

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta
Katedra fundamentální a dogmatické teologie
Dogmatická teologie

Hana Mrňáková

TEOLOGIE DĚJIN U JEANA DANIÉLOU

Diplomová práce

Vedoucí práce: PhLic. Vojtěch Novotný, Th.D.

PRAHA 2007

Ráda bych na tomto místě poděkovala PhLic. Vojtěchu Novotnému, Th.D. za ochotu, trpělivost a veškerou pomoc při vedení této diplomové práce.

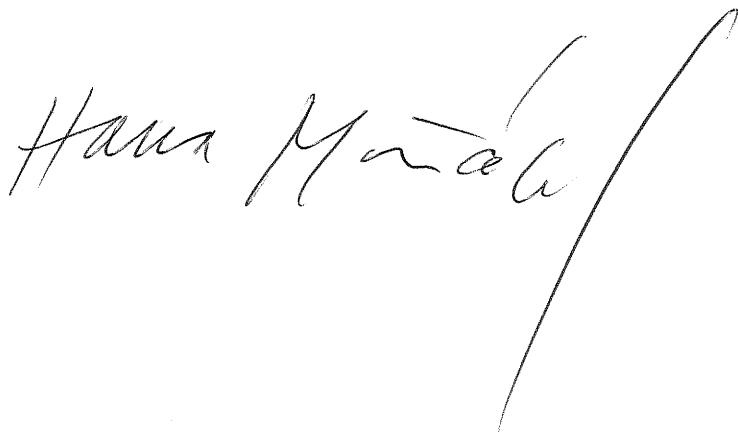
Dále děkuji Miloslavu Brhelovi a Prokopu Tobkovi za obětavou pomoc s obstaráváním literatury, PhDr. Vratislavu Slezákovi, Pavlovi Frývaldskému a Miriam Natouf za pomoc s překlady z němčiny a bratru Martinovi od Rafaela archanděla za pomoc s překladem z italštiny.

Mé poděkování patří také těm, kdo mi tento rok byli oporou, zvláště mým rodičům a sestře, manželům Smětákovým, paní Fernande Mathay a paní Tereze Novotné.

Za tolik potřebné modlitby děkuji všem přátelům a blízkým, společenství u svatého Jiljí, paní Laisi Finwen a její rodině, Doubravce Vokáčové, Teresii Bokové a dominikánským mniškám z Lysolají.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a v seznamu pramenů a literatury uvedla veškeré informační zdroje, které jsem použila.

V Praze dne 2. května 2007

A handwritten signature in cursive script, appearing to read "Hana Měna". The signature is written in black ink and is positioned to the right of the date.

„Kristus je Pán všech věků, on vládne dějinám...“

(z velikonoční liturgie)

OBSAH

ÚVOD.....	6
1. JEAN DANIÉLOU (1905 Neuilly-sur-Seine – 1974 Paříž)	8
1.1 Život	8
1.2 Kontroverzní smrt.....	15
1.3 Osobnost.....	17
1.4 Dílo	19
2. TEOLOGIE DĚJIN	22
2.1 Vymezení pojmu	22
2.2 Teologie dějin v Bibli.....	22
2.3 Teologie dějin u Otců a pozdějších autorů	24
2.4 Obnova teologie dějin ve dvacátém století.....	25
2.5 Příspěvek Jeana Daniélou k teologii dějin.....	27
3. JEAN DANIÉLOU – TAJEMSTVÍ DĚJIN.....	29
3.1 Struktura knihy <i>Esej o tajemství dějin</i>	29
3.2 Problémy teologie dějin.....	30
3.2.1 Vztah svatých a profánních dějin	30
3.2.1.1 Dvojitý vztah křesťanství k dějinám.....	30
3.2.1.2 Biblický výklad dějin	32
3.2.2 Dějiny a civilizace	34
3.2.2.1 Rozdělení jazyků	34
3.2.2.2 Deportace a pohostinnost	36
3.2.2.3 Křesťanství a civilizace	37
3.2.3 Marxismus	39
3.2.3.1 Marxistické dějiny a svátostné dějiny	39
3.2.3.2 Činnost ve světě a marxistický mýtus	41
3.2.4 Dějiny náboženství a dějiny spásy	43
3.2.5 Symbolika a dějiny – typologie.....	48
3.2.5.1 Symbolické poznání	48
3.2.5.2 Vymezení biblické typologie.....	50
3.3 Biblická typologie – metoda teologie dějin.....	52
3.3.1 Synergismus – dvojitá linie dějin	53
3.3.1.1 Magnalia Dei	53
3.3.1.2 Píseň o vinici – odpověď člověka.....	56
3.3.2 Typologie – organické propojení.....	57
3.3.2.1 Vysvobození zajatých.....	58
3.3.2.2 Hostina chudých	59
3.3.3 Ἀκολουθία – posloupnost dějin	61
3.4 Člověk v dějinách spásy – rozhodnutí.....	62
3.4.1 Odvaha.....	63
3.4.2 Chudoba.....	64
3.4.3 Upřímnost	65
3.4.4 Horlivost	67
3.4.5 Gnose	68

4. JEAN DANIÉLOU – CHRISTOLOGIE A ESCHATOLOGIE	71
4.1 Typologie – Půst a letnice	72
4.2 Eschatologické perspektivy	73
4.3 Christologie a dějiny.....	75
4.4 Eschatologie a chalcedonské dogma	78
4.5 Podstata křesťanské naděje.....	82
 ZÁVĚR.....	 86
 Seznam literatury	 92
Seznam zkratk.....	97
Anglická anotace	98

ÚVOD

Byla jsem pokřtěna před dvanácti lety o Velké noci. Krátce předtím, než jsem z Boží milosti přešla ze smrti do života, jsem mohla hledět na kněze, jak žehná Velikonoční svíci, a do temné noci se rozléhala jeho slova: „Kristus včera i dnes, začátek i konec, alfa i omega. Kristus je Pán všech věků, on vládne dějinám, jeho je království i moc i sláva po všechny věky věků. Amen.“ Tehdy jsem ještě pramálo chápala, co ta slova znamenají a jaký je jejich dosah, a ani ve snu by mne nenapadlo, že se tím někdy budu zabývat na osmdesáti stranách diplomové práce.

Při výběru tématu diplomové práce jsem se dlouho nemohla rozhodnout, zda si zvolím téma biblické, patristické nebo pastorální. Především jsem chtěla nějakým způsobem využít své dobré znalosti francouzského jazyka. Ve Francii jsem strávila dva roky a od té doby mám velikou lásku k francouzské církvi. Myslím si, že se od ní u nás v Čechách můžeme mnoho učit. Pro francouzskou církev je dle mého názoru typická láska k liturgii, cit pro křesťanské umění a celkově pro vše krásné, přítomnost mnišského života i obdiv k Východu, ale kvete zde i charismatická obnova. Francouzská církev je chudá a sužovaná mnohými těžkostmi, ale zároveň je svobodná, velkorysá a hluboká, misijně zaměřená a bohatá na výrazné osobnosti. Na jejím obrazu se podle mne silně podepisuje, že stále uchovává a rozvíjí plody patristické obnovy, která zde započala po druhé světové válce. Díky řadě *Sources chrétiennes* jsou díla Otců běžně přístupná i široké laické veřejnosti.

Do mého dlouhého a těžkého rozhodování, o čem bych měla psát svou diplomovou práci, přinesl světlo podnět PhLic. Vojtěcha Novotného Th.D., zda bych neměla zájem představit některou z velkých postav francouzské teologie dvacátého století. Byla jsem nadšena. V konkurenci de Lubaca a Balthasara nakonec zvítězil méně známý Daniélou, o němž jsem ještě v září nevěděla zhola nic. Teprve postupně jsem začala odhalovat jeho překrásnou osobnost a teologické dílo. Měla jsem ovšem pocit, že se v něm utopím. Je hluboké a rozsáhlé. Vojtěch Novotný mi nakonec poradil, abych zpracovala jen jeden výsek z díla Jeana Daniélou, a to konkrétně teologii dějin. Jako těžiště měla posloužit kniha *Esej o tajemství dějin*. To pro mne byla velká výzva.

Cílem této diplomové práce je tedy představit teologii dějin u Jeana Daniélou na základě monografie *Esej o tajemství dějin* z roku 1953.

V první kapitole nejprve představíme osobnost Jeana Daniélou SJ, jeho život a dílo, samozřejmě v kontextu francouzské poválečné teologie. Neopomeneme přiblížit i šokující okolnosti jeho smrti a pokusíme se ji uvést do nového světla.

Poté vymezíme v druhé kapitole pojem teologie dějin a krátce shrneme na základě textů J. Daniélou „dějiny teologie dějin“. Následně přiblížíme ta jeho díla, které se teologie dějin týkají.

Jádrem práce bude představení hlavního příspěvku Jeana Daniélou k teologii dějin, totiž knihy *Esej o tajemství dějin*. Ve třetí kapitole se pokusíme shrnout toto 340 stránkové dílo a vystihnout jeho hlavní momenty. Budeme sledovat rozdělení *Eseje* na tři části.

V první podkapitole se budeme zabývat problémy, na které se teologie dějin pokoušela v padesátých letech odpovědět. Mezi nimi nebude chybět konfrontace křesťanského pohledu na dějiny s učením marxismu ani problematika vztahu křesťanství a jiných náboženství.

Pak budeme v druhé podkapitole sledovat Jeana Daniélou, jak na překrásných příkladech z Písma osvětluje svou metodu teologie dějin, totiž biblickou typologii.

Třetí podkapitola se bude týkat vztahu teologie dějin a spirituality, která je ozvěnou dějin spásy v životě každé jednotlivé lidské bytosti, a na postavě apoštola Pavla uvidíme, jak se křesťanské pojetí dějin může promítnout do konkrétních životních postojů křesťana.

Ve čtvrté kapitole se podrobněji zaměříme na christologii a eschatologii Jeana Daniélou, opět na základě knihy *Esej o tajemství dějin* a za pomoci jeho dalších odborných článků k tématu. Představíme vztah mezi chalcedonskou definicí o dvojí přirozenosti Vtěleného Slova a novozákonní eschatologií, jak jej Jean Daniélou předkládá.

V závěrečné reflexi se pokusíme zhodnotit přínos četby knihy *Esej o tajemství dějin* a nalézt aktualitu díla Jeana Daniélou na začátku třetího tisíciletí.

1. JEAN DANIÉLOU (1905 Neuilly-sur-Seine – 1974 Paříž)

1.1 Život

Jean Daniélou je považován za jednoho z nejvýznamnějších teologů dvacátého století. Byl specialistou na dějiny počátků křesťanství a jedním z iniciátorů díla biblické a patristické obnovy po druhé světové válce. Jako teologický poradce působil na Druhém vatikánském koncilu.¹

Jean-Guenolé-Marie Daniélou se narodil 14. května 1905 v Neuilly-sur-Seine na předměstí Paříže jako první ze šesti dětí v rodině intelektuálů. Rodiče byli velmi rozdílné osobnosti. Jeho otec Charles Daniélou, původem z Bretaně, byl novinářem, později starostou a jeden čas i ministrem antiklerikální vlády. Jeho hlavním zájmem byla politika. Větší vliv na Jeana měla jeho hluboce věřící matka Madeleine Clamorgan, která pocházela ze šlechtické rodiny z Normandie. Působila v univerzitním prostředí, později založila řeholní společnost – apoštolskou komunitu „Saint François-Xavier“ a školu pro dívky „Université libre de jeunes filles“.²

Jeanův bratr Louis se za druhé světové války podílel na francouzském odboji a padl v něm. Velkou osobností byl další bratr, Alain, významný indolog a muzikolog. Zabýval se náboženstvím a kulturou dalekého Východu, je autorem několika knih týkajících se hinduismu. V Indii se nechal zasvětit do tantrických obřadů.

Po svých rodičích zdědil Jean velké nadání a intelektuální zvědavost. Po maturitě studoval do roku 1927 na Sorboně.³ Ve své diplomové práci pojednal o slovese „být“ v řečtině; znalost řečtiny mu později umožnila důkladné studium řecké patristiky.

V letech 1928–1929 se účastnil setkání u manželů Maritainových v Neuronu a se svým přítelem Emmanuelem Mounierem se stal členem Cercle Péguy.

¹ Srov. NEUFELD Karl Heinz: Daniélou, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. völlig nebearbeitete Auflage, sv. 3, Freiburg im Breisgau : Herder, 1995, sl. 16–17.

² Srov. HOFMANN Johannes: Daniélou, Jean, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, sv. 15, sl. 453–461, <http://www.bautz.de/bbkl>, (20.9.2006). Zde také bibliografie hlavních autorových prací.

³ Srov. MIRANDA Salvador: Daniélou, Jean, in: The Cardinals of the Holy Roman Church Biographical Dictionary (1903–2005), <http://www.fiu.edu/~mirandas/bios-d.htm>, (10.3.2007).

V roce 1929 vstoupil do Tovaryšstva Ježíšova. Po absolvování dvouletého noviciátu v Laval studoval filosofii v Saint-Louis-de-Jersey (1931–1934). Potom dva roky učil na jezuitském gymnáziu Saint-Joseph v Poitiers (1934–1936).

Studia teologie začal v Lyon-Fourvières (1936–1939), kde byl žákem Henriho de Lubaca. Jeho spolužákem zde byl Hans Urs von Balthasar. V roce 1938 byl Daniélou vysvěcen na kněze.

Během druhé světové války sloužil v letech 1939–40 ve francouzské armádě v letectvu. Od roku 1941 až do roku 1969 pracoval ve vysokoškolské pastoraci na École normale supérieure de Sèvres. Zároveň pokračoval v doktorském studiu na Institut catholique v Paříži jako žák historika Julese Lebretona. Spolu s Balthasarem pro sebe objevil dílo Řehoře z Nyssy. Právě o Řehořovi napsal svou disertační práci (*Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*), která vyšla v roce 1944. Doktorát z teologie získal v roce 1943 a roku 1944 též doktorát z filosofie na Sorboně.

Od roku 1941 spolupracoval s časopisem *Études*, vydávaným již od roku 1856 Tovaryštvem Ježíšovým.⁴ V letech 1944–1969 zde byl redaktorem.

Jean Daniélou je považován za představitele tzv. „nouvelle théologie“, což byl silný proud ve francouzském teologickém myšlení od třicátých let do Druhého vatikánského koncilu, který představoval metodickou i obsahovou obnovu teologie na základě studia pramenů víry.⁵ „Nouvelle théologie“ se zrodila a pěstovala ve dvou francouzských centrech. Dominikánské středisko v Le Saulchoir je spojeno se jménem průkopníka historicko-kritické metody Marie-Josepha Lagrange a působili zde Marie-Dominique Chenu (byl ředitelem školy v letech 1920–1942) a Yves Congar.⁶ Druhým ohniskem byla jezuitská teologická fakulta v Lyonu-Fourvières, kde působili Henri de Lubac, Daniélou, Henri Bouillard a Hans Urs von Balthasar.

Daniélou se významně podílel na patristické obnově po druhé světové válce. Škola ve Fourvières byla na Otce silně zaměřena, zvláště pod vlivem Henri de Lubaca. Zde působící teologové upřednostňovali v debatách o vývoji dogmatu kategorie Písma a Otců, které byly blízké křesťanské zkušenosti a méně konceptualizované. Nezastupitelné místo zde měl typologický a alegorický výklad Písma. Daniélou jej považoval za nejlepší

⁴ Srov. VALLIN Pierre: *Études. Histoire d'une revue, Numéro spécial 2000*, 5.

⁵ Srov. ALBERIGO Giuseppe, WITTSTADT Klaus: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils I*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1997, 512–513.

Viz též DUKA Dominik: P. Yves Congar OP, in: *Salve 1 (2000)*, 23–29, 23n.

⁶ Srov. GIBELLINI Rosino: *Teológia XX. storočia*, Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, 130n.

prostředek, jak v návaznosti na Otce vyjádřit vývoj v myšlení víry.⁷ De Lubac s Daniélou se snažili vrátit duchovní exegesi místo, které si právem zasloužila vedle dobového archeologického a jazykového bádání. Lyonští teologové si kladli otázku po charakteru křesťanské naděje tváří v tvář evropskému ateismu a neobrácené Asii a hledali, jak by měla církev tomuto modernímu světu zprostředkovat Krista. Jejich situace jim připadala podobná situaci Řeků, kteří „přeložili“ evangelium a provedli tak první velkou inkulturaci.⁸ Prefekt Victor Fontoynont kolem sebe na začátku čtyřicátých let shromáždil neuvěřitelně schopnou a plodnou skupinu učitelů a studentů, kteří se začali téměř horečně věnovat jedni studiu Písma a jiní studiu Otců. Tato skupina se stala známou i silným odporem vůči antisemitismu a nacismu.⁹

Spolu s Henri de Lubacem a dalšími založil Daniélou řadu patristických studií *Sources chrétiennes*.¹⁰ Kritická vydání vybraných děl Otců vychází zrcadlově v původním jazyce s francouzským překladem a s úvodní studií. První knihou, která v roce 1942 v této řadě vyšla, byl *Život Mojžíšův* Řehoře z Nyssy, který přeložil a komentoval právě Daniélou. Kolekce SC byla jednou z konkretizací intelektuální a duchovní snahy vrátit Otcům místo ve formaci kněží a křesťanských elit a zpřístupnit široké veřejnosti bohatství patristické tradice. První na řadě byli řečtí Otcové, pak přišli ke slovu latinští, a později i středověcí autoři; k dnešnímu dni v řadě SC vyšlo již přes 500 titulů. Řady se ujalo dominikánské vydavatelství Cerf (proslavené mj. vydáváním Jeruzalémské bible), takže posloužila jako vzácný příklad pokojné a plodné spolupráce jezuitů s dominikány.¹¹

Na fakultě také vycházela od roku 1944 teologická sbírka *Théologie* (např. publikace Henri Bouillarda, Henri de Lubaca a také již zmíněná disertace Jeana Daniélou o Řehořovi z Nyssy).¹²

Vědecké směřování Daniélou bylo rozhodujícím způsobem ovlivněno jeho prefektem pro studium Victorem Fontoynontem SJ,¹³ ale také bohatými zkušenostmi, které získal v pastoraci.

⁷ Srov. SCHOOF Ted: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*, Praha: Vyšehrad, 2004, 153.

⁸ GUCHT Robert Vander, VORGRIMLER Herbert (ed.): *Bilancio della teologia del XX secolo 4. Ritratti di teologi*, Roma : Città Nuova editrice, 1972, 124.

⁹ Srov. FOUILLOUX Étienne, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914–1962)*, Paris: Desclée de Brouwer 1998, 183.

¹⁰ Srov. GUCHT, VORGRIMLER: *Bilancio 4*, 213.

Viz též LUBAC Henri de: *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Paris: Cerf, 2006, 165.

¹¹ Srov. FOUILLOUX Étienne: *La collection „Sources chrétiennes“. Éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle*, Paris: Cerf 1995, 8.

¹² Srov. FOUILLOUX Étienne: *Une Église*, 187–188.
Viz též LUBAC: *Mémoire*, 28.

¹³ Srov. FOUILLOUX Étienne, *Une Église*, 182.

V roce 1944 se stal duchovním rádcem pařížského „Kruhu svatého Jana Křtitele“ (Le Cercle Saint Jean Baptiste), který založila Matka Marie od Nanebevzetí. Cílem této skupiny misijně zaměřených laiků byla reflexe situace a poslání křesťanství v moderním světě a kultuře a rozvíjení vztahů s představiteli jiných náboženství.¹⁴

V roce 1943 nastoupil Daniélou po Julesovi Lebretonovi na katedru dějin počátků křesťanství na Institut Catholique.

V dubnu roku 1946 uveřejnil časopis *Études* jeho článek *Les orientations présentes de la pensée religieuse (Současné orientace náboženského myšlení)*, který je považován za jakýsi manifest „nové teologie“.¹⁵ Daniélou v něm vyzývá k zaujetí postoje k tématům, která byla po odsouzení modernismu stále přítomná. Navrhuje poválečný program obnovy teologie jednak v návratu k pramenům a jednak v konfrontaci se soudobým myšlením, volá po odstranění propastí mezi teologií a spiritualitou, dogmatikou a exegésí, a vyzývá k zahájení nové cesty na základě velkého množství materiálu, který nashromáždily dřívější generace. Líčí zde dalekosáhlou vizi obnovy a načrtává tři perspektivy, jež tehdy přicházely na pořad: Nový důraz na prameny v Bibli, patristice a liturgii, reagování na marxismus a existencialismus, zejména na jejich pojmy „dějinnosti“ a „subjektivity“, a apoštolské nasazení pro křesťanský život – individuální i sociální. Projevuje se zde jeho důraz na typologickou exegezi, vhodnou též jako prostředek pro „inkarnaci“ evangelia do kultur Asie a Afriky. Dále ukazuje, že scholastika se svými kategoriemi nemůže řešit stále aktuální problémy, které formulovali modernisté.¹⁶ Tento článek byl svým dynamismem příznačný pro mladého odvážného teologa i pro poválečnou dobu, v níž vznikl. Henri de Lubac článek charakterizoval jako „poněkud novinářský, vedle vlastních prací narychlo sepsaný“.¹⁷

Reakce na sebe nedala dlouho čekat, kritiku na článek vzápětí napsali Marie-Michel Labourdette do *Revue Thomiste*, časopisu toulouských dominikánů, a jeden z předních římských teologů Reginald Garrigou-Lagrange do časopisu *Angelicum*.¹⁸ Obnovné snahy

¹⁴ Srov. FOUILLOUX Étienne, *Une Église*, 94.

¹⁵ DANIELOU Jean: *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, in: *Études* 249 (1946) 5–21.

¹⁶ Srov. SCHOOF: *Aggiornamento*, 95.

¹⁷ LUBAC Henri de, *Rozhovor o II. Vatikánském koncilu*, in: *MKR Communio* 0 (1996), 73–104, 74.

¹⁸ GARRIGOU-LAGRANGE Reginald: *La nouvelle théologie où va-t-elle?* in: *Angelicum* 23 (1946) 3–4. Z tohoto článku také pochází sám pojem „nouvelle théologie“, který článek nese v nadpisu. Toto označení tedy bylo původně míněno spíše ironicky (srov. pozn. 19). Český překlad článku viz GARRIGOU-LAGRANGE Reginald: *Kam spěje nová theologie?* http://www.katolikrevue.cz/osobnosti/lagrange/kam_nova_theologie.htm, (8.5.2007).

teologů z Fourvières označil Garrigou-Lagrange jako modernismus,¹⁹ což vzbudilo silné emoce. Pod palbou polemických článků Marie-Michela Labourdeta a dalších dominikánů ze Saint-Maximin se ocitla též teologická východiska sbírky *Théologie*, úvody k patristickým překladům řady *Sources chrétiennes*, některá díla de Lubaca, Bouillarda a dalších.²⁰

Po válce Daniélou dále působil v Paříži a byl téměř „všudypřítomný“. Kromě práce na katedře a v Kruhu Jana Křtitele se stal spolupracovníkem časopisů *Dieu vivant* a *Recherches de Science Religieuse*, dále působil v pastorači v Centre Richelieu na Sorboně a v C.C.I.F. (Centre catholique des intellectuels français) a stále pomáhal v pastorači studentek na École normale supérieure de Sèvres.²¹

Jedna z jeho prvních knih *Dialogues avec les marxistes, les existentialistes, les protestants, les juifs, l'hindouisme* z roku 1948 byla stažena z prodeje, ale uveřejnění encykliky Pia XII. *Humani Generis* (1950) ho katedry na pařížské teologické fakultě nezbavilo.²² V reakci na encykliku jen generál jezuitů Jean-Baptiste Janssens nechal z jezuitských knihoven vyřadit šest knih a šest článků, mezi nimi i zmíněné *Dialogy* a slavný článek z *Études* (de Lubac na tom byl samozřejmě nejhůř, což nikoho nepřekvapilo – vyřazeny byly jeho tři knihy a jeden článek). Narozdíl od pronásledovaného de Lubaca ovšem Daniélou podivuhodně unikl sankcím ze strany Říma.²³

Se skončením pontifikátu Pia XII. nastal takřkajíc konec jedné epochy a francouzské teologické myšlení nabralo nový dech. Bádání v oblasti bible a patrologie bylo prudce hnáno kupředu a řada *Sources chrétiennes* se začala mohutně rozrůstat.²⁴ V té době Daniélou také intenzivně pracoval na pokusu o rekonstrukci židokřesťanské teologie (první díl jeho *Dějiny křesťanských nauk před Nicejským koncilem* vyšel v roce 1958).

Daniélou byl také v živém kontaktu s Rolandem de Vaux, v roce 1952 za ním přijel do Kumránu²⁵ a v roce 1957 vyšla jeho kniha *Les manuscrits de la Mer Morte et les Origines du Christianisme*.

¹⁹ „A kam spěje ta nová theologie s novými mistry, kteří ji inspirují? Kam jinam ne-li ke skepsi, ke smyšlenkám a k herezi? (...) Kam spěje nová theologie? Vrací se k modernismu.“ Srov. GARRIGOU-LAGRANGE : Kam spěje nová theologie?

²⁰ Srov. VORGIMLER Herbert, GUCHT Robert Vander (ed.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert 2, Freiburg im Breisgau: Herder, 1970, 50–51.

²¹ Srov. FOUILLOUX Étienne, Une Église, 209.

²² Srov. GIBELLINI: Teológia, 150.

²³ Srov. CONGAR Yves: Journal d'un théologien 1946–1956, Paris: Cerf, 2005, 339–340.

²⁴ Srov. VORGIMLER, GUCHT Vander: Bilanz 2, 79.

²⁵ Srov. DANIÉLOU Jean: Les manuscrits de la Mer Morte et les Origines du Christianisme, Paris: Éditions de l'Orante, 1957, 13.

V roce 1961 se Daniélou stal děkanem Institut catholique a byl jím až do roku 1969. Zde v roce 1967 založil „Institut de science et de théologie des religions“ (ISTR).

Na žádost Jana XXIII. byl expertem na II. vatikánském koncilu. Pozice poradců (*peritus*) byla důležitá. Panovala mezi nimi intenzivní myšlenková výměna a byli také v živém a plodném kontaktu s nekatolickými pozorovateli. Napětí mezi představiteli „nouvelle théologie“ a konvenční novoscholastiky vyvrcholilo při projednávání věroučné konstituce o Božím zjevení *Dei Verbum*.²⁶

Podle Congarova svědectví byl Daniélou na Koncilu takřkajíc všudypřítomný a do všeho zasahující, nebyl pro něj problém pracovat v několika komisích najednou, mít široký přehled o aktuálním dění a zprostředkovával mnohá setkání.²⁷

Na žádost Louise Veuillota (pařížského biskupa – koadjutora, později arcibiskupa a kardinála) pracoval zvláště na některých přípravných schématech konstitucí *Dei Verbum*, *Lumen gentium* a *Gaudium et spes*. Četnými teologickými poznámkami přispěl také k redakci dekretu *Apostolicam actuositatem* a deklarace *Dignitatis humanae*.

Daniélou významně spolupracoval s kardinálem Gabrielem-Marie Garronem na konečném znění pastorální konstituce *Gaudium et spes*²⁸, kde se podílel spolu s Henri de Lubacem zvláště na teologickém prohloubení pasáží o ateismu.²⁹ Při této práci se též setkal s Karolem Wojtylou.³⁰ S ním pracoval ve skupině během zasedání subkomise „De signis temporum“ počátkem roku 1965, když svízelně vznikala finální podoba „schématu XIII“. V téže subkomisi byli ještě Congar, Chenu a další.³¹

Při přípravě schématu *De Ecclesia (Lumen gentium)* spolupracoval zvláště na kapitolách o episkopátu a řeholnicích.³² „Jeho aktivita na koncilu však měla mnohem větší rozsah; v této oblasti nejsou vždy nejučinnější ty intervence, které zanechají viditelné zaznamenané stopy.“³³ Congar napsal ve svém deníku z Koncilu: „Jsem již delší dobu ohromen, jakou roli hrají teologové. Na Prvním vatikánském koncilu tomu tak nebylo. (...)“

²⁶ Srov. SCHOOF: *Aggiornamento*, 174n.

Viz též ALBERIGO Giuseppe, WITTSTADT Klaus: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils II*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2000, 103.

²⁷ Srov. CONGAR Yves: *Mon Journal du Concile I*, Paris: Cerf, 2002, 330–332.

²⁸ Srov. PESCH Otto Herman: *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*, Praha: Vyšehrad, 1996, 318; LUBAC Henri de, *Rozhovor o II. Vatikánském koncilu*, in: MKR *Communio* 0 (1996), 73–104, 86.

²⁹ Srov. GUCHT, VORGRIMLER: *Bilancio* 4, 219.
Viz též LUBAC: *Mémoire*, 165.

³⁰ Srov. WEIGEL George: *Svědék naděje*, Praha: Práh, 2005, 171.

³¹ Srov. CONGAR Yves: *Mon Journal du Concile II*, Paris: Cerf, 2002, 126–127.

³² Viz též ALBERIGO Giuseppe, WITTSTADT Klaus: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils III*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2002, 130.

³³ LUBAC: *Mémoire*, 165.

V Církvi existuje velká skupina žijících teologů, kteří se nezabydlují v uzavřených kapitolách školské teologie, ale usilují promýšlet a prosvětlovat skutečnosti života Církve. Chenu, Ratzinger, Rahner, Daniélou (...).³⁴ Daniélou na Congara při jejich spolupráci na Koncilu zapůsobil takto: „Daniélou je opravdu neuvěřitelný. Postupuje rychle, příliš rychle, ale má výjimečný dar být přítomen, když je třeba, a zaměřit se na podstatné.“³⁵

Čteme-li „programový“ článek Daniélou z roku 1946 spolu s koncilními dokumenty, můžeme vidět, že koncil přijal v podstatě všechny motivy, které „nouvelle théologie“ zdůrazňovala, zvláště návrat k pramenům a dialog se soudobým myšlením. Jedním z mnoha zdrojů teologie převažující na koncilu byla i řada SC. Intuice zakladatelů, jejich vyčerpávající dlouholetá práce i těžkosti byly bohatě odměněny.³⁶

Krátce po koncilu potvrdil Daniélou svou reputaci nevyočitatelného bouřliváka, když se veřejně a prudce postavil proti sekularizujícím „pseudoteologům“ obnovy, kteří se podle něj dopouštěli zrady na duchu koncilu, a zasazoval se o lidový katolicismus.³⁷ V době, kdy Rahner hovořil o situaci „diaspory“ a Chenu o „konci konstantinovské éry“, Daniélou se zasazoval o „masové“ křesťanství.³⁸

V letech po koncilu Daniélou spolupracoval s Hansem Urs von Balthasarem, Henri de Lubacem a Josephem Ratzingerem v redakci mezinárodní katolické revue *Communio*, která vznikla po roce 1968 jako protipól časopisu *Concillium*.

Jean Daniélou měl myšlenkově blízko k papeži Pavlu VI. Ten jej také v roce 1969 jmenoval titulárním arcibiskupem v Taormině (Itálie) a krátce nato kardinálem.

V roce 1969 se Daniélou zúčastnil mimořádného shromáždění světové biskupské synody. V posledních letech života se zabýval hlavně problémy vztahu křesťanství a moderního světa, krizí evropské kultury a rolí intelektuálů.³⁹ Kromě fundované vědecké práce se Jeanovi Daniélou dařilo přiblížit široké čtenářské veřejnosti v popularizačních publikacích i velmi komplexní a subtilní teologická témata. Na jeho živý styl měl vliv i jeho ohnivý temperament a zvyk často kázat pestrému publiku.⁴⁰

Do francouzské Akademie byl zvolen v roce 1972 jako nástupce kardinála Eugèna Tisseranta.⁴¹

³⁴ CONGAR: Mon Journal I, 136–137.

³⁵ CONGAR: Mon Journal I, 298.

³⁶ Srov. FOUILLOUX: La collection, 221.

³⁷ Srov. SCHOOF: Aggiornamento, 371.

³⁸ Srov. GIBELLINI: Teología, 153.

³⁹ Srov. NEUFELD: ³LThK, sl. 17.

⁴⁰ Srov. FOUILLOUX Étienne, Une Église.

⁴¹ Srov. Jean Daniélou (bez uvedení autora), in: Wikipédia. L'Encyclopédie libre, http://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Dani%C3%A9lou, (12.3.2007).

