

JAKOU TEOLOGIÍ?

Petr Macek

WHAT THEOLOGY? The article summarizes some recent thought on the basic options in conceiving the manner and task of theology in the academic milieu. Diversity in this regard inspires attempts to map out the basic "types" of theology with the intention of determining to what extent each type is an academic or philosophical discipline and to what extent it remains a project of Christian self-description and self-understanding.

The article then argues for theology which, while critically aware of its respective contexts, makes sure that the subject matter of theology is the Gospel of Jesus Christ. The task of theological education is the formation of a capability to reflect on this subject matter appropriately, because understanding the subject matter of theology has direct consequences for the identity of the Christian witness in the world and its readiness to meet its challenges.

Pokládáme již za samozřejmost, že teologie vystoupila ze svých vynucených zákoutí na veřejnost a je zde přijímána jako přinejmenším zajímavý partner rozhovoru. Očekávání na to, s čím přichází, se různí a rozličná je i relevance, která je tomu přikládána, i když formálně je to hodnocení dost vysoké: teologie patří opět do svazku univerzity. Jak legitimní je však to, co tu provozuje? Jaká jsou pro to kriteria? Má je teologie sama v sobě?

Dnes je dost obecně přijímáno a respektováno rozlišení tří základních veřejností či klientel, před nimiž teologie stojí, k nimž mluví, jimž je odpovědná, jak je popsal americký katolický teolog David Tracy: *církev, akademická veřejnost, nejširší veřejnost (celá polis)*.¹ Tam, kde některá z těchto odpovědností ustoupí do pozadí, nelze asi mluvit o teologii v tradičním smyslu toho slova, ale o nějakém druhu náboženského studia, byť takového, které může mít svou vnitřní integritu. Takové záměny jsme dnes v případě univerzitního studia svědky hlavně v anglofonním světě, kde dochází k přísnému rozlišování mezi teologií a religionistikou (Religious Studies). Religionistika prý na univerzitu patří, teologie nikoliv, té jsou vyhrazeny teologické semináře. Někde je to částečně asi opožděná reakce na útoky na akademickou svobodu ze strany některých *církevních* autorit – v některých případech snad dokonce na odmítání dialogu ze strany autorit *teologických*² –, jindy důsledek tlaku ze strany tzv. exaktních či pozitivisticky

¹ David Tracy, *The Analogical Imagination*, Crossroad, New York, 1991, 3nn.

² To se traduje zpravidla o barthovcích ve Velké Británii.

orientovaných věd. Formálně to bývá prezentováno jako rozlišení mezi ‚význačkovou‘ teologií, jež je pokládána za disciplínu povýtce ‚subjektivní‘, a ‚neutrální‘ (‚objektivní‘) religionistikou. To samo o sobě je ovšem velmi jednostranným a neobjektivním výkladem celé problematiky³ a tak je namísto otázka, zda lze toto zavádějící a matoucí dělení překonat, případně mu předejít tam, kde ještě plně nezavládlo.

Druhy teologie

Stanovení oné několikeré odpovědnosti, určení základních skupin adresátů, k nimž se teologie obrací, ještě nezaručuje, že takto zorientovaná teologie je práva svému předmětu. Také tím není nic řečeno o její struktuře, protože i teologie, která si je vědoma šíře své odpovědnosti, se jí může ujímat různě. Tato různost vede někdy k pokusům zmapovat základní *druhy* či *typy* teologie, s nimiž se lze v tomto kontextu setkat.

