

NOVÉ PARADIGMA POSTMODERNÍ KŘESŤANSKÉ THEOLOGIE¹

Claude Geffré

Jsem si velmi dobře vědom náročivosti i provokativnosti titulu, který jsem zvolil pro svůj příspěvek. Je to však pouhé pokračování provokace, kterou obsahuje název přítomného kolokvia (*Evropa na sklonku moderny*). Pokud lze hovořit o Evropě „na sklonku moderny“, lze také nutně hovořit o teologii na sklonku moderny, uvědomíme-li si, že převládající křesťanská theologie se až do našich dnů ztotožňovala s evropskou teologií.

Rád bych ale hned učinil dvě poznámky, které by uvedly na pravou míru můj titul i můj záměr. Týkají se slov „postmoderní“ a „paradigma“.

1. Mluvit o *postmoderně* je bezmála frází. Přísně vzato ovšem theologie není nikdy ani moderní ani postmoderní, jakkoli ve svých dějinách postupně prošla mnoha modernami. Theologie je sama sebou – totiž vyznávající teologií – jen nakolik ustavičně svědčí o jakési radikální novosti, novosti evangelia.

Z tohoto hlediska je zajímavé srovnat dějiny vědy a dějiny theologie. Ať je tomu jakkoli s jejich „revolucemi“, dějiny vědy probíhají ve znamení nepřetržitého pokroku. V případě theologie – a totéž ostatně platí o filosofickém rozumu – se naopak nemůžeme spokojit s lineární interpretací. Musíme ji chápat spíše jako určitý „organický celek“, jehož jednotlivé prvky mají jen relativní nezávislost a reinterpretovaly se navzájem podle toho, jak se postupně objevují. Na druhé straně vědecká teorie nepotřebuje k tomu, aby byla dnes operativní, výslovně odkazovat k historické minulosti vědy. Kdežto každá theologie, jakkoli nová, je vždy poznamenána dvojí historickou referencí, jednak pro svůj základ v počátečních událostech, jak o nich svědčí Písmo, jednak pro své organické pouto k tradici, z níž vzešla.

¹ Příspěvek byl přednesen na kolokviu *L'Europe au sortir de la modernité* (Evropa na sklonku moderny) ve Strasburku 1987 pod názvem *Le nouveau paradigme d'une théologie chrétienne post-moderne*, jehož akta jsou uveřejněna ve stejnojmenném sborníku (péčí H. B. Vergote ve vydavatelství Cerf, Paris 1988, str. 129-141).

2. Slovo *paradigma* chápu ve významu, v němž je užívá velký historik vědy Thomas Kuhn. Paradigma je model, který se prokázal jako operativní. Cena každého modelu, v teologii stejně jako ve vědě, je dána jeho heuristickou hodnotou.

Avšak i zde, podobně jako u slova „postmoderní“, bych si rád uchoval určitý odstup od výrazu „paradigma“, který obsahuje poněkud imperiální příděch. Bylo by lépe mluvit o „strukturujícím horizontu“, který podmiňuje teologii na sklonku moderny, ale který ponechává místo rozličným modelům. I ve vědě znamená absolutizace jediného modelu, tj. paradigmatu, patrně již sama o sobě epistemologickou překážku, která brání novým rozvinutím. A domnívám se, že toto nebezpečí je v teologii ještě větší, jak o tom svědčí jisté historické blokády minulosti.

Pojem „model“ je pozoruhodný tím, že představuje fenomén vzájemné ko-adaptace systému interpretace a systému jednání. Dříve než navrhneme nové theologické paradigma, musíme tedy náležitě zhodnotit dějinnou situaci, jíž má toto paradigma odpovídat. V první části svého výkladu proto navrhuji několik diagnostických prvků k obsahu naší dějinné zkušenosti z pohledu evropského teologa tohoto konce druhého tisíciletí a vzápětí načrtnu několik rysů možného nového postmoderního theologického modelu.