1.2 Kontroverzní smrt

Jean Daniélou zemřel nečekaně 20. května 1974 ve věku 69 let. Zemřel na infarkt na schodech domu, kam chodil v rámci pastorace navštěvovat jednu ženu – prostitutku, o jejíž dítě se staral.⁴³

Kolem rozporuplných okolností jeho smrti rozpoutala média nenávistnou a nevkusnou antiklerikální kampaň. V bulvárním tisku se rychle objevily zprávy, že otec Daniélou zemřel v náručí pařížské prostitutky. Zprávy byly doprovázené množstvím obscénních karikatur. Francouzská církev vydala oficiální prohlášení, kde stálo, že Daniélou často navštěvoval nemocné a „v *epektasis* Apoštola šel vstříc živému Bohu“. Prohlášení citovalo řecký výraz značící dynamické tíhnutí duše kupředu k Absolutnu. Výraz pochází z Pavlova verše Flp 3,13 a převzali ho řečtí Otcové, zvláště Řehoř z Nyssy ve své mystické teologii, jak o tom pojednal Daniélou ve své doktorské práci.⁴⁴ Nicméně bulvární tisk výraz zavedl jako eufemismus pro smrt při orgasmu, a tak se ve francouzském slangu používá dodnes. Celá aféra církví notně otrásla.⁴⁶

Henri de Lubac na poslední dny Jeana Daniélou ovšem vzpomínal takto: „Všechn ten povyk nebyl namístě. Otec Daniélou zemřel dost mladý, zničil se totiž prací. Během posledních měsíců svého života prodělal několik infarktů, a vždy den poté se opět vrhl do práce. Dva dny před svou smrtí (...) se zhroutil a musel si chvíli odpočinout, ale večer už zase kázal. Pak se vlakem vrátil do Paříže a měl velmi nabitý den. Čekalo ho setkání s jedním australským studentem patristiky (...), provázal ho po Paříži, pak spolu obědvali. Pak šel do sídla Études, pak zašel rychle do svého bytu u sester, jimž dělal kaplana, potom rychlým tempem vyrazil na návštěvu k jedné ubohé ženě, a na prahu padl mrtev. Ta paní měla dítě, které žilo na jiném místě, a myslím, že on se o to dítě staral a snažil se tu ženu zachránit. (...) Hodně spěchal, protože se chtěl neprodleně vrátit. Měl pak mít další důležité setkání, bral schody po čtyřech a pak ve dveřích padl mrtev. (...) On dělal všechno v rychlosti. I jeho knihy jsou psané v rychlosti; byl by býval mohl být vynikajícím

⁴³ Srov. Père Jean Daniélou SJ (bez uvedení autora), dokumentace na stránkách komunity Saint-François-Xavier, <http://communaute-sfx.cef.fr/nouv/j.danielou.swf>, (12.3.2007).

⁴⁴ K pojmu *epektasis* u Řehoře z Nyssy viz též KARFÍKOVÁ Lenka: Řehoř z Nyssy, Boží a lidská nekonečnost, Praha: OIKOYMENH, 1999, 230n.

⁴⁶ Srov. Jean Daniélou (bez uvedení autora), in: Wikipédia.

spisovatelem. (...) Kdyby nebyl tolik stravován prací v apoštolátu, mohl být velkým intelektuálem, velkým badatelem.“⁴⁷

Kardinál Jean-Marie Lustiger v jednom kázání z roku 1994 řekl: „Byl jsem mezi těmi, kdo se v tu chvíli s pozorností účastnili podrobného šetření, které prováděli jeho přátelé. Chtěli zjistit pravdu a rozehnat pomluvy a lži (...). Dnes se mi zdá, že v osobě kardinála Daniélou to byla sama církev, která zakusila ponížení a prožila svou kenosi.“⁴⁸

Sám Daniélou napsal v roce 1969 jednomu příteli, když se vrátil z Říma poté, co byl jmenován kardinálem: „Už vím, co znamená obětovat svou pověst pro čest Boha a Církve a vidět, jak se bratři a přátelé odvrací.“⁴⁹

Jeden z jeho přátel ve vzpomínkách uvedl: „Okolnosti jeho smrti byly pro nás potvrzením jeho věrnosti chudobě a boji o duše.“⁵⁰

De Lubac o něm den po jeho pohřbu napsal: „Jak mohli někteří myslet, že se nakonec oddal konservativismu či dokonce ‚integrismu‘? Právě naopak. Málokteří prokázali tak velikou svobodu ducha. (...) Díky ní mohl opravdu být, stejně jako Apoštol, ‚pro všechny vším‘. Na jeho pohřbu byl pro druhé čtení při mši přešťastně vybrán úryvek z listu Korintánům (1 Kor 9,19–23), kde o tomto Pavel mluví. Ohromný zástup, který naplnil Notre-Dame, tak pestrý jak jen bylo možné, dojatý a pohroužený v modlitbu, o tom svědčil.“⁵¹

Kardinál Gabriel-Marie Garrone, který tolik oceňoval účinnou pomoc Jeana Daniélou při přípravě konstituce *Gaudium et Spes*, označil jeho časnou smrt za „katastrofu“ pro církev; Henri de Lubac mu přitakával, a neváhal přitom vzpomenout na otce Yvesa de Montcheuil, zastřeleného nacisty v roce 1944.⁵²

„Po kardinálově smrti mohli jeho přátelé číst třetí část tohoto díla (*Essai sur le mystère de l'histoire*, pozn. aut.), nazvanou ‚Rozhodnutí‘, jako výpověď o jeho osobním povolání.“⁵³

Své úvahy o „bernanosovské“ smrti kardinála Daniélou Henri de Lubac uzavírá: „Až některé pravdy budou lépe známy, pak v očích každého člověka s citem pro

⁴⁷ LUBAC: Mémoire, 479–480.

⁴⁸ LUSTIGER Jean-Marie: Homilie z 25. března 1994, <http://communaute-sfx.cef.fr/nouv/danielou.htm>, (4.3.2007).

⁴⁹ LUBAC: Mémoire, 164.

⁵⁰ NEUWIRTH Vladimír: Doslov překladatele, in: DANIÉLOU Jean: Chrám jako znamení Boží přítomnosti, Řím: Křesťanská akademie, 1986, 51.

⁵¹ LUBAC: Mémoire, 166–167.

⁵² Srov. LUBAC: Mémoire, 168.

⁵³ LUBAC Henri de, RONDEAU Marie-Josèphe: Préface, in: DANIÉLOU Jean: *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris: Cerf, 1982, IX–XII, XII.

evangelium postava kardinála Daniélou povstane z této kampaně nejen nedotčená, ale i pozvednutá.“⁵⁴

1.3 Osobnost

Jean Daniélou byl krásnou a výjimečnou osobností. Jeho postava v sobě snoubí v křehké jednotě neuvěřitelně bohatou šíři záběru a hlubokou sjednocenost. Vždy byl citlivý na duchovní klima své doby a na soudobé filosofické proudy.

K dokreslení portrétu Jeana Daniélou bude jistě stát za uvedení vzpomínka očitého svědka, jak ji uvádí Vladimír Neuwirth v doslovu k českému překladu knihy *Le signe du temple ou de la présence de Dieu*: „Daniélou byl menší postavy, štíhlý, hubený, velmi živý, impulzivní. Pravý typ francouzského intelektuála. Vůči svým spolubratřím byl velmi laskavý a vždy ochotný pomoci. Někdy byl také zapomnětlivý a hodně kouřil.“⁵⁵

Další Neuwirthův přítel, který také poznal Jeana Daniélou osobně, napsal: „Ptáš se na mé vzpomínky na kardinála Daniélou. Napadají mě tři věci: Za prvé jeho chudoba. (...) Ještě jako kardinál neměl ani sekretáře, ani šoféra. Svě rukopisy nosil sám jedné sekretářce. Jeho chudoba mocně zapůsobila i na Pierra Emmanuela. Za druhé jeho život modlitby. Před každou přednáškou se vrhl na kolena před křížem v posluchárně Institut Catholique a modlil se o přispění Ducha svatého. A pak zářil takovým klidem – při veškeré ustavičné vnější nervozitě – že člověka vtáhl do svého vnitřního pokoje. Přátelé mi vyprávěli rovněž o jeho díkůčinění po mši svaté: jako kámen klesá ke dnu ve vodě, tak byl ponořen do své modlitby. Za třetí: jeho láska k Bohu. Tato láska byla, myslím, tajemstvím jeho dynamiky, jež působila a okouzloval všechny. A byla zároveň měřítkem jeho jistoty v teologických úsudcích. (...) Jako pravý syn svatého Ignáce měl dar rozlišování duchů.“⁵⁶

De Lubac o něm řekl: „Byl jsem velmi spřátelen s Daniélou (...). Byl to člověk intuitivní, uměl skutečnost pozorovat z výše a když vycítil nějaký životně důležitý bod, sestupoval střemhlav... Byl vždy mnohostranně aktivní, vždy však i velmi hluboký. Byl neobyčejně vlídný a dobrý.“⁵⁷

Udržoval vztahy s lidmi mnoha kultur, křesťany různých církví, věřícími jiných náboženství, s ateisty i marxisty. „Otec Daniélou byl člověk své doby, pozorný

⁵⁴ LUBAC: Mémoire, 168.

⁵⁵ NEUWIRTH: Doslov, 50.

⁵⁶ NEUWIRTH: Doslov, 50–51.

⁵⁷ LUBAC: Rozhovor, 99.

k myšlenkovým proudům, vždy v obraze ohledně toho, co se myslelo a psalo, nikdy nebyl pozadu za tehdejšími hypotézami a módními trendy v myšlení, s velkorysou oddaností se účastnil intelektuálního života své doby.“⁵⁸

Některé jeho reflexe jsou psány krásným až básnickým stylem. To je snadno vysvětlitelné, protože Daniélou měl velkou zálibu v poesii; mimo jiné hodně četl Péguyho.⁵⁹

„Otec Daniélou byl *svobodný člověk*. Cítil se dobře v jakémkoli prostředí, mezi lidmi nejrůznorodějších názorů. Všude vytvářel věrná přátelství. Inicioval nebo podněcoval rozličné iniciativy. Byl otevřený všem způsobům hledání. Bez předsudků. (...) Bystrostí svého pohledu vždy téměř bezchybně rozlišil ústřední bod spletitého problému, velký prospěch z otevření nového tématu, skutečnou věc, o níž šlo v nepřehledné diskusi, zásadní potřebu aktuální situace. Jeho dlouhá zkušenost života v církvi z něj učinila průbojného a velmi zkušeného dělníka koncilní obnovy.“⁶⁰

Abychom Jeana Daniélou jen nevychvalovali, připojme i poznámku Yvesa Congara z jeho deníku: „Otec de Lubac mi řekl, že od té doby, co má potíže, ho Daniélou opustil. Je to člověk s ženskou inteligencí a velmi živý, ale povrchní, schopný zachytit vítr a následně roztáhnout křídla. Má také po ruce různá opatření, která mu slouží jako alibi nebo k zaujetí náhradní pozice, která se mu zrovna hodí. Neuvědomuje si, jak moc to může škodit ostatním...“⁶¹

Ke konci koncilu Daniélou Congara, Rahnera a jiné také neustále štvál svou neúnavnou živou výřečností, impulsivností, ukvapenými nápady na základě intuice, přílišným nadšením nebo naopak vzteklými výlevy („subjektivními“ jako tomu bývá u ženy), zjednodušováním při reprodukování myšlenek jiných teologů a celkovou povrchností, jak vypočítává Congar ve svých denících z koncilu.⁶²

Daniélou ruku v roce s vědeckou činností rozvíjel horlivý apoštolát. „Zároveň byl především apoštolem a cítil zodpovědnost za křesťanskou odpověď, kterou mladí, které evangelizoval, měli dát tváří v tvář výzvam ducha doby.“⁶³ Měl blízko k lidem z velmi odlišných prostředí, od předních intelektuálů své doby až k lidem na okraji společnosti jako byli bezdomovci či prostitutky; nebál se je chodit navštěvovat do pařížských slumů. Měl s hříšníky hluboký soucit, jak vylíčil ve svých zápiscích během exercicií již v roce

⁵⁸ LUBAC, RONDEAU: Préface, XI.

⁵⁹ LUBAC: Mémoire, 166.

⁶⁰ LUBAC: Mémoire, 166.

⁶¹ CONGAR: Journal, 214.

⁶² Srov. CONGAR: Mon Journal II, 440.

⁶³ LUBAC, RONDEAU: Préface, XI.

1940: „Ježíši, dnes mi dáváte pocítit, že je třeba, abych na sebe vzal hříchy druhých, abych následně přijal všechny tresty (...) a zvláště opovržení těch, za něž se obětuji. Tak se má láska bude trochu podobat té, kterou jste si mne zamiloval, Ježíši.“⁶⁴

1.4 Dílo

„Daniélou byl ve svém postupu velmi nezávislý, nikdy nepatřil k žádné škole ani žádnou školu ve vlastním slova smyslu nezaložil. Nečerpal v seznamech argumentů, nespokojoval se se systémy. Čerpal své bohatství všude, kde je našel, sám každou věc vyzkoušel, aby pak zachoval dobré a odvrhl špatné. Do své nauky vkládal svou vlastní reflexi, svou vlastní citlivost, svou vlastní zkušenost a dokonce, aniž by to věděl, svůj vlastní osud.“⁶⁵

Ve své úplně první publikaci, útlé knížečce *Le signe du temple ou de la présence de Dieu* z roku 1942,⁶⁶ již Daniélou jakoby načrtává všechna svá budoucí velká témata od židokřesťanství přes teologii dějin k eschatologii. Publikace ukazuje, jak vypadá typologická exegese, kterou jezuité z Fourvières v čele s de Lubacem tolik prosazovali. Stejně jako všechna jeho díla je tato studie plná citací Otců; zde ale Daniélou (podobně jako i v některých jiných dílech podobného žánru) cituje i soudobé básníky a prozaiky.

Druhá kniha v pořadí byla doktorská práce Jeana Daniélou z patrologie (*Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, 1944).

Z patrologie dále uveďme jeho dílo o Órigenovi (*Origène*, 1948), které spolu s de Lubacovou monografií přineslo nové chápání Órigenova myšlení.⁶⁷ O Řehořovi z Nyssy napsal ještě jednu studii: *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* (1970).

Jedním z jeho hlavních zájmů byly dějiny spásy. Pro teologii dějin se stala významnou publikace *Essai sur le mystère de l'histoire* z roku 1953. Právě o ní bude převážně pojednávat tato práce.

Jako historik křesťanského starověku je Daniélou autorem obsáhlé trilogie *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*. První díl *Théologie du judéo-christianisme*

⁶⁴ Viz LUBAC: *Mémoire*, 386.

⁶⁵ LUBAC, RONDEAU: *Préface*, XI–XII.

⁶⁶ Přeloženo do češtiny: DANIÉLOU Jean: *Chrám jako znamení Boží přítomnosti*, Řím: Křesťanská akademie, 1986.

⁶⁷ Srov. VORGIMLER Herbert, GUCHT Robert Vander (ed.): *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert 3*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1970, 520.

z roku 1958 se zabývá teologií židokřesťanství. Druhý díl *Message évangélique et culture hellénistique aux II^{ème} et III^{ème} siècles* vyšel v roce 1961 a pojednává o konfrontaci křesťanského poselství a helénistické kultury. Třetí díl *Les origines du christianisme latin* týkající se počátků křesťanství latinského byl vydán až posmrtně v roce 1978, ale Daniélou jej stihl v podstatě dokončit.

V knize *Théologie du judéo-christianisme* Daniélou ukázal na základě Kumránských a jiných pramenů neznámou tvář prvotní církve. Židokřesťanstvím rozumí „vyjádření křesťanství ve formách pozdního židovství“, jednotnou teologii, kterou přesvědčivě vyvozuje na základě disparátních pramenů z konce prvního století. Když Daniélou prameny uspořádal a systematickým teologickým myšlením uvedl do souvislosti určité představy a zvyky z Kumránu a určitou skupinu raného křesťanství (Urchristentum), odkryl tím jeden silný široce rozvinutý židokřesťanský směr rané církve.⁶⁸

Za zmínku stojí i monografie o Filónovi *Philon d'Alexandrie* (1958).

V biblické exegesi byl Daniélou propagátorem typologického výkladu, který se zabývá předobrazy Krista a Církve v textech Starého zákona. O této metodě pojednává v knize *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* z roku 1950.⁶⁹ V roce 1963 vydal komentář k prvním kapitolám knihy Genesis *Au commencement. Genèse 1–11*.

Hojně citován je i jeho příspěvek k angelologii *Les anges et leur mission* (1952).

Ve čtyřicátých letech Daniélou živě spolupracoval s C.P.L. (Centre de pastorale liturgique). Na setkáních představitelů tohoto hnutí liturgické obnovy byly jeho témata převážně motivy z Písma, jak je rozvíjeli Otcové. Své bádání v této oblasti shrnul v knize *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et de fêtes d'après les Pères de l'Église*, která vyšla v roce 1951 edici liturgické obnovy „Lex orandi“.⁷⁰

Raného křesťanství se též týká kniha *Les symboles chrétiens primitifs* (1961), která je shrnutím množství odborných článků, které Daniélou o každém jednotlivém symbolu publikoval během padesátých let.

V perspektivě biblického zjevení hledá Daniélou postavení a úlohu mimokřesťanských náboženství. V jeho pojetí je veškeré náboženské hledání ve vztahu ke „kosmickému“ zjevení, jímž je pouto, ustanovené Bohem v srdci každého člověka, a zároveň jasně ukazuje jedinečnost křesťanského Zjevení, které pohanská náboženství

⁶⁸ Srov. VORGIMLER, GUHT: Bilanz 2, 319–320.

⁶⁹ Srov. VORGIMLER, GUHT: Bilanz 2, 44–45.

⁷⁰ Srov. FOUILLOUX Étienne, 222.

jakoby naplňuje a zároveň překračuje. Tohoto tématu se týkají jeho díla *Le mystère du salut de nations* (1946) a *Les saints païens de l'Ancient Testament* (1956).

Dialog s představiteli jiných křesťanských denominací a jiných náboženství Daniélou vedl v dílech *Dialogues avec les marxistes, les existentialistes, les protestants, les juifs, l'hindouisme* z roku 1948, *Dialogue catholique-protestant* (s Jeanem Guittoum a Jeanem Boscem, 1960), *L'Église face au monde* (s pastorem Jeanem Boscem nad konstitucí *Gaudium et spes*, 1966), *Les Juifs: Dialogue entre Jean Daniélou et André Chouraqui* (1966).

Spolu s Herbertem Vorgrimlerem byl editorem sborníku k šedesátým narozeninám Hugo Rahnera (*Sentire Ecclesiam*, 1961).⁷¹

V oblasti spirituality se zabýval tématem modlitby. Kniha *L'oraison, problème politique* (1965) se zabývá též křesťanskou přítomností ve světě, stejně jako starší díla *Sainteté et action temporelle* (1955), *Le chrétien et le monde moderne* (1959) a *Scandaleuse vérité* (1961).

Z knih pro širší čtenářskou obec uvedme ještě díla *Dieu et nous* (1965), *Pourquoi l'église?* (1972).

Jednou z jeho posledních knih je krásná teologická meditace *La Trinité et le mystère de l'existence* z roku 1968. Daniélou měl dar sdělit podstatné srozumitelně a poutavě. Hloubka jeho reflexe může snadno vést k modlitbě. Není divu, když „živá víra, tryskající z hloubi duše, prolínala všemi oblastmi jeho činnosti“.⁷²

Krátce před svou smrtí sepsal své paměti (*Et qui est mon prochain? Mémoires*, 1974).

V roce 1993 byly vydány též jeho duchovní deníky (*Carnets spirituels*), které v novém světle ukázaly hloubku jeho osobnosti.

⁷¹ Srov. GUCHT, VORGRIMLER: *Bilancio* 4, 220.

⁷² LUBAC: *Mémoire*, 167.

2. TEOLOGIE DĚJIN

2.1 Vymezení pojmu

Pojem teologie dějin Daniélou vymezuje následně: „Vlastním předmětem Zjevení je dějinné působení Boha ve světě. To zásadně odlišuje křesťanství od nebiblických náboženství. Teologie dějin je tedy odvětvím teologie, které se zabývá zvláštním rázem a neměnností základní povahy tohoto Božího působení. Dějiny spásy zahrnují celek času a snaží se ukázat na jeho poslední smysl. Teologie dějin mluví tedy rovněž o celých dějinách, nakolik mají vztah s Božím plánem. Z rozsahu této sféry proto vyplývá, proč se teologie dějin dá chápat zcela různými způsoby.“⁷³

Ve dvacátém století se v teologii dějin naléhavě kladla otázka souvislosti dějin spásy s profánními dějinami. Ta je ale podle Jeana Daniélou jen druhotným aspektem teologie dějin. Teologie dějin „v první řadě zůstává vědou o fázích Božího plánu a o jejich vzájemných souvislostech. Musí tedy zůstat teologickou vědou, to jest mluvit o Božím jednání vůči lidstvu a s lidstvem. (...) V míře, v jaké teologie dějin zůstává věrna svému vlastnímu uspořádání, je trvalým aspektem teologie.“⁷⁴

2.2 Teologie dějin v Bibli

Celé Písmo jsou dějiny spásy. Písmo však neobsahuje pouze fakt Božího jednání, ale již první reflexe o jeho významu.

Starý Zákon představuje Boha jako Pána dějin. Národy jsou v jeho ruce. Z nich si v Abrahamovi vyvolil Izrael, aby byl jeho lidem a nástrojem jeho záměrů. Kvůli němu zasáhl tím, že jej vysvobodil z Egypta. Používá národy, aby trestal svůj nevěrný lid. Vyvolení Izraele (smlouva) patří do plánu, který však zahrnuje veškeré lidstvo a celý svět. Pro Starý zákon je východiskem této Boží vůle stvoření světa. Svět přírody je tedy pojímán v dějinné perspektivě. Proroci připomínají velké Boží činy z minulosti, především proto,

⁷³ DANIÉLOU Jean: *Geschichtstheologie. I. Begriffsbestimmung und Geschichte der Geschichtstheologie*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 4, Freiburg im Breisgau: Herder, 1960, sl. 793-796, 793.

⁷⁴ Srov. DANIÉLOU: *Geschichtstheologie*, sl. 796.

aby tím založili důvěru v činy ještě větší, které Bůh vykoná na konci časů. Stěžejní bod Starého zákona je výrok: „Nevzpomínejte na věci dřívější, o minulosti nepřemítajte. Hle, činím něco nového“ (Iz 43,18). Toto konstituuje druhý, eschatologický aspekt teologie dějin ve Starém zákoně. Znamená radikální protiklad k pohanským náboženstvím, pro něž je čas vždy jen stínovým odrazem preexistující mýtické skutečnosti.⁷⁵ Naproti tomu v Písmu má čas význam pozitivní a pozornost je zaměřena do budoucnosti.⁷⁶

Apokalyptika buduje na tomto eschatologickém očekávání celou teologii dějin. Je zde skrytý Boží plán (μυστήριον), jehož zjevením je Apokalypsa. Bůh jej neomylně uskutečňuje: tak jsou dějiny již předem pevně zaměřeny na Bohem stanovený cíl. Jím je nastolení Boží vlády nad svatými v obnoveném světě; středem je Izrael, ale rozprostírá se nad všemi národy. Tento plán naráží na síly zla. Apokalyptika často zdůrazňuje tento dualistický a dramatický prvek v dějinách. Dějiny se vyvinou v kosmické drama, kdy síly zla budou poraženy.⁷⁷

Nový zákon vnáší nový podstatný prvek. Vtělením a Zmrtvýchvstáním Krista nadešel konec časů. V něm se naplnilo Boží jednání, které o posledních časech hlásali proroci: soud, zmrtvýchvstání, království, věčná smlouva, nové stvoření. Kromě toho jsou v něm také naplněny přísliby pro Izrael, protože on je v lidstvu nástrojem uskutečnění Boží vůle. Tak Boží plán dospěl v Kristu ke svému cíli a ve své podstatě se naplnil: Bůh je dokonale oslaven, lidská přirozenost je přijata do plné účasti na Božích dobrech. To, co se v podstatě již uskutečnilo, musí se však ještě rozšířit na veškeré lidstvo. To je náplní času církve, který je posledním obdobím dějin spásy.⁷⁸

Tak jsou současné dějiny dějinami spásy do té míry, nakolik jsou „místem“ pro Boží jednání, které je nyní především svátostné, a také natolik, nakolik jsou událostí světských dějin v Novém zákoně ve vztahu k dějinám spásy, které jim dávají konečný smysl. Tyto dějiny církve jsou tématem janovské Apokalypsy, vysvítají ale i z pavlovských listů. Řím 11 o údělu Izraele po Kristu a 2 Petr o prodlení Parúsie představují základní principy této části dějin. K tomu nakonec patří učení o završení všech věcí Kristovým druhým příchodem, o vzkříšení těla a soudu. Tato poslední fáze se u Pavla jeví jako kosmický důsledek činu zmrtvýchvstalého Krista, jako (*epifanie*) toho, co svou podstatou je završeno v Kristu a v církvi. Eschatologie představuje jakoby znovuzískání počáteční

⁷⁵ Srov. též ELIADE Mircea: Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování, Praha: OIKOYMENH 1993, 69-75.

⁷⁶ Srov. DANIÉLOU: *Geschichtstheologie*, sl. 793.

⁷⁷ Srov. DANIÉLOU: *Geschichtstheologie*, sl. 793.

⁷⁸ Srov. DANIÉLOU: *Geschichtstheologie*, sl. 793-794.

fáze (*protologie*) v odhalení, že dějiny spásy jsou úhrnem dějin, že zahrnují úděl celého lidstva a celého světa.⁷⁹

2.3 Teologie dějin u Otců a pozdějších autorů

Teologie dějin hraje v období Otců velkou roli. Její původní *Sitz im Leben* je kontroverze s židy, pohany a gnostiky. Stává se prostředkem, jak vzájemně smířit novost křesťanství a kontinuitu Božího plánu.⁸⁰

Základní linie teologie dějin vykládá již Justin. Irenej zdůrazňuje totožnost stvořitelského a spasitelského Slova. Starý zákon se jeví jako výchova, která člověka, stvořeného jako „dítě“, uvyká krok za krokem tomu, aby si zvykl nést tíži Boží slávy.⁸¹ Kristus nepřišel, aby opět vytvořil původní dokonalý stav, ale aby přivedl k dokonalosti, co bylo na počátku dáno jen v počáteční podobě. Tento pohled na dějiny je u Ireneje zahalen do učení o sedmi tisíciletích kosmického týdne, který představuje veškerý čas světa. Toto učení znal již Pseudo-Barnabáš, znovu se nachází u Tertulliána, Hippolyta a u několika dalších. U zmíněných autorů implikuje *chiliasmus* – představu Kristovy vlády na zemi po dobu sedmého tisíciletí, před osmým dnem, jímž je věčný život.

V Justinových stopách rozvíjí Klémens z Alexandrie teorii dvojí přípravy na přijetí evangelia, totiž u židů a u pohanského světa. Je jedno a totéž Slovo, které se ohlašovalo skrze židovské proroky i mudrce Řecka a Východu. Zatímco pro Ireneje je Vtělení přítomností toho, který byl toliko známý, je pro Klementa plným poznáním toho, který byl známý jen zlomkovitě.⁸²

Órigenés ve svém běžném učení znovu navazuje na pohled Ireneje a Klementa, svědčí pro teologii dějin. V jeho esoterickém systému však učení o preexistenci duší a o apokatastasi silně ohrožuje autentický křesťanský pohled vlivem cyklického pojetí, které odráží helénismus okolního světa.

S Eusebiem nabírá teologie dějin v souvislosti s křesťanskou říší politický charakter. Jeho hlavní tezí jsou politická jednota a mír světa plynoucí z monotheismu, kdežto polytheismus vedl k velkému množství národů a v důsledku toho k válce.

⁷⁹ Srov. DANIÉLOU: *Geschichtstheologie*, sl. 794.

⁸⁰ Srov. DANIÉLOU: *Geschichtstheologie*, sl. 794.

⁸¹ Srov. DANIÉLOU: *Saint Irenée et les origines de la théologie de l'histoire*, RSR 34 (1947), 227–231, 229.

⁸² Srov. DANIÉLOU: *Geschichtstheologie*, sl. 794.

Tak se nanovo klade otázka po vztahu mezi politickými dějinami a dějinami spásy, což bylo tématem již ve Starém zákoně, v Novém zákoně a v raném období Otců, ale přecházela se. Augustin tuto otázku opět přebírá v „Boží obci“ v podobě spíše pesimistické, méně určované vírou v Prozřetelnost. Dějiny spásy se svými třemi obdobími (čas anarchie, čas pod Zákonem, čas milosti = čas Krista) analogicky k sedmému dni stvoření končí: po Kristu je již jen bezdějinnost. Obě společnosti procházejí napříč církví a státem: pozemská říše nemůže být ztotožňována s mesiánskou říší, jak mnil Eusebius. Boží stát se zřizuje v čase, patří do nového věku a teprve na konci času bude zcela zjevný. Pozemská říše je bytostně dvojznačná. Může se stát služebnicí dějin spásy, pokud uzná Kristovu vládu. Ve státech pronásledujících církve se z ní však stává nástroj říše satanovy.⁸³

Augustinova teologie dějin nepochybně znamená vrcholný bod nejen patristického, ale i křesťanského myšlení vůbec. Přesto ve středověku (nehledě na zvláštní případ Joachima de Fiore) a novověku stěží nacházela pokračování, spíše je stále ještě závislá na Eusebiovi. Zdůrazňuje se Prozřetelností stanovená časová shoda Vtělení a Pax Romana. Politické události se vykládají jako řízení dějin Prozřetelností, která podporuje křesťanství, a samo křesťanství je chápáno jako pokrokový faktor v politické společnosti. Tento pohled nacházíme u Pavla Orosia, Jacquesa Bossueta a od Giovanni Battisty Vica až k Arnoldu Josephu Toynbeemu.⁸⁴

2.4 Obnova teologie dějin ve dvacátém století

Podle Jeana Daniélou došlo k obnově teologie dějin po druhé světové válce ze tří rozhodujících příčin, jimiž byly eschatologické myšlení, prohloubení biblické teologie a návrat k Otcům.⁸⁵

Návrat k teologii dějin Daniélou také silně spojuje s postavou Karla Bartha : „Proti teologii dějin degradované na kulturní filosofii se Karl Barth důrazně dovolává připomínky absolutního primátu Božího jednání v dějinách spásy a především v jejich podstatném okamžiku, ve Vtělení Slova a v Zmrtvýchvstání. Teologii dějin se tak navrácí její vlastní předmět, Boží spásné jednání. Barthova teologie znovu mluví o první danosti teologie

⁸³ Srov. DANIÉLOU: *Geschichtstheologie*, sl. 795.

⁸⁴ Srov. DANIÉLOU: *Geschichtstheologie*, sl. 795.

⁸⁵ Srov. DANIÉLOU: *Geschichtstheologie*, sl. 796.

dějin, o Božím zasahování do času.“ Systémy Rudolfa Bultmanna, Paula Tillicha a Henry Duméryho oproti tomu podle Daniélou žádnou teologií dějin nejsou, protože se v nich dějiny prezentují jen jako jednání lidí vůči transcendentnu. Přesto podle něj zůstává Barthovo učení ještě velmi neúplné proto, že ponechává mimo pozornost jednak kontinuitu Božího jednání v celých dějinách spásy, jednak jeho Vtělení do profánních dějin.⁸⁶

Bezprostředně po válce v roce 1946 vyšla kniha alsaského evangelického teologa Oscara Cullmanna *Christus und die Zeit*.⁸⁷ Toto dílo bylo výrazným příspěvkem do debaty o teologické interpretaci dějin, která se po válce rozvíjela.⁸⁸ Cullmann se pohyboval na půdě biblické teologie za využití historicko-kritické metody. Jeho kniha vyvolala v katolických teologických kruzích velký ohlas, jelikož hlavně dobová novoscholastika téměř ztratila dějinnou dimenzi, jak píše i Daniélou ve svém slavném bouřlivém článku taktéž z roku 1946: „(U Otců) nacházíme jistý počet kategorií, které jsou přítomné i v současném myšlení, a které scholastická teologie ztratila. Na prvním místě je třeba uvést pojem dějin.“⁸⁹

Do poválečné teologické revue *Dieu Vivant* napsal Daniélou recenzi⁹⁰ na francouzský překlad Cullmannovy knihy (vyšel v roce 1947) a na Cullmanna navázal svým hojně citovaným článkem *Christianisme et histoire*.⁹¹ V něm určitým způsobem pokračuje v Cullmannově linii, kromě některých tezí, poznamenaných protestantismem autora.⁹² Na Cullmannovu koncepci teologie dějin pak reagoval ještě jedním článkem,⁹³ přičemž navzdory výhradám uznal neocenitelný přínos tohoto díla pro něj osobně.⁹⁴ Daniélou shrnuje: „Podstatný příspěvek k prvnímu bodu (zhodnocení Vtělení, pozn. aut.) přichází od Oscara Cullmanna, který ukazuje na Vtělení jako na střed dějin spásy, připravovaný ve Starém zákoně a pokračující ve svátostech církve. I když Cullmann přisuzuje přednostní charakter době Kristově a čas církve co do významu tradice hodnotí níže, otevřel cestu zpět k pravé teologii dějin.“⁹⁵

⁸⁶ DANIÉLOU: *Geschichtstheologie*, sl. 796.