Nejrozšířenější tradiční nálepky rozlišují teologii na *konzervativní* a *liberální*. Vyjadřují tak hlavně její vztah k tradici – k tradici primární (Bible/apoštolské svědectví) i k dědictví formativních interpretací jejího obsahu (Augustin, Tomáš Akvinský, reformace a její konfese). Konzervativní přístup charakterizuje větší vůle minulé zachovat a tedy značná rezervovanost vůči všem novotám a změnám; pro liberální pojetí má rozhodující význam naopak přítomnost (její výzvy a trendy), k minulému se přistupuje s velkou svobodou. (Z hlediska liberalismu je pak konzervativismem i taková kritika tradice, jež apeluje na „návrat ke kořenům“.) To je pochopitelně zcela nedostačující rozlišení i kdyby bylo třeba v zásadě výstižné (a nejednalo se jen o pomluvu). Málo nám říká o přístupu k předmětu a o tom, kdo je jeho subjektem (kdo tu mluví a za koho). To platí i o novějších pokusech, kdy se místo o konzervativní teologii mluví (aspoň v protestantských kruzích) o teologii „evangelikální“, kladené jako alternativa teologie „ekumenické“ (místo liberální), nebo o snaze odlišit konzervativní (evangelikální) přístup od „fundamentalistického“, kdy ten první představuje jakýsi střed mezi fundamentalismem a liberalismem a je proto charakterizován někdy jako „umírněný“ (moderate) – jako např. ve sporech mezi baptisty v tzv. Jižní baptistické konvenci, největší nekatolické denominaci v USA.⁴

³ Velmi instruktivní uvedení do jádra problému poskytuje R.J. Hart, *Religious and Theological Studies in American Higher Education: A Pilot Study*, Journal of the American Academy of Religion LIX/4.

⁴ Srv. např. Nancy Tatom Annermanová, *Baptist Battles: Social Change and Religious Conflict in the Southern Baptist Convention*, Rutgers University Press, New Brunswick–London, 1990.

Z hlediska oněch formativních interpretací se teologie zpravidla dělí podle konfesí či církevní veřejnosti za níž a k níž mluví. To je vžité a normální, ale přesto zavádějící, protože teologie co do svého charakteru a své struktury není určena tímto partikulárním publikem, ale svým partikulárním *předmětem*. Není tedy přísně vzato katolická, protestantská, pravoslavná, a ovšem ani baptistická nebo nějaká jiná teologie, ale pouze (křesťanská) *teologie*, která se svým předmětem zaobírá z určité perspektivy, z určitého stanoviska. (Pro teologii, již charakterizuje její nejvlastnější předmět, lze asi hájit adjektivum „evangelická“, ale takto – mimo konfesijní kontext – lze hájit i adjektivum „katolická“; teologie, která chce být v nehlubším slova smyslu *evangelická* – orientovaná na evangelium, musí být zároveň v hlubším smyslu i *katolická* – celostná a pro všechny.)

Pozoruhodným pokusem o rozlišení základních alternativ v chápání podstaty a úkolu teologie byla před časem typologie Hanse Freie, amerického teologa německého původu: *Druhy křesťanské teologie*.⁵ Byla vedena snahou postihnout, do jaké míry je ve vytypovaných případech teologie akademickou disciplínou a do jaké míry zůstává sebereflexí církve. (Odpovědnost vůči širší veřejnosti nebyla přímo na zřeteli, interpretace kulturního kontextu, na jehož pozadí se ten který typ ujímá svého úkolu, ji zahrnovala.) O adaptaci této typologie pro širší veřejnost se poté – se zřetelem na úskalí onoho radikálního dělení mezi teologií a „religionistikou“ – pokusil britský teolog David Ford,⁶ editor populární encyklopedie *Moderní teologové*.⁷ Frei, který se orientoval na díla hlásící se i k určité metodologii, použil v některých případech méně klasické a širší veřejnosti rozhodně méně známé příklady, které navíc jako typ „seděly“ některým svým protagonistům jen dočasně.

Jde o rozlišení na pět typů, z nichž dva krajní představují jakési krajnosti (extrémy). Jeden extrém (typ I) představuje přístup, který je zcela určen *přítomností*, nějakou současnou filosofií (světonázorem) nebo praktickými ohledy. Frei mluví o případě, kdy nad křesťanským sebepochopením realizovaným v církvi zcela převládá teologie jako akademická filosofická disciplína. Předmětem je formálně náboženství (křesťanství), ale myšlení není tímto předmětem nijak podstatně určeno. Je, jak poukazuje Ford, buď již pevně dáno, má svůj filosofický rámec, do něhož „přijímá“ svůj před-

⁵ Hans W. Frei, *Types of Christian Theology*, ed. G. Hunsinger and W. C. Placher, Yale University Press, New Haven/London, 1992.