Upozorňuji rovnou, že příkládám velký význam pojmu dějinné zkušenosti, který jsem si vypůjčil od Gadamera. A rád definuji teologii z hermeneutické perspektivy jako vzájemnou a kritickou souvztažnost mezi základní křesťanskou zkušeností a naší dnešní dějinnou zkušeností. Bylo by třeba blíže hovořit o „základní křesťanské zkušenosti“. Zde však není místo k zevrubnějšímu výkladu, řekněme tedy jen tolik, že ji chápu ve smyslu Käsemannova „kánonu uvnitř kánonu“, tj. rozumím jí fakt, že Ježíš v Božím jménu vstoupil do společenství s hříšníky.

I. Obsah naší dějinné zkušenosti

1. Krize moderny

Až příliš často se mluví o tom, že opouštíme modernu s jejím „osvícenstvím“ a jejím mýtem o pokroku a vstupujeme do jakéhosi „time of troubles“ ve znamení budoucnosti stále hrozivější, zatížené perspektivou jaderného konfliktu, zničení životního prostředí i rostoucí dvojznačnosti tradičních hodnot západního humanismu.

Již před časem odhalili představitelé frankfurtské školy Adorno a Horkheimer totalitní úchylku rozumu velebeného osvícenstvím, rozumu, který přímo souvisí se zneužitím politické moci.

Jistě, jestliže modernou míníme určitou historickou podobu západního člověka, která se pojí s průmyslovou revolucí, s fenoménem sekularizace a s nástupem liberální společnosti, nemůžeme dělat, jakoby moderna nebyla existovala. Všichni Evropané, i ti, kteří se s největší nostalgií ohlížejí do minulosti, participují na nezvratných výdobytcích moderny.

Přes to však lze mluvit o „postmoderně“, míníme-li krizi moderny především zpochybení sebejistého rozumu, který je v otevřeném konfliktu s jakoukoli náboženskou vírou. Velkou novotu a největší skandál pro moderní rozum, který je dědicem osvícenství, znamená krach sekularizovaných náboženství Pokroku, Dějin, Vědy. V době osvícenství se věřilo, že popření Boha je podmínka spravedlivějšího světa a zápasu proti fatalitám dějin. Dnes spíše vidíme, že často právě víra v Boha vybízí k rezistenci a k boji za osvobození a na obranu utlačovaných. Zdálo by se tedy, že naše evropská citlivost si živěji uvědomuje meze racionality a hledá alternativu, která by více brala v potaz integritu lidského „poznání“ včetně jeho náboženské složky.

Nesmíme se však příliš rychle dát svést k tomu, abychom určitý návrat náboženského smyslu na Západě vysvětlovali pádem ideálů moderny. V tom spočívá iluze neokonzervativců všeho druhu. Tuto obnovu náboženského zájmu lze interpretovat také jako výraz moderny samé, jestliže modernou rozumíme mýtus o nekonečném proměňování člověka, které spěje k neukrácenému naplnění jeho možností.

Jedním z nejslibnějších úkolů teologie je proto hledání nové věrohodnosti, která by dovedla sladit nároky víry s aspiracemi celostně lidské zkušenosti. Jak se pokusil ukázat Marcel Gauchet, není náhoda, že křesťanství sehrálo rozhodující roli při zrodu moderny jako nástupu lidského subjektu.

2. Nebezpečné memento Osvětimi

Naše dějinná zkušenost jakožto Evropanů zůstává neúprosně poznamenána událostí Osvětimi. Je to vzpomínka nebezpečná tou měrou, nakolik podřívá veškeré optimistické projekty filosofie či teologie dějin. Ačkoli jsme jako obyvatelé Západu v pokušení zapomenout ostatní genocidy, zapsané v paměti Afričanů a Jihoameričanů, osvětimský holokaust má paradigmatický význam jako neslýchaná a nepředstavitelná inkarnace násilí dějin.

Jak říká J. B. Metz, tváří v tvář podobným dramátům musí teologie opustit půdu ideálních dějin a vzít vážně konkrétní dějiny lidského utrpení. Teologie, která ztotožňuje lidské dějiny s dějinami vítězů a která nebere v potaz utrpení a prohru, ústí v idealistickou interpretaci dějin. To je nebezpečí teologií dějin, kupř. Hegelovy a de Chardinovy,

kteří tihnou ke smíšení eschatologie s teleologií a k ztotožnění dějin svobod s dějinami přírody podléhající stejnorodé evoluci.