⁸⁷ CULLMANN Oscar: *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich: Evangelischer Verlag A.G. Zollikon, 1946.

⁸⁸ Srov. GIBELLINI: *Teológia*, 197n.

⁸⁹ DANIÉLOU: *Les orientations*, 10.

⁹⁰ DANIÉLOU Jean: Oscar Cullmann: *Christ et le temps* (recenze), *DViv* 11 (1948), 145–148.

⁹¹ DANIÉLOU Jean: *Christianisme et histoire*, *Études* 80 (1947) 3, 166–184.

⁹² Srov. GIBELLINI: *Teológia*, 202.

⁹³ DANIÉLOU Jean: *Réponse à Oscar Cullmann*, in: *DViv* 24 (1953), 105–116.

⁹⁴ Srov. DANIÉLOU: *Réponse*, 116.

⁹⁵ DANIÉLOU: *Geschichtstheologie*, sl. 796.

Kromě vlastního předmětu teologie dějin, totiž Božího spásného jednání, byla ve dvacátém století (mimo jiné tváří v tvář jeho válečným katastrofám) aktuální obtížná otázka týkající se vzájemného vztahu profánních dějin a dějin spásy. Objevila se různá řešení. Herbert Butterfield, Karl Löwith, Eric Charles Rust a Oscar Bauhofer měli za to, že profánní dějiny jako takové nemají význam a hodnotu získávají jen díky svému vztahu k dějinám spásy. Gustave Thils a Teilhard de Chardin hájili pozitivní hodnotu lidského pokroku a chtěli dospět k teologii pozemských hodnot jako takových. Reinhold Niebuhr a Léopold Malevez viděli v christianizaci lidského pokroku důsledek Vtělení.⁹⁶

2.5 Příspěvek Jeana Daniélou k teologii dějin

Teologii dějin věnoval Daniélou množství odborných článků. V závěru předchozí kapitoly jsme zmínili tři. Dále uveďme článek *Saint Irenée et les origines de la théologie de l'histoire*,⁹⁷ v němž autor představuje Irenejovo pojetí dějin spásy jako postupné Boží pedagogiky. V článku *À travers les revues: Christianisme et progrès*⁹⁸ se Daniélou na základě několika článků, které se tou dobou objevily v odborných časopisech, zabývá hodnocením technického pokroku civilizace v souvislosti s teologií dějin. V článku *The Conception of History in the Christian Tradition*⁹⁹ Daniélou pojednává více témat, která ještě rozvine později: biblickou typologii, eschatologické perspektivy, vztah svatých a profánních dějin. Vztah existencialismu a teologie dějin Daniélou reflektuje v článku *Existentialisme et théologie de l'histoire*.¹⁰⁰ Prohloubením autorových úvah o významu chalcedonského dogmatu na eschatologii je obsáhlejší stat' *Christologie et Eschatologie*.¹⁰¹ V naší práci také hojně citujeme heslo *Geschichtstheologie*¹⁰² z ²LThK, v němž Daniélou s odstupem času v hutné slovníkové formě mohl shrnout výsledky svého mnohaletého bádání.

⁹⁶ Srov. DANIÉLOU: *Geschichtstheologie*, sl. 796.

⁹⁷ DANIÉLOU Jean: *Saint Irenée et les origines de la théologie de l'histoire*, RSR 34 (1947), 227–231.

⁹⁸ DANIÉLOU Jean: *À travers les revues: Christianisme et progrès*, Études 80 (1947) 4, 399–402.

⁹⁹ DANIÉLOU Jean: *The Conception of History in the Christian Tradition*, JR 30 (1950), 171–179.

¹⁰⁰ DANIÉLOU Jean: *Existentialisme et théologie de l'histoire*, DViv 15 (1950), 131–135.

¹⁰¹ DANIÉLOU Jean: *Christologie et Eschatologie*, in: GRILLMEIER Alois, BACHT Heinrich (ed.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart III: Chalkedon heute*, Würzburg, 1954, 269–286.

¹⁰² DANIÉLOU Jean: *Geschichtstheologie. I. Begriffsbestimmung und Geschichte der Geschichtstheologie*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 4, Freiburg im Breisgau: Herder, 1960, sl. 793–796.

Hlavním příspěvkem Jeana Daniélou k teologii dějin jsou vedle zmíněných článků tři monografie nesoucí v názvu slovo „tajemství“.

První je *Le mystère du salut de nations* z roku 1946, která byla inspirována činností „Kruhu svatého Jana Křtitele“ (Le Cercle Saint Jean Baptiste) a kromě náčrtu teologie dějin je i teologií misie.¹⁰³ Ukazuje, „co musí (u pohanských národů) žít a co musí zemřít“ – co je v nekřesťanských kulturách třeba vést k naplnění v Kristu a co je třeba naopak vykořenit, protože se jedná o překážky pro přijetí evangelia.¹⁰⁴ V misijním působení musí být přítomný aspekt Vtělení i Vykoupení.

Podobně druhá kniha *Le mystère de l'Avent* z roku 1948 se rovněž týká vztahu křesťanství a jiných náboženství; je mezi nimi dramatický vztah, v němž je patrná kontinuita i radikální diskontinuita. V těchto dvou dílech Daniélou též řeší konkrétní výzvy procesu dekolonizace pro misionáře a nebojí se říci, že západní křesťanství je pouze jednou „realizací“ evangelia ve světě.¹⁰⁵

Konečně *Essai sur le mystère de l'histoire* z roku 1953 je rozsáhlejší a hlubší syntézou. Teologie misie je zde začleněná do širšího kontextu teologie dějin a pozemských skutečností, a to ve zřetelné eschatologické perspektivě.¹⁰⁶ Daniélou v *Eseji* rozvinul a prohloubil obsah svých čtených předchozích článků k tématu. Kniha vyšla v roce 1953, v náročném desetiletí mezi encyklikou *Humani Generis* (1950) a svoláním II. vatikánského koncilu (1959), kdy byly síly obnovy utlumeny (nicméně i Congar, de Lubac, Balthasar dále publikují).¹⁰⁷ Byla přeložena do němčiny (*Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart: Schwabenverlag, 1955), do italštiny (*Saggio sul mistero della storia*, Brescia: Morcelliana 1957), do španělštiny (*El misterio de la Historia*, San Sebastián: Dinor, 1957, 21960, 1963) a do angličtiny pod krásným názvem *Lord of History* v roce 1958 (London: Longmans). Ve francouzštině pak kniha znovu vyšla v roce 1982, tedy osm let po smrti Jeana Daniélou. Předmluva k tomuto vydání, jejímiž autoři jsou Henri de Lubac a Marie-Josèphe Rondeau, je zakončena větou: „Nečteme jen pojednání o dějinách, ale setkáváme se také s osobnostmi. A opravdové osobnosti se vymykají běhu času.“¹⁰⁸

V následující kapitole se tedy pokusíme analyzovat toto pojednání o tajemství dějin, a zároveň se setkat s osobností Jeana Daniélou.

¹⁰³ Srov. GIBELLINI: Teológia, 153–154.

¹⁰⁴ Srov. DANIÉLOU Jean: *Le mystère du salut de nations*, Paris: Éditions du Seuil, 1946, 44n.

¹⁰⁵ Srov. GIBELLINI: Teológia, 153–154.

¹⁰⁶ Srov. FISICHELLA Rino (ed.): *Storia della teologia* 3, Roma: Edizioni Dehoniane, 1996, 469–470.

¹⁰⁷ Srov. GIBELLINI: Teológia, 137.

¹⁰⁸ Srov. DANIÉLOU Jean: *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris: Cerf, 1982, XII.

3. JEAN DANIÉLOU – TAJEMSTVÍ DĚJIN

3.1 Struktura knihy *Esej o tajemství dějin*

Esej o tajemství dějin se dělí na tři části: *Problémy, Tajemství, Rozhodnutí*.

Cílem první části je situovat dějiny spásy ve vztahu k jiným oblastem (dějinám civilizace, dějinám náboženství) a následně určit jejich svébytný obsah. Daniélou se zabývá témata, která byla předmětem tehdejších sporů.

Ve druhé části popisuje na základě Písma obsah dějin spásy v jejich vlastní přirozenosti.

A konečně ve třetí části se zabývá osudem člověka v souvislosti s dějinami spásy, zvláště na základě struktury „nového člověka“, jak ji podává sv. Pavel. Skrze svaté dějiny člověk naplňuje svůj úkol a uskutečňuje svou existenci.¹⁰⁹

Knihy vznikla na základě přednášek pro různá publika, např. „Kruh sv. Jana Křtitele“ nebo „Centrum Richelieu“, přičemž v jednotlivých kapitolách Daniélou rozvíjí své myšlenky z dříve vydaných článků, zvláště z významného článku *Christianisme et histoire* z roku 1947, kde je již většina klíčových témat *Eseje* přítomna, byť některá jen v náznaku.¹¹⁰

Rozdělení knihy na tři „ohniska“ se zdá být přehledné, nicméně každý ze tří oddílů se skládá z více samostatných exkursů. Daniélou nepodává systematický výklad teologie dějin, ale spíše nám ukazuje fascinující barevnou mozaiku témat a možností jejich řešení. Daniélou se noří do Písma a teologie Otců a zároveň se konfrontuje se soudobými autory.

V této kapitole, která bude pokusem o přetlumočení uvedené obsáhlé syntézy teologie dějin, se budeme držet jeho rozdělení na tři větší oddíly, v každém z nich se pak pokusíme jednotlivé kapitoly shrnout do několika celků podle jejich zaměření na konkrétní problémy.

Eschatologickému zaměření díla pak věnujeme samostatnou kapitolu, kde se pokusíme téma hlouběji rozpracovat.

Sám Daniélou v předmluvě o zaměření své knihy píše: „Bylo vyvoláno mnoho otázek, které by vyžadovaly prohloubení a které jsme jen přelétli. Bádání o křesťanské

¹⁰⁹ Srov. PASQUALE Gianluigi: *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Bologna: EDB 2001, 119-120.

¹¹⁰ Srov. PASQUALE: *La teologia*, 120.

teologii dějin posunou vpřed jiní. Tato kniha dosáhne svého cíle, pokud jim k tomu dodá chuť. Jejím cílem tedy není technické propracování této teologie, nýbrž spíše z ní chce vyvodit praktické důsledky a tak možná pomoci několika duším, aby si uvědomily plný význam svého křesťanského povolání.“¹¹¹

3.2 Problémy teologie dějin

V první části knihy nazvané *Problémy* se Jean Daniélou pokouší nalézt místo dějin spásy ve vzhledem k ostatním zřetelům dějin.

3.2.1 Vztah svatých a profánních dějin

3.2.1.1 Dvojitý vztah křesťanství k dějinám

Křesťanství je často vnímáno jako část civilizace, určitý moment v jejím vývoji, který má být překonán. To je pozice marxismu, dle kterého je k zániku odsouzen celý fenomén náboženství. Někteří myslitelé zase křesťanství pojímají jako moment v náboženských dějinách světa, který je již na ústupu před novými náboženstvími, která mají přijít. Druhým extrémem je pak pojetí křesťanství jakožto skutečnosti, které jsou dějiny cizí.

Křesťanství má k dějinám dvojitý vztah: *Křesťanství je v dějinách*. Objevuje se v určitý moment dějin a tvoří jejich součást. Na druhou stranu ovšem *dějiny jsou v křesťanství*; profánní dějiny (*histoire profane*) vstupují do svatých dějin (*histoire sainte*).¹¹² Navíc křesťanství je budoucím věkem, tajemně již přítomným v církvi.¹¹³

Tak jako Kristus byl člověkem v konkrétní zemi a civilizaci, tak se i křesťanství „vtěluje“ do civilizací, jak po sobě následují. Když ta konkrétní civilizace končí, spolu s ní je v agonii i všechno z křesťanství, co s danou civilizací souvisí. Jestliže skončila čtyřistaletá civilizace buržoazie, spolu s ní zastaraly i některé struktury z této civilizace

¹¹¹ DANIÉLOU: Essai, VIII.

¹¹² V díle Jeana Daniélou se výraz *histoire sainte*, který překládáme jako „svaté dějiny“, kryje s pojmem *histoire du salut* – „dějiny spásy“, který Daniélou používá méně často, nicméně ve stejném významu. Srov. GIBELLINI: Teológia, 151.

¹¹³ Srov. DANIÉLOU: Essai, 30.

církvi přejaté. V křesťanství je stále přítomný dvojitý nárok vtělení a oproštění, inkulturace a vysvobození. Příchod nových forem ovšem neznamená, že staré byly špatné; jen jsou překonané.¹¹⁴

Podobně jako hříchem judaismu je odmítnutí zemřít, aby mohlo nastat vzkříšení, tak je tomu i u těch, kdo chtějí křesťanství rigidně udržet v některém z jeho „vtělení“ a brání tak narodit se Pavlovi „novému člověku“. Takové oprošťování je ale vždy bolestné a v těchto obdobích krize a přerodu je vždy přítomné dvojí nebezpečí: *integrismus* a *modernismus*. Integrismus zadržuje přežitě struktury, které zaměnil za věčné skutečnosti, a identifikuje křesťanství s jedním z momentů jeho vývoje. Naopak modernismus odstraňuje spolu s přežitým i to, co je podstatné, až k obětování „deposita“ víry. Křesťanství je v dějinách, ale není s nimi totožné. Jeho nezničitelná esence uniká zákonu stárnutí. Přílišné lpění na vnějších formách může být známkou jistého nedostatku duchovní hloubky. Církev má v první řadě předávat Kristův život. Mnoho církevních institucí nese známky doby, v níž vznikly, aniž by ztratily svou hodnotu. Staré i nové spolu může pokojně existovat vedle sebe.¹¹⁵

Svaté dějiny (*histoire sainte*) ve skutečnosti zakládají veškeré dějiny celého kosmu, celek dějin (*histoire totale*). Profánní dějiny do svatých dějin vstupují a hrají v nich určenou roli. Dějiny spásy nezačínají vyvolením Abrahama, nýbrž stvořením světa. Stvořitelské Slovo je stejné jako Slovo vykupitelské. Dějiny spásy budou završeny kosmickou událostí vzkříšení těla čili stvořením nového kosmu. Mezi těmito dvěma kosmickými událostmi se dějiny spásy nacházejí, a v jejich středu je Kristovo Vzkříšení, které je také stvořitelským činem. I když moderní člověk vnímá svět jako imanentní vývoj vesmíru, řád vesmíru je podřízen vládě Kristova kříže a vesmír je místem stvořitelského jednání Slova.

Ve vztahu církve a politické a ekonomické společnosti se může jednat o dva excesy. První postoj vidí ve vědeckém a společenském pokroku privilegované prostředky k posunu Božího království vpřed, a pomíjí vlastní řád církve a duchovní prostředky. Naopak jiní vidí ve vědeckém a společenském pokroku d'ábelskou sílu, která se namyšleně staví proti Bohu a chce zaujmout jeho místo. Politická společnost ale sama o sobě není špatná, protože vyplývá z plánu stvoření. Je ovšem zasažena hříchem a tak může být oním městem Satana, které se v modloslužbě staví proti obci Boží, považuje-li sebe sama, kult národa, demokracie či pokroku, za absolutní. Víme však, že Augustinova dvě města jsou

¹¹⁴ Srov. DANIÉLOU: Essai, 31.

¹¹⁵ Srov. DANIÉLOU: Essai, 32–33.

navzájem smíšena. Navíc obě města zahrnují lidi i anděly. Lidské drama je ponořeno do většího neviditelného dramatu duchovních mocností, a je jeho viditelným projevem.¹¹⁶

Ale pozemská obec může vstoupit do dějin spásy, do Božího plánu, uzná-li Kristovu vládu. Tak se nám odhaluje náboženský význam dějin civilizací. Nezakládá je neustálý pokrok, jak hlásá evolucionismus, ani sled rozličných civilizací bez kontinuity, ale sled *kairoi*, rozhodujících krizí, v nichž je souzena civilizace, která zhřešila přemírou *hybris*, a následně je církev očištěna a obnovena. Tyto *kairoi* jsou jakoby obnovou *kairu* par excellence, jímž je Kristovo zmrtvýchvstání, a anticipací posledního soudu. Tak je smířena Bultmannova koncepce vždy přítomného soudu a soudu posledního. Blížkost a prodleva Soudu jsou stejně skutečné, protože dějiny jsou nepřetržitým soudem světa a Parúsie bude jen jejich nejvyšší moment.¹¹⁷

3.2.1.2 Biblický výklad dějin

Tázeme-li se po smyslu dějin, je nezbytné dějinné události vykládat. Úmysl psát „čisté“ dějiny je pokrytectví. Již jakékoli seřazení faktů předpokládá nějakou interpretaci. To ovšem nutně neznamená, že vstupujeme do oblasti subjektivity a libovůle. Existuje-li pravda „akademické historie“, která přesně zjišťuje fakta, existuje i pravdivý výklad dějin.¹¹⁸

Daniélou v této kapitole vychází z knihy *Christianity and History* historika Herberta Butterfielda, který uvádí nebezpečí některých výkladů dějin. Prvním nebezpečím je spatřovat v dějinách lidstva jen prodloužení biologického řádu, vývoj druhu. Podle Butterfielda je vždy prvním pravidlem pro historika oddělit od přírody dějiny lidí jako zvláštní skutečnost.

Marxistickou iluzí je vytvoření domnělého vztahu mezi technickým a morálním pokrokem a přesvědčení, že životní podmínky mění lidskou přirozenost. Ale nikdo nikdy nevynalezl takovou formu politické organizace, kterou by ďáblův důvtip nevyužil ke špatným koncům. Není nic horšího než optimistický idealismus, s nímž se některé civilizace považují za nositele pravých hodnot. Druhým Butterfieldovým pravidlem pro historika je „nevěřit v lidskou přirozenost“. Z dějin nepochopíme nic, nevyjdeme-li z principu všeobecné hříšnosti.

¹¹⁶ Srov. DANIÉLOU: Essai, 36–37.

¹¹⁷ Srov. DANIÉLOU: Essai, 38.

¹¹⁸ Srov. DANIÉLOU: Essai, 95.

Podle Butterfielda je příčinou všech zločinů v dějinách sebeospravedlnění, zatímco principem biblického Zjevení je naopak tvrzení, že nikdo není spravedlivý, že všichni jsou hříšníci. Toto tvrzení ukazuje, že dějiny nachází svůj smysl jedině v tajemství člověka, do kterého nás uvádí Zjevení, a je vypovězením všech lidských teorií dějin, a to jak ateistických, tak křesťanských. Butterfield kritizuje pokrytectví křesťanů, kteří církvi připisují pokrok civilizace. Úlohou církve není zachránit civilizaci, ale ukázat člověku, že je hříšník, a že se může otevřít spáse. Křesťan má vždy posuzovat ekonomické a politické skutečnosti jako relativní.¹¹⁹

Vnější úspěch není ve světě žádnou známkou Božího požehnání. Naopak krize a pády mohou v dějinách přinést větší plody. Lid Izraele dospěl až v neštěstí do jisté hlubiny lidské zkušenosti, k výkupné hodnotě lásky. V konkrétních obdobích dějin nejsou tak podstatné vnější podmínky, ale reakce lidských osob na ně. Dobu tolik nepoznamenává technický pokrok či ideologie, ale hloubka lidské zkušenosti. Právě dějiny jsou ty, v nichž Bůh dává v tomto světě tvar nesmrtelným duším, které určil pro své Království.¹²⁰

Boží soud je potom manifestací toho, čím jsou věci v Božích očích, tedy čím jsou doopravdy, a ukazuje se skrytá hodnota lásky. Tento soud, světu skrytý, se ukazuje očím víry. Jedině světlo Božího soudu pravdivě osvětluje dějiny, které se ve své nahotě ukazují jako divadlo věčného hříchu i opravdového vykoupení. Někteří autoři jako Butterfield a filosof Löwith se shodují na tom, že smysl dějin je předmětem víry a nikoli zkušenosti. Ve svém pesimismu hloubí propast mezi svatými a profánními dějinami, nahlíží je jako nezávislé skutečnosti, které s navzájem ovlivňují jen okrajově.

Podle J. Daniélou mají profánní dějiny své místo v celkovém Božím plánu a jsou do svatých dějin zahrnuty. Nakonec však musí uznat, že vztah profánních a svatých dějin zůstává skrytým tajemstvím, které uniká veškerým pokusům o pevné uchopení.¹²¹

¹¹⁹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 96–99.

¹²⁰ Srov. DANIÉLOU: Essai, 100–101.

¹²¹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 103–104.

3.2.2 Dějiny a civilizace

3.2.2.1 Rozdělení jazyků

Problém vztahu křesťanství a různých civilizací osvětluje Daniélou v exkursu o tématu rozdělení jazyků.¹²² Pro náboženské dějiny lidstva má podle Bible rozdělení jazyků určitý význam. Je následkem hříchu. Otázka tohoto rozdělení byla u Otců (například u Órigena) reflektována spolu s učením o andělech národů, z nichž každému Bůh přidělil část země a obyvatele, kteří na daném území žijí. Lidé ovšem hřeší modloslužbou, když těmto mocnostem prokazují kult. Órigenovo pojetí je ozvěnou židovských tradic. Toto učení, které nacházíme v četných apokryfech i u Filóna, se snaží uvést v soulad židovský monotheismus a existenci národních božstev. Jedině národ Izraele uchoval původní hebrejský jazyk a zůstal tak věrný Bohu, zatímco ostatní národy přijaly od andělů jiné jazyky a tyto anděly si posléze zvolily za svá božstva.

Toto učení se přímo týká křesťanské teologie dějin. Vysvětluje paradox dějin, v nichž vedle sebe koexistují starý řád národů se svými anděly a nový řád Církve, v němž jsou všichni lidé sjednoceni pod Kristovou vládou.¹²³

Otázkou je, zda tyto tradice Órigenés čerpal přímo ze židovských apokryfů či z rozmluv s rabíny, anebo je již našel asimilované křesťanskou tradicí. Na počátku křesťanství vypracovali rabíni z Palestiny, kteří se stali křesťany, židokřesťanskou teologií, v níž do křesťanství včlenili veliké množství židovských tradic, zvláště v oblasti angelologie. Ozvěnu těchto spekulací nacházíme v dílech jako je *Petrovo evangelium* či *Nanebevstoupení Izajášovo*, jsou také základem ústní tradice, kterou nám podávají Papiáš, Irenej a Klément, a také je nacházíme v heterodoxních židokřesťanských proudech.¹²⁴

Takto popsaná situace lidstva bude otřesena příchodem Krista, který ve své vládě kosmu a dějinám zruší veškeré prostředníky.¹²⁵ Teologové se ptou, jaké povahy jsou tyto mocnosti, které si Kristus podřídil. A jaký je důsledek konce jejich vlády pro jednotlivé národy? Zmizí spolu s polytheismem i rozdílnost jazyků? Odpovědi na tyto otázky souvisí s různými pojetími eschatologie. Je jasné, že Kristus nastolil nový řád, v němž mizí stará

¹²² Srov. DANIÉLOU: Essai, 49–60.

¹²³ Srov. DANIÉLOU: Essai, 49–51.

¹²⁴ Srov. DANIÉLOU: Essai, 52–54.

¹²⁵ Srov. Gal 4,3–9, Ef 1, 20–21.

rozdělení a vše je sjednoceno. To se ukazuje o Letnicích, které jsou protikladem Babylónského zmatení. Národy opět nacházejí společný jazyk.

Jaký je vztah nynějšího Kristova panování a pozemských království? Podle Eusebia se sjednocení světa naplňuje i v časném a politickém plánu. Rozdělení světa mizí spolu s pohanstvím a svět se sjednocuje v křesťanskou říši. V pozadí Eusebiova pojetí nacházíme ono učení o andělských silách, které stojí nad jednotlivými národy, ale které si Kristus podmanil. Oproti tomu Órigenés říká, že jednota světa bude plně uskutečněna až eschatologicky. Do té doby jednota náleží církvi, která ovšem koexistuje s národy, jejichž andělské mocnosti až do Parúsie ještě působí. Napětí mezi Božím královstvím a pozemskými královstvími stále trvá.¹²⁶

Jelikož je rozdělení jazyků spojeno s hříchem, neodpovídá prvotnímu povolání člověka. Odtud pramení jakási „nostalgie“ po rajské jednotě, v lidstvu tolik přítomná, a také snaha znovu lidskými prostředky ustanovit jednotu jazyků. Tuto jednotu může znovu dát jen Bůh, je to eschatologická skutečnost. Lidé všech kmenů a národů budou chválit Beránka jedním hlasem.¹²⁷ Tato eschatologická jednota se již tajemně započala s Kristem, který člověku vrátil ztracený ráj. To můžeme vidět na Letnicích. Církev je svátostí, viditelným znamením této jednoty, a jejím výrazem jsou mezinárodní liturgické jazyky: řečtina, latina, staroslověnština.

Následky hříchů však přetrvávají, takže dále žijeme v rozděleném světě. Sjednocovat ho jazykově lidskými prostředky by byla svatokrádež. Jako křesťané žijeme v jednotě, která však není uniformitou. Každý jazyk má svůj originální způsob, jak vyjádřit některé pojmy, a je tak přínosem pro křesťanství. Křesťanské poselství prochází jednotlivými kulturami a jazyky podobně jako světlo skrze skleněný hranol a ukazuje tak lépe různé své aspekty. Církev je onou nevěstou z žalmu, která je oděna v pestřý šat; shromažďuje všechny kultury, aby je zasvětila Trojjedinému Bohu.¹²⁸

¹²⁶ Srov. DANIÉLOU: Essai, 57–58.

¹²⁷ Srov. Zj 7,9.

¹²⁸ Srov. DANIÉLOU: Essai, 59–60.

3.2.2.2 Deportace a pohostinnost

Další aspekt vztahu dějin, křesťanství a civilizace Jean Daniélou ukazuje na protikladu témat deportace a pohostinnosti.

Situaci rozptýlení lidstva po hříchu ukazuje zvláště dvacáté století se všemi krutými deportacemi obyvatel. Na jednu stranu jsou přesuny lidí proti řádu Boha, který „stanovil hranice národů“ (Dt 32,8), jsou nelidské a jejich iniciátoři jsou vinni podobně jako babylónští králové, kteří deportovali lid Izraele ze země, kterou jim dal Bůh. Je to zlo vytrhávající lidi z podmínek, které jim sám Bůh dal pro jejich život. Ale může být i příležitostí k dobru. Člověk pokojně usazený ve své zemi snadno zapomene, že jeho vlast je skutečností provizorní a sekundární, že on sám je povolán k jednotě a v tomto světě je svým způsobem bezdomovec.¹²⁹ V *Listu Diognétovi* se o křesťanech píše: „každá cizí země je pro ně vlastí, a každá vlast je pro ně cizinou“.¹³⁰

O deportaci nám podává příkladné svědectví babylónské zajetí židů. U proroků je nejprve chápáno jako trest za jeho nevěrnost Hospodinu. Zároveň ale Bůh vytrhává svůj lid z jeho hmotné vlasti, aby v něm probudil očekávání duchovních statků. Deportace se také mění v misii. Tak se stává prostředkem k dobru. I v počátcích křesťanství často právě křesťanští otroci nebo vojáci, nuceni žít mimo svou vlast, obrátili na víru své pány. Navzdory tomu, že exil může přinést své plody, zůstává známkou hříchu a lidstvo je povoláno, aby bylo shromážděno v jednotě. Tato jednota však nemůže být dílem žádné lidské snahy spojené s nějakým ideálem, ale je eschatologickým shromážděním svatých, kteří jsou dětmi jednoho Otce, a uskutečňuje ji Kristus, který zemřel, „aby rozptýlené děti Boží shromáždil v jedno“ (Jan 11,52). Ať už historikové interpretují různé deportace jakkoli, my v nich můžeme vidět jeden aspekt tajemství dějin, a v jejich strůjících slepé nástroje Božích tajemných záměrů. Babylónské zajetí je nám příkladem způsobu, jímž může lidský duch překonat neštěstí. Bůh může ze zdánlivého zla vytáhnout skryté dobro a z katastrofy může učinit odrazový můstek k naplnění člověka.¹³¹

Protipólem deportací byla a je pohostinnost. Je v první řadě lidskou skutečností a jedním ze znaků civilizace. V mnoha jazycích mají slova „host“ a „nepřítel“ stejný kořen. Civilizace učinila zásadní krok, když se cizinec z nepřítele proměnil v hosta. Tak vzniklo lidské společenství. Pojetí pohostinnosti v řecké civilizaci vidíme na příběhu Odyssea,

¹²⁹ Srov. 2 Kor 5,6.

¹³⁰ Srov. DANIÉLOU: Essai, 61–63.

¹³¹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 64–65.

který se vrací na Ithaku, a je nepoznán přijat jako cizinec. Již toto vyprávění nám ukazuje tajemný charakter hosta, který může být někým jiným, než se na první pohled zdá. Platón v *Zákonech* povzbuzuje k povinnosti věnovat se hostu ještě více než spoluobčanu a mít k němu lásku. Tato láska k hostu je v řecké civilizaci úctou k člověku obecně. Civilizace je pak takový řád věcí, kde je člověk respektován a milován, a to tím více, čím je slabší a opuštěnější. Podobně je tomu v semitské civilizaci. Sodoma byla potrestána, protože neprojevila lásku k hostu. Naopak nádherný příběh o pohostinství, v něčem podobný vyprávění o Odysseovi, nalzáme v knize Genesis. Abraham v Mamre přijímá tři muže, pokloní se, umyje jim nohy a skvěle je pohostí. Gesto mytí nohou se objevuje v církvi jako první služba, která se prokazuje hostu, a uchovalo se v liturgii Zeleného čtvrtku. I doprovodné obřady křtu se původně velmi podobaly gestům přijetí hosta. Tak je přijetí člověka do církve nejvyšší formou pohostinství.¹³²

Pohostinnost byla u prvních křesťanů jednou z hlavních ctností a její úpadek svědčil o povrchnosti křesťanského života. Měli ji mít zvláště biskupové, patřila k oficiálnímu životu církve. Pohostinnost znamená nejen přijímání, ale i dávání, a je úzce spojena s misí. „Byl jsem na cestách a ujali jste se mne“, říká Kristus na posledním soudu (Mt 25,35). V hostu tedy vždy přijímáme samotného Ježíše, on přišel do světa jako cizinec a klepe na dveře našich domů. Ve skutečnosti není obdarován host, ale ten, kdo ho přijímá.

Dnes přijímáme my Krista, ale jednoho dne k sobě přijme on nás. Pohostinství, které máme za úkol projevovat v tomto světě, bude kritériem pro naše přijetí do věčných příbytků.¹³³

3.2.2.3 Křesťanství a civilizace

Až do dvacátého století byla civilizace ztotožňována se západní civilizací. Po konstituování samostatných států na dalekém a předním Východě jsou jejich civilizace velmi vitální. Ačkoli je křesťanství díky misiím přítomné všude, často je vnímáno jako cizí dovezená záležitost, a odtud plyne nutnost, aby se „vtělilo“ i do těchto jiných civilizací. Jedině tak zapustí v národech hluboké kořeny. Křesťanství by je nemělo ovlivnit jen okrajově, ale mělo by zasáhnout elity, které vytvářejí kulturu dané země, a stát se tak součástí její tradice. Stát se křesťanem nesmí znamenat, že člověk zradí národní kulturu. Křesťanství totiž není zvláště svázané s nějakou konkrétní civilizací. Není součástí

¹³² Srov. DANIÉLOU: Essai, 66–69.