⁶ David Ford, *Theology: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

⁷ David Ford, (ed.) *Modern Theologians*, Blackwell, Oxford, 1997.

mět – resp. to, co se tam vejde (přístup *moderní*), anebo pevně dáno není, dává spíš na konkrétní apetit a imaginaci a nechává se svým předmětem inspirovat (přístup *postmoderní*).

Je to z předmětného hlediska opravdu extrém: ke křesťanství se přistupuje z předem přijaté vnější pozice, to nejlepší je zpravidla ignorováno či karikováno a v každém případě vnímáno s nadhledem. Přesto je to přístup velmi běžný a rozšířený. Freiovým prototypem tohoto přístupu se stala práce amerického teologa Gordona Kaufmana, *Esej o teologické metodě*.⁸ Teologické pojmy jsou „potenciálně univerzální imaginativní konstrukce“ pro vyjádření významu lidské zkušenosti. Křesťanské sebepochopení se neliší od kulturního sebepochopení západního člověka jako takového. Každé specifické náboženství je v zásadě staré jako stvoření samo a jeho poselství je vyjádřením odvěkého přirozeného a univerzálního lidského hledání. Ford konkrétní jména neuvádí, mluví o případech, kdy stanovištěm, které určuje naši perspektivu a to, co se ocitne v „hledáčku“, je nějaká současná filosofie či světový názor (třeba ateistický materialismus), anebo nějaký praktický zájem.

Druhý extrém (typ 5) představuje naopak zájem věci jen nekriticky opakovat – osvojit si (konzervovat) biblické představy o světě, klasickou teologii a tradiční křesťanství všemu nadřadit a vše vnímat výlučně v jeho rámci. Takto si zpravidla představujeme křesťanský fundamentalismus, Ford ale právem připomíná, že nálepka fundamentalismu může v tomto případě trochu zavádět: Fundamentalisté zpravidla nezamítají vědu, nýbrž se pokoušejí její pomocí argumentovat pro biblický světonázor. Frei mluví o křesťanském sebepochopení, které nejenom nemá ani nějaké podřízené místo pro filosofii, ale odřiká se i jakýchkoli kriterii koherence, adekvátnosti a přirozenosti a tím pádem i jakéhokoli metafyzického rámce svých tvrzení. Jako prototyp uvádí Frei u nás málo známého filosofického analytika wittgensteinovské ražby, D. Z. Phillipse, autora spisu *Víra a filosofické bádání*.⁹ Podle Phillipse se filosofie nemůže vyslovovat k smysluplnosti náboženských výpovědí, pokud by to chtěla dělat „zvenč“ a ne z toho kontextu, z něhož ony samy odvozují svůj význam. Frei s tím částečně souhlasí,¹⁰ ale odmítá z toho odvozovat pravidla a tvrdit, že teologie je striktně interní řeč církve, která nepodléhá žádným kriteriím. Ani teologie, která je nebo

⁸ Gordon D. Kaufman, *An Essay on Theological Method*, Scholars Press, Chico (Calif.), 1975.

⁹ D. Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry*, Schocken Books, New York, 1979.

chce být křesťanským sebepochopením, není *purismem*, který něco bezezbytku předpisuje. V dogmatických otázkách nemůže zůstat teologie uzavřená jen do sebe. To by jí nezbylo než mlčet nebo jen papouškovat biblické a tradiční formulky. Oba extrémů se podle Forda vyznačují tím, že chtějí všechno vnímat v rámci něčeho, co je již dáno, tomu se bezezbytku podrobit, a tak vlastně každý dialog „přes“ hranice daného vylučují. Mezi těmito extrémů existují ještě jiné (v našem případě tři) možnosti či přístupy:

Typ (2) bere vnější rámec vážně, ale zajímá se zároveň i o to, co je v křesťanské teologii nejrelevantnější, co tvoří její jádro či podstatu. Jde mu o to obojí smířit. Proto dá přednost takovému filosofickému rámci, který se mu zdá jádru křesťanství nejlépe odpovídat (který nejlépe tlumočí jeho jádro dnešku). Ve Freiově typologii se jedná o případ, kdy teologie je akademickou či filosofickou disciplinou, ale v jejím rámci je křesťanské sebepochopení vzato vážně a vnější i vnitřní popis tak spadají vlastně v jedno. Výsledný produkt je ovšem obhajován základním filosofickým schématem. Takto Frei charakterizuje přístup, který ve svém díle *Blahoslavená posedlost řádem* zvolil již jmenovaný David Tracy.¹¹ Ten tu kriticky navázal na Tillichovu metodu *korelace*. Teologie je explikací křesťanské zkušenosti, která má být ve své specifičnosti a své vnitřní integritě postavena do korelace s obecnou lidskou zkušeností jako dalším zdrojem teologické reflexe. Je to ovšem třeba dělat lépe než Paul Tillich – ne jednostranně a hlavně za pomoci obecné fenomenologie náboženství, jehož je křesťanství jen jedním případem. Lidská zkušenost má své konstanty, jejichž artikulace je předmětem interpretační teorie. Ta umožní korelaci našich mezních situací s jím odpovídající metaforikou NZ a tím i porozumění zaslíbením, které tato metaforika obsahuje.¹²

Pro Forda je typickým a stále asi nejinstruktivnějším představitelem tohoto přístupu Rudolf Bultmann, který adekvátní pojmy pro vyjádření té základní *diagnózy* lidské existence, kterou podává Nový zákon, našel v existenciální filosofii Martina Heideggera.¹³ Člověk žije v existenciální nejistotě a je v pokušení se před ní zabezpečit takovou volbou, která jej vzda-

¹⁰ Ze způsobu, jakým o tomto typu referuje Ford, lze dokonce nabýt dojem, že má na mysli „narávní teologii“ yaleské provenience, k jejímž předním představitelům patřil právě Frei (srv. Ford, *Theology*, s. 25.).

¹¹ David Tracy, *Blessed Rage for Order*, Seabury Press, New York, 1975.

¹² Frei říká, že by sem mohl zařadit „liberální“ teology, jakými jsou Rudolf Bultmann nebo Wolfhart Pannenberg, ale vedle toho i teology tak rozdílné provenience, jako jsou katolík Karl Rahner a konzervativní evangelikál Carl Henry.

luje jeho nejlepším (autentickým) možností, druhým lidem i Bohu. Tento člověk má však nyní šanci utéci své nejistotě otevřeným vztahem důvěry vůči Bohu, jímž je od oněch falešných a proto lidsky degradujících forem zabezpečení osvobozen. K takovému vztahu důvěry, umožňujícímu život v existenciální svobodě, vybízí novozákonní evangelium. Víra umožňuje formy existence, jež jsou bez ní nepředstavitelné. Pro Bultmanna je tento přístup nerozlučně spojen s „demytologizací“ – odstraněním zátěže dobových představ, jimiž se existenciální víra biblických svědků vyjadřovala.

V tomto případě jde tedy o strategii spojení současného myšlení s jádrem evangelia, kdy vše ostatní, co tomu neslouží, může a má spadnout pod stůl.¹⁴ Tato strategie má někdy tendenci tíhnout k typu (1), kdy určitá agenda nebo filosofie má navrch a v křesťanství hledá jen svou ilustraci. Bultmann sám ovšem nechtěl dovolit, aby existenciální filosofie ovládla a sama určovala obsah křesťanské víry, podle mnohých však svou orientací na její potence k přetvoření lidské existence tento obsah „antropologicky“ zúžil.