V tomto ohledu je zajímavé si všimnout, že některé texty II. vatikánského koncilu, kupř. *Gaudium et spes*, a v navázání na ně pak i teologie „znamení doby“, svědčí o dějinné zkušenosti, která odpovídá euforii 60. let ve znamení růstu neomezených možností technické civilizace. Oproti tomu teologie typu politické teologie J. B. Metz a různých teologií osvobození svědčí o jiné dějinné zkušenosti, která bere vážně násilí dějin a která si daleko lépe uvědomuje dvojznačnost vědeckého dobrodružství pro budoucnost lidstva. V tomto smyslu jsou to již postmoderní teologie.

3. Konec europocentrismu v církvi

S určitým zjednodušením můžeme v dějinách církve rozlišit tři období. První velmi krátké (jeden a půl století) období židokřesťanské poznamenané napětím mezi palestinskou církví (Jakub a Petr) a církví z pohánů. Druhé velmi dlouhé období sahající od druhého století až po předvečer II. vatikánského koncilu. Je to období poměrně stejnorodé, kdy křesťanství vstupuje do syntézy se západní civilizací, dědičkou Athén a Říma. Křesťanství se postupně stává převládajícím náboženstvím středomořské oblasti, jakkoli je jistě možné rozlišovat křesťanství latinské, orientální a slovanské.

Druhým vatikánským koncilem začíná nové období, kdy se západní církve stává menšinou. Již z demografického hlediska se dnes o budoucnosti křesťanství rozhoduje převážně v Latinské Americe, v Africe a v Asii.

Kulturní polycentrismus uvnitř církve přichází s koncem koloniální éry a s relativizací převládajícího kulturního imperialismu Západu. Během posledních čtyřiceti let se politická, ekonomická, vojenská i kulturní nadvláda Západu povážlivě proměnila. Je iluzorní představa, že by USA převzaly roli Evropy jako tvůrčího centra převládající civilizace. Od konference v Bandoengu r. 1955 je jedním z rozhodujících faktů našich současných dějin vstup národů třetího světa na světovou scénu. Obrovský kulturní a technický potenciál nové civilizace se rovněž rodí na březích Pacifiku.

Lze říci, že církve již dnes „nemá“ církve v třetím světě, ale stává se církví třetího světa s původem ve středomořské oblasti. Nelze již rozlišovat mateřské církve Evropy a Severní Ameriky od jejich dceřinných církví a je třeba se tázat na budoucnost *jediné* misie křesťanské církve, neboť již skončila doba *jednotlivých* misí.

Tato nová autonomie místních církví zakořeněných v nezápadních kulturách přináší postupně vznik nových teologií. Směřujeme k nevy-

hnutelnému theologickému pluralismu a evropská teologie již není převládající teologií uvnitř církve. Je pochopitelné, že tyto nové teologie vycházející z praxe svých komunit jsou často neseny křesťany, kteří jsou obětí ekonomického a kulturního útlaku, rasismu a diskriminace. Postačí připomenout černou teologii, teologii osvobození a různé feministické teologie.

4. Nově navázaný dialog mezi náboženstvími

Naše dějinná zkušenost by si rovněž měla být vědoma nově navázaného dialogu mezi církví a velkými světovými náboženstvími, který souvisí s koncem jistého katolického absolutismu, jak k němu došlo po II. vatikánském koncilu, a s vytrvalou životností velkých mimo-křesťanských náboženství, ať už náboženství transcendence jako židovství a islámu nebo východních náboženství imanence, která rostoucí měrou fascinují západní svět.

V 19. století a v první polovině 20. století byl předpokladem každého dialogu vždy rozdíl mezi křesťanstvím jako absolutním náboženstvím a ostatními náboženstvími jako méně rozvinutými, méně ryzími, méně morálními. Po II. vatikánském koncilu jsme poprvé svědky rovného dialogu mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími. Historická gesta, jakými jsou rozhovor v Casablance, papežova návštěva v římské synagoze a setkání v Assisi, jsou více než jen prostředkující události. Jsou výrazem skutečné revoluce v dějinném vědomí církve. Za posledních dvacet let přecházíme od ekumenismu v úzkém slova smyslu k ekumenismu planetárnímu. Tento mezináboženský dialog, jakkoli je zatím v plenkách, povede církve nevyhnutelně k úplnému přehodnocení některých kapitol její teologie. Dialog se stal podstatnou dimenzí misie. A misie se již méně soustředí na obrácení druhého za každou cenu, jako spíše na svědectví o evangeliu s ohledem vůči vlastní cestě těch, kdo náležejí k jiným náboženstvím.