¹³³ Srov. DANIÉLOU: Essai, 70–73.

civilizace, ale Božím vpádem do dějin. Nesmíme zapomínat, že Zjevení nejprve přišlo v semitské kultuře a jazyce. Evangelizace řecko-římského světa byla prvním přechodem Božího Slova z jedné kultury do druhé.¹³⁴

Problémem evangelizace je, že civilizace nepřicházejí křesťanství vstříc v čistém stavu, ale proniknuté prvky modloslužby. Je třeba, aby od nich byly očištěny, a k tomu je zapotřebí hodně času. První reakcí domorodého konvertity bude odvrhnout spolu s pohanstvím i umění a myšlení s ním spojené. To se stalo i na počátku křesťanství, kdy byla odvržena řecko-římská kultura. Bylo třeba mnoha století, aby z ní mohly být zpětně vyzdviženy a využity prvky kultury.

Dalším problémem je předání skutečností Zjevení z jednoho kulturního a jazykového světa do druhého. Křesťanství je natolik zakořeněné v západní kultuře, v jejích teologických definicích a formách liturgie, že je těžké si představit, jak by se od nich mohla oprostít. Přenos ze semitského světa do řecko-římského vyžadoval několik staletí.

Kromě toho si můžeme položit i otázku, zda vůbec civilizace Afriky a Asie odolají síle expanze západní kultury. Daniélou kritizuje postoj Karla Thieme, který ustavuje úzké pouto mezi církví a západní civilizací, kterou identifikuje s civilizací obecně.¹³⁵

Adaptace se týkají forem výrazu, spojených s určitou mentalitou, nikoli ovšem pravd, které jsou platné pro všechny. Dva tisíce let vyjadřování křesťanství západní kulturou ovšem způsobily, že k poznání křesťanství bude vždy nutné poznat i západní kulturu. Zároveň se bude moci vyjádřit i v jiných kulturách, a zde naopak pro Evropana bude obohacující tyto jiné kultury poznat a mít prospěch z jejich bohatství. Pravá církev je zároveň řecká, latinská i čínská. Podobně jako je navždy poznamenána svým semitským původem, tak i každý kontakt s dalšími civilizacemi v ní zakládá něco, co přetrvá až do věčnosti. Církev, až projde celými dějinami a přivtělí k sobě všechny civilizace, stane v pestrých šatech před Ženichem, aby spolu slavili věčnou svatbu.¹³⁶

Zvláštní roli zde hraje řecká kultura: „Jestliže se církev narodila v zemi aramejské, dospívala pak pod nebem Hellady a prosvětlené vzpomínky na ni navždy uchovává, vepsané do liturgie a teologie.“¹³⁷ Daniélou cituje pravoslavného teologa George Florovského: „Helénismus je v církvi trvalé povahy, je vetkán do jejích šatů, je věčnou kategorií křesťanské existence.“

¹³⁴ Srov. DANIÉLOU: Essai, 39–41.

¹³⁵ Srov. DANIÉLOU: Essai, 42–43.

¹³⁶ Srov. DANIÉLOU: Essai, 45.

¹³⁷ DANIÉLOU: Essai, 45.

Křesťanské poselství naprosto přesahuje všechny civilizace, všechny kultury. Boží slovo musí přijmout všechny národy. Je třeba, aby církev byla jedna, *Ecclesia una*. Tato jednota ale zároveň musí být katolická; respektovat rozličnost jednotlivých civilizací a národů. Vždy čelíme pokušení zredukovat jednotu na uniformitu. Jednota víry, dogmatu a Eucharistie se vyjadřuje v rozmanitosti kultur. Taková jednota je zároveň katolicita. A katolicita pak je intenzivní výměnou a vzájemným sdílením bohatství jednotlivých kultur, do kterých se církev vtělila. Dvacáté století je v této záležitosti výjimečnou epochou, ale přesto dodnes zatím nedošlo k plnému uskutečňování tohoto pojetí jednoty v různosti. Je třeba změnit postoj, aby nás rozdílnost nešokovala a nebyla jen něčím, co musíme útrpně snášet, ale abychom k ní měli obdiv jako k bohatství a tak rozvinuli opravdový misijní postoj, když uvidíme, jak se obdivuhodný Boží plán uskutečňuje a křesťanstvo rozkvétá v jednotě a přitom v rozmanitých formách.¹³⁸

3.2.3 Marxismus

3.2.3.1 Marxistické dějiny a svátostné dějiny

Jean Daniélou začíná své úvahy o marxismu úvahou o dělnickém hnutí a navrhuje způsob, jakým by se křesťan měl s naukou marxismu vyrovnat a odpovědět na její výzvy.

Podle J. Daniélou je třeba být s dělníky solidární. Není řešením vedle jejich hnutí vytvořit podobně zaměřené hnutí křesťanské. Je třeba, aby dělníci, sdílející osud sobě podobných, byli také zároveň křesťany. Dělnické hnutí v sobě neslo autentické hodnoty, ale zároveň antická božstva pohanských národů vyměnila za novou modlu, již je člověk sám. Dělník musí být zcela solidární se svým hnutím, ale musí být i nekompromisní a nemít podíl na takové modloslužbě. Je to velmi náročné. Ale i situace křesťana obecně je něco podobného. V první církvi křesťané prožívali uprostřed pohanského světa podobný rozpor. Křesťané žijící dnes v dělnickém světě jsou blíží prvotní církvi nežli středověké či osvícenské. Konstantinovská epocha končí.¹³⁹

V dělnickém hnutí jsou hodnoty, které poukazují ke křesťanství a mohou inspirovat jeho budoucnost. Je to nejprve chudoba, opravdová nezajištěnost existence. Chudí jsou v Království privilegováni, dle Péguyho jsou Božími svědky par excellence. Dále je to

¹³⁸ Srov. DANIÉLOU: Essai, 47–48.

¹³⁹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 74–76.

smysl pro bratrství, který boří hranice národů, a odtud také plyne touha sjednotit svět. A třetí hodnotou je práce na budování nového světa. Ale vzpoura dělníků proti sociální nespravedlnosti se proměnila ve vzpoutru proti veškeré transcenci.¹⁴⁰

Charakteristickou známkou konce konstantinovské éry je také návrat kontemplativních osob zpět do světa. V prvních staletích žili asketové a panny uprostřed církevních obcí, než začali ve 4. století odcházet na poušť. V době, kdy je církev opět církví mučedníků, se vrací z pouště zpět, a jejich pouští mohou být i továrny.¹⁴¹

Pro marxismus jsou dějiny procesem, v němž člověk proměňuje sebe sama tím, že prací mění ekonomické podmínky své existence. Ve společnosti se toto úsilí projevuje třídním bojem. Křesťané často v opozici k marxismu nabízejí pouze své sociální učení, místo aby hledali opravdovou účinnost křesťanství jako takového. Tak zůstávají poplatní marxismu, místo aby opustili jeho území. Opravdovou odpovědí je ale naopak celostně prožívané křesťanství, a to zvláště ve svátostném životě. I když se to zdá paradoxní, tak právě v nezákladnějších a nejvíce nadpřirozených skutečnostech křesťanství, jako jsou svátosti, nalezneme nejhlubší odpovědi na otázky naší doby.¹⁴²

Pro moderního člověka je charakteristické, že svět, v němž žije, vnímá jako dějiny a jako rozvoj. K tomu napomohla moderní věda a Hegel toto pojetí rozvinul ve své filosofii. Ale výraz, který tomuto dějinnému vědomí dal marxismus, je velmi úzký. Jediným prostředkem, jak může lidstvo jít vpřed, je technika a věda, a hrdiny tohoto světa jsou vědci a pracující. Tato pozice je silná mj. proto, že se jedná o jistý humanismus, který nejen člověku ukáže, jak se věci mají, ale ukáže mu i cenu jeho osobního nasazení, jeho závazku. Staví člověka na první místo, je náboženstvím člověka, a tak stojí v naprostém protikladu vůči křesťanství. Nemůžeme tedy vyjít marxismu vstříc s bledým křesťanským humanismem. Jestliže se křesťanství vedle marxismu zdá být slabé, je to proto, že se dostatečně nezakládá na tom, co je jeho podstatou: že je totiž náboženstvím Boha, Božím pojetím dějin. Pro křesťana se v dějinách neuskutečňuje pouze lidská společnost, ale i božský úděl člověka. Proti marxismu je možné se postavit jedině tehdy, když si uvědomíme, že právě křesťanství tvoří opravdové dějiny, a celým dějinám dává smysl. Dějiny světa jsou v podstatě svatými dějinami, dějinami velkých Božích činů v průběhu času. Bůh svým stvořitelským Duchem buduje nové lidstvo, věčné Město. Abychom pochopili smysl dějin, potřebujeme pomoc Ducha svatého, abychom se odpoutali od toho, co je v nich viditelné a zdánlivé, a spatřili, co je skutečné. Podstatné můžeme nalézt

¹⁴⁰ Srov. DANIÉLOU: Essai, 77–78.

¹⁴¹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 79.

¹⁴² Srov. DANIÉLOU: Essai, 80.

v Písmu a ve vyprávění o Božích činech určitým způsobem nahlédneme Boží styl, jakým on věci vytváří. Vidíme také, že svaté dějiny jsou často v opozici k dějinám, které lidé svévolně vytvářejí, k dějinám pýchy, válek a tyranie. To můžeme vidět i na postavách proroků, kteří měli křesťanský smysl pro dějiny, a byli tudíž pronásledováni mocnými své doby.¹⁴³

Ve středu dějin stojí Vtělení Božího Syna, který přišel osvobodit lidstvo z otroctví hříchu. Hlavním problémem totiž není kapitalismus, ale dědičný hřích. I kdyby bylo lidstvo vysvobozeno ze všech ekonomických problémů, zůstane v bídě hříchu. Marxistická snaha je povrchní, nesestupuje do opravdových hlubin lidské bídy. Smyslem dějin je osvobození od hříchu a od Satana, a jediným osvoboditelem je Kristus.

Marxisté upírají svůj pohled do budoucnosti, která ještě není rozhodnuta. Pro křesťana je hlavní událost dějin v jejich středu a žádný technický pokrok ani revoluce nemůže Kristu nic přidat. Přijetí spásy darované Kristem, která není naším dílem, je výrazem naší závislosti na Bohu, základním náboženským postojem.

Svátostné činy jsou velkými událostmi současného světa, většími nežli díla myšlení a vědy. Z otroctví hříchu nás vysvobozuje křest, který je účinným pokračováním Božího vysvoboditelského díla ve Starém zákoně a Kristova Vzkříšení. Křest je také novým stvořením. Marxismus nemůže vysvobodit člověka z hříchu, a stejně tak nemůže dát povstat novému lidstvu, protože nový člověk může povstat jedině v Kristu.¹⁴⁴

3.2.3.2 Činnost ve světě a marxistický mýtus

Křesťan má duchovní povolání v očekávání Božího Království a zároveň má pracovat na zlepšování životních podmínek svých bratří. Tyto dvě oblasti úplně oddělit je ale nebezpečné.¹⁴⁵

Křesťané se vždy snažili učinit lidskou existenci snesitelnější. Někdy úspěšně, někdy ne, víceméně jako všichni ostatní. Tento velký přínos je třeba vidět, ale není nutné ho zveličovat, protože tento aspekt není na křesťanství nejdůležitější. Často se mluví o tom, jak jsou křesťané neschopní, že za dva tisíce let svět nijak neproměnili.

¹⁴³ Srov. DANIÉLOU: Essai, 80–82.

¹⁴⁴ Srov. DANIÉLOU: Essai, 82–85.

¹⁴⁵ Srov. DANIÉLOU: Essai, 86.

V posledních dvou staletích chce člověk vytvořit svými silami ráj na zemi a vyčítá křesťanům, že to nedokázali.¹⁴⁶

Daniélou kritizuje postoj Maurice Montuclarda, který tvrdí, že křesťané mohou marxistickou naději po lepším světě vytvořeném vlastními silami sdílet, a že mimo církev se píše dějiny spásy bez přímého Božího zásahu. Montuclard staví spásu danou Bohem vedle spásy dané člověkem, dějiny spásy vedle dějin profánních. Víru v pokrok považuje za elementární formu náboženství. Jeho řešení je optimistické, jenže víra v pokrok, ve spásu člověka člověkem, je podle Daniélou spíše negací náboženství a největší herezí moderní doby. Pokrok člověku dává iluzi, že je demiurgem svého světa, a následně vylučuje veškerou transcendenci. Zlo moderního světa není tolik v jeho krizích, ale v jeho modloslužbě, která spočívá v tom, že se chce zachránit vlastními silami.

Pokud křesťanství není efektivní ve vytváření ráje na zemi, je dobré dodat, že tato účinnost neexistuje. Že je pozemský ráj možný jen jako účinná mystifikace, je to ta nejhorší lež, které mnoho lidí věří. Křesťanství dělá dobře, že ráj na zemi neslibuje, jeho velikost je totiž v tom, že odmítá lidi obelhávat. Křesťanství očekává proměnu člověka i celého kosmu, ale pouze od Boha samého. Bude to přechod do jiného světa, zatímco zde na zemi je vše omezené. Křesťan má bojovat za lepší svět, ale být si vědom, že hřích na světě zůstane až do posledního dne a že profánní dějiny tak vždy zůstanou dvojznačné. Mystifikaci, kterou marxisté vyčítají křesťanství, působí přitom jen oni sami. Opravdové opium lidstva je mýtus o pozemském ráji.¹⁴⁷

Křesťanství takovou pozemskou spásu nepřináší. Utrpení může být zmírněno, jako když například Kristus nasytil zástup chleby, ale je součástí lidského údělu, okolností lidského života. Křesťanství nepůsobilo na civilizaci tím, že by se odklonilo od svého duchovního cíle, aby se staralo o časné věci, ale tím, že prostě bylo samo sebou. Jestliže rozlišujeme duchovní záležitosti od časných, zároveň je ale skutečností, že do oblasti Božího zájmu patří vše. Lidský úděl křesťanství změnit nemůže; může ale život učinit lidštějším. Kde není křesťanství, je i člověk méně člověkem.

Podle Montuclarda jsou dějiny výlučným dílem lidské civilizace, zatímco církev je skutečností mimo čas, která se do těchto dějin vtěluje a teprve tehdy se stává skutečností dějinnou. Zapomíná přitom, že křesťanství samo je dějinné povahy a že dějinný náhled na věci je křesťanského původu. Křesťanství samo v sobě ustavuje eminentní formu dějin

¹⁴⁶ Srov. DANIÉLOU: Essai, 87–88.

¹⁴⁷ Srov. DANIÉLOU: Essai, 89–91.

a naopak je tím, kdo do své stopy strhává civilizaci. Tak jsou profánní dějiny zahrnuty do svatých dějin.¹⁴⁸

Adaptace církve strukturám moderního světa není základem, který by měl utvářet svaté dějiny naší doby. Tato koncepce pokroku církve zůstává na povrchu stejně jako marxismus. Pravé dějiny probíhají jinde. Pravý pokrok církve je vysvobození zajatých duší skrze křest a rozšíření Boží slávy skrze Eucharistii. Průkopníky těchto dějin nejsou vědci a dělníci, nýbrž svatí.¹⁴⁹

3.2.4 Dějiny náboženství a dějiny spásy

Další otázkou je, jaký je vztah křesťanství a jiných náboženství. Když se setkáváme s jejich představiteli, jsme často zasaženi kvalitou jejich náboženského života, a to nás uvádí ve zmatek. Zvláště v oblasti mystiky vládne často názor, že zde panuje jednota až totožnost, jak tvrdí například Simone Weil. Je tedy nějaká ospravedlnitelná přesažnost křesťanství? Dva extrémní postoje nejsou dobré. Zaprvé je možné vidět v jiných náboženstvích jen snůšku pověr a prázdných spekulací, zatímco je třeba vidět jejich náboženskou hodnotu, kterou bezesporu mají. K tomu, abychom vyzdvihli křesťanství, není nutné snižovat ostatní náboženství. Naopak, ukáže se nám o tolik větší, nakolik doceníme význam skutečností, které přesahuje. Druhý postoj, který působí více škody, je popření či snížení přesažnosti křesťanství. Hranice s jinými náboženstvími jsou rozmlžené. Mluví se o „náboženské tradici“, již je křesťanství pouze odvětvím, nebo je považováno jen za určitý moment v náboženské evoluci lidstva. Jiní popírají důležitost pravd víry a soustředí se na „duchovní zkušenost“, údajně stejnou ve všech náboženstvích.¹⁵⁰

Prvním charakteristickým rysem křesťanství je víra v událost Vzkříšení Krista. Tato událost je Božím zásahem do dějin, který radikálně mění stav člověka a zakládá něco zcela nového. Tato skutečnost zcela odlišuje křesťanství od jiných náboženství. René Guénon to popírá, když křesťanství redukuje na jednu z forem původní tradice. Velká nekřesťanská náboženství mluví o existenci věčného světa, ale nevidí, že věčný svět do časného zasahuje, a tím mu dává soudržnost a mění jej v dějiny.¹⁵¹

¹⁴⁸ Srov. DANIÉLOU: Essai, 93–94.

¹⁴⁹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 94.

¹⁵⁰ Srov. DANIÉLOU: Essai, 105–106.

¹⁵¹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 107.

Co se týče starého Řecka, ať už se jedná o platónský svět idejí nebo stoický věčný návrat, cílem je mít podíl na prapůvodní věčnosti, zatímco jednotlivá událost nemá význam a dějiny nemohou nic přinést. Toto výborně zpracoval Mircea Eliade.

V Indii je znehodnocení času ještě patrnější. Koncepce času, v níž se pravidelně střídají jogy (kosmické cykly), na první pohled vykazuje určitou posloupnost, která je ale iluzorní, protože jakmile jeden kosmický cyklus zničením všeho končí, začíná opět nový, takže cyklický charakter času onomu konci odnímá nezvratnost. Dějiny jako by byly neskutečné a existence v čase se ontologicky jeví jako neexistence. Jde o vystoupení z času, o techniku extáze. Tato perspektiva je opačná křesťanské, v níž čas není ani špatný ani neskutečný, ale je prostorem, uvnitř kterého se zjevuje Boží záměr. Překvapivě i v Islámu, navazujícím na biblické zjevení, je čas naprostou degradací. Hlavní koncepcí Islámu je návrat k dokonalosti prvotního monotheismu. To ukazuje regresivní charakter Islámu. I toto pojetí obsahuje část pravdy. Odpovídá řádu přirozeného náboženství, zjevení Boha skrze opakování cyklu ročních období.¹⁵²

Křesťanství je nové, protože je historickou událostí, Vtělením Ježíše Krista. Podstatou křesťanství není poukázat na existenci Boha – to činí i jiná náboženství – ale ukázat, že Bůh jedná v čase, proniká do lidských dějin a jeho zásahy jsou rozhodující. Křesťanské zjevení jsou svaté dějiny, *mirabilia Dei*. Bible je dokumentem o těchto dějinách. Ze všech posvátných knih je jedinou, která nepředstavuje souhrn nauky, ale vypráví dějiny.

Pokud tvrdíme, že křesťanství je vírou v Boží zásah do světa skrze Ježíše Krista, je třeba ještě říci, že pouze tento Boží čin může člověka zachránit; že spása je pouze v Kristu. Jistá synkretistická pozice má za to, že mystikové všech náboženství dospívají k jednotě. Tento široký pohled je velice svůdný a zdál by se být v opozici ke křesťanské nekompromisnosti. Ale tvrzením, že mystikové všech náboženství jsou stejní, ukazuje, že zdrojem spásy by bylo osobní úsilí o odpoutání, spojení s Bohem vlastními silami, a nikoli účinky Kristova kříže. Tento přístup křesťanství odmítá ze dvou důvodů: prvním je skutečnost prvotního hříchu. To znamená, že mezi člověkem a Bohem je rozdělení, které člověk nemůže odstranit vlastními silami. Principem hříchu není tělo. Toto oddělení od Boha zahrnuje celého člověka. Druhým důvodem je naprostá nepřístupnost Boha. Pouze on sám může člověku udělit podíl na svém nesmrtelném životě. Lidská duše není svou přirozeností božská (jako v neoplatonismu a v hinduismu). Mezi nestvořeným Bohem a stvořeným duchem je podstatný rozdíl, protikladný panteistickým naukám. Křesťan je spasen vírou ve spasitelské dílo Ježíše Krista a nikoli svým asketickým úsilím. To hlásal

¹⁵² Srov. DANIÉLOU: Essai, 108–109.

Augustin proti Pelagiovi. Podle synkretismu jsou spaseny duše niterné, ať už patří k jakémukoli náboženství. V křesťanství jsou to ti, kdo mají víru, ať už je stupeň jejich niterného života jakýkoli. Mystický zážitek v křesťanství nezáleží na asketických technikách, ale jeho pramenem je jediné suverénní svoboda Boží Lásky. Duše je disponována hlavně svým náboženským postojem: pokorou a zřeknutím se vlastní vůle. Proto nejsou mystické milosti výsadou nějakých forem kontemplativního života v mlčení a soustředění, ale setkáme se s nimi i u apoštolů, jako byl například František Xaverský. Podobně křesťanští svatí jsou lidsky často slabí a zbabělí, ale opírají se o sílu Boží. Hrdinství ukazuje, co dokáže člověk, ale svatost ukazuje, co dokáže Bůh. Již Órigenés a Augustin zdůrazňují, že svatost a mučednictví je výraz Boží síly (*dynamis*), která působí v tomto světě.¹⁵³

Přesažnost křesťanství se ukazuje v rovině nauky. Nebezpečným je synkretismus, který tvrdí, že nachází hlavní křesťanská dogmata (Trojici, Vykoupení...) i v jiných náboženstvích. Tento přístup je velmi povrchní, jak bylo mnohokrát prokázáno, nicméně zasahuje obrovské množství lidí. Znatelný je vliv Simone Weilové.

Častokrát se stalo, že křesťanství použilo v liturgii a ikonografii symboliku pocházející z přirozených náboženství (kosmická symbolika kříže, jazyk mystérií pro svátosti...), ale v těchto případech se jedná o druhotný vývoj a kulturní adaptaci, zatímco křesťanská dogmata jsou novým Zjevením. To celé nepopírá, že i v přirozených náboženstvích je jistá část pravdy o Bohu. Část, kterou může poznat lidský rozum, jakési poznání Boha „zvenku“. Pak je zde ale nepřekročitelný práh, a to je tajemství Božího vnitřního života, hlubina Trojice, a to mohl zjevit pouze Syn. To je jádro křesťanství a jeho nesmiřitelná originalita, totiž že Boží Syn, který přišel mezi nás, nám zjevil dvojitá tajemství: vnitřní život lásky Trojjediného Boha a naše povolání k věčné účasti na něm. Osoba Ježíše Krista v sobě shrnuje toto tajemství. Přesažnost křesťanství je právě v Ježíši Kristu, Božím Synu, který nám dává spásu. Přirozená náboženství jsou pohybem člověka k Bohu; křesťanství je pohyb Boha k člověku v Ježíši Kristu. Biblické zjevení tedy předkládá radikálně jinou skutečnost než přirozená náboženství. Smlouva, kterou Bůh uzavřel s Noem, je již překonána smlouvou novou a lepší. Navíc v přirozených náboženstvích je kromě podílu pravdy přítomen i omyl. Přesto není třeba jinými náboženstvími pohrdat, vždyť i Izraelité používali prvky a symboly z pohanských náboženství v mojžíšovské liturgii i k popisu svého pojetí kosmogonie i eschatologie.¹⁵⁴

¹⁵³ Srov. DANIÉLOU: Essai, 109–113.

¹⁵⁴ Srov. DANIÉLOU: Essai, 113–115.

Křesťanský postoj krásně vystihuje Pius XII. ve své encyklice *Evangelii praecones*: „Církev nikdy nepřistupovala k pohanským naukám s neúctou a pohrdáním, ale spíše je osvobodila od všeho omylu, a potom je dovršila a korunovala křesťanskou moudrostí.“ Křesťanské hodnoty obsažené v pohanských náboženstvích musí být očištěné od modlářství. Přechod od pohanství ke křesťanství není nikdy čirá evoluce. Obrácení je vždy určitým přelomem. Křesťanská misie není ničivá, ale osvobozující a proměňující. Kristus nepřišel ničit, ale naplnit.¹⁵⁵

Jednu celou kapitolu *Eseje* Daniélou věnuje konfrontaci s náboženským myslitelem René Guénonem, propagátorem náboženského relativismu.

Dílo René Guénona bylo podle J. Daniélou velmi neobyčejné, vzniklo zcela mimo moderní mentalitu a otráslo zakořeněnými zvyklostmi. Guénon se dotkl podstatných tehdejších problémů způsobem, který nikoho nenechal lhostejným a obsahoval část pravdy, ale jeho dílo má svá omezení, která je činí pro křesťana nepřijatelným. Jeho přínosem nicméně byla obnova symbolického a intuitivního myšlení tváří v tvář myšlení vědeckému.¹⁵⁶

Různé náboženské tradice nám podávají podobné symboly. Teorii René Guénona, že to poukazuje na společný původ a jeden zdroj, Daniélou neuznává. Spíše se přiklání k Mirceovi Eliade, který konstatuje, že symboly jsou založeny na vlastní přirozenosti viditelných skutečností a lidského ducha, který spontánně přisuzuje stejným věcem stejný smysl. Symboly jsou skutečnosti žijící v kolektivním vědomí.¹⁵⁷

Jakmile Guénon vidí v křesťanství jen jednu z forem prvotní tradice a zajímá se jen o to, co má společné s jinými náboženstvími, nemůžeme s ním již souhlasit. Křesťanství uznává přirozenou symboliku, totiž zjevování se Boha skrze viditelný svět, které je přístupné každému člověku. Ale jde v něm o něco jiného. Kříž zde není tak důležitý kvůli své symbolické hodnotě, ale protože na popravčím nástroji složeném ze dvou břevem zemřel Ježíš. Tato dějinná skutečnost je nejdůležitější. Liturgie následně naplnila kříž veškerou přirozenou symbolikou, takže může znázorňovat čtyři rozměry či osu světa, a tak vypovídat o univerzální platnosti Kristovy výkupné oběti. Vzhledem k dějinným událostem je tento symbolismus druhotný, a to Guénon neuznává. Odsouzení dějin tvoří podstatnou část jeho myšlení. V jeho koncepci se podle Daniélou podivuhodně snoubí výborné a ohavné. Daniélou s hlubokým uspokojením schvaluje Guénonovo odsouzení moderních ideologií pokroku, evoluce a historicismu. Spolu s ním je přesvědčen, že

¹⁵⁵ Srov. DANIÉLOU: Essai, 117–119.

¹⁵⁶ Srov. DANIÉLOU: Essai, 120.

¹⁵⁷ Srov. DANIÉLOU: Essai, 121–222.

vědecký pokrok nemůže přinést jakýkoli kvalitativní pokrok lidstva. Naopak, čím víc člověk očekává spásu od vědy, tím více se odvrací od pravých prostředků spásy.¹⁵⁸

Hlavní chybou Guénonova díla je vyvrácení vztahu mezi metafyzikou a zjevením. Velká náboženství jsou podle něj kompromisem mezi čistou metafyzickou pravdou a afektivními potřebami lidí, kteří potřebují mysticismus a liturgii. Na rovině přirozenosti nepřináší běh času nic podstatného, protože podstatné jsou metafyzické principy a ty jsou neměnné. Na křesťanské rovině je tomu ale jinak. Dějinné události kvalitativně mění lidskou existenci a vytváří zcela novou skutečnost. Na to odkazují například svatým Pavlem často užívané výrazy „nové stvoření“ a „nový člověk“. Objevují se nové prvky, které předchozí tradice postrádala, jedná se o duchovní pokrok. Ten spočívá v přechodu od poznání Boha skrze viditelný svět ke zjevení vnitřního Božího života v Kristu Ježíši. René Guénon se nakonec stal muslimem, a to je dokladem, že tento fakt nikdy neuznal.

Guénonovým problémem je jeho esoterismus. Podle něj existuje za rozmanitostí náboženství skryté učení, k jehož poznání je třeba zasvěcení, a které není jakýmsi prohloubením křesťanství, ale má jiný objekt poznání, údajně společný všem náboženstvím. Křesťanská dogmata jsou údajně jen symbolickým přepisem tohoto skrytého učení. Nic však není křesťanství více cizí než dělení na věřící první a druhé kategorie; zde jako bychom se vrátili ke gnostikům prvních staletí. Zakládající iniciací je křest a pokřtěný se dozví vše, co má vědět; v první řadě právě to, co Guénon vylučuje: totiž zcela výsadní charakter Vzkříšení Ježíše Krista.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Srov. DANIÉLOU: Essai, 122–123.

¹⁵⁹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 125–126.

3.2.5 Symbolika a dějiny – typologie

V kapitole nazvané „symbolika a dějiny“ se Daniélou dostává k biblické typologii. Nejprve se zabývá symbolikou v náboženství a symbolickým myšlením obecně, následně místem symboliky v bibli a konečně vztahem symboliky a dějin.

3.2.5.1 Symbolické poznání

Symbolika zaujímá v náboženském životě a myšlení velké místo. Biblická, svátostná a mystická teologie obvykle užívá k označení skutečností z duchovního světa obrazů ze světa smyslového. Modernímu člověku ale často tento způsob poznání není vlastní. Je zvyklý na hledání účinné příčiny, takže hledání příčiny exemplární se mu zdá být podřadným způsobem poznávání, který se týká spíše poesie nežli vědy, a který postrádá potřebnou serióznost či přísnost nutnou k nalezení opravdové jistoty. Následky jsou vážné, protože se zpochybňuje vše, co je v teologické tradici více spojeno se symboly.¹⁶⁰

Symbolika samozřejmě zaujímá nesmírně důležité místo v Písmu a následně v patristické a středověké teologii. Určitou „sumou“ symbolické teologie je traktát *O božských jménech* Dionýsia Pseudoareopagity. Daniélou chce ukázat, že symbolická teologie nevychází z jakési prelogické mentality, ale že je naopak trvalou formou náboženského myšlení.

První verše knihy Genesis nám představují stvořitelskou moc Boží přirovnanou k velikému ptáku nad vodami, a odkazem na tuto scénu je Duch v podobě holubice nad vodami Jordánu, Duch působící nové stvoření. Na opačném konci Písma je nové stvoření opět popsáno kosmickými symboly: nebude již slunce a moře zmizí. Liturgie přebírá kosmickou symboliku například při vánočním slavení Krista – Slunce z výsosti, v ohni Velikonoční noci připomínajícím ohnivý sloup na poušti, bohatou symboliku sahající až ke stvoření a potopě má křestní voda. Jakou hodnotu ale dnes tyto symboly mají? Nejsou pouze spojené se semitskou mentalitou starověkého Předního Východu a neztratily už svůj význam? Jedná se o vážnou námitku. Mají skutečnosti viditelného světa určenou významovou hodnotu, spojenou s jejich vlastní přirozeností, anebo ji získávají na základě

¹⁶⁰ Srov. DANIÉLOU: Essai, 127.

pozitivního vztahu, který se stanoví mezi nimi a znamenou skutečností? Je jasné, že v druhém případě se gnoseologická hodnota symbolů neobyčejně snižuje a tím pádem se i ztrácí důvěryhodnost poznání na základě symbolů.

Symbols sice mohou nést větší množství významů zároveň, ale nikoli význam jakýkoli. Srovnávací religionistika nám ukazuje, že v různých náboženstvích nesou symboly podobné významy či významové celky. To by bylo možné vysvětlovat vzájemným vlivem, ale to není postačující vysvětlení, stejně jako teorie o jakési původní jednotné tradici, která postupně upadáva. Můžeme však učinit závěr, že shoda v symbolech v různých náboženstvích je výrazem souběžného postupu a je spojena s objektivními obsahy symbolů samých. To ukazuje i Mircea Eliade ve svých *Dějínách náboženského myšlení*. Je možné založit vědu o náboženské symbolice, založenou na rozsáhlém souboru poznatků, stanovit základní konstanty a zároveň zkoumat jejich konkrétní užití. Po takové analýze symbolů v náboženství můžeme tvrdit, že symboly mají určitý stálý obsah. Poznávání skrze symboly není subjektivní projekcí, ale naopak poznáním obsahu skutečnosti, která je vně a skrze symbol se dáva poznat. Otázkou je, jaká je povaha této skutečnosti poznávané skrze symbol. Na to dobře poukázal Rudolf Otto a následně také Mircea Eliade. Pro něj jsou skutečnosti viditelného světa *hierofanie*, manifestace posvátného. Symboly nám skutečně zprostředkovávají poznání skutečností, které se týkají Boha. Náboženské symboly mají objektivní hodnotu, která spočívá na trvalých zákonech ducha a světa. Představují spolehlivou cestu k poznání božského světa.¹⁶¹

Daniélou se dále zabývá vztahem mezi mýtem a zjevením. Vidí společné body i hluboký rozdíl. Symbolika neexistuje v čistém stavu, ale pouze v konkrétních dějinných situacích. Symbolika mluví o Bohu, jak je poznávan skrze viditelný svět, a tak náleží k přirozenému náboženství. Přirozené náboženství je jakýsi trvajcí platný náboženský základ, před Kristem i po něm. Je ale pokřivené pohanstvím v tom smyslu, že místo Bohu, který se dáva poznat skrze kosmická znamení, je prokazována úcta kosmickým znamením samotným. To je vyjádřeno především v mýtu, který promítá biologické skutečnosti do světa idejí. Pohanství nepřekračuje práh imanence, nepoznává transcendentního Boha stvořitele a je víceméně vždy panteismem.