Typ (3) představuje jakýsi střed. Frei jej chápe jako případ, kdy teologie je stále akademickou disciplínou, ale zároveň a ve stejné míře je i zcela nezávislým křesťanským sebepochopením v rámci církve. Obojí je autonomní, ale nepřestává to být ve vzájemné souvztažnosti. Frei říká, že by sem mohl zařadit Paula Tillich, ale nakonec sem – byť trochu s rozpaky – zařazuje Friedricha Schleiermachera. Schleiermacher ve svém *Krátkém nárysu teologického studia* z roku 1811¹⁵ připouští určitou fenomenologii křesťanství – zkoumání specifických forem či výrazů bezprostředního sebevědomí – zároveň si však uvědomuje, že jazyk církve je zcela specifický a není v této fenomenologii absorbován. V takové vzájemné korelaci, respektující autonomii obou partnerů, je i teologie s filosofií, s přírodními vědami, atd.

Podle Forda je to typ, který odmítá jakýkoliv definitivní filosofický rámec. Všechny se mohou někdy hodit. Místo volby nějakého systematického rámce nebo formy porozumění se volí (systematicky) dialog mezi obojím. Křesťanská víra a jiné přístupy (výklady či porozumění zkušenosti)

¹³ Srv. třeba Rudolf. Bultmann, *Ježíš Kristus a mytologie*, Oikúmene, Praha, 1995.

¹⁴ Jiným příkladem mohou být některé pokusy o tzv. „procesní“ teologii, vycházející z filosofie (filosofické metafyziky) A.N. Whiteheada a Charlese Hartshorna.

¹⁵ Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, (ed. H. Scholz), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.

jsou v korelaci. Až v této korelaci se ukáže, co přináší největší světlo. Existenciální filosofie může přinést světlo do některých otázek, jiné ponechává nepovšimnuty. Pak je třeba se pro adekvátní nástroje porozumění ohlížet jinam. Klasickým exponentem tohoto přístupu je Fordovi Paul Tillich, jehož ústředním zájmem byla korelace mezi vírou a kulturou.¹⁶ Pokusil se ukázat, jak náboženské symboly mohou pomoci odpovědět na základní otázky po smyslu života a dějin. Jeho definice symbolů byla přitom velmi široká: Obrazy, lidské rituály a příběhy, konkrétní světci nebo konkrétní ideje – to vše se může stát účinným nositelem nějakého významu. Tak jako každý pokus o otevřený dialog, i dialog mezi vírou a kulturou však může sklouzávat do určité jednostrannosti, kdy jedno či druhé má „předem“ navrch. To někdy vytýkali kritici i Tillichovi.¹⁷

Typ (4) nechce balancovat na laně a dává jednoznačně přednost křesťanskému sebepochopení. Nepředstavuje sice naprostý nezáměr o současnou kulturu a současný způsob myšlení, ale odmítá přiznat jakémukoli hotoovému myšlenkovému rámci potenci pochopit a pojmut obsah křesťanské víry. Podle Freie jde o typ teologie, která ví, že křesťanství má svůj vlastní jazyk, který nemůže být bezesbytku interpretován jiným způsobem myšlení či řeči. „Mezi praktickou disciplinou křesťanské popisné sebereflexe a obecnými kriterii smysluplného nemůže být nějaký základní konflikt, ale nelze ani formulovat žádný princip. Vztah jednoho k druhému musí zůstat otevřený pro nové vyjádření křesťanského učení ve světle kulturních proměn.“¹⁸ Pro Forda je důležité, že je to typ, který se drží klasické linie křesťanského svědectví, ale nebojí se vstupovat do dialogu, kterým je testována její adekvátnost a nebojí se použít příležitostně myšlenková schémata, která jsou partnerovi dialogu blízká a srozumitelná. Nevěří však v možnost vést dialog z nějaké neutrální středové pozice. „Nelze předstírat neutralitu, jestliže se hlásíme k určité tradici a k určité komunitě víry“;¹⁹ lze však být otevřený v hledání pravdy jako způsobu života ve světě.