II. Možný nový model theologického rozumu

Na závěr této spěšné diagnózy naší dějinné zkušenosti můžeme konstatovat, že úkol křesťanské teologie by měl být stanoven nejen se zřetelem k „postkřesťanské“, ale i „postosvícenské“ situaci. Je nutno překonat mýtus rozumu, ne však proto, abychom upadli do jakési iracionality či pietismu. Teologie jako zkušenost víry se nemůže vrátit před kritiku náboženství, která od osvícenství patří k údělu Západu. Měla by spíše – překračujíc modernu – ukout nový theologický model, který usiluje spojit víru s *bytostnou* racionalitou člověka, kterou nelze

redukovat ani na racionalitu starověké metafyziky, ani na formální racionalitu moderních věd.

Mohu zde pouze načrtnout několik rysů tohoto nového paradigmatu v teologii. Budu hovořit jen o theologickém rozumu jako rozumu dějinném, praktickém a ekumenickém.

1. Dějinný rozum

Theologie 19. století a počátku tohoto století, označovaná někdy jako barokní scholastika, byla ve stálém konfliktu s veškerým dědictvím osvícenství. Ve skutečnosti však byla zavlečena na jeho půdu a často ustila v racionalistickou redukcí křesťanské teologie.

Intellectus fidei má své dějiny. Theologický rozum se velmi dlouho ztotožňoval se spekulativním rozumem v aristotelském smyslu, jakkoli v období moderny navázal rozsáhlé vztahy s idealismem. Avšak činit z teologie spekulativní vědu ve smyslu aristotelských nároků na vědu, zdá se dnes méně plodné, než ji přiblížit vědám hermeneutického typu. Mezi teologií a vědami o člověku existuje určitá „rodinná podoba“, jak by řekl Wittgenstein. Klíč k jejich pochopení nelze hledat v modelu formální povahy, nýbrž v předpokladu, že lidská praxe i předměty touto praxí vytvořené, ať už texty, kulturní výtvoři či instituce, obsahují smysl – byť snad smysl skrytý, zjevený až náležitým rozbořem. Metoda teologie je rozhodně hermeneutická, tj. rekonstruuje smysl na základě určitého počtu hypotéz. A jako v každé hermeneutické situaci platí i zde, že dešifrování se neobejde bez jistého předporozumění určeného celou naší dějinnou zkušeností ani bez jakési žité interakce mezi textovým objektem, který má být studován, a interpretem.

Jsem si dobře vědom, že ztotožňuji-li *intellectus fidei* s dějinným *comprehendere* ve smyslu Heideggerově či Gadamerově, vypadá to, jako bych usiloval o ideální teoretickou hermeneutiku, proti níž se přímo obrací kritika frankfurtské školy. Avšak jestliže filosofický rozum vstoupil do svého hermeneutického věku, pak to právě znamená, že zaujal rezervovaný postoj vůči osvícenským nárokům na absolutní vědění rozumu. Pojem „dějinná zkušenost“ v Gadamerově smyslu theologovi zejména připomíná, že neexistuje výkon rozumu, který by se nezapisoval do řečové tradice, jež je sama nositelkou prastaré tradice lidstva. Toto je „okolnost“ (préjugé), která vykazuje absolutní autoritu rozumu do náležitých mezí.

Dodávám, že teologie ví lépe než kdo jiný, že neexistuje ideální transparence mezi zakládajícími texty a interpretací, jakou jim dnes míní dát instituční církev. Hermeneutika v tradičním smyslu musí být proto stále doplňována „hermeneutikou podezření“, která se kriticky ptá

na vědomé a nevědomé předpoklady našeho dnešního předporozumění i na podmínky tvorby věrejších textů.