Vyprávění o stvoření v knize Genesis představuje theistickou polemiku proti mýtické koncepci. Tím vrací symbolům jejich pravý význam. Ale opravdová novost biblického zjevení spočívá v něčem jiném. Jeho podstatným cílem je vydat svědectví Božím činům v dějínách. To otrásá veškerými náboženskými koncepcemi. Bůh se již nezjevuje pouze skrze pravidelnost kosmických cyklů, ale i skrze jedinečnost dějinných

¹⁶¹ Srov. DANIÉLOU: *Essai*, 132–133.

událostí. Tyto dějinné události jsou svým způsobem stvořitelstvími činy a vytváří svaté dějiny: vyvolení Abrahama, vyvedení z Egypta, davidovské království, Vtělení Krista, jeho zmrtvýchvstání, svátosti Církve, poslední soud. Stvoření světa je v této perspektivě prvním z Božích činů v dějinách.¹⁶²

Na první pohled by se mohlo zdát, že s touto nově převrácenou perspektivou kosmická symbolika vymizí. Ale v nitru dějinné skutečnosti, která se jeví jako nesmiřitelná se symbolikou, se objevuje její nová dimenze.

3.2.5.2 Vymezení biblické typologie

Jak se postupně rozvíjí Boží plán, vidíme mezi jednotlivými Božími činy jistá spojení. Tato nová symbolika, která je vlastní bibli a jejímž podstatným charakterem je, že je dějinná, představuje spojené mezi různými momenty svatých dějin. Nazýváme ji typologií, a to na základě dvou veršů z Nového zákona, kde se říká: „On (Adam) je protějšek (τύπος) toho, který měl přijít“¹⁶³ a „To je předobraz (ἀντίτυπος) křtu, který nyní zachraňuje nás“.¹⁶⁴

Typologie má svůj základ v jednotě Božího plánu. V různých etapách dějin se ukazují stejné Boží „způsoby“. Typologie, aniž by odňala jedinečnou hodnotu každé božské události, přisuzuje jim vlastní srozumitelnost. Typologie není smyslem Písma, ale smyslem událostí samých. Má původ ve Starém zákoně, kde jsou události dějin Izraele figurou událostí konce času. Typologie je tedy ve své podstatě eschatologická.¹⁶⁵

Typologický výklad sahá do apoštolských dob, jak o tom na mnoha místech svědčí Nový zákon. Je pevným základem patristického výkladu a je užíván v liturgii. Na základě jejich eschatologického významu právem aplikuje na Krista a církev texty žalmů a proroků.

Je třeba pečlivě rozlišovat tuto typologii, která je dějinnou symbolikou, od alegorického výkladu, která používal Filón a který převzali někteří Otcové. Alegorický výklad je totiž opětné vzkříšení kosmické symboliky, která ovšem vytěsňuje dějinné hledisko.¹⁶⁶

¹⁶² Srov. DANIÉLOU: Essai, 135.

¹⁶³ Řím 5,14.

¹⁶⁴ 1 Petr 3,21.

¹⁶⁵ Srov. DANIÉLOU: Essai, 136.

¹⁶⁶ Srov. DANIÉLOU: Essai, 137.

Jaký je tedy vztah kosmické a dějinné symboliky? Typologie je sice symbolikou novou, spojenou s objevením se nových událostí, ale kosmickou oblast nevytěšňuje, naopak, ukazuje se jako úplný výklad skutečnosti. Stvoření se stává první událostí svatých dějin. Přirozené zjevení se stává smlouvou s Noem, která má též své místo v dějinách. Tak jsou symboly kosmického náboženství včleněny do dějinné perspektivy. A naopak události svatých dějin jsou událostmi kosmickými, jako například Kristovo Vzkříšení je stvořením nového světa.¹⁶⁷

Zjevení Božího konání v dějinách tedy není v žádném protikladu ke světu viditelného stvoření, jak se domníval Markión. Je jen novým krokem, novou úrovní, druhou etapou Božího plánu. První etapa, která by se zdála být sama o sobě ahistorickou, totiž přirozené zjevení, dostává ve vztahu k této nové etapě svou dějinnou hodnotu. Zároveň se ukazuje, že je první etapa jakoby zastaralá a nyní překonaná. S abrahámovským a ještě více s křesťanským zjevením je přirozené náboženství překonáno. Biblické náboženství však kosmické neničí, ale spíše je určitým způsobem přijímá. Tak můžeme například na svátku velikonoce vidět kontinuitu kosmického svátku prvních klasů, dějinné události vyvedení z Egypta a Kristova Vzkříšení. Mezi třemi smlouvami (noemovskou, abrahámovskou a novou v Kristu) je kontinuita, jak můžeme dobře vidět zvláště v rámci liturgie.¹⁶⁸

Křesťanství také přijalo kosmické symboly a témata z helénistického světa a přiřadilo jim svůj vlastní obsah. Jedná se například o některé motivy z mystérií, symboliku kříže či liturgické slavení vánoc o zimním slunovratu. Dalším charakteristickým příkladem je mariánský kult, který není sublimací ženství jako takového, nýbrž poctou jedné konkrétní ženě kvůli její výjimečné úloze v dějinách spásy. Nicméně zůstává pravdou, že tento kult na mnoha místech navázal na svatyně Diany či Démétér a přijal do liturgie množství pohanských symbolů.¹⁶⁹

Užití pohanské symboliky je v dějinném náboženství nebezpečné, protože vždy hrozí, že kosmický element pohltí dějinný. To se může stát v alegorickém výkladu, jak vidíme například u Filóna, který místo aby události z dějin Izraele chápal jako předobraz eschatologických událostí, vidí v nich namísto toho obraz kosmu, a tak se příběh o Mojžíšovi stává mýtem. Takový výklad Starého zákona je jakousi „odvetou“ kosmické symboliky na dějinné symbolice, kazí opravdovou typologii a je trvalým nebezpečím ohrožujícím symbolický výklad Písma. Vztah mýtu a zjevení je vždy napjatý. K uchopení

¹⁶⁷ Srov. DANIÉLOU: Essai, 137.

¹⁶⁸ Srov. DANIÉLOU: Essai, 137–138.

¹⁶⁹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 138–139.

skutečnosti v jejím celku potřebuje zjevení kosmickou symboliku, ale nesmí se jí nechat pohltit.¹⁷⁰

Dalším hlediskem symbolického poznávání je jeho tragický ráz. Symbolické myšlení je vždy překonaným pokušením návratu k mýtu. Viditelné věci jsou obrazem neviditelných, věci minulé jsou obrazem věcí budoucích. Na základě víry v to, co už bylo, je duch přesvědčen o tom, co teprve bude.¹⁷¹

Boží zjevení je postupné. Teologický obsah křesťanské symboliky spočívá na symbolice přirozené, která na sebe následně bere nové obsahy na základě dějinných událostí. Proto představuje nesmírné bohatství. Na úrovni křesťanských symbolů se mimo jiné nádherně ukazuje skloubení přirozeného a nadpřirozeného poznání Boha. Proto je liturgie vlastním způsobem teologického poznání. „Skrze závoj symbolů kontempluje Boha, který se zjevuje ve svých velkých činech, v přírodě a v dějinách.“¹⁷²

3.3 Biblická typologie – metoda teologie dějin

V první části knihy Daniélou ukazuje, že dějiny spásy představují skutečné dějiny, které ospravedlňují a přesahují všechny ostatní.

V druhé části knihy, nazvané *Tajemství*, určuje charakteristické rysy této křesťanské vize dějin. Prvním z nich je synergismus – součinnost Božích činů, které zakládají, rozvíjejí a završují dějiny. Ostatně dějiny tvoří plán, jehož jednotlivé etapy představují zároveň kontinuitu a kontrast.¹⁷³

Ve chvíli, kdy jsme si mohli uvědomit problémy, našli jsme i metodu. Tato metoda je typologická, tedy založená na analogii Božích a lidských činů v různých etapách dějin spásy.

„Různé etapy dějin spásy nejsou heterogenní. Skrze ně se Boží jednání projevuje ve svých trvalých aspektech: stvoření, vysvobození, smlouva, trvání, soud. Analogie těchto obdobných dějinných situací tvoří základ typologie. Mezi vyvedením z Egypta, Kristovým zmrtvýchvstáním, křtem, vzkříšením těla existuje zásadní kontinuita; jsou zde tedy zákony dějin spásy, které poukazují na způsob jednání živého Boha. Výskyt těchto všeobecných

¹⁷⁰ Srov. DANIÉLOU: Essai, 139.

¹⁷¹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 140.

¹⁷² DANIÉLOU: Essai, 141.

¹⁷³ Srov. DANIÉLOU: Essai, 145–146.

zákonitostí Božího jednání je přesnějším předmětem teologie dějin, z něhož se může stát vědní disciplína v přísném slova smyslu a nezůstává pouze výčtem rozličných faktů. Teologie dějin spásy má tedy svůj základ v typologii dějin spásy.¹⁷⁴

Kategorie, o které se opírá, nalézá Daniélou v Bibli a ukazuje, jak teologie upřesnila význam událostí, o nichž nám Bible podává přímé svědectví. V první části knihy se hledělo na dějiny spásy jakoby zvenku, z jiné perspektivy, ale ve druhé části proniká do nitra tohoto tajemství skrytého obsahu dějin.

3.3.1 Synergismus – dvojí linie dějin

3.3.1.1 Magnalia Dei

„Svaté dějiny jsou dějinami velkých Božích činů. Jde o *magnalia Dei*...“¹⁷⁵ Jejich popis je vlastním obsahem Bible a křesťanská teologie dějin začíná zde. Nebudeme se jimi zabývat chronologicky, ale pokusíme se proniknout k jejich přirozenosti samé. Svatým dějinám je vlastní, že ve svých rozličných etapách ukazují stejné rysy. A tak vychází najevo „Boží zvyky“, Boží cesty, způsob, jakým Bůh jedná. Těchto společných kategorií je velké množství, pokusíme se určit ty nejzásadnější. Jsou jimi například stvoření, smlouva, Boží pravda, spravedlnost a láska. Bůh, který se takto zjevuje, je smlouvou spojen se společenstvím lidí. *Píseň písní* pak dává biblický základ teologii církve jako snoubenky Slova. Další kategorií, v níž se Boží přesažnost zjevuje způsobem, který je nejvíc zářející a nejtajemnější, je Boží hněv. Kantikum proroka Abakuka (Abk 3,1-19) představuje Boží hněv ve válečných a živelných obrazech. Theofanie Boha v bouři otrásá všemi živly.

Boží hněv, který se zdá být tolik antropomorfní, šokoval již alexandrijské židy a stejně tak uvádí do rozpaků moderního člověka. Boží hněv je však jedním z postojů biblického Boha. Tento výraz je v jádru plný tajemství, uvádí nás do Boží transcendence. Hněv je reakcí zdravé citlivosti na vše, co je zlé a nízké. Boží hněv ukazuje, že Bůh radikálně nesouhlasí s hříchem. Hněv je výrazem bytí plného života. Boží hněv je výrazem intenzity Boží existence a nezadržitelného násilí, s nímž zjevující se Bůh uchvacuje. Výraz hněv, který je na první pohled tolik antropomorfní, nás naopak uvádí přímo do jádra

¹⁷⁴ DANIÉLOU: *Geschichtstheologie*, sl. 794.

¹⁷⁵ DANIÉLOU: *Essai*, 147.

Boží transcendence, intenzity Boží existence. V jeho přítomnosti si člověk uvědomuje svou nicotnost a zakouší, co to znamená být pouhým tvorem. Boží hněv ukazuje živého Boha bible, kterého nelze vidět, aniž by člověk zemřel, Boha tolik vzdáleného představám o metafyzickém bohu vznášejícím se kdesi daleko na nebi. Výraz Božího hněvu nás vytrhuje ze vší sentimentality, která tolik zatěžuje náboženství, a staví nás před existenciální jádro náboženské skutečnosti.¹⁷⁶

Bůh je ten, kdo přichází (ἐρχόμενος), kdo vtrhává do lidské existence, a tyto jeho vpády jsou *magnalia Dei*. Boží příchod vidí proroci a vždy kážou o obrácení. Pokání je pravý postoj před Bohem, který přichází. Proto má pokání podstatně dějinný charakter.

Boží příchod se týká celého kosmu a otřásá všemi čtyřmi živly. Kantikum tří mládenců v ohnivě peci je kosmickou liturgií chvály, ale u Abakuka se jedná o kající liturgii. Již nejde o stvoření, ale o ničení. Všechno je v Božích rukou, on má moc nad svým stvořením. Boží zásahy mají různé formy. Ve stvoření nazíráme jeho moc a moudrost, skrze smlouvu jeho věrnost a něhu, skrze soud jeho spravedlnost a hněv.

Jako je Bůh Pánem stvoření, je i Pánem dějin a koná soud nad národy. Tento soud není trestem pro jedny a odměnou pro druhé, nýbrž soudem nade všemi, aby si každý národ uvědomil svou nicotnost. Tento soud je v Abakukově kantiku vyjádřen pohromami. Podobně vidíme v Apokalypse tři strašlivé jezdce, kteří předcházejí Boží Logos triumfující na bílém koni. Zde opět stojíme tváří v tvář tajemství. Jak věřit v Boží dobrotu ve světě tolik zasaženém katastrofami? Svět, v němž žijeme, je pravým opakem toho, co si představuje člověk pod pojmem spravedlnost. Z této pozice lidské spravedlnosti také Albert Camus staví Boha před tribunál a náležitým způsobem ho odsuzuje. Nic není absurdnějšího než apologeté, kteří se snaží ospravedlnit Boží jednání ve světě z pozice lidské spravedlnosti. Nikdy nemohou mít úspěch. Již od časů Joba je zřejmé, že ve světě není imanentní spravedlnost, nýbrž že nevinní trpí stejně jako viníci. Jak tedy ospravedlnit prozřetelnostní pojetí dějin? Vítězství Egypta či Babylónie nikdy v bibli nebyla známkou Božího vyvolení. Naopak milovaný Boží lid byl často poražený.

Otázka příčiny dějinných neštěstí a utrpení trápí mnoho duší a nesnese jednoduchá řešení. Je třeba sestoupit až na její dno. Hledíme-li na svět z pozice lidské spravedlnosti, musíme uznat, že svět je absurdní a že vzpoura je odpovídajícím postojem vůči této skutečnosti. Jinak je tomu ovšem, když svět závisí na jiné a lepší spravedlnosti. Velké dějinné a přírodní katastrofy jsou násilnou připomínkou lidstvu, které si chce vystačit samo a zapomnělo na to, že je jen stvořením. Velké dějinné pohromy jsou přechodem Boha, který lidstvo vytrhuje z jeho marnivosti a ješitnosti. Nad světem se potom rozprostře jakési

¹⁷⁶ Srov. DANIÉLOU: Essai, 155.

ticho, člověk zmlkne. Dějinné katastrofy tedy mají posvátný charakter. Jsou jakoby prasklinami v našem uzavřeném světě, kterými k nám proniká světlo odjinud. Člověk, spokojený sám se sebou, je prudce vržen do dramatické skutečnosti světa a vidí nad sebou stín smrti, kterému se jinak všemi prostředky snaží uniknout. Dějinné katastrofy volají k pokání, jsou předehranou soudu.¹⁷⁷

Co se člověku může zdát jako otřásající hněv, je výrazem tajemné lásky. Vedle vzpoury může být postojem také víra, že navzdory absurditě světa Bůh naplňuje svůj tajuplný záměr. Láska je silná jako smrt a v nitru Abakukova kantika je láska ukryta. Vše přesahující Boží láska, jejíž cesty nás zaráží a matou, láska, která se jeví jako hněv, je jako *adyton*, nejsvětější svatyně, hlubina tajemství. Verš „Kdykoli se hněváš, vzpomeň na smilování“ (Abk 3,2) nezaměňuje Boží hněv za slitování, nijak nesnižuje děsivý Boží majestát, ale zároveň spolu s hněvem vidí jeho lásku. Tak se noříme do Božího tajemství.

Když hledíme na kosmická znamení, doprovázející Hospodinovu theofanii, jak je popisuje Abakuk, nelze nevzpomenout na Kalvárii, kdy se v okamžiku Kristovy smrti otřásla země i celý kosmos. To nám ukazuje, že Kristova smrt, která by se mohla zdát být jen jakousi nevýznamnou okrajovou epizodou v dějinách, je skutečností, která otřásla celým vesmírem. Kristova smrt je naplněním Abakukova proroctví o Příchodu Páně. Z Kristových probodených rukou tryskají paprsky (srov. Abk 3,4) a paradox Božího hněvu a lásky je na kříži rozuzlený. Kde jsme na první pohled viděli jen hněv, ukazuje se největší dílo lásky. Paralelu najdeme v Apokalypse, když hledíme na knihu se sedmi pečeti. Nenachází se nikdo, kdo by mohl ukázat smysl dějin, vše se zdá být bezvýchodné. A ten, který je očekáván jako lev, přichází jako beránek. Hněv se ukazuje jako láska, a láska se ukazuje v moci.¹⁷⁸

Abakukovo kantikum pokračuje „spásou pomazaného“ (srov. Abk 3,13), a tak se nacházíme uprostřed Velikonočního tajemství. Závěr kantika připomíná smutek i pokoj Bílé soboty. Svět je obrácen v nicotu a odtud povstane nový život.

Nejen tento text, nýbrž celé Písmo nám ukazuje tajemný smysl dějin. Proroci byli do tohoto tajemství uvedeni Duchem, který sám dějiny naplňuje a také je dává poznávat. *Magnalia Dei* tvoří skutečnou pravdu o čase, skrytou za vnějším zdáním.¹⁷⁹

Dějiny však Bůh nenaplňuje bez člověka. Bible popisuje i odpověď lidí Bohu.

¹⁷⁷ Srov. DANIÉLOU: Essai, 160.

¹⁷⁸ Srov. DANIÉLOU: Essai, 161–162.

¹⁷⁹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 164.

3.3.1.2 Píseň o vinici – odpověď člověka

Kantikum o vinici z knihy proroka Izajáše (Iz 5,1–7) bylo již od 4. století součástí velikonoční Vigilie, jak o tom podává svědectví Zenonovo kázání. V prvotním křesťanství hrálo důležitou roli. Odvolává se na ně 15. kapitola Janova evangelia a zmiňuje je i *Didaché*. Jedná se o jedno z klíčových biblických témat, které prolíná celými dějinami spásy. Popisuje odpověď lidí na Boží dílo, jejich nevěrnost. Bůh pro svůj lid udělal vše, zahrnoval ho přízní, jak popisuje na obrazu vinice také Žalm 80. V kantiku se ukazuje naděje, kterou Bůh vkládá do člověka; tajemná skutečnost, že Bůh od nás něco čeká. Vystává zde celé drama svatých dějin, totiž kontrast mezi Boží věrností a lidskou nevěrností. Tou vinicí je každá lidská duše a Bohu jde o její duchovní úspěch, který ovšem vůbec nemusí jít ruku v ruce s „časným“ úspěchem. Naopak některé životy, které jsou v očích světa úspěšné, mohou být duchovní katastrofou, naprostou prohrou. Na životních okolnostech nezáleží. Ať už jsou jakékoli, záleží jen na tom, aby z nich člověk učinil prostředky k nalezení Boha. Bůh čeká od lidí především jejich věrnost.¹⁸⁰

Jako první Boží očekávání strašlivě zklamal Izrael. Ale podobenství o vinici lze snadno použít i na celý svět a na každého z lidí. Duše svatých vnímaly nesmírný Boží smutek a snažily se nabídnout Bohu útěchu a odpovědět alespoň nějak na jeho očekávání. Není smutnějšího verše v Písmu nežli toto Boží konstatování naprosté neúčinnosti jeho lidu, s nímž už nic nelze dělat: „Co mi bylo nejmilejší, vydal jsem do rukou nepřátel“ (Jer 12,7).

V Žalmu 80 však lid s důvěrou až drzostí k Bohu volá, aby svou vinici zachránil, směle mu připomíná smlouvu a říká, že nemá právo svůj lid opustit.

V Matoušově evangeliu Ježíš navazuje na Izajášovo kantikum podobenstvím o zlých vinařích (Mt 21, 33-41). To je konec příběhu. Bůh posílá svého Syna, a vzápětí saháme na samé dno neúspěchu a krajního zklamání. Zdá se, že Boží trpělivost už dosáhla naprostého konce. A přesto právě z této propasti vytryskne nová naděje, protože „vinici pronajme jiným vinařům, kteří budou odvádět výnos v určený čas“ (Mt 21,41). Skrze Kristovo utrpení a Vzkříšení povstane vinice církve, která se rozroste po celé zemi.

„Beze mne nemůžete činit nic“ (Jan 15,5), to jsou celé dějiny Izraele. Jen v Kristu je možné odpovědět na Boží očekávání.¹⁸¹

Než přijde Parúsie, přinese každý národ světa ve svůj čas své hrozny. Ještě zdaleka nejsme u dělníků poslední hodiny. Každý z dělníků na vinici dostane stejnou mzdu, stejnou

¹⁸⁰ Srov. DANIÉLOU: Essai, 168–169.

¹⁸¹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 177.

milost, která je dávana postupně. Tajemství této ekonomie, tajemství samotného plánu spásy Pán žárlivě střeží: *Aut non licet mihi quod volo facere?* (Mt 20,15). Ekonomické a politické krize budou přecházet jedna za druhou, ale církev bude dál nevyhnutelně pokračovat k plnosti těla Kristova. Dokonalosti vlastními silami nedosáhneme. Jen jednoho je třeba: mít v sobě sílu Krista, který sám uskuteční náš život v lásce, aby každá duše byla plodnou vinicí, která naplní Boží očekávání. Tak dobrodružný příběh o vinici skončí úspěchem, který předčí všechny počáteční přísliby.¹⁸²

3.3.2 Typologie – organické propojení

Základní charakteristikou teologie dějin je synergismus. Viděli jsme dvojí linii *mirabilia Dei* a lidských odpovědí, jak se sbíhají v Kristu a v církvi se rozvíjí až do Parúsie.

Druhým aspektem křesťanské teologie dějin je organické propojení různých etap, kdy každá z nich je předobraz (*typos, figura*) následujících. Tento aspekt teologie dějin Daniélou ukazuje na dvou příkladech: na osvobození, vztahujícímu se ke křtu, a na jídle, které souvisí s Eucharistií.¹⁸³

Svátosti jsou středem této perspektivy, protože představují moment dějin spásy. V čase církve jsou pokračováním *mirabilia Dei* Starého a Nového zákona. Je třeba zdůraznit toto tajemství, které se tak často přehlíží, jako by mezi Nanebevstoupením a Parúsií nic nebylo. Kristus však sedí po pravici Boží a jako hlava mystického Těla působí ve svých svátostech obdivuhodná díla obrácení a posvěcení. Starý zákon ukazuje nástin Božích činů, Nový zákon jejich naplnění a církev jejich dozvuk v současnosti.¹⁸⁴

¹⁸² Srov. DANIÉLOU: Essai, 179–180.

¹⁸³ Jiným krásným příkladem, na němž můžeme pozorovat toto schéma, je motiv chrámu, což Daniélou ukázal v jedné ze svých prvních knih, *Le signe du temple ou de la présence de Dieu*. Viz pozn. 66.

¹⁸⁴ Srov. DANIÉLOU: Essai, 201–202.

3.3.2.1 Vysvobození zajatých

Jedním z nejdůležitějších velikých Božích činů je Exodus.¹⁸⁵ Je tajemstvím vysvobození a jedním z aspektů Velikonoc. Situace Izraelitů na břehu moře s faraónovou armádou v zádech se zdála být naprosto beznadějnou. To dává příběhu celý smysl. Člověk je naprosto neschopen se zachránit sám, a tehdy Boží moc uskutečňuje dílo vysvobození. Vzpomínku na ně lid Izraele uchová po všechna století. Na břehu Rudého moře se odehraje první velikonoční liturgie: sbor žen a sbor mužů střídavě zpívá vítěznou píseň,¹⁸⁶ kterou církev dodnes zpívá při velikonoční Vigílii. Velikonoce byly výročním svátkem této události, ale nejednalo se o žádnou nostalgickou vzpomínku na minulost. Vlastním poselstvím Starého zákona je ohlašovat, co Bůh ještě učiní. Připomíná minulé události v naději na budoucí: „Nevzpomínejte na věci dřívější, o minulosti nepřemítejte. Hle, činím něco nového“ (Iz 43,18). Vidíme velkou odlišnost od knih přírodních náboženství, které se stále upínají k prvotnímu mýtu.

Tímto novým divem, novým a definitivním vysvobozením, je Kristovo Vzkříšení. Má mnohem větší šíři nežli první Exodus. Tehdy se jednalo o lid Izraele, zajatý pohany, zde se jedná o celé lidstvo, zajaté silami zla, prvotním hříchem. Jeho situace je bezvýchodná stejně jako byla situace Izraelitů, samo se zachránit nemůže. Jen jeden jediný mohl zasáhnout sám kořen zla a navždy zlomit moc smrti, ten, který zemřel na kříži a v noci Velkého pátku, kdy se zdálo, že již není naděje a noc na svět padla definitivně, rozlomil brány pekel a sestoupil do království smrti, zničil její moc a osvobodil všechny, které držela ve své moci.

Vysvobození lidstva Kristus svým Vzkříšením již uskutečnil. Je ale ještě třeba, aby si je každý člověk přivlastnil, a to se děje ve křtu, který pohané přijímají o Velikonoční noci. Tak je křest prodloužením *mirabilia Dei* Starého i Nového zákona. Je událostí větší než všechny vědecké objevy a než růst a zánik pozemských říší. Ve křtu se znovu otevírá moře, člověk je osvobozen z moci Satana a zasvěcen Bohu. Je zachráněn Boží milostí. Avšak Nepřítel, i když je již poražen, má ještě lhůtu, aby člověku škodil a aby ho pokoušel. A proto Exodus, který je naší minulostí, je i naší současností. Dokud jsme v tomto světě, náš život je ustavičný Exodus. Nakonec jednoho dne ještě jednou překročíme moře. V ten den bude smrt definitivně poražena a spasení budou opět zpívat Mojžíšovu píseň a píseň

¹⁸⁵ Viz též kapitolu „Moïse et l'Exode“ v knize: DANÉLOU Jean: Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique, Paris: Beauchesne et ses fils, 1950, 131-200.

¹⁸⁶ Srov. Ex 15.

Beránkovu. Tak od břehů Rudého moře napříč všemi etapami dějin až do věčnosti zní Mojžíšova píseň o vítězství.¹⁸⁷

3.3.2.2 Hostina chudých

Typologie je zkoumání spojitosti Starého a Nového zákona. Nový zákon však zahrnuje více vrstev. Mluví o Kristu za jeho pozemského života, o pokračování Kristova života v církvi, o Kristu žijícím v každém člověku, o Kristu, který znovu přijde na konci věků. Figurativní smysl se tedy dělí podle rozličných aspektů Krista na význam christologický, eklesiální, mystický a eschatologický. Ptáme-li se, jak mají být zkoumány, nabízí se toto chronologické pořadí, ale jeho aplikace na texty by byla umělá, protože neodpovídá skutečnému pořadí, v němž se tyto významy v dějinách ukázaly. Nejstarším figurativním či typologickým významem je totiž smysl eschatologický, který se objevuje již ve Starém zákoně. Kázání proroků, která lidem připomínají *mirabilia Dei*, v nich žijí naději na díla, která Bůh uskuteční v budoucnosti. Prvním naplněním eschatologických očekávání je Kristův příchod do světa. Následuje tedy smysl christologický. Život církve je pokračováním života Kristova. Zvláště ve svátostech uvidíme druhé naplnění daných předobrazů (eklesiální smysl). Nakonec křesťanství přisoudí předobrazy Starého zákona každé jednotlivé duši (mystický smysl).¹⁸⁸

Ačkoli se studie o jídle týká hlavně Otců, začneme u Starého zákona. Není pochyb, že jídlo ve Starém zákoně může mít náboženskou funkci. Souvisí také s liturgií v jeruzalémském Chrámě.¹⁸⁹ Spočívá v radosti z darů od Hospodina, sjednocuje společenství. V sapienciální literatuře také nacházíme téma hostiny, kterou pořádá Moudrost.¹⁹⁰ U proroků je hostina předobrazem eschatologických skutečností,¹⁹¹ podobně jako ve veškeré pozdější apokalyptické literatuře. Dále téma hostiny souvisí s tématem smlouvy a se symbolikou královské svatby. Odehrává se na hoře nebo v rajské zahradě, místech Boží přítomnosti par excellence.¹⁹² Následně se v rabínské literatuře také objevuje souvislost s Paschou, připomínkou záchrany prvorozených z Izraele, ale v eschatologickém smyslu jako předobraz nového vysvobození. Posledním souvisejícím tématem je

¹⁸⁷ Srov. DANIÉLOU: Essai, 206–210.

¹⁸⁸ Srov. DANIÉLOU: Essai, 211–212.

¹⁸⁹ Srov. Dt 12,7–4.

¹⁹⁰ Srov. Přís 9,1–6.

¹⁹¹ Srov. např. Iz 55,1–3; Ž 23,5; Iz 25,6.

¹⁹² Srov. Pís 5,1.

eschatologická hostina se Synem člověka, s Mesiášem, jak se objevuje například v Henochově apokalypse. Celé toto obrovské bohatství elementů obrazu jídla a hostiny následně přechází do Nového zákona, ale s novým významem.

V Novém zákoně jsou u eschatologické hostiny patrné zvláště tyto tři aspekty: tato hostina je svatební, mesiánská a paschální. Svatební hostina Beránkova navazuje na židovskou apokalyptiku a je obrazem budoucího Království. Podobně hostina s Kristem v jeho Království, kterou přislubuje svým učedníkům,¹⁹³ je blízká Henochově líčení hostiny se Synem člověka. Poslední večeře Krista s učedníky má paschální charakter. Kalich, který se pil o paschální noci, má dle rabínů eschatologický význam.¹⁹⁴

Charakteristické pro typologii Nového zákona není pouze navázání na Starý zákon, ale představení eschatologických skutečností, Starým zákonem situovaných do budoucnosti, jako již uskutečněných v Kristu. I Kristova každodenní jídla v sobě měla cosi svátostného, již se v nich uskutečňovala ona mesiánská hostina. Kristus přijímal pozvání na hostiny; novinkou je, že jedl s hříšníky. Kristus tím s nimi vstupuje do důvěrného vztahu, boří bariéru mezi hříšným člověkem a Bohem. V epizodě rozmnožení chlebů můžeme vidět odkaz na ráj i na manu na poušti. V neposlední řadě na sebe Kristus vztahuje motiv královského ženicha.¹⁹⁵ Zvláštní význam pak mají jídla vzkříšeného Krista s jeho učedníky.¹⁹⁶ Evangelia nejen předpovídají přicházející království, ale Kristus podle nich již uskutečňuje královskou eschatologickou hostinu.¹⁹⁷

Pro synoptická evangelia a zvláště pro Matoušovo je tedy charakteristická eschatologická typologie. Také se zde objevuje motiv přijetí pohanských národů na tuto hostinu, jak vidíme například v podobenství o hostině.¹⁹⁸ V Janově evangeliu se objevuje nová tendence, kdy je se klade důraz na svátostný aspekt. Tak jsou starozákonní i Kristovy hostiny předobrazem Eucharistie. Tato typologie zaznamenala obrovský rozmach v prvotní katechezi. Zvláštní místo zde zaujímá Žalm 23, který se četl během křesťanské iniciace o Velikonoční noci a jehož pátý verš s tématem stolu a kalicha četní Otcové vykládají ve svých katechezích eucharisticky (Cyprián, Cyril Jeruzalémský, Ambrož, Řehoř z Nyssy aj.), podobně jako na Eucharistii vztahují text o hostině Moudrosti z knihy Přísloví a verš z Písně písní, kde ženich jí chléb, pije víno a zve přátele k opojení.¹⁹⁹

¹⁹³ Srov. např. Lk 22,29–30; Zj 3,20.