Představitelem tohoto typu je oběma autorům, Freiovi i Fordovi, Karl Barth,²⁰ který věrnost své tradici a její perspektivě projevoval radikální kritikou kulturně sebevědomého křesťanstva. Jeho *Církevní dogmatika* je pokusem o vyjasnění toho, co je legitimně křesťanské, a to pomocí interpre-

¹⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology* I, Chicago University Press, Chicago, 1951.

¹⁷ Podle Forda jsou současnými exponenty takového dialogu, zahrnujícího i různé náboženské tradice, katoličtí teologové David Tracy a Hans Küng.

¹⁸ *Types*, s. 3.

¹⁹ *Theology*, s. 29.

tace skutečnosti, jejímž středem je Boží zjevení v Kristu. Předmětem reflexe je klasické křesťanské učení, to je však podáváno novým a podmanivým způsobem a ve stálém otevřeném rozhovoru, zahrnujícím minulé i současné myslitele, tradice a postoje.²¹

Ford připomíná, že svým způsobem patří k tomuto typu i katolický teolog Karl Rahner, jehož mnohasvazkové teologické dílo²² se svým rozsahem vyrovná Barthovu. Navázání na klasiku je tu však formálně daleko volnější. Někdy používá k interpretaci křesťanské víry i určitý filosofický rámec jako (typ 2), někdy metodu dialogu (typ 3). Proto je pro Forda spíš příkladem teologie, která zjednodušující kategorizaci uniká a tedy i toho, jak každá typologie, jakkoli je svou přehledností nesporně instruktivní, má své meze.

Úkol teologie

Který z těchto typů (včetně těch „nezařaditelných“ mezitypů) nejlépe vyhovuje z hlediska poslání a odpovědnosti teologie? Jaké poslání či úkol teologie jako veřejný diskurz v naší době má? Anebo jinak: Které křesťanské sebepochopení zainteresované na dialogu, na své smysluplnosti i pro ty, kdo stojí vně tradičního společenství víry, je nejslibnější? Které se může stát i pro jiné akademiky na univerzitě zdrojem nového pohledu na celek poznávané skutečnosti?

Frei si tyto otázky přímo nekladl, ale můžeme asi dovozovat, že za nejslibnější v jakémkoli dějinném kontextu pokládal typy (3) a (4). Ford si otázku teologie pro budoucnost (pro „třetí tisíciletí“) naopak kladl, uvažoval o teologii definované velmi široce jako „myšlení nad otázkami, které náboženství klade a jež jsou kladeny jemu“.²³

²⁰ Oba psali o Barthovi své disertace. Freiova se zabývala Barthovým pojmem zjevení: *The Doctrine of Revelation in the Thought of K. Barth, 1909–1922: The Nature of Barth's Break with Liberalism*; Ford nazval svou práci „Barth a Boží příběh“ – *Barth and God's Story: Biblical Narrative and the Theological Method of Karl Barth in the Church Dogmatics*, P. Lang, Frankfurt am Main/Bern, 1981.

²¹ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Ch. Kaiser Verlag, München, 1932. Důraz na to, že křesťanství má „svůj vlastní jazyk, který nemůže být bezzbytku interpretován jiným způsobem myšlení či řeči“, je základní devizou i yaleského „postliberalismu“, k němuž patřil i sám Hans Frei a který je asi právem označován za nejdůležitější současnou teologickou recepci a adaptaci Bartha v anglofonním světě. Frei dokonce veškerou teologickou produkci, která se o takové „převyprávění“ pokoušela a pokouší, charakterizoval jako apologetiku a ne teologii ve vlastním slova smyslu. (Srv. jeho *The Eclipse of Biblical Narrative*, Yale University Press, New Haven/London, 1974, s. 128.

²² Viz zejména *Schriften zur Theologie* (anglicky *Theological Investigations*) – v jejich četných vydáních.