Vyslovuji se tedy pro nové paradigma v teologii, podle něhož theologický rozum hledá nové pochopení křesťanského poselství na základě přiblížení dvou zkušeností: počáteční křesťanské zkušenosti, jak o ní svědčí spisy Nového zákona a naší současné dějinné zkušenosti. Kontinuitu víry nelze hledat v obsahovém opakování téhož poselství, nýbrž v analogii mezi dvěma interpretačními akty, interpretačním aktem první křesťanské komunity a interpretačním aktem dnešní církve.

2. Praktický rozum

Jestliže přijmeme definici teologie jako hermeneutiky, je třeba si uvědomit, že je nedělitelně spjata se stálou dialektikou teorie a praxe. Jinými slovy nespokojuje se s tím, aby navrhla novou interpretaci křesťanství. Teologie bere vážně konkrétní subjekty dějin a zcela samozřejmě vede k „jednání“, k určité transformaci společenské praxe člověka v očekávání Království, které přichází.

Navzdory myšlenkovému schématu, které mívalo v církvi domovské právo, praxe není polem aplikace určité předem hotové theologické nauky. Je to *locus theologicus*, tj. rozlišovací princip, který nás vede k tvůrčí reinterpretaci křesťanství. Proprium nového paradigmatu v teologii tedy je, že se přidržuje teorie poznání, podle které praxe není degradované vtělení sebejisté teorie, nýbrž matrice autentického poznání a důkaz jeho hodnoty.

Theologický rozum jako rozum praktický tak odmítá typicky řecký primát teorie, který zastávala tradiční spekulativní teologie. Odmítá však také výlučné prvenství praxe, které by jí snad mohla přisoudit jakási lidová verze marxismu. Je třeba zachovat vzájemné napětí mezi teorií a praxí. Teorie potřebuje být ustavičně potvrzována či vyvracena praxí. A praxe musí být stále znovu překračována teorií.

Theologie, která se rozloučila s idealismem zděděným po osvícenství, by se měla znovu zamyslet nad strategiemi moci, které spolupůsobí při vytváření pravdy. Měla by na sebe vzít funkci kritické teorie vůči počínání církve. Praxe, která si nedovedla uvědomit své vlastní podmínění a své zájmy, se může stát praxí ideologickou. Neexistuje neutrální teologie. Nejen krize rozumu, ale také nové vědomí o násilí dějin, vybízí evropskou teologii k proměně *logu* ve smyslu nového pochopení vztahů mezi teorií a praxí. Právě v tom spočívá projekt politické teologie, jak s ní přichází kupř. J. B. Metz: ve jménu evangelia hledat řešení konfliktů tohoto světa, vyhnout se však přitom jak ideologické funkci starých politických teorií, tak domnělé neutralitě vyznávajících teorií. Interpretace křesťanského poselství zakořeně-

ná ve zkušenosti současného světa vede nutně k společenské a politické praxi.

Křesťanská praxe sama, nakolik je neoddelitelná od dějinné praxe člověka, obsahuje tvůrčí potenciál nových možných smyslů a nových interpretací křesťanského poselství. Jedině tato epistemologická změna ve vztahu mezi teorií a praxí nám umožní pochopit theologické projekty, jako jsou různé teologie osvobození.

Tyto teologie znovu nalézají mesiášský rozměr křesťanství a reinterpretovaly křesťanskou spásu v pojmech osvobození. Vycházejí z jiné dějinné zkušenosti než evropské teologie. Jak zdůrazňuje G. Gutierrez, vycházejí z rubu dějin, z dějin utiskovaných a poražených, a ukazují, že království Boží jako království spravedlnosti a míru lze zakusit již v dějinných procesech lidského osvobození. „Dějiny lidstva byly psány bílou rukou z hlediska vládnoucích systémů. Zcela jiná je perspektiva poražených.“ (G. Gutierrez) Teologie osvobození jsou zdrženlivé vůči evropským teoriím sekularizace, jež se proviňují konformismem vůči neoliberalismu konzumních společností a jež se spokojují s pojmem svobody chápaným v kategoriích individuální emancipace.