¹⁹⁴ Srov. Lk 22, 16–18.

¹⁹⁵ Srov. Mt 22,2.

¹⁹⁶ Srov. např. Sk 10,41.

¹⁹⁷ Srov. DANIÉLOU: Essai, 217–221.

¹⁹⁸ Srov. Lk 14, 15–24; Lk 13,29.

¹⁹⁹ Srov. Pís 5,1.

Křesťanský život reprezentují dva aspekty, eklesiální a individuální. Mezi svátostným životem a mystikou je proto v typologii úzká souvislost. Mystická typologie hostiny ukazuje, že se předobrazy Starého zákona naplňují i ve spojení každé jednotlivé duše s Bohem. Tuto typologii nacházíme zvláště u Órigena, Řehoře z Nyssy a Ambrože. I zde se vychází hlavně z textů Žalmu 23, deváté kapitoly knihy Přísloví a některých veršů Písňe písní. Otcové také poukazují na paschální charakter hostiny. Již v Písmu je azym (nekvašený chléb) obrazem nového života křesťana²⁰⁰ a podobně jako při paschální hostině má křesťan „stát přepásán“.²⁰¹ Órigenés podává duchovní alegorický výklad, v němž pojídané maso beránka symbolizuje Boží slovo, potravu duše, a hořké byliny představují lítost nad hříchy. Meliton ze Sard vztahuje paschální hostinu ke Kristovu utrpení stejně jako Pseudochrysostomos, eucharistický význam nacházíme v četných velikonočních homiliích, například u Cyrila z Alexandrie.²⁰²

Kristova poslední večeře s učedníky pak na sebe bere celé toto veliké bohatství významů, které nám typologie jídla a hostiny dala nahlédnout. Je zároveň jedním z jídel, která obvykle Kristus sdílel se svými učedníky, i paschální večeří, je mesiánskou hostinou, předobrazem eschatologické hostiny i uskutečněním předobrazu obětovaného beránka. Je však ještě něčím navíc, je ustanovením svátosti Eucharistie. Vytváří nový řád sám o sobě, protože zároveň náleží do pozemského Kristova života a zároveň zahajuje jeho život ve svátostech. Poslední večeře je tajemným středem, kolem něhož se uspořádává všechn biblický význam jídla a hostiny.²⁰³

3.3.3 Ἀκολουθία – posloupnost dějin

Biblická typologie nám ukazuje organické spojení jednotlivých etap dějin spásy. Teologové se snaží uchopit vnitřní zákon tohoto řetězení událostí. Svatý Irenej jako první v protikladu ke gnostikům poukazuje na jedinou ekonomii zahrnující Starý i Nový zákon.

Koncepce dějin spásy jako růstu je přítomná zvláště na Východě a vrcholí s Řehořem z Nyssy. Boží plán, celkové dějiny, jsou pro něj uspořádanou posloupností, ἀκολουθία.²⁰⁴ Tento výraz u Aristotela znamená usměrněný řád jevů v přírodě. Řehoř jej

²⁰⁰ Srov. 1 Kor 5,7.

²⁰¹ Srov. 1 Petr 1,13.

²⁰² Srov. DANIÉLOU: Essai, 231–234.

²⁰³ Srov. DANIÉLOU: Essai, 235.

²⁰⁴ Srov. DANIÉLOU: Essai, 236.

používá pro označení postupného vývoje Božího plánu, a to již od stvoření a přírodních zákonů.²⁰⁵ Ἀκολουθία je vždy spojena se skutečností času. Řehoř tváří v tvář řeckému platonizujícímu úniku od času přisuzuje času pozitivní hodnotu a ukazuje jej jako místo Božího záměru.²⁰⁶

Veškerý pokrok směřuje k zakončení, jímž je zbožštění. Stvoření v sobě má určitou vnitřní dynamiku, která je vede k naplnění. Zároveň se ale Řehoř vyrovnává se skutečností hříchu, který vede k rozkladu a postupně se také předává dál, takže i zde Řehoř užívá výraz ἀκολουθία. Tak v jeho myšlení můžeme sledovat dvojí výklad dějin jako procesu růstu i jako procesu úpadku.

Kromě poslušnosti hříchu v celém lidstvu vidí Řehoř jeho postupné působení i v každé lidské duši. Tento řetězec hříchu může být přerušen křtem. Podle Řehoře přichází ke slovu další ἀκολουθία, totiž poslušnost milosti, která člověka navrácí nesmrtelnosti. Je novým stvořením, které se naplňuje v Kristově Vzkříšení. Zde se ἀκολουθία objevuje v blízkosti dalšího pojmu dějin spásy, totiž ekonomie (οἰκονομία). Co platí pro lidskou přirozenost obecně, platí i pro každou jednotlivou duši. Milost se jí postupně zmocňuje a působí po etapách její zbožštění.

Kromě Řehořovy koncepce jsou samozřejmě i jiné, například Augustinova. Obě začleňují celkové dějiny do dějin spásy. Chceme-li oba autory porovnat, pak Augustin klade větší důraz na Boží působení, Řehoř na lidskou svobodu. To odpovídá i obecným sklonům západní a východní teologie celkově, které se tak navzájem doplňují v theandrickém tajemství dějin.²⁰⁷

3.4 Člověk v dějinách spásy – rozhodnutí

„Křesťanská spiritualita je ozvěnou dějin spásy v životě jednotlivého člověka.“²⁰⁸

V poslední části *Eseje*, nazvané *Rozhodnutí*, Daniélou pojednává o rozhodnutí pro budoucnost, která je prodloužením toho, co již bylo získáno v minulosti. Tyto určité charakteristiky lidského života se týkají vztahu příchodu Pána na konci časů a konání

²⁰⁵ Srov. KARFÍKOVÁ: Řehoř z Nyssy, 115.

²⁰⁶ Srov. DANIÉLOU: Essai, 237–240.

²⁰⁷ Srov. DANIÉLOU: Essai, 245–246.

²⁰⁸ DANIÉLOU: Essai, 270.

věřícího, a umožňují, v dobře pochopeném smyslu, vývoj dějin spásy. Daniélou přitom sleduje příkladný život apoštola Pavla.²⁰⁹

3.4.1 Odvaha

Člověk si uvědomuje, že již přišla plnost času, že v Kristově příchodu na svět se již stala nejdůležitější událost pro celé lidstvo. Nyní dějiny vstupují do svého *kritického* období, to je času církve, který je přechodným stavem, nikoli konečným. Je charakterizován Boží blízkostí, neustálým Božím přicházením do světa a do lidských duší. „Pán je blízko“ (Flp 4,5). Jedná se o lhůtu, kterou Bůh dává lidem k rozhodnutí, k obrácení. Podstatným prvkem křesťanského povolání je právě uvědomění si *kritičnosti* situace, a orientace duše k jejímu řešení, jímž je misie. Prvním rysem tohoto postoje duše je odvaha. Je to schopnost opírat se ve všech situacích nikoli o sebe, ale pouze o Boha. Apoštolova odvaha má kořen v jistotě, že dílo, které uskutečňuje, není jeho vlastní, ale přesahuje ho a on je jen služebníkem. Verš „Jste tedy posly Kristovými“ (2 Kor 5,20) vyjadřuje smysl misie. Církev není jen nějaké soukromé sdružení, ale oficiální orgán samotného Boha. Skrze církve sám Bůh hlásá světu evangelium. Zde apoštol nachází svou odvahu a jistotu. Na ničem jiném nezáleží, než aby splnil poslání. Daniélou dramaticky popisuje povolání apoštola: „Možná do nynější chvíle vedl jen všední, každodenní život, ale najednou zazářilo světlo, rozpadlo se zdánlivé vzeření věcí, a hlubiny duchovní skutečnosti a dramatu světa se otevřely před jeho očima jako propast. V přítomnosti toho všeho ví, že nyní už je třeba jen jediného: naplnit svou misii, *legatione fungimur*.“²¹⁰

Na příkladu svatého Pavla vidíme, že Bůh si povolává, koho chce, třeba toho nejmenšího, *omnium sanctorum minimo*.²¹¹ V lidské slabosti se lépe ukáže Boží síla a „Tento poklad máme v hliněných nádobách“ (2 Kor 4,7).

Důvěra apoštola a jeho svrchovaná svoboda se projevuje zvláště v nebezpečích. Klidně a pokojně čelí všem těžkostem a překážkám, jak to podrobně líčí Apoštol ve druhém listě Korintským.²¹² Tyto těžkosti mohou být trojího druhu. Nejprve mohou pocházet od lidí. Apoštol často čelí odporu ze strany lidí, zvláště veřejných autorit, a vyvrcholením tohoto konfliktu je mučednictví. Dále mohou těžkosti pocházet z okolností, z viditelného světa. Apoštol se učí úplné vydanosti Bohu ve vnějších

²⁰⁹ Srov. PASQUALE: La teologia, 129.

²¹⁰ DANIÉLOU: Essai, 276.

²¹¹ Ef 3,8.

²¹² Srov. 2 Kor 4,7–11; 6,4–10.

nebezpečích. Tak se svatý František Xaverský cítil na lodi uprostřed bouře, kdy všichni rozrušeně pobíhali kolem, zcela pokojný a v hlubokém spojení s Bohem. Třetí druh nebezpečí, nejvíce obávaný, pochází od neviditelných mocností a sil. Apoštol vede boj o duše, aby je vyrval ze zajetí Zlého. Ani zde však nemá strach, protože s jistotou ví, že Kristus všechny zlé mocnosti s konečnou platností porazil svou smrtí a Zmrtvýchvstáním. Na překážkách tedy nezáleží, na ty se není třeba ohlížet. Apoštol na sobě neukazuje, čeho je schopen člověk, ale co dokáže Bůh. A čím je člověk slabší, tím více může zazářit Boží moc.²¹³

3.4.2 Chudoba

Život svatého Pavla je velmi dramatický. Apoštol je zapojen nejen do dramatu světa své doby, ale do největšího dramatu všech dob, do pravých dějin světa, do duchovního zápasu mezi silami Krista a silami jeho nepřátel. Kdo se do tohoto zápasu vloží, nepatří již sám sobě, vzdává se klidné životní jistoty v úkrytu před bouřemi tohoto světa a je zatažen do neuvěřitelného dobrodružství plného tragických okolností. Rázem se nachází „ve středu vši bídy“, jak říká Péguy. To je apoštolská chudoba. Nejedná se o chudobu, která by přicházela zvenčí nebo se jen vytvářela navenek, ale je důsledkem rozhodnutí vzít Krista vážně a dát se do jeho služeb. Takový člověk je rázem „ztracený“. To se projeví na několika rovinách. Nejprve ztrácí svou reputaci. Nemůže se zalíbit zároveň Bohu i lidem. Pokud v něm svět přestane nacházet to, co obdivuje a miluje, přichází apoštol rychle o pověst a vážnost a rázem je „jak odpadky, které lidé odhazují“ (1 Kor 4,13). Je „vyobcován“ ze svého lidu, podobně jako Pavel musel opustit judaismus své doby, a tak jako muslimové, kteří se dnes obrací ke křesťanství, jsou Islámem vyobcováni.²¹⁴ Apoštol je považován za blázna a život každého křesťana, který se úplně rozloučil se starými zvyky a rozhodl se vzít vážně Kristovu chudobu, by měl být určitým způsobem považován za skandál. Pokud tomu tak není, je to znepokojující. Křesťané, kteří nevdají veřejným autoritám, intelektuálním špičkám a vlastně vůbec nikomu, tento svět nezmění. Je to sůl, který ztratila svou chuť.²¹⁵

Dalším aspektem chudoby je oproštěnost od hmotného pohodlí. Nejvýstižnější příkladem je opět dramatický život apoštola Pavla, kde se v úplné chudobě ukazuje jeho

²¹³ Srov. DANIÉLOU: Essai, 282.

²¹⁴ Srov. DANIÉLOU: Essai, 283–285.

²¹⁵ Srov. DANIÉLOU: Essai, 286.

naprostá svoboda. Tuto chudobu dobře vystihuje text „jako bychom nic neměli, a zatím máme všechno“ (2 Kor 6,10). Tento život je jen dočasný, jsme zde na zemi poutníky, jak Pavel často vyjadřuje motivem stanu. Podobně i autor *Listu Diognétovi* píše o křesťanech: „Každá cizina je jim vlastní a každá vlast je jim cizinou“. Vnější hmotná chudoba napomáhá vnitřní oproštěnosti.

Třetím rysem chudoby jsou vnitřní těžkosti a zkoušky. Pavel se vzdal nejen hmotného pohodlí, ale i určitého vnitřního pohodlí. Někteří lidé jsou na velikém omylu, když si myslí, že křesťanství spočívá v nalezení jisté vnitřní rovnováhy a klidu. Svatý Pavel žil neustále ve starostech a úzkostech. Ani kontemplativní život není hledáním pokoje. Jeden Otec pouště řekl mladému mnichu: „Již šedesát let žiji na poušti a neměl jsem ani den klidu. Na poušti nehledáme mír, ale válku.“ To v žádném případě neznamená, že člověk navzdory tomu nezakouší „pokoj, který převyšuje všechno pomýšlení“. Ale obojí jde ruku v ruce. Psychická pohoda a vnitřní rovnováha je lidskou hodnotou, ale Kristus nám přináší něco jiného. Jeho apoštol je v očích světa ztracen, „náš vnější člověk navenek hyne“ (2 Kor 4,16).

Jan od Kříže nás učí, že jediným způsobem, jak získat vše, je vše opustit. Když se člověk oprostí od touhy po vlastnění, získává nezištný pohled na druhé lidi i na hmotné věci a má oči otevřené pro Boha a jeho dílo ve světě. Chudoba je cestou k duchovní plodnosti: „jsme chudí a přece mnohé obohacujeme“ (2 Kor 6,10). Tak se získává největší bohatství, totiž láska. Vždyť v chudobě Betléma se Kristova láska ukazuje v nejzářivějším světle. Láska vede k plnění Boží vůle, která jediná má pro apoštola chuť. V radosti lásky je Boží jeho sladké.

Posledním aspektem chudoby je smrt, největší oproštěnost. Vidíme svlečeného Krista přibitého na kříži, zbaveného všeho, a nakonec i daru života. Všechna chudoba, které pokračuje v jeho mystickém Těle, je jen účastí na jeho smrti a Zmrtvýchvstání. Spojení smrti a života, chudoby a bohatství, zármutku a radosti je samotným jádrem křesťanského života.²¹⁶

3.4.3 Upřímnost

Dalším znakem apoštola je upřímnost, nefalšovanost. Jejím opakem je jakákoli „dvojí hra“, obojakost, nedostatek otevřenosti. Člověk ve službě Bohu sleduje také své vlastní zájmy, stará se o dojem, jaký udělá na lidí, a hledá svou vlastní slávu. Svatý Pavel

²¹⁶ Srov. DANIÉLOU: Essai, 295.

však zdůrazňuje: „Kdybych se stále ještě chtěl líbit lidem, nebyl bych služebníkem Kristovým“ (Gal 1,10) a „Já se však zanic nechci chlubit ničím, leč křížem našeho Pána Ježíše Krista, jímž je pro mne svět ukřižován a já pro svět“ (Gal 6,14). Svět je samozřejmě třeba chápat v pavlovském smyslu jako souhrn všeho, co je v protikladu k Duchu Kristovu – pýcha, ješitnost, tvrdost srdce, žádostivost. Pro takový svět křesťan představuje živé odsouzení, a proto ho svět nenávidí. Být zcela upřímný znamená mít při veškerém svém jednání na mysli pouze to, co si o tom myslí Bůh. Nepřizpůsobovat své jednání každému prostředí, abychom se všem zalíbili, ale usilovat o sjednocení slov a jednání se svým nejhlubším nitrem. Nebýt jako falešní učitelé, kteří se chtějí zalíbit, a proto „ředí“ Boží slovo tím, že k němu přidávají, co se jim zrovna hodí, aby udělali dojem.

Dojít k opravdové upřímnosti, k naprosté čistotě úmyslu, je na jednu stranu známkou dokonalosti, ale na druhou stranu i jedním ze základních bodů evangelia. Na Božím soudu se v lesku ukážou všechny skryté modlitby a díla lásky, zatímco díla smíšená s postranními úmysly se ukážou ve své prázdnotě. To platí zvláště pro hlasatele evangelia, jejichž úkolem je vydat svědectví pravdě a podat věci tak, jak ve skutečnosti jsou.²¹⁷

Dalším aspektem upřímnosti je upřímná láska. Toto slovní spojení najdeme u Pavla velmi často. Upřímná láska znamená chtít dobro pro druhého člověka kvůli němu samému a ne proto, že chceme být odměněni či pochváleni. Opravdová láska se raduje, když druhý člověk miluje Boha, i když se o nás nezajímá.

Je tedy třeba nehledat svou slávu, ale slávu Boží. Přesto se Pavel na několika místech v Písmu brání proti nespravedlivým osočením a dovolává se své „slávy“.²¹⁸ Činí tak s lehkostí až ironií, protože je zcela svobodný a na lidských dojmech mu nezáleží. Je to však nutné, protože je zde nebezpečí, že spolu s jeho osobou bude zneváženo i poselství evangelia. Zároveň tak shovívavě vychází vstříc Korintřanům, kterým záleželo na tom, jaké má kdo postavení. S tím souvisí i otázka různých prostředků k hlásání evangelia. Je třeba jimi vyjít lidem vstříc, aby se lépe připravila půda pro Slovo. Je-li Boží Slovo představeno špatně, může jím být opovrhováno. Naše lidské prostředky kvalitu Slova nijak neovlivní. Lidská srdce obrací výhradně Boží milost a Boží Slovo je účinné samo o sobě. Je tedy možné používat všechny možné prostředky k hlásání evangelia, a to včetně osobního postavení, ale uvědomovat si, že toto není to podstatné. Poté, co Pavel prohlásil: „Když se tak mnozí chlubí vnějšími věcmi, pochlubím se i já“,²¹⁹ dodává: „A tak se raději budu

²¹⁷ Srov. DANIÉLOU: Essai, 298–300.

²¹⁸ Např. 2 Kor 10,8; 11,16.

²¹⁹ 2 Kor 11,18

chlubit slabostmi, aby na mně spočinula moc Kristova“.²²⁰ Naší opravdovou slávou je jediné Boží moc, která v nás působí. Všechna sláva patří Bohu, který jediný je jí hoden.²²¹

3.4.4 Horlivost

„Kéž byste ode mne snesli trochu nerozumu – ano, snášejte mne! Vždyť vás žárlivě střežím Boží žárlivostí; zasnoubil jsem vás jedinému muži, abych vás jako čistou pannu odevzdal Kristu“ píše apoštol Pavel Korint’anům. Boží žárlivost nás může překvapit podobně jako Boží hněv, ale ve Starém zákoně je zmiňována velmi často. Je konkrétním vyjádřením nároku živého Boha na nerozdělené srdce jeho lidu. Klanění náleží jen Bohu, a žádné stvoření nesmí mít člověk v úctě namísto živého Boha. První zmínka o Boží žárlivosti se v Písmu nachází v knize *Exodus* v souvislosti se zákazem uctívání model.²²² U proroků je Hospodinova smlouva s lidem Izraele připodobněna manželství, lidu jsou tudíž označeny jako cizoložství či prostituce, a Hospodin planoucí žárlivostí trestá svou nevěrnou nevěstu, aby si uvědomila svou bídu a vrátila se k němu. Jak daleko je tato prudká Boží láska od abstraktního boha racionalistů! Podle Guardiniho působí hřích Bohu tajemným způsobem opravdové utrpení. Na jednu stranu je pravda, že Bůh trpět nemůže, ale zároveň je hřích naprosto neslučitelný Boží svatostí a čistotou, takže Bůh „trpí“, když jej opouští duše, které si zamiloval, vyhradil pro sebe a naplnil svým dobrodiním.²²³

Podobnou žárlivost ovšem zakoušejí také Boží přátelé. Horlit pro Hospodina znamená nepřipustit, aby Bohu nebyla prokazována pocta, aby se nekonala jeho vůle a neoslavovalo jeho Jméno. Ve Starém zákoně je příkladným horlivcem pro Hospodinovo jméno Pinchas, o němž Bůh praví: „dal uprostřed nich průchod mé žárlivosti“,²²⁴ a potom prorok Eliáš: *Zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum*.²²⁵ Na Ježíše Krista je v Janově evangeliu při epizodě s vyčištěním Chrámu vztažen verš ze Žalmu 69: „Horlivost o tvůj dům mne strávila“.²²⁶

Apoštol Pavel plane žárlivostí kvůli Korint’anům, protože opustili pravé evangelium a dali se svést falešnými učiteli. Křesťanské srdce nemůže snést, když vidí duši

²²⁰ 2 Kor 12,9

²²¹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 302–304.

²²² Srov. Ex 20,5.

²²³ Srov. DANIÉLOU: Essai, 305–308.

²²⁴ Ex 25,11.

²²⁵ 1 Král 19,10.14.

²²⁶ Ž 69,10, Jan 2,17.

opouštět živého Boha. Pavla bolí, že musel Korint'any zarmoutit, ale nelituje toho, protože jim bylo třeba jasně říci, kde udělali chybu.²²⁷ Apoštol zde nesleduje žádný svůj osobní zájem. Jediné, na čem mu záleží je, aby duše milovaly Boha. Je tak příkladem všem křesťanům, aby s nezištnou horlivostí bránili duše jim svěřené proti úkladům ďábla, který je svádí z cesty jejich opravdového hlubokého povolání v Bohu k jinému zdánlivému dobru. Tato horlivost má za vzor prudkost Boží lásky. Je třeba mít hlubokou úctu ke každému člověku a nesnažit se druhé ovládnout či uplatnit na nich svůj osobní vliv. Křesťan však nesmí mít strach říci druhému pravdu, i když je nepříjemná. Tato služba je těžká, ale často přinese větší užitek než chlácholení a snaha, aby se druhý cítil „dobře“. Tato láska je opravdu nezištná, protože netoužíme než přivést duši zpět k jejímu Bohu, a pro největší dobro člověka dáváme v sázku jeho přízeň k nám. Opravdová planoucí láska v sobě zahrnuje i nárok, a nelze ji zaměňovat za naše lidské kompromisy.²²⁸

3.4.5 Gnose

Existence náboženského poznání vyššího řádu, *gnose*, vždy v křesťanství byla velkým a složitým problémem. Svätý Pavel sice vyzdvihuje jedine lásku jako důkaz hodnověrné služby Slova, ale přesto připomíná, že ho Bůh uvedl do Ráje a zjevil mu nevyslovitelné věci.

Daniélou se pozastavuje u pojmu *proroctví*, který se v moderní době často používá v souvislosti s vizemi pokroku techniky a třídního boje, a tak absolutizuje skutečnosti, které jsou relativní. Připomíná, že jádrem proroctví je porozumění pohybu dějin a odhalení jeho falešných výkladů. Tato pojetí dějin odráží lidskou svévoli, požívačnost a touhu po moci. Sám Duch svätý uvádí pravého proroka do tajemství dějin, které Duch sám tvoří, a z proroka si vytváří nástroj, aby dějiny uskutečnil. Duch, který sám zkoumá hlubiny Boží, uvádí člověka do poznání Božích cest, které přesahují veškeré chápání.²²⁹

Dříve nežli misionář začne vydávat svědectví o Božích plánech s člověkem, musí vstoupit jakoby do pohledu Božího, nechat se Duchem uvést do hlubiny a kontemplotvat Boží cesty v jejich velikosti a velkorysosti. Právě to vidíme na Panně Marii, když při Navštívení z jejích rtů tryská chvalozpěv: *Magnificat anima mea Dominum...quia fecit mihi magna qui potens est*. Maria vyznává, že Boží díla jsou veliká. To lidé často nevidí,

²²⁷ Srov. 2 Kor 7,8.

²²⁸ Srov. DANIÉLOU: Essai, 315–318.

²²⁹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 320–321.

protože jsou oslněni světem, a jeho velkými říšemi. Hospodin u proroka Izajáše říká: „Vaše cesty nejsou cesty moje“ (Iz 55,8). Boží způsob uspořádání světa je jiný než lidské představy a také cíl dějin je v Božím plánu jiný, než o jaký lidé usilují. Pouze Duch svatý může udělit opravdové porozumění dějinám. Potom již člověk nevidí jen jednotlivé události své doby, pouhou slupku na povrchu, nýbrž celou hloubku dramatu, v němž se Kristus utkává s mocnostmi temnot v boji o národy a duše.²³⁰

Pravá křesťanská *gnose* je právě takovéto porozumění náboženskému významu dějin. Je také porozuměním konci dějin. Je to nadpřirozené poznání, které je rozvinutím víry; je to anticipovaná zkušenost budoucích dober. Zde můžeme vidět i rozdíl mezi křesťanskou a přirozenou mystikou.²³¹

Apoštol, které si Bůh povolává hlásat jeho jméno mezi pohany, sám do tohoto tajemství uvádí, aby jejich slova byla jistá a hodnověrná: „(učíme) moudrosti Boží, skryté v tajemství, kterou Bůh od věčnosti určil pro naše oslavení“ (1 Kor 2,7). Bůh nám může tyto skutečnosti dát předem zakusit, abychom se nezabydlovali v tomto světě, ale abychom žili v eschatologickém napětí a byli bytostmi plnými očekávání a touhy. Jsme stvořeni, abychom byli Božími syny a žili v jeho slávě. Nemáme právo být příliš hluboce ponořeni do tohoto světa.²³³

Jen člověk zaslepený lživým optimismem nevidí, že tento svět je opravdu „slzavé údolí“, že je plný utrpení. Jistě je třeba toto utrpení zmírňovat a pomáhat lidem, ale nesmíme zapomínat, že zdroj utrpení je v hříchu, který zde bude až do skonání světa. Pravá *gnose* poznává zároveň přítomnou bídu i budoucí slávu, je náboženským porozuměním současným dějinám i anticipovaným poznáním věcí, které teprve nastanou.²³⁴

Svatý Pavel jasně ukazuje lásku jako prubířský kámen jiných zvláštních milostí (1 Kor 13). „Jediná věc, na níž záleží, je zřeknutí se vlastní vůle“, říká svatý Jan od Kříže. V hierarchii křesťanských hodnot si láska a *gnose* neodporují, ale v životě křesťana vytváří napětí, které je charakteristické zvláště pro apoštolské povolání. Člověk je stvořen pro život ve chvále Trojice spolu s anděly a zároveň má žít mezi pohany, kteří Boha zatím neznají, a sloužit jim. Strašné oddělení lidí od Trojice, které apoštol bolestně zakouší

²³⁰ Srov. DANIÉLOU: Essai, 321–323.

²³¹ Přirozenou mystikou Daniélou nazývá „určitý druh hlubšího poznání, který se netýká smyslů. (...) Rouška zahalující viditelné věci se jakoby stane průhlednou a za ní, tak jako Indové a jako kdysi novoplatonici, můžeme zakusit jakoby samotný život ducha.“ DANIÉLOU: Essai, 323.

Tuto přirozenou mystiku Daniélou odlišuje od pravé křesťanské mystiky, v níž jen Bůh sám uvádí člověka do svých Tajemství, a která je přirozenou cestou lidské duši zcela nedostupná. Srov. DANIÉLOU: Essai, 323.

²³³ Srov. DANIÉLOU: Essai, 323–324.

²³⁴ Srov. DANIÉLOU: Essai, 324–325.

a nese v sobě, je v něm ohlasem samotného tajemství Kristova utrpení. Jedinou cestou k překlenutí této propasti je Kristův kříž. Apoštol má ve svém srdci zároveň lásku Trojice k pohanům a zároveň lásku pohanů k Trojici, protože před ní stojí v jejich jménu. Tak kontemplace vede ke službě a služba ke kontemplaci. Veškerá misionářská spiritualita v sobě zahrnuje tento dvojitý rys.²³⁵

²³⁵ Srov. DANIÉLOU: Essai, 326–329.

4. JEAN DANIÉLOU – CHRISTOLOGIE A ESCHATOLOGIE

V této závěrečné kapitole uvidíme, že dějiny mají theandrický ráz, který vrcholí v osobě Krista, takže dogma z Chalcedonu je prvním klíčem k dějinám. A konečně svaté dějiny jsou eschatologické, tedy zaměřené k cíli, který je naplněním Božího záměru.

„Svaté dějiny nejsou jen homogenním vývojem. Zahrnují v sobě protiklad nynějšího věku a budoucího věku. Celý pohyb dějin je nakonec nasměrován k završení všech věcí a k nastolení budoucího Jeruzaléma. Dějiny mají svůj konec.“²³⁶

Další stěžejní charakteristikou svatých dějin je jejich eschatologický aspekt. Je jedním z hlavních rysů křesťanského chápání světa, který je v protikladu jak k pojetí světa jako věčného a neměnného, tak i k teorii neomezené evoluce. Dosud jsme mohli vidět, že u Jeana Daniéλου zaměření na eschatologii prolíná snad všemi kapitolami *Eseje*. Daniéλου téma eschatologie ještě více prohlubuje ve třech kapitolách prostřední části knihy (*Tajemství*), z nichž v této části práce budeme vycházet.

Pokud byly příspěvky poválečných katolických teologů k teologii dějin pod vlivem Léopolda Maleveze rozděleny na „eschatologismus“ a „inkarnacionalismus“, je řešení Jeana Daniéλου posuzováno jako eschatologické, nakolik skutečné dějiny jsou svatými dějinami, tvořenými Božími zásahy, které se prodlužují ve svátostech církve.²³⁷

Vzhledem k tomu, že úvahy týkající se eschatologie jsou jakoby myšlenkovým vrcholem syntézy Jeana Daniéλου, věnujeme jim tuto samostatnou kapitolu. Nejprve se zaměříme na biblickou typologii a potom na různá pojetí eschatologie, jak je Jean Daniéλου představuje. Dvě kapitoly budou věnovány souvislostem mezi chalcedonským dogmatem o hypostatické unii a eschatologií. Kromě *Eseje* zde budeme přihlížet také k autorově stati *Christologie et Eschatologie*²³⁸ z roku 1954. Kapitolu zakončí náhled Jeana Daniéλου na teologální ctnost naděje.

²³⁶ DANIÉLOU: Essai, 247.

²³⁷ Srov. GIBELLINI: Teológia, 203.

²³⁸ DANIÉLOU Jean: Christologie et Eschatologie, in: GRILLMEIER Alois, BACHT Heinrich (ed.), Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart III: Chalkedon heute, Würzburg, 1954, 269–286.

4.1 Typologie – Půst a letnice

V *Eseji* v kapitole nazvané „Půst a letnice“ Daniélou zkoumá protiklad nynějšího a budoucího věku v teologii dějin. Opět přitom vychází z biblické typologie, která na tyto dva eóny ukazuje v různých kategoriích. Jednou z nich je protiklad kosmického týdne a osmého dne. Tuto symboliku nacházíme například u Augustina v souvislosti s liturgií. Osmý den je pro něj předobrazem věčnosti, neděle symbolem věčného života. Sedm dní je časem prvního stvoření, osmý den je dnem stvoření nového, které se započíná Vzkříšením Krista, pokračuje ve křtu a završuje se ve slávě na věčnosti.²³⁹

Tento protiklad dále můžeme nalézt ve čtyřiceti dnech, představujících čas tohoto světa, a v padesáti dnech, které jsou předobrazem budoucího světa. Toto biblické a liturgické pojetí je bytostně spjato s teologií dějin a s jejich eschatologickým významem. Doba postní a Letnice nám ukazují, jak je v současném životě křesťanů vepsán křesťanský pohled na dějiny jako příprava na budoucí svět a jeho očekávání. Můžeme mít před očima tři po sobě následující roviny dějin spásy. Skutečnosti Starého zákona jsou předobrazem Kristova tajemství a v něm nacházejí své naplnění. Třetí rovinou jsou svátosti církve, které jsou navíc předobrazem skutečností eschatologických.

