermeneutice předešlé skupiny teologií spíše hermeneutikou vyvádění ze světa běžné (mimokřesťanské) zkušenosti a uvádění do logiky ne-nesnadného a vůči člověku krajně náročivého setkání s Bohem Ježíše Krista.

Boeveho pojetí zkušenosti jako „**přerušeni**“ se – podle mého soudu zdařile – pokouší oba přístupy syntetizovat v dialektické figuře přerušování křesťanské tradice kontextem (tedy naléhavostí současné a místní situace společenské i individuální) a kontextu křesťanskou zkušeností víry. Figura přerušování odhaluje v napětí tradice a kontextu jejich vnitřní vztah a vzájemně podmíněný pohyb a otevírá prostor pro nové vstupování Boží jinakosti do struktur naší zkušenosti v současném kontextu – rekontextualizaci tradice umožňuje radikální hermeneutika otevřenosti a dějinnosti křesťanské víry a křesťanské existence.