Já bych asi v našem ekumenickém prostředí horoval pro teologii, která si je dobře vědoma své víceúrovňové odpovědnosti, respektive oné rozmanitosti kontextů, v nichž vzniká a na něž reaguje, ale je si zároveň vědoma i toho, že její *předmět* tím není nijak určen. Jejím předmětem, který rozhoduje o její identitě, který určuje v posledku, zda se o teologii ve vlastním slova smyslu jedná, je *křesťanská zvěst, apoštolské svědectví o Bohu a božím sebedělení v Ježíši Kristu*. Úkolem této teologie, alespoň pokud jde o systematickou teologii, je, jak upozorňuje německý teolog Reinhard Hütter, výchova ke schopnosti uplatňovat v reflexi tohoto předmětu „teologickou soudnost“.²⁴ K té se nelze dostat jinak než skrze *celostnost*, jak ji tradičně zabezpečuje kurikulum magisterského studia, a stanovení určitých vnitřních *kriterií adekvátnosti*. Není asi důležité, které disciplíny jsou v tomto kurikulu hlavní a které pomocné, důležitá je návaznost a interdisciplinárnost napomáhající jednotě. Rozhodně už sem patří i mezikonfesijní dialog, navazující na rozhovor s tradicí, vedený především prostřednictvím dějin dogmatu. Ke kriteriím adekvátnosti – tj. *vědeckosti a aktuálnosti* – patří bezesporu bibličnost (ve smyslu věrnosti zvěsti), myšlenková uchopitelnost a sdělitelnost (u vědomí mezí tohoto kriteria), závaznost (ve smyslu pravdivosti) a církevnost (ve smyslu odpovědnosti vůči církvi v jejím celku). Bez této celostnosti zajišťované částmi tohoto celku (jednotlivými pracovišti) a způsobem jejich propojení a prolnutí a bez sledování a uplatnění těchto (nebo podobných) kriterií nelze k nabytí schopnosti teologického soudu dospět. Zde nevidím podstatný rozdíl mezi teologií jako přípravou ke kazatelské službě a teologií jako přípravou k jiné službě. To, že v této souvislosti třeba dochází k určitému „zeštíhlení“ v biblických disciplínách či v praktické teologii, by splnění úkolu, jež si teologické studium klade, nemělo snad bránit. Pochybuji ovšem, že v programech s podstatně jiným kurikulem lze tento úkol splnit.

Akademické prostředí, které nezaručuje, že teologie rozumí svému předmětu a je tímto předmětem určena, by mohlo vést také k zániku oněch slibnějších alternativ, k nimž bych na univerzitní úrovni s určitou opatrností přiřadil i typ (2), ve prospěch extrémů. To je, tuším, třeba mít na paměti v úvahách o roli a úkolu teologie v každém časovém horizontu, jež si dovedeme představit, jakož i při přemýšlení o nejlepším modelu teologického studia v různých kontextech a na různých úrovních. Chápání předmětu

²³ *Theology*, p. 17 Jakou spojitost má tato definice s jeho úvahami o „typech“ není zcela zřejmé. Nicméně, podle Forda by takovou teologii, neomezovanou potřebami instituční církve, čekaly za předpokladu celkové vstřícnosti společnosti „úžasné možnosti“.

²⁴ Srv. Reinhard Hütter, „After Dogmatics?“ – nepublikovaná esej, Rengsdorf, 2000.

teologie má bezprostřední dopad na podobu křesťanské existence (křesťanského svědectví) ve světě a na připravenost na nové výzvy, které tu křesťanskou víru a její myšlení očekávají. Minulé chyby měly vždy něco společného s nejasností kolem toho, co je a co není křesťanské. A tak, jakkoli je nezbytné naslouchat i novým a jiným hlasům, teologie by se měla především orientovat na tom, co slovy Johna Howarda Yodera „bude i v budoucnosti jiné jen na povrchu“. Měla by „být pozorně vnímavá vůči stále se opakujícím jednoduchým otázkám a svůj jazyk střežit v Boží bázni. Takovéto zredukování a zaostření naší mise není ani naivní, ani antiintelektuální“.²⁵

²⁵ J. H. Yoder, “Is There Such a Thing as Being Ready for Another Millenium?”, in: M. Volf, C. Krieg a T. Kucharz (eds.), *The future of theology: essays in honor of Jürgen Moltmann*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1996, p. 64f.69.