Čtyřicet dní postní doby je spojeno v první řadě se čtyřiceti lety Izraele na poušti. Podle knihy *Numeri* se jedná především o čas trestu, který Bůh vykonává na pokolení, které vyšlo z Egypta. Toto pojetí je nejspíš nejstarší. Podobně je časem trestu i čtyřicet dní potopy v knize *Genesis*. Kniha *Deuteronomium* vykládá čtyřicet let Božího lidu na poušti jako dobu zkoušky a Boží blízkosti. Je to čas víry, kdy se lid učí spoléhat jen na Hospodina, čas milosti. Ve Starém zákoně má v této souvislosti důležitý význam také čtyřicetidenní pobyt Mojžíše na hoře Sinaj a čtyřicetidenní cesta Eliáše k Chorebu (Sinaji). Mojžíš ani Eliáš po tu dobu nic nejedli.²⁴⁰

V Novém zákoně se jedná především o čtyřicetidenní Kristův půst a pokušení na poušti. Zajímavá je exegese Žalmu 95 v listě Židům, kde je verš „Nevejdou do mého odpočnutí“ (Ž 95,11) vykládán eschatologicky.²⁴¹ *Hodie* Žalmu 95 („Nezatvrzujte dnes svá srdce“) se navíc vztahuje na čas církve, který je novým Exodem, novým časem zkoušky a Boží blízkosti. A je i ve vztahu k *hodie* lotra po pravici: „Dnes budeš se mnou v ráji“ (Lk 23,43).

²³⁹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 260.

²⁴⁰ Srov. DANIÉLOU: Essai, 248–254.

²⁴¹ Srov. Žid 3–4.

V apokryfech je čtyřicet dní jasně představeno jako čas přípravy na události posledních časů. Též v knize Jonáš je čtyřicet dní lhůtou pokání pro Ninive, než má přijít ohlášený soud.

V církvi je čtyřicet dní spojeno s přípravou katechumenů na křest a s postem. V liturgických symbolech se často sbíhá více starozákonních figur a tradic najednou. To platí i o bohatství náboženského významu doby postní.

O spojení všech těchto tradic svědčí Augustin, který navíc dobu čtyřiceti dní dává do souvislosti s dobou, která uplyne, než se začne v lůně matky hýbat počatý zárodek.²⁴² Půst pro něj není jen částí života, kdy je třeba odpoutat se od tohoto světa a ukřižovat v sobě starého člověka, ale představuje pro něj tento život na zemi jako takový. Skrze liturgické znamení poukazuje na dějinnou skutečnost. Postní doba nemá smysl sama v sobě, ale směřuje k něčemu dalšímu. Je to čas přípravy na vstup do Země zaslíbené, čas přípravy na svět, který má přijít.

Čtyřicet dní je přípravou na Letnice – padesát dní (*pentecostes*). Padesát dní symbolizuje věčný život, protože sahá až za „týden týdnů“ (*šavuot*), biblickou plnost času. Tak je v liturgii kontrast čtyřiceti a padesáti dní symbolem času a věčnosti, přípravy a naplnění, pokání a odměny. Dvě na sebe navazující liturgická období tak představují celek dějin. Na tuto symboliku nám ukazuje právě Augustin, který se tolik zabýval problematikou času a jeho tajemství.²⁴³

4.2 Eschatologické perspektivy

Období plná neštěstí a katastrof vždy inspirovala autory apokalyps, a i ve dvacátém století se objevilo mnoho pesimistických proudů hlásajících brzký konec světa. Jedná se o velmi choulostivou otázku. Na jednu stranu je třeba pamatovat na Krista, který jasně řekl apoštolům, že se nemají ptát na „den a hodinu“, na druhé straně platí, že pojem konce a soudu je v srdci křesťanského myšlení. Všichni (včetně rabínů) se shodnou, že proroci hlásali konečný soud. Otázkou zůstává, kam tento soud umístit. Započal tento soud s příchodem Ježíše Krista? Je on Mesiášem, s nímž se již zároveň započal také nový věk? Zde vedou rabíni spory s křesťany dodnes, stejně jako Tryfón s Justinem ve druhém století.²⁴⁴

²⁴² Srov. DANIÉLOU: Essai, 255.

²⁴³ Srov. DANIÉLOU: Essai, 258.

²⁴⁴ Srov. DANIÉLOU: Essai, 261–262.

Ovšem sami křesťané mají problém shodnout se na tom, co vlastně znamená „novozákonní eschatologie“. Odpověď na tuto otázku je velmi důležitá, protože ukazuje také na pojetí Krista, církve a křesťanského života vůbec.

První pojetí zastupuje Albert Schweitzer a můžeme je nazvat *konsekventní eschatologií*. Podle Schweitzera je třeba texty Písma vypovídající o konci světa chápat doslovně a soud umístit do blízké budoucnosti. Nenastal ovšem, takže se Kristus prostě mýlil, když tento brzký konec světa oznamoval. Zde ovšem Daniélou vtipně glosuje, zda se náhodou nezmýlil A. Schweitzer, když špatně porozuměl tomu, co chtěl vlastně Kristus říci.

Také je třeba uznat, že hlásání konce zdaleka nezahrnuje celé Ježíšovo poselství. Jiná škola v čele s anglikánským teologem Charlesem Haroldem Doddem naopak hlásá, že se již žádný konec neočekává, neboť se již uskutečnil v Kristu. To je *realizovaná eschatologie*, která v Písmu nachází velkou oporu v množství textů. Toto pojetí obsahuje důležitou část pravdy, ale také velké úskalí, protože zbavuje teologické hodnoty všechen čas, který následuje po Kristu. Navíc nemá daleko k Bultmannově *existenciální eschatologii*. Pro Bultmanna je představa přicházejícího soudu jen mytologický přežitek apokalyps. Není podle něj jiného soudu nežli rozhodnutí, jímž se člověk klade vůči Bohu, aktuální *crisis*.²⁴⁵

Oscar Cullmann nám nabízí řešení, které více odpovídá souboru novozákonních textů. Jeho *anticipovaná eschatologie* říká, že na jednu stranu se v Kristově Zmrtvýchvstání stala zásadní událost konce časů. Na druhou stranu přetrvává očekávání, než se uskuteční všechny její důsledky. Ovšem i Cullmann trochu opomíjí čas, v němž nyní žijeme. Donatien Mollat zaujímá postoj nejlépe odpovídající celé tradici, který můžeme nazvat *započatou eschatologií*. V Kristu již započaly poslední dny, on je dále přítomen v bratrech a ve společenství. Poslední dny se završí Parúsií, kdy Kristus navždy upevní Boží království. Mezi započatím soudu prvním Kristovým Příchodem a jeho završením při Kristově Návratu trvá křesťanský život, v němž se Boží soud odehrává jakoby v každém okamžiku vztahu člověka s Bohem. Každý okamžik dějin tak má netušenou eschatologickou hodnotu.²⁴⁶

Zde se nám zřetelně ukazuje rozpor křesťanského pojetí dějin s evolucionalistickým pojetím, které stále očekává to nejdůležitější v budoucnu a křesťanství chápe jako etapu, která se má překonat. V Kristu se to nejdůležitější již stalo, ale soud se ještě neukázal na lidstvu ve všech svých důsledcích. Zdánlivě se dokonce zdá, že se vůbec nic nezměnilo.

²⁴⁵ Srov. DANIÉLOU: Essai, 263.

²⁴⁶ Srov. DANIÉLOU: Essai, 264.

Tento dvojitý postoj „již ano“ a „ještě ne“ se týká církve. Její kázání vždy bylo eschatologické, oznamovalo lhůtu, kterou Bůh dává lidem, aby se zachránili před vodami hrozícího soudu v Arše církve. Touto záchranou je křest. Ovšem i každý křesťan jednotlivě pocítuje onu rozpolcenost: Již je Božím dítětem²⁴⁷ a dědicem, ale ještě čeká, až se bude moci svého dědictví ujmout. Tak je čas církve vždy očekáváním soudu, je *kritický* ve vlastním slova smyslu, nikdy není beze stopy napětí.²⁴⁸

Dny, v nichž žijeme, jsou poslední, a to znamená, že jsme duchovně blízko budoucímu světu. Žijeme v *kritické* době, kdy se soud (κρίσις) ustavičně koná v hlubinách srdcí. Se správným pojetím eschatologie přináší křesťanství odpověď na dvě velké otázky dnešní doby – otázku dějin a otázku existence.²⁴⁹

4.3 Christologie a dějiny

Ve Starém zákoně představují dějiny spásy dvojí linii: je to sled Božích zásahů a sled lidských odpovědí. I když se tyto odpovědi ukazují především jako negativní, můžeme ve Starém zákoně sledovat pokrok. Ale až v osobě Vtěleného Slova se tato dvojí historie naplňuje a stává srozumitelnou. Ke Kristu směřuje zároveň řetězec Božích činů i postupný vývoj Božího lidu. Z tohoto zorného úhlu se Kristus jeví jako střed dějin a zároveň jako jejich klíč. Chalcedonské dogma, definující Kristovu dvojí přirozenost,²⁵⁰ osvětluje celou teologii dějin.²⁵¹

Protestantský teolog Jean-Louis Leuba tvrdil, že chalcedonská definice užívá čistě statických pojmů a tak odstraňuje jednu z důležitých dimenzí novozákonního kérygmatu: čas.²⁵² Podle Daniéλου nebyla teologům pátého století rozhodně problematika času lhostejná, i když již nehrála tak rozhodující roli jako v prvních třech staletích. Křesťanství již nemuselo obhajovat svůj vznik tváří v tvář židovství a pohanství jako tomu bylo na jeho počátku; bylo již včleněno do dějin. Milenaristické diskuse ustaly, očekávání Parúsie ochablo. Dokladem ústupu eschatologických témat je i fakt, že ze Symbola zcela zmizela zmínka o „posledních časech“, týkajících se Vtělení, která tvořila součást prvotního

²⁴⁷ Srov. 1 Jan 3,2.

²⁴⁸ Srov. DANIÉLOU: Essai, 268.

²⁴⁹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 270.

²⁵⁰ Srov. např. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, Krystal OP, ²2002, 144–149.

²⁵¹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 181–182.

²⁵² Srov. DANIÉLOU: Christologie et Eschatologie, 269.

kérygmatu a kterou nacházíme až do čtvrtého století.²⁵³ Je pravdou, že definice z Chalcedonu měla spíše určit podstatné principy christologie nežli její význam v dějinách spásy. To ale nijak neznamená, že by nebyla pro teologii dějin zásadní.²⁵⁴ Právě naopak. Spojení dvou přirozeností v Kristu ukazuje, že v něm je vyústění Starého zákona, že Kristus je cíl (τέλος) celého plánu spásy, a tak je chalcedonská definice pro eschatologii zásadní. Chalcedonské dogma umožňuje správnou teologii dějin. Mimo ně riskujeme stejná nebezpečí, kterým čelilo prvotní křesťanství: ebionismus z jedné strany a gnosticismus z druhé, jejichž stopy pak vidíme v nestorianismu a monofysitismu.²⁵⁵

Z hlediska teologie dějin je hlavní výpovědí Nového zákona označení Krista za přítomnost toho, co Starý zákon ohlašoval.²⁵⁶ S ním přišly „poslední časy“ (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν)²⁵⁷ a „plnost času“ (το πλήρωμα τοῦ χρόνου).²⁵⁸ Tento „poslední čas“ se vztahuje zvláště na jeho utrpení a zmrtvýchvstání: „On se však zjevil jen jednou na konci věků (ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων), aby svou obětí sňal hřích.“²⁵⁹ „...že podle svého plánu, až se naplní čas (τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν), přivede všechno na nebi i na zemi k jednotě v Kristu.“²⁶⁰ Právě definice z Chalcedonu dává odpověď na otázku, jak se Starý zákon v Kristu naplnil.²⁶¹

Zkoumáme-li v Písmu proroctví, která se týkají posledních časů, musíme konstatovat, že se pojí se dvěma zřetelně odlišnými liniemi.²⁶² Ne jedné straně se eschatologická proroctví týkají samotného Boha, který na konci časů uskuteční tak veliká díla, že jejich lesk způsobí vyblednutí jeho velkých činů v minulosti. Druhá linie se týká příchodu Mesiáše, potomka Abrahamova, potomka Davidova, který bude nástrojem Božího plánu na konci časů. Jedná se o příchod lidské osoby z rodu Izraele, vůči níž jsou izraelští proroci a králové jen bledým předobrazem. Ve Starém zákoně se tyto dvě linie zdají být oddělené, vztahují se ke dvěma různým tradicím: k tradici transcendentní eschatologie, která vrcholí v apokalyptice, a k tradici pozemského mesianismu, vyjádřeného proroky. V judaismu je snaha tyto dvě perspektivy sjednotit, ale většinou

²⁵³ Srov. např. Gal 4,4; 1 Petr 1,20.

²⁵⁴ Srov. DANIÉLOU: Christologie et Eschatologie, 270.

²⁵⁵ Srov. DANIÉLOU: Essai, 183; srov. též POSPÍŠIL: Ježíš z Nazareta, 137n.

²⁵⁶ Srov. DANIÉLOU: Christologie et Eschatologie, 270–271.

²⁵⁷ Srov. Žid 1,2.

²⁵⁸ Srov. Gal 4,4.

²⁵⁹ Žid 9,26.

²⁶⁰ Ef 1,10.

²⁶¹ Srov. DANIÉLOU: Christologie et Eschatologie, 270.

²⁶² Srov. DANIÉLOU: Christologie et Eschatologie, 271–273.

nakonec připadají v úvahu dva odlišné momenty: pozemské mesiánské království a následně Hospodinův příchod, který vše završí.²⁶³

Nový zákon nám ukazuje, jak se tyto dvě linie sbíhají v Kristu. Na Krista jsou vztažena jak proroctví týkající se příchodu Hospodina, tak proroctví mluvící o Mesiáši. Ježíš má titul Κύριος, který je biblickým výrazem pro Boží svrchovanost, i titul Χριστός, označující mesiánského krále. V Kristově osobě tedy obě linie vrcholí. Jejich protnutí je otázkou prvotní christologie, kterou sám Kristus klade v evangeliu, když se ptá farizejů: „Jestliže tedy David nazývá Mesiáše Pánem, jak může být jeho synem?“ (Mt 22,45).²⁶⁴

V Kristových rodokmenech vidíme jeho příslušnost k lidu Izraele. Je synem Adamovým, Abrahamovým, Davidovým. Vedle této genealogické kontinuity je zde i kontinuita teologická: některé Kristovy činy jsou prodloužením Hospodinových činů ve Starém zákoně.²⁶⁵

Jak jsou ale tyto dvě linie spojeny? Musíme se vyhnout nebezpečí antiochijské teologie a nevidět spolu s adopcianisty v Kristu jen člověka, v němž přebývá Bůh. Tudy vede cesta k Nestorioví. Na druhou stranu přílišný důraz na soteriologii, přítomný v alexandrijské tradici, může vést k nebezpečí umenšení Kristovy lidské úplnosti. Chalcedonské dogma je odpovědí na otázku christologie i eschatologie. Je-li Kristus *eschatos Adam*,²⁶⁶ nachází eschatologie svůj výklad v něm. Christologie pak určuje pravý význam teologie dějin. Hypostatická unie v učení Chalcedonu jasně ukazuje jednotu osoby Slova, v níž jsou smířena očekávání proroků vztahující se k Bohu i k Mesiáši.²⁶⁷ „Spojení dvou přirozeností v osobě Slova je vlastním uskutečněním eschatologie. Ta již není jen poznáním posledních časů (ἔσχατον), ale toho (ἔσχατος), kdo je zakládá.“²⁶⁸

Kristus je také absolutní cíl. Mimo něj už nemůže přijít nic jiného, protože v něm je vše vyčerpáno. To je jeden z paradoxů křesťanství, protože i když ještě očekáváme konec časů, finální skutečnost je již přítomna v osobě Vtěleného Slova. V textu epištoly Židům vidíme množství výrazů, určujících definitivní charakter Kristova díla:²⁶⁹ „Jednou provždy dal svou vlastní krev, a tak nám získal věčné vykoupení (ἐφάπαξ). (...) On se však zjevil jen jednou (ἅπαξ) na konci věků. (...) Tak jedinou obětí navždy přivedl k dokonalosti ty, které posvěcuje (μία γὰρ προσφορᾷ τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκές τοὺς

²⁶³ Srov. DANIÉLOU: Essai, 186.

²⁶⁴ Srov. DANIÉLOU: Christologie et Eschatologie, 273.

²⁶⁵ Srov. DANIÉLOU: Essai, 187.

²⁶⁶ Viz též kapitolu „Adam et le Paradis“ v knize: DANIÉLOU: Sacramentum futuri, 3–52.

²⁶⁷ Srov. DANIÉLOU: Essai, 187.

²⁶⁸ DANIÉLOU: Christologie et Eschatologie, 274.

²⁶⁹ Srov. DANIÉLOU: Christologie et Eschatologie, 276.

ἀγιαζομένου).²⁷⁰ Kristovo Vtělení znamená, že začíná něco, co se zmocňuje celé budoucnosti. Vtělení je završením díla stvoření, nepřekonatelnou dokonalostí. Jednota dvou přirozeností v osobě Vtěleného Slova, je τέλος i τελείωσις, cíl i završení. Lidská přirozenost má nyní účast na Božím životě. Hypostatická unie je principem zbožštění pro všechny lidi spojené s Vtěleným Slovem. Kristus je tak „prvotiny“ zbožštěného lidstva.²⁷¹ Výraz „prvotiny“ (ἀπαρχή) pochází od svatého Pavla a převzali jej Otcové čtvrtého a pátého století, zvláště Řehoř z Nyssy.²⁷²

Hypostatická unie se kromě zbožštění člověka zároveň týká oslavy Boha. Tato dokonalá a definitivní oslava Boha je dokonalým kněžským úkonem Krista. Kristus je knězem od okamžiku Vtělení, protože je jím na základě své lidské přirozenosti. Někteří Otcové zastávali nauku, podle níž bylo Slovo knězem již před Vtělením, ale to je pozůstatek subordinacianismu.²⁷³

4.4 Eschatologie a chalcedonské dogma

Chalcedonská definice má tedy i jasně eschatologický charakter. Dvě přirozenosti již nemohou být odděleny a zároveň přetrvávají nesmíšeně každá ve své integritě. Tak je Kristus prostředníkem (μεσίτης) jednou provždy. Eutychovo učení ohrožovalo dogma o Vtělení právě v jeho eschatologickém aspektu, protože Eutychés jasně nevyjádřil právě tento přetrvávající rozdíl obou přirozeností, takže by se mohlo zdát, že se lidská rozplyne v Božské.²⁷⁴ Právě na tuto tendenci Chalcedon reaguje, když zdůraznil, že Kristova lidská přirozenost s tím, co ji charakterizuje, přetrvává i po Zmrtvýchvstání. To odlišuje křesťanství od všech forem panteismu, podle kterých se veškeré stvoření na konci rozplyne v božské jednotě. Stvoření však věčně přetrvává ve výsledné formě, kterou dosáhlo v hypostatické unii. Dějiny pak navždy zachovávají svou konzistenci v té skutečnosti, v níž dosáhly svého cíle.²⁷⁵

²⁷⁰ Srov. Žid 9,12–26; 10,14.

²⁷¹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 190.

²⁷² Srov. DANIÉLOU: Christologie et Eschatologie, 277.

²⁷³ Srov. DANIÉLOU: Christologie et Eschatologie, 278.

²⁷⁴ Srov. POSPÍŠIL: Ježíš z Nazareta, 137–144.

²⁷⁵ Srov. DANIÉLOU: Essai, 193.

Chalcedonská definice nám ukazuje, jak je Kristus „koncem“ celých dějin spásy.²⁷⁶ Kristova osoba sice představuje absolutní cíl dějin (τέλος), ale ne jejich ukončení (πέρας); to nastane až s jeho druhým příchodem. Nyní je zde ještě očekávání ozvěny jeho díla v celém lidstvu. Je-li zakončením Starého Zákona, je i prvorozený nového stvoření. Kristus není jen αρχη a τέλος, alfa a omega, ale v jiné perspektivě je i τέλος – αρχη, totiž konec jednoho světa a počátek jiného, přelom dějin. Toto schéma je jedním z charakteristických rysů křesťanské teologie dějin. Předobraz má již v epizodě o Noem, která je soudem nad starým světem a jeho zničením a zároveň počátkem nového světa.²⁷⁷ Naplňuje se v Kristově smrti a Vzkříšení, kde v jediné osobě Krista je zničen starý svět a započato nové stvoření. Do budoucna už se jen čeká, až bude toto nové stvoření v budování těla Kristova dovršeno. Eschatologické skutečnosti, poslední věci neboli též *novissima* (Parúsie, Soud a Vzkříšení) jsou přítomny již v Novém zákoně. Apokalypsa je zakončena starobylym židokřesťanským zvoláním „*Marana tha*“ – „Přijď, Pane!“ Kníže tohoto světa je sice již vyvržen ven, ale ještě je mu ponechána určitá moc, a smrt bude poražena až jako poslední nepřítel. Viditelným zjevením Kristova vítězství nad smrtí bude vzkříšení mrtvých.²⁷⁸

Nový zákon nám ukazuje definitivní charakter Kristova Vtělení. Vtělením Krista je dílo stvoření přivedeno ke konci (τέλος). „Konečná skutečnost je již přítomná v osobě Vtěleného Slova.“²⁷⁹ Nejde jen o konec, ale o završení, dokonalost: „Hypostatická unie, předmět chalcedonské definice, je výrazem dokonalé jednoty, která formálně zakládá τέλος jako τελείωσις (...).“²⁸⁰

Jak máme pojímat toto očekávání, které je časem církve? Zde se opět dotýkáme otázek z prvního oddílu *Eseje*. Je nějaký vztah mezi úsilím člověka ve světě, vývojem profánních dějin, pokrokem civilizací a Kristovým návratem? Je třeba, aby církev ještě rostla? A jak? Musí být všechny civilizace proniknuty evangeliem? Nebo bude Kristův návrat souviset s velkým rozšířením zla a bezpráví ve světě? Anebo je naopak Kristův návrat naprosto ničím nepodmíněný a závisí jedině na svrchované Boží svobodě?²⁸¹

Při hlubším pohledu do Nového zákona nacházíme argumenty pro dva úhly pohledu. Na jedné straně zde vidíme nárys teologie dějin, která rozlišuje určité etapy. V eschatologické řeči mluví Kristus o znameních, která mají předcházet Parúsii. Jedním z nich je misijní expanze: „A toto evangelium o království bude kázáno po celém světě na

²⁷⁶ Srov. DANIÉLOU: *Christologie et Eschatologie*, 275.

²⁷⁷ Viz též kapitolu „Noé et le déluge“ v knize: DANIÉLOU: *Sacramentum futuri*, 53–85.

²⁷⁸ Srov. DANIÉLOU: *Essai*, 194.

²⁷⁹ DANIÉLOU: *Christologie et Eschatologie*, 275.

²⁸⁰ DANIÉLOU: *Christologie et Eschatologie*, 277.

²⁸¹ Srov. DANIÉLOU: *Christologie et Eschatologie*, 281.

svědectví všem národům, a teprve potom přijde konec“ (Mt 24,14). Po obrácení národů je podle listu Římanům další etapou znovupřijetí Izraele.²⁸² Dalším důvodem prodlevy Parúsie je trpělivost Boha, který ještě dává lidem čas k pokání.²⁸³ Tyto podmínky Kristova návratu se týkají růstu církve, ovšem nikoli pokroku civilizace.²⁸⁴

Na druhé straně mnohem více novozákonních úryvků svědčí pro druhý pohled, totiž že „den Páně přijde jako přichází zloděj“ (2 Petr 3,10). Je to časté téma Kristových kázání. Lidé mají být připraveni na Kristův druhý příchod, který přijde nečekaně v okamžik, který sám Bůh vybral ve své svrchované svobodě. Jedná se o καιρός, okamžik vybraný Bohem.²⁸⁵

Tuto dvojí orientaci nacházíme u Otců také vzhledem ke Vtělení. První i druhý příchod Krista přichází podle některých v okamžiku určité dospělosti lidstva, která je výsledkem postupné Boží pedagogiky. Poslední časy jsou ale také spojovány s růstem zla, které dosahuje vrcholu, a s celkovým hlubokým úpadkem (což je órigenovské téma, rozvinuté Řehořem z Nyssy v souvislosti s Vtělením).²⁸⁶ Podle jiných je zase zcela nemožné jakkoli spojovat Boží καιρός s nějakými podmínkami, které lidstvo musí splnit. Nejsou žádná kritéria, podle nichž by šel předem určit okamžik Parúsie. Otcové prvních tří staletí se o to nicméně pokoušeli, zvláště Hippolytos a Eusebios. Órigenés a Augustin naopak jasně oddělují profánní dějiny a růst církve.²⁸⁷

Podle Daniélou není možné držet se striktně pouze jedné z těchto koncepcí. Chalcedonská definice nám ukazuje, že i tyto dvě linie jsou komplementární. Podobně, jako nám ukázala, že dvě linie starozákonního očekávání se setkávají v Kristu, tak nám může ukázat, jak interpretovat dějiny lidstva v očekávání Parúsie. Jsou to nejprve dějiny velkých Božích činů, které v církvi pokračují ve svátostech, které předem ohlašují a připravují eschatologické události. Tak se nám dějiny spásy od stvoření do Parúsie jeví jako Boží přítomnost mezi lidmi, jejímž vrcholem je Vtělení. Tyto dějiny mají za svůj jediný zákon svrchovanou Boží moudrost a svobodu. Stejně tak jsou tyto dějiny prodloužením Vtělení.²⁸⁸ Bůh nespasí člověka bez člověka. Tak každý úd těla Kristova spolupracuje s Boží milostí, navzájem se podpírají, tělo roste v jednotě a „buduje se v lásce

²⁸² Srov. Řím 11,15.

²⁸³ Srov. 2 Petr 3,9.

²⁸⁴ Srov. DANIÉLOU: *Christologie et Eschatologie*, 281.

²⁸⁵ Srov. DANIÉLOU: *Christologie et Eschatologie*, 282.

²⁸⁶ Srov. DANIÉLOU: *Christologie et Eschatologie*, 283.

²⁸⁷ Srov. DANIÉLOU: *Essai*, 198.

²⁸⁸ Srov. DANIÉLOU: *Christologie et Eschatologie*, 285.

podle toho, jak je každé části dáno“ (Ef 3,16). Záleží na člověku, aby „očekával a urychloval příchod toho Božího dne.“²⁸⁹

Jednota dvou přirozeností v Kristu se jakoby promítá i do jeho církve, která je jeho Tělem. Všechny chyby v teologii dějin církve spočívají v tom, že nebyl dostatečně uznán božský nebo lidský prvek. Redukovat ji spolu s Karlem Barthem na pouhý sled Božích činů bez vazby na institucionální skutečnost znamená popřít v církvi lidský prvek, pokračování Kristova lidství. Naopak vidět v Parúsii završení evoluce lidstva, zralost lidstva jako výsledek lidského pokroku, znamená zneuznat Boží prvek, který je pro dějiny konstitutivní. „Pravdou je zároveň, že Kristus přijde na konci časů i že konec časů bude stanoven Kristovým příchodem.“²⁹⁰

Je-li typologie stvořitelských a dějinných činů Božích obsahem dějin, pak jejich přirozenost se podle Jeana Daniéλου nalézá uvnitř koncilní chalcedonské definice a objasňuje se v chápání jednoty lidské a božské přirozenosti v jediné osobě Slova. Jinak řečeno, Boží příchod, Vtělení Syna, byl ultimativní a dějiny navždy uchovávají svou konsistenci v oné skutečnosti, ve které účinně dosáhly své plnosti (díky hypostatické unii). Takové dějiny k sobě připoutávají jakožto rozhodujícího partnera i člověka, sjednoceného skutečně s Bohem v lidství Kristově.²⁹¹

Svůj článek *Christologie et Eschatologie* Daniéλου uzavírá: „Vzájemná pouta mezi novozákonní eschatologií a chalcedonskou christologií, která se nám zprvu zdála být tenká, se prokázala jako velmi hluboká. Je důležité ukázat, že chalcedonská christologie je prodloužením otázek, které klade samo Písmo. To umožňuje přisoudit jí místo uvnitř vývoje dogmatu a ukázat, na jaké potřeby odpovídala. Zároveň ale musíme dodat, že naopak také chalcedonská christologie osvětluje novozákonní eschatologii. (...) To nám ukazuje (...), že pokud spekulativní teologie vždy musí být v kontaktu s biblickými skutečnostmi, zároveň platí, že biblická teologie potřebuje upřesnění, která jí přináší dogmatické formule. Chalcédonské dogma je toho zářným příkladem.“

²⁸⁹ Srov. 2 Petr 3,12.

²⁹⁰ DANIÉLOU: Essai, 200.

²⁹¹ Srov. PASQUALE: La teologia, 130.

4.5 Podstata křesťanské naděje

Mezi všemi předpoklady, které nám popisuje Bible, není žádný více spojen s účastí křesťana ve svatých dějinách nežli naděje.²⁹² Je to ctnost podstatně patřící do času, protože se opírá o minulost, aby očekávala budoucnost skrze trpělivost v přítomnosti. Zcela se opírá o Boží sliby, jejichž naplnění už započalo. Je zcela obrácena k budoucnosti a očekává završení dějin v konečném nastolení Božího království. V přítomnosti představuje trpělivou věrnost, která trvá navzdory těžkostem.²⁹³

Naděje není optimismus. Optimista myslí, že věci se vždy nějak srovnají samy. Ve své promyšlenější formě je optimismus velmi nebezpečný, protože chápe zlo jen jako zmatek, který sám od sebe zmizí, a tak nevidí celou tragiku zla. Tím, že udržuje lidi v představě, že se nějak zachrání sami, je ve skutečnosti odvádí od jediné cesty spásy. Jednou z forem klamného optimismu je marxismus, který se snaží lidem namluvit, že změnou ekonomických podmínek života sám změní i celý svůj lidský úděl. Výrazem falešného optimismu jsou také některé spirituality, které vedou člověka k údajnému spojení s absolutnem tím, že se má zcela odvrátit od vnějšího světa a ponořit do sebe.

Učení beznaděje a zoufalství jsou druhým extrémem. Jasně vidí tragický charakter lidského údělu i bezmocnost člověka jej změnit. Vidět věci, tak, jak jsou, vyžaduje více odvahy nežli život v iluzi. Tomuto beznadějnému pohledu na svět jsou blízka hluboká srdce Augustina, Pascala, Kierkegaarda a Péguyho. Uprostřed beznaděje se pak může začít ozývat volání o pomoc jako počátek naděje, pokud ovšem beznaděj nevede k rezignaci a podřízení se osudu jako u stoiků či André Gida. Samotné uvědomění si bezvýchodnosti situace může být ale stejně dobře východiskem křesťanství. Nauka o dědičném hříchu je teologickým vyjádřením beznadějně situace člověka, který si nemůže pomoci sám. Jakmile však začne volat o pomoc k Bohu, již se rodí naděje, sice ne ještě teologální, ale přesto skutečná. Toto volání k Bohu je v dnešní době vzácné, protože vyžaduje zřeknutí se sebe sama. Moderní člověk je zvyklý vystačit si sám a spokojit se s tím málem, které si zajistí vlastními silami, nežli aby přijal větší dobro od někoho jiného.²⁹⁴ Proto se hledání pomoci u Boha může jevit jako slabost, což je patrné zvláště v nauce marxismu.

Kvietismus, který spočívá v trpném vztahu ke světu, přijetí osudu, pouhém spočinutí v Bohu a vzdání se jakékoli snahy je také karikaturou naděje. Až když svoboda

²⁹² K tématu křesťanské naděje viz též DANIÉLOU Jean: Naděje, in: MKR Communio 1 (1998), 36–44.

²⁹³ Srov. DANIÉLOU: Essai, 331.

²⁹⁴ Srov. DANIÉLOU: Naděje, 38.

člověka vykoná vše, co může, a narazí na své meze, rodí se opravdová naděje. Vidět v Kristově milosti jen prostředek k odstranění našich problémů je jejím zneužitím. Kristus přišel roztržít naši lidskou omezenost a darovat nám přístup do hlubin Božího života. Základem naděje je pokora a důvěra. Vede nás od zaměření na sebe sama k hrdinnému odevzdání se Bohu.²⁹⁵

Křesťanské zjevení nám ukazuje, že Bůh na volání člověka odpověděl. Základem naděje je Bůh věrný ve svých slibech. Abraham se opíral pouze o Boží zaslíbení, zatímco my již můžeme tento slib vidět z velké části naplněný. V Kristově Vzkříšení se již jádro slibu eschatologického vysvobození, očekávaného Izraelem, naplnilo. V Kristu má naděje neotřesitelnou oporu. V něm se Slovo Boží spojilo navždy s lidskou přirozeností a tato smlouva je neodvolatelná. Kristus se zmocnil veškeré budoucnosti: „(...) jednou provždy dal svou vlastní krev, a tak nám získal věčné vykoupění“ (Žid 9,12).

