

ným kompendiem dějin bádání posledních dvou století. Bibliografie obsahující téměř tři stovky titulů jen podtrhuje autorovu vynikající znalost problematiky, do níž může, na rozdíl od právě zuřící války některých ze specialistů na Penta-

teuch (viz. stále neuzavřená diskuze Levina a Blenkinsoppa o možnosti datovat P do předexilního období z posledních ročníků ZAW), proniknout většina studentů teologie.

Filip Čapek

(K problematice deuteronomistů viz instruktivní recenze sborníku *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, JSOTSup 268, Sheffield 1999 od Viktora Bera v TR 2/2000), s. 180–183.)

BUDOUCNOST CÍRKVE V POSTMODERNÍ KULTUŘE

Medard Kehl, S. J.: Kam kráčí církev? Diagnóza doby. Z německého originálu přeložili P. Kolmačka a Petr Slouk. CDK Brno (edice Současná světová teologie) 2000. 125 stran.

Otázku budoucnosti církve klade frankfurtský katolický teolog se sympatickou otevřeností. Vychází z kulturněsociologické analýzy postavení a role církve v evropském prostoru; analýza dává deprimující, až apokalyptickou diagnózu. Ale křesťanské společenství si již mohlo osvojit ježíšovskou transformaci apokalyptických vidin v obraz zasetého zrna, které musí zemřít, aby přineslo plody (9). Smíme se něčeho takového nadít i pro církev, tuto stále bezradnější menšinu?

Kehl vidí dva zdroje současné problematiky: (a) Církev putuje pouští nezámju a neporozumění okolní společnosti a nedaří se jí navázat tvořivý dialog se současnou kulturou; v soutěži o uznání a ohlas je na straně poražených. (b) Situaci ztěžují vnitrocírkevní konflikty, samy o sobě druhořadé (15). V obou případech, soudí Kehl, je problémem komunikace.

Autorova odpověď na první část problému – ztráta komunikace s okolní kul-

turou – zůstává dost obecná, varujíc toliko před řešením pouhého přizpůsobení anebo bázlivého ústupu do tradicionalistických pozic. „Křesťanská víra našla vždy svoji identitu v dialektice dvou opačných směrů: navázáním na určité kulturní události a zároveň – kde to bylo nutné – odporem proti panujícím kulturním zvyklostem“ (25).

Mnohem větší prostor věnuje Kehl problematice vnitrocírkevní. Považuje za fatální chybu, že se důsledněji neprosadilo koncilní pojetí církve jako „*communio*“. Vedení (katolické) církve se přiklání „ke starému chápání...“, totiž k jednoznačnému upřednostnění univerzální církve před místní církví, jednoty před mnohotvárností, poslušnosti před participací“ (49). Tím se teologický, existenciální obsah pojmu církev vzdálil mezi teology a zaměstnance církve a široké veřejnosti zbyl sociologický, odteologizovaný a odspiritualizovaný pojem „úřední církve“. Do proluky takto vzniklé vstoupily emancipační

tendence a někdy i jen nálady, testující každou instituci na její bezprostřední užitečnost. Historická šance, kterou druhé vaticanum nabídlo, zůstala namnoze nevyužita a našemu současníku je již obtížné najít k církvi osobní vztah jako k živé bytosti, s níž je možno se identifikovat; přesto Kehl navrhuje se o to alespoň pokusit a naznačuje několikero cest (72–84).

Teologický obsah „komuniální“ ekleziologie je odvozen od trinitárního obrazu Boha: Jde o *společenství*, a to *společenství osob*. Kehl je přesvědčen, že obojí aspekt má značný potenciál přitažlivosti i v postmoderní kultuře. Je však třeba, aby byl konkretizován v komunikativních vztazích a postupech (konsensus dialogem, ne poslušností, neodvozená plnomoc nižších struktur církve apod.). Tak bude teologická, duchovní realita církve organicky spojena s její realitou empirickou, sociální – zcela v duchu inkarnačního modelu, vyjádřeného chaledonskou formulí (nerozděleně, nesmíšeně; 51). Co znamená snaha o vytvoření „komunikačního prostředí víry“, naznačuje autor v závěrečných pasážích: Církev vztahů – biografičtější víra – nová prostředí – spřízněnost s chudými (109n).

Je zřetelné, že se Kehl pokusil o „třetí cestu“ mezi dvěma úskalími: pojetím církve jako univerzální nadosobní struktury a pojetím církve jako obce bezprostředně intimních vztahů uvnitř „zdravého jádra“. Poněkud překvapí, že se v této souvislosti více nevyrovnává s eklesiologií „základnových obcí“ (*Basisgemeinden*), které jsou sice jen variantou druhého úskalí, avšak zpravidla bez deficitu kontaktu se svým sociálním okolím, i když vždy také jen úzce vymezeným. Také možným důsledkům „komuniální eklesiologie“ pro vztahy mezi (konfesionálně) odlišnými církvemi jak na úrovni místní, tak univerzální, nevěnuje Kehl téměř žádnou pozornost a zdá se, jakoby tento problém pro něj neexistoval. Nepříliš přesvědčivý je též jeho návrh čelit znehodnocení svátostí církevními odrodilci tak, že pro ně bude vytvořen soubor paralelních církevních úkonů, jakýchsi „parasvátostí“ (103).

Je možné, že právě v tomto bodě se projevila slabina Kehlova východiska v kulturně-sociologické analýze. Ale je sympatické, že autor tuto slabinu v jádru svých výkladů statečně překonává rekurzem k centrálním teologickým důrazům trinitárním a inkarnačním.

Pavel Filipi