Je nutno dodat, že svaté dějiny, o které se naše naděje opírá, nyní pokračují v Kristově mystickém Těle, církvi. Životy svatých nám dávají další důvod doufat, že Bůh dále koná svá veliká díla: „Proto i my, obklopeni takovým zástupem svědků (...), vytrvejme v běhu, jak je nám uloženo, s pohledem upřeným na Ježíše, který vede naši víru od počátku až do cíle“ (Žid 12,1–2). Můžeme doufat, že dílo, které na svatých Bůh vykonal, vykoná i na nás, a že pokud v dobách, kdy národy procházely velkými těžkostmi, povolal svatého Martina a svatého Bonifáce, svatou Kateřinu Sienskou a svatou Brigitu Švédskou, může podobně učinit i dnes v našem světě, který je podobně pohanský, rozdělený a otřesený.²⁹⁶

Čekáme tedy pouze na rozšíření toho, co je již získané, na všechny národy, které mají vstoupit do slávy Trojjediného Boha. Nanebevzetí Panny Marie tajemství naší naděje ještě více prohlubuje: jedna prostá žena již je v Boží slávě, a to je pro nás ohromnou zárukou. Naděje je synovská důvěra v Boha, k němuž můžeme s důvěrou přistupovat. Víme, že dědictví nám náleží, i když se z něj zatím nemůžeme plně těšit. Křesťanská naděje je plná důvěry a trpělivosti.

Čekáme na konečné vzkříšení z mrtvých. Smrt duše je zničena již ve křtu, ale smrt těla bude poražena až jako poslední nepřítel. Křesťanská naděje čeká, až se nové stvoření, již uskutečněné v neviditelném světě, zcela uskuteční i ve světě viditelném.²⁹⁷ Nečekáme,

²⁹⁵ Srov. DANIÉLOU: Essai, 333–334.

²⁹⁶ Srov. DANIÉLOU: Essai, 334–335.

²⁹⁷ Srov. např. Kol 3,3–4; 1 Jan 3,2; Řím 8,19.23.

že duše budou osvobozeny od hmoty. Hmota patří do stvoření, které je sice porušené, ale z této porušenosti bude vysvobozeno. Naděje se týká osudu celého kosmu.²⁹⁸

Křesťanská naděje se týká všech národů. Čekáme, až se spása získaná Kristem na všechny národy rozšíří, ovšem nikoli na konci časů, ale již v čase. To je bezprostřední cíl našeho doufání, který předpokládá misijní působení. Je třeba, aby církev rostla. Ze zkušenosti dějin vlastní duše víme, že její proměna v Krista vyžaduje mnoho času a trpělivosti. Podobně je tomu i s jednotlivými národy a civilizacemi. Tak jako duše může prožívat noc víry, tak si Bůh tajemným způsobem očišťuje i celé národy. Co se týče naší západní civilizace, tak od nebezpečí rozkladu ji může zachránit pouze misijní duch.²⁹⁹

Prodleva Kristova návratu není znamením jeho nepřítomnosti, nýbrž znamením lásky, lhůtou k obrácení.³⁰⁰ Již trpělivé očekávání je odpovědí na Boží plán, ale zároveň je třeba se tvářit v tvář lidské bídě snažit o účinnou lásku. Naším úkolem je pracovat ze všech sil na osvobození člověka i v tomto čase, a to i když víme, že proti nespravedlnosti a smrti nic nezmůžeme. Kristův příchod můžeme uspíšit,³⁰¹ když budeme pracovat na evangelizaci světa.³⁰² „A toto evangelium o království bude kázáno po celém světě na svědectví všem národům, a teprve potom přijde konec“ (Mt 24,14).

Dalším důležitým aspektem naděje je, že očekáváme nejen spásu své duše, ale spásu celého světa, všech lidí. Naděje se týká velkých věcí, které Bůh učinil a ještě učiní celému tvorstvu. Předmětem naděje je *my*, jak to vyjádřil i Gabriel Marcel. Svatý Tomáš říká, že doufat pro druhého můžeme, když jsme s ním spojeni láskou. Láska oživuje naději. Proto opravdový misionář bolestně pociťuje tragiku duší, které se ztrácejí; pohnut láskou pro ně doufá a koná díla lásky, která jim mohou pomoci k záchraně.

Tak se nám ukazuje zvláštní vztah naděje a dějin. Vlastním předmětem naděje je celkový osud světa a lidstva, nikoli jen spása jednotlivé duše. Je třeba vrátit křesťanství tuto dimenzi; totiž vidět, že jsme povoláni pracovat na spásu celého světa, vložit se do dějin spásy.³⁰³

„Naděje je tvůrčí ctnost, která tajemně působí ve vzdálených hlubinách lidství. Existuje účinnost misijní modlitby podle zákonů, které neznáme. O této misijní modlitbě řekl Kristus, že byla vždy vyslyšena. Odvážná modlitba svatých působí spásu světa, jako Kristus nespasil svět svou vnější činností, nýbrž svou nekonečnou láskou.

²⁹⁸ Srov. DANIÉLOU: Essai, 337.

²⁹⁹ Srov. DANIÉLOU: Essai, 338.

³⁰⁰ Srov. 2 Petr 3,9.

³⁰¹ Srov. 2 Petr 3,11–12.

³⁰² K motivu misie jakožto uspíšení Parúsie viz též DANIÉLOU: Le mystère du salut de nations, 85–107.

³⁰³ Srov. DANIÉLOU: Essai, 341.

Se svatou Kateřinou Sienskou věříme v nekonečnost touhy, v toto tajemné působení lásky mimo vnější gesta (různá gesta s růzností povolání), abychom uskutečnili důkladně toto směřování k plné realizaci Božího království.³⁰⁴

³⁰⁴ DANIÉLOU, Naděje, 44.

ZÁVĚR

V této diplomové práci jsme se snažili na základě díla *Esej o tajemství dějin* uchopit pojetí teologie dějin u Jeana Daniélou.

Nyní se pokusím o vlastní stručnou reflexi tohoto díla a naznačím, jaké jsou jeho výzvy pro současnou teologickou reflexi. V závěru se znovu zastavím u osoby Jeana Daniélou.

Dílo *Esej o tajemství dějin* z roku 1953 je obsáhlejší syntézou témat, o nichž Jean Daniélou pojednával v dříve vydaných člancích. Základem pro tuto studii byly jeho četné přednášky týkající se široké palety témat, která jsou seskupena do tří velkých celků. Kniha nepředstavuje uspořádaný systematický výklad, nicméně její četba uvádí do problematiky velice zevrubně.

Výchozí bod teologického bádání v oblasti dějin začíná pro Jeana Daniélou otázkami, které trápily teology, církve i svět po druhé světové válce. Problémy analyzované v první části *Eseje* jsou dnes aktuální některé více, některé méně. Daniélou se nejprve zabývá problematikou vzájemného vztahu dějin spásy – svatých dějin (*histoire sainte*) a profánních dějin (*histoire profane*). Ukazuje dvojí vztah křesťanství k dějinám: *křesťanství je v dějinách a zároveň dějiny jsou v křesťanství*. Svaté dějiny probíhají od stvoření k Parúsii a jejich středem je *událost* Krista. Podle Daniélou jsou svaté dějiny zároveň celkem dějin (*histoire totale*). Svaté dějiny ve skutečnosti zakládají veškeré dějiny celého kosmu, zatímco „pozemská obec“ v zásadě ambivalentní; může však do dějin spásy vstoupit. Při „vtělování“ křesťanství do jednotlivých civilizací Daniélou ukazuje na nebezpečí *integrismu* a *modernismu*. Výraz *modernismus* již dnes ovšem má jiné konotace, možná bychom spíše řekli *liberalismus*. Náboženský význam civilizací pak nezakládá neustálý pokrok, jak hlásá evolucionismus, ani sled rozličných civilizací bez kontinuity, ale sled *kairoi*, rozhodujících krizí. Tomu je blízké téma soudu, který je jak na konci dějin, tak stále aktuálně přítomný.

Ve své úvaze o marxismu Daniélou sice přiznává, že v dělnickém hnutí jsou hodnoty, které poukazují ke křesťanství, nicméně marxismus charakterizuje jako jasnou vzpouru proti veškeré transcendenci a jako ideologii lživého mýtu o pozemském ráji. Otázka sociální nespravedlnosti je i dnes přítomná a konfrontace s marxismem v teologii osvobození stále trvá. Žádný technický ani jiný pokrok civilizace ale nemůže odstranit zlo a hřích, působící ve světě. Opravdové vysvobození může člověku dát jedině Bůh.

Daniélou se ve svém díle vyrovnává především s materialistickým ateismem (podobně jako ještě sám Koncil). Ve své době již mohl ve společnosti pozorovat zvýšený zájem o spiritualitu, nicméně mohutný rozmach *new age* s jeho vlnou náboženského relativismu přišel až ve druhé polovině šedesátých let. Daniélou se v této oblasti podrobněji zabývá názory Simone Weil a René Guénona, a ukazuje jejich neslučitelnost s křesťanským náhledem na jedinečnost spásy v Kristu.

V souvislosti s teologií dějin jsme se dotkli i tématu, kterému Daniélou věnoval množství jiných knih, totiž vztahu křesťanství a jiných náboženství, a s ním související teologie misie. I když Daniélou samozřejmě nepopírá mnohé hodnoty obsažené v jiných náboženstvích, křesťanské poselství podle něj naprosto přesahuje všechny civilizace a všechny kultury. Boží slovo mají přijmout všechny národy, ale do každého z nich se má jakoby znovu „vtělit“, a tak z dané kultury přijmout vše, co může posloužit k Boží oslavě, ale zároveň i s odvahou odvrhnout vše, co se s ní neslučuje. Církev Daniélou vidí jako jednotu v rozmanitosti. Křesťanství od jiných náboženství podle autora odlišuje právě pozitivní zhodnocení času, protože v návaznosti na Starý zákon vidí Boží působení ve světě jako sled *mirabilia Dei*, spásných zásahů, jimiž se Bůh prolamuje do času. Ve středu dějin stojí *událost* Vtělení a Zmrtvýchvstání Krista, která stanovuje výlučnost křesťanství.

Ve střední části *Eseje* jsme mohli sledovat, jak Daniélou určuje charakteristické rysy křesťanské vize dějin. Prvním z nich je *synergismus* – součinnost velkých Božích činů a lidských odpovědí na ně. Daniélou v Písmu poukazuje na tyto dvě linie, které se sbíhají v Kristu a v církvi se rozvíjí až do Parúsie. Druhým aspektem křesťanské teologie dějin je organické propojení různých etap dějin spásy, kdy každá z nich je předobrazem (*typos*) následujících. *Typologii* Daniélou definuje jako symboliku, která je vlastní Bibli a jejímž podstatným charakterem je, že je dějinná. Biblickou typologii představuje jako metodu pro teologii dějin. Tyto charakteristiky Daniélou ilustruje na čtyřech nádherných studiích, které jsme se též pokusili shrnout, abychom přiblížili způsob práce autora s Písmem a s texty Otců.

Ve třetí části jsme představili, jaké konkrétní křesťanské postoje Jean Daniélou vyzdvihuje v souvislosti s tím, jak skrze svaté dějiny člověk naplňuje svůj úkol a uskutečňuje svou existenci. Autor charakterizuje křesťanský život mimo jiné jako paradox: konečné vítězství je již Kristem nevratně získané, ale ještě není zjevné. Čas v čekání na Parúsi, který je darovaný lidem k obrácení, je prodloužením a pokračováním *magnalia Dei* zvláště ve svátostech církve. Křesťanská spiritualita je podle autora ozvěnou dějin spásy v životě jednotlivého člověka. Daniélou se opírá o život apoštola Pavla a vyzývá k odvaze, která se ve všech životních bouřích opírá o Boha, k chudobě, jejíž

součástí jsou i vnitřní těžkosti a zkoušky, k upřímné lásce a čistotě úmyslu, k horlivosti, která si bere příklad z planoucí žárivosti samotného Boha, a k pravé křesťanské *gnosi*, kterou Daniélou chápe jako správné porozumění náboženskému významu dějin včetně jejich konce.

V poslední kapitole jsme mohli s Jeanem Daniélou reflektovat vztah chalcedonského dogmatu a novozákonní eschatologie. Tak jsme se dostali k srdci veškeré teologie i ke středu, počátku a cíli celých dějin – k osobě Vtěleného Slova. Daniélou spatřuje ve Starém zákoně dvě linie eschatologického očekávání: jeden proud vyhlíží Mesiáše a druhý čeká na proměnu dějin přímým Božím zásahem. Kristus ve své identitě pravého Boha a pravého člověka obě očekávání naplňuje. Na základě svědectví Písma autor ukazuje, že poslední časy se započaly již Vtělením Božího Syna. Kristus je cíl a naplnění celého plánu spásy. Zároveň je v něm počátek nového stvoření, které se uskutečňuje v církvi. Do budoucna už se jen čeká, až bude toto nové stvoření v budování Kristova těla dovršeno.

Ptáme-li se, zda příchod Parúsie můžeme předem vysledovat z nějakých znamení či zda bude její čas jen zcela svobodným rozhodnutím Boží Svrchovanosti, odpovídá Daniélou, že v obou přístupech je část pravdy. Jednou z podmínek pro Kristův příchod je hlásání evangelia všem národům, takže misijním působením se podle něj může Parúsie uskutečnit. Zároveň má v Písmu velkou oporu druhé pojetí, takže výzva k bdělosti v očekávání Parúsie je stále aktuální. Celá reflexe vztahu chalcedonského dogmatu a novozákonní eschatologie autorovi posloužila, aby ukázal, že dogmatická teologie vždy musí být v kontaktu s biblickými skutečnostmi a naopak.

Můžeme konstatovat, že v dnešní těžké době plné kontrastů ještě přetrvává většina výzev z doby, kdy *Esej o tajemství dějin* vznikala. Jean Daniélou charakterizuje svou vlastní epochu jako konec konstantinovské éry, což je nyní, o padesát let později, již bez diskuse.

Rozdělujeme-li zaměření příspěvků poválečných katolických teologů k teologii dějin na *eschatologismus*, který spíše zdůrazňuje diskontinuitu mezi svatými dějinami a lidským pokrokem, a *inkarnacionalismus*, který pozemské hodnoty více chápe jako anticipaci Božího Království, je řešení Jeana Daniélou posuzované spíše jako eschatologické, i když v každé teologii dějin jsou nutně oba principy v určité míře přítomné zároveň.

Stanoviska Druhého vatikánského koncilu, vyjádřená v encyklice *Gaudium et Spes*, lze hodnotit jako umírněný inkarnacionalismus. Teologie pozemských skutečností, která před koncilem tolik chyběla, je však nyní již důkladně zpracovaná a částečně i v životě

církeve aplikovaná. Na začátku třetího tisíciletí se zdá, že zdůraznění inkarnacionalismu již přineslo své plody. Zdá se mi, jako by nová situace společnosti, která má čtyřicet let po koncilu opět nové problémy, vyžadovala, aby se kyvadlo začalo vracet na druhou stranu k eschatologismu. Problémy spojené se sociálními otázkami na sebe stále více přebírá stát a církev už dávno není jediná instituce, která by zprostředkovávala materiální pomoc chudým, zajišťovala vzdělání a udávala tón kultuře. V globální vesnici se množství mezinárodních i drobných neziskových organizací stará o nejrůznější potřeby lidí. Tváří v tvář modernímu světu si křesťané znovu kladou otázku po svém hlavním úkolu. Zbývá tedy jasně říci, co je jejich specifické poslání, a to souvisí s otázkou, co je vlastně opravdovým jádrem evangelia. S Jeanem Daniélou můžeme upřít zrak k nebi, kde Kristus sedí po pravici Otce, dokud nepřijde soudit živé i mrtvé, a ve světle, které dává Duch svatý, můžeme nahlížet celek dějin jako dějiny spásy.

Záchranu západní civilizace před rozkladem Daniélou vidí nejprve v prohloubení této kontemplanace Božího Tajemství v celistvosti, v nazírání krásy Božího plánu, Boží pravdy o světě a člověku. Druhým klíčem k záchraně je podle něj obnova misijního zápalu v srdcích věřících. Daniélou byl především apoštolem. Jeho pohled na Krista trůnícího po Boží pravici jej vedl k hlásání evangelia mezi intelektuály jeho doby i mezi těmi nejubožejšími. Misie je podle něj nejvyšší službou bližním.

Dle mého názoru v sobě dílo Jeana Daniélou zahrnuje *eschatologismus* i *inkarnacionalismus* ve vyvážené syntéze, a to je dle mého názoru jeho největším přínosem. Jean Daniélou ve svém pojetí teologie dějin přibližuje odpovědi po smyslu a cíli dějin i po osudu a poslání člověka.

Křesťanská reflexe dějin, tolik rozvíjená a diskutovaná v poválečném období, je dle mého názoru aktuální i v dnešní době. Při četbě *Eseje o tajemství dějin* mi tato skutečnost stále jasněji vyvstávala před očima. Nutno dodat, že tato četba nebyla vždy snadná. Pokud lze Jeanovi Daniélou něco vytknout, pak je to především jeho nesystematičnost. Je pravda, že *Esej* vznikla na základě starších článků a přednášek, a sám Daniélou v úvodu knihy uvádí, že záměrem nebylo technické propracování teologie dějin, ale spíše vyvození praktických důsledků pro křesťanské duše, nicméně je to možná trochu škoda, protože téma by si opravdu zasloužilo přehlednější zpracování. Zde bychom možná mohli parafrázovat výrok Henri de Lubaca na adresu Jeana Daniélou, že kdyby nebyl tak stravován apoštolátem, mohl být velkým badatelem a napsat moc pěkné knihy.

V *Eseji* autor v některých kapitolách volně přechází z analýzy pramenů k duchovním poučením čtenáře, od komentování soudobých autorů k formulaci důležitých tezí. Klíčové myšlenky člověk někdy těžko hledá, protože jsou porůznu „rozeseté“

v jednotlivých kapitolách, a někdy trochu „utopené“ mezi citáty Otců či moderních filosofů. Podle poetických názvů kapitol čtenář těžko odhadne, o čem se vlastně bude pojednávat. Například metodu biblické typologie, tolik důležitou pro celé dílo, autor popisuje v několika kapitolách (nejvíce v poslední kapitole první části – *Symbolisme et histoire*), aniž by jí věnoval například trochu rozsáhlejší úvod ke střední části knihy, což by mnohé objasnilo. Někdy je Daniélou též přemrštěně patetický a často se opakuje. Stručně řečeno, jako by postrádal určitou disciplinu. I na základě pouhé četby knihy můžeme dobře porozumět Yvesovi Congarovi, který ke konci koncilu už Jeana Daniélou z podobných důvodů nemohl vystát. Ve svých dalších publikacích, například v obsáhlé trilogii *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, která začala vznikat o několik let později, ovšem Daniélou naopak postupuje velmi systematicky. Tento rozdíl v přístupu nejlépe vysvětluje sám název *Esej*; jedná se prostě o jiný „žánr“, a tak čtenáři, který chce získat přehled o teologii dějin Jeana Daniélou, nezbude, než buď přečíst autorův shrnující úvod, nebo se do knihy ponořit a přečíst ji úplně celou. Výhodou na druhé straně je, že jednotlivé kapitoly lze číst i samostatně bez uvedení do kontextu, protože částečně zachovávají charakter článku či přednášky.

Ráda bych také uvedla, že při psaní první kapitoly této diplomové práce, kdy jsem studovala život Jeana Daniélou v širším kontextu, se přede mnou otevřel pohled do fascinujících a pohnutých dějin poválečné francouzské teologie i do jejího zhodnocení Koncilem. To ještě více prohloubilo můj obdiv k dalším velkým osobnostem této doby, jako byli například Henri de Lubac a Hans Urs von Balthasar, a doufám, že tento „kontakt“ s nimi budu moci časem dále prohloubit četbou jejich děl. Také bych ráda nastudovala i další díla Jeana Daniélou, která jsem do této diplomové práce nezahrnula, a která se týkají například židokřesťanské teologie.

Jak jsem zmínila již v úvodu, dlouho jsem se nemohla rozhodnout, zda si zvolím téma diplomové práce z biblické teologie, patristiky nebo pastorální teologie. Nakonec jsem se tedy pokusila napsat diplomovou práci z dogmatické teologie. Přistupovala jsem k ní s chvěním, protože psát přímo o Tajemstvích živého Boha mne naplňovalo bázní. Tato úcta mne neopustila, a navíc se k ní přidružil pocit bezmoci dobře vystihnout slovy, co rozum i srdce sotva zvládne uchopit. Mám velkou radost, že se práce úzce týkala i biblické teologie a Otců, takže jsem mohla pít dosyta z těchto pramenů, z nichž Daniélou čerpal ve své teologii dějin. Došlo zlehka i na pastorální teologii; mohla jsem objevit, jak blízko má jeho teologie ke konkrétnímu křesťanskému životu.

Nikdy nezapomenu na kázání otce kardinála Vlka na mši svaté Veni Sancte, kterou jsme 1. října 2002 s budoucími spolužáky za přítomnosti našich učitelů zahájili své

studium teologie. Otec kardinál nám tehdy dal pro přístup k našemu studiu za příklad církevní otce z prvních staletí, kteří ve svém životě harmonicky spojovali tři skutečnosti: důvěrný vztah k Bohu, velkou vzdělanost a život ve společenství církve. Podle mého názoru bylo takových osobností mnoho i ve dvacátém století, a po studiu života a díla Jeana Daniélou jej k nim neváhám přiřadit a tak dát za vzor každému teologovi. Možná právě proto, že tyto tři životní charakteristiky uskutečňoval, je číst Jeana Daniélou jako pít z pramene živé vody.

Jeho hluboká znalost pramenů Písma, rané židokřesťanské teologie a Otců pevně zakotvuje jeho teologii. Jeho stravující zápal pro Boží věci, naprostá odevzdanost Bohu a zapomenutí na sebe sama jej vedly až k předčasné smrti, v níž se sjednotil s *kenosí* samotného Božího Syna, jak to vyjádřil kardinál Jean-Marie Lustiger. On sám byl především apoštolem, jak to o něm řekl i Henri de Lubac, a neváhal se jako dobrý pastýř hledat ztracené ovce, i když riskoval ztrátu své reputace. Fascinující je také láska Jeana Daniélou k církvi. Vidí ji prorocky jako nevěstu oděnou pestrým šatem všech civilizací, které zahrnovala, zahrnuje a v budoucnu ještě zahrne. Navzdory protivenstvím ze strany církve, která musel v životě přetrpět, nenacházíme v jeho díle žádný odraz hořkosti ze zklamání. Jeho láska k církvi a ke světu je daleka zaslepeného optimismu a nebojí se konstatovat tragiku lidského údělu. Jeho zrak se však v nezdolné naději upírá do budoucnosti, k Bohu samotnému, který jediný může darovat opravdové vysvobození a spásu. Poslední kapitola *Eseje o tajemství dějin* mluví právě o naději a ve své práci jsem ji také zařadila až na konec.

Na závěr bych ráda uvedla, že studium teologie Jeana Daniélou pro mne bylo jakýmsi shrnutím i korunováním mého studia a myslím, že mi mimo jiné výrazně pomohlo k přípravě na závěrečné státní zkoušky. Při studiu *Eseje o tajemství dějin* mne Daniélou jako výborný učitel uvedl do tajemství dějin v Písmu a otevřel pro mne mnohá dosud neznámá témata ve spisech Otců. Četba *Eseje* navíc sytila překvapivým způsobem mou osobní modlitbu. Diplomová práce se pro mne v závěru stala nečekanou postní duchovní obnovou. Když jsem se letos zúčastnila Velikonoční vigilie, slova kněze pronášená při žehnání Velikonoční svíce mi v mysli i srdci rezonovala v mnoha nových významech.

„Kristus je Pán všech věků, on vládne dějinám.“

Seznam literatury

Prameny

DANIÉLOU Jean: Les orientations présentes de la pensée religieuse, in: *Études* 249 (1946), 5–21.

DANIÉLOU Jean: *Le mystère du salut de nations*, Paris: Éditions du Seuil, 1946.

DANIÉLOU Jean: Christianisme et histoire, *Études* 80 (1947) 3, 166–184.

DANIÉLOU Jean: Saint Irenée et les origines de la théologie de l'histoire, *RSR* 34 (1947), 227–231.

DANIÉLOU Jean: À travers les revues: Christianisme et progrès, *Études* 80 (1947) 4, 399–402.

DANIÉLOU Jean: Oscar Cullmann: Christ et le temps (recenze), *DViv* 11 (1948), 145–148.

DANIÉLOU Jean: The Conception of History in the Christian Tradition, *JR* 30 (1950), 171–179.

DANIÉLOU Jean: Existentialisme et théologie de l'histoire, *DViv* 15 (1950), 131–135.

DANIÉLOU Jean: *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris: Beauchesne et ses fils, 1950.

DANIÉLOU Jean, Réponse à Oscar Cullmann, in: *DViv* 24 (1953), 105–116.

DANIÉLOU Jean: Christologie et Eschatologie, in: GRILLMEIER Alois, BACHT Heinrich (ed.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart III: Chalkedon heute*, Würzburg, 1954, 269–286.

DANIÉLOU Jean: Les manuscrits de la Mer Morte et les Origines du Christianisme, Paris: Éditions de l'Orante, 1957.

DANIÉLOU Jean: Geschichtstheologie. I. Begriffsbestimmung und Geschichte der Geschichtstheologie, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 4, Freiburg im Breisgau: Herder, 1960, sl. 793-796.

DANIÉLOU Jean: Essai sur le mystère de l'histoire, Paris: Cerf, 1982.

DANIÉLOU Jean: Chrám jako znamení Boží přítomnosti, Řím: Křesťanská akademie, 1986.

DANIÉLOU Jean, Naděje, in: MKR Communio 1 (1998), 36–44.

Ostatní literatura

ALBERIGO Giuseppe, WITTSTADT Klaus: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils I, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1997.

ALBERIGO Giuseppe, WITTSTADT Klaus: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils II, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2000.

ALBERIGO Giuseppe, WITTSTADT Klaus: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils III, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2002.

Bible. Písmo svaté starého a Nového zákona, Český ekumenický překlad, Česká biblická společnost, 1995.

CONGAR Yves: Mon Journal du Concile I, Paris: Cerf, 2002.

CONGAR Yves: Mon Journal du Concile II, Paris: Cerf, 2002.

CONGAR Yves: Journal d'un théologien 1946–1956, Paris: Cerf, 2005.

CULLMANN Oscar: Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich: Evangelischer Verlag A.G. Zollikon, 1946.

DUKA Dominik: P. Yves Congar OP, in: Salve 1 (2000), 23-29.

ELIADE Mircea: Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování, Praha: OIKOYMENH 1993

FISICHELLA Rino (ed.): Storia della teologia 3, Roma: Edizioni Dehoniane, 1996.

FOUILLOUX Étienne: La collection „Sources chrétiennes“. Éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle, Paris: Cerf 1995

FOUILLOUX Étienne: Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914–1962), Paris: Desclée de Brouwer 1998.

GARRIGOU-LAGRANGE Reginald: La nouvelle théologie où va-t-elle? in: Angelicum 23 (1946), 3–4.

GARRIGOU-LAGRANGE Reginald: Kam spěje nová theologie?
http://www.katolikrevue.cz/osobnosti/lagrange/kam_nova_theologie.htm, (8.5.2007).

GUCHT Robert Vander, VORGRIMLER Herbert (ed.): Bilancio della teologia del XX secolo 4. Ritratti di teologi, Roma : Città Nuova editrice, 1972.

GIBELLINI Rosino: Teológia XX. storočia, Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999.

HOFMANN Johannes: Daniélou, Jean, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, sv. 15, sl. 453–461, <http://www.bautz.de/bbkl>, (20.9.2006).

KARFÍKOVÁ Lenka: Řehoř z Nyssy, Boží a lidská nekonečnost, Praha: OIKOYMENH, 1999.

LUBAC Henri de, RONDEAU Marie-Josèphe: Préface, in: DANIÉLOU Jean: Essai sur le mystère de l'histoire, Paris: Cerf, 1982, IX–XII.

LUBAC Henri de: Rozhovor o II. Vatikánském koncilu, in: MKR Communio 0 (1996), 73–104.

LUBAC Henri de: Mémoire sur l'occasion de mes écrits, Paris: Cerf, 2006.

LUSTIGER Jean-Marie: Homilie z 25. března 1994, <http://communaute-sfx.cef.fr/nouv/danielou.htm>, (4.3.2007).

MIRANDA Salvador: Daniélou, Jean, in: The Cardinals of the Holy Roman Church. Biographical Dictionary (1903–2005), <http://www.fiu.edu/~mirandas/bios-d.htm>, (10.3.2007).

NEUFELD Karl Heinz: Daniélou, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 3, Freiburg im Breisgau: Herder, 1995, sl. 16–17.

NEUWIRTH Vladimír: Doslov prekladatele, in: DANIÉLOU Jean: Chrám jako znamení Boží přítomnosti, Řím: Křesťanská akademie, 1986.

PASQUALE Gianluigi: La teologia della storia della salvezza nel secolo XX, Bologna: EDB 2001.

PESCH Otto Herman: Druhý vatikánský koncil 1962–1965, Praha: Vyšehrad, 1996.

POSPÍŠIL Ctirad Václav: Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, Krystal OP, ²2002.

SCHOOF Ted: Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie, Praha: Vyšehrad, 2004.

VALLIN Pierre: Études. Histoire d'une revue, Numéro spécial 2000.

VORGIMLER Herbert, GUCHT Robert Vander (ed.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert 3, Freiburg im Breisgau: Herder, 1970.

VORGIMLER Herbert, GUCHT Robert Vander (ed.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert 2, Freiburg im Breisgau: Herder, 1970.

WEIGEL George: Svědek naděje, Praha: Práh, 2005.

Jean Daniélou (bez uvedení autora), in: Wikipédia. L'Encyclopédie libre, http://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Dani%C3%A9lou, (12.3.2007).

Père Jean Daniélou SJ (bez uvedení autora), dokumentace na stránkách komunity Saint-François-Xavier, <http://communaute-sfx.cef.fr/nouv/j.danielou.swf>, (12.3.2007).

Seznam zkratek

DViv	Dieu Vivant
ed.	editor
JR	The Journal of Religion
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MKR	Mezinárodní katolická revue
RSR	Recherches de science religieuse
SC	Sources chrétiennes
sl.	sloupec
srov.	srovnej
sv.	svazek

Zkratky knih Písma svatého jsou z převzaty z dodatku v knize:

Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995.

Anglická anotace

Hana Mrňáková

The theology of history of Jean Daniélou

The aim of this diploma work is to present the theology of history of the French remarkable theologian Jean Daniélou. The author focuses on characteristics of the Christian account of history in the Daniélou's reflection.

The work begins with a presentation of the person, life and work of Jean Daniélou (1905–1974) in the context of the situation of post-war theological research, with a special regard to a patristic renewal.

In the second chapter the author defines the concept of the theology of history and follows its development in the Bible and in the history of the Church.

The main part presents an analysis of the book *Essai sur le mystère de l'histoire* (*The Lord of History*). The author pursues the triple disposition of the book. At first the problems of the theology of history are considered, for example the relationship between the sacred history and the secular history or Daniélou's confrontation with Marxism. Secondly the synergy of the double line in the history is described and the biblical typology is pointed out as a method of the theology of history, with a few significant examples from the Holy Scripture. Thirdly we can see how Jean Daniélou draws from his point of view some conclusions – decisions for Christians' daily life and shows some practical outcomes for spirituality, Christian activity in the world and the mission.

In the last chapter the author shows the more detailed Daniélou's view on the eschatology, especially in the light of the Christological dogma of Chalcedon. All the mystery of history can be deeply illuminated by the reality of the hypostatic union. The person of the Christ in his mystery of Incarnation, Passion and Resurrection is shown as the beginning, the centre and the accomplishment of all the history.

Key words:

- Theology
- History
- Jean Daniélou
- Eschatology
- Typology