Pokud postmoderní teologie může mít nějaký smysl, pak je to teologie tážající se po osudu řeckého křesťanství, který je zároveň osudem metafyziky a jejího dědictví, totiž osvícenské filosofie. Jak jsem již řekl, stojíme na prahu nového věku církve, kdy teologie vytvořená na Západě nebude již nutně převládající teorií. Ačkoliv jsou tyto snahy teprve v počátcích, jsme svědky toho, jak se jiné teologie pokoušejí reinterpretovat křesťanství na základě zdrojů jiných velkých kultur. Bereme-li vážně univerzalitu evangelia, táž víra nutně vytváří rozdílné dějinné podoby křesťanství. A pravá katolicita církve by měla zahrnout pluralismus v teologii, v praxi, ba i ve vyznání víry, aniž by nutně vyústila v rozpad víry.

Zkoumání nového theologického modelu jako praktického rozumu nás v každém případě vede k fundamentální reflexi o požadavcích inkulturace víry.

3. Ekumenický rozum

Lze říci, že již dvě století je hlavní výzvou evropské teologie ateismus či lépe nihilismus jako typický osud naší západní moderny. Teologie se proto snaží otrástit arogancí ateistických humanismů, které se od dob Feuerbachových pokoušejí vysvětlit náboženství příliš rychle jako projev bezmezní lidské touhy. Hlavní výzva nevěry či spíše náboženské lhostejnosti zdaleka nepominula. Je zásluhou moderních teorií, ze-

jména protestantských, že se snaží ukázat – mimo theismus a atheismus – paradoxní tvář Ježíšova Boha jako ukřižovaného Boha.

Teologie by však postupně měla přijmout ještě jinou výzvu, výzvu jiných věr a jiných náboženství. Jak jsem již řekl, jsme na cestě od ekumenismu v úzkém slova smyslu k ekumenismu *planetárnímu*. Dialog s velkými náboženstvími se stal podstatným rozměrem misie církve. Neplatí to jen o světadílech, kde křesťanství zůstává menšinovým náboženstvím. Evropa sama se stala společností s pluralitou kultur a náboženství.

Tento mezináboženský ekumenismus se podobá počátkům konfesičního ekumenismu před padesáti lety. Je teprve v počátcích, ale dává nám pocítit naléhavost theologického modelu, který nesměšuje univerzální poslání Krista jako jediného Prostředníka mezi Bohem a lidmi s univerzalitou křesťanství jako dějinného náboženství. Druhý vatikánský koncil již učinil mnoho, když relativizoval nezbytné pouto mezi viditelnou církví a spásou a když potvrdil právo na náboženskou svobodu. Vyznání Krista jako jediného Prostředníka vedlo v křesťanském myšlení velmi dlouho k absolutizaci křesťanství a odsudku jiných náboženství jako mylných či bezbožných. Dnes bychom se měli zříci jistého křesťanského imperialismu, aniž bychom ovšem upadli do skeptického relativismu nebo náboženské lhostejnosti. Mělo by být možné rozpoznat semena pravdy, dobroty a svatosti v jiných náboženstvích, aniž bychom zpochybnili jedinečný význam události Ježíše Krista. Někteří theologové neváhají říci, že je třeba přejít od *ptolemaiovského* systému, v němž všechna ostatní náboženství světa krouží kolem křesťanství jako absolutního náboženství, k systému *koperníkovskému*, kde všechna náboženství včetně křesťanství krouží kolem středu, jímž je tajemství Poslední skutečnosti.

V každém případě se jedná o koperníkovskou revoluci v našem klasickém způsobu theologického myšlení. Když mluvím o *ekumenickém rozumu*, chci jen upozornit na naléhavou potřebu takového modelu theologického rozumu, který se zříká vlastního absolutismu ve svém vztahu k pravdě. Je společným úkolem filosofie a teologie naučit se nově vyjádřit univerzální a partikulární, absolutní a relativní. Podle Rosenzweigových slov z *Hvězdy vykoupení*: „je podstatou pravdy, že z ní každý má díl“. Křesťanský rozum se natolik zabsolutizoval ve svém vztahu k pravdě, již se dovolává, že je pro něj velmi obtížné přijmout rozmanitost pravd. Dovede je uznat nanejvýš jako pravdy degradované anebo jako vzdálené přípravy jediné pravdy, na niž má monopol. Zdá se mi, že dějinný úkol budoucí teologie je lépe ukázat, že jediná pravda, kterou vyznává, nutně nezahrnuje ani nevylučuje všechny ostatní

pravdy, jak o nich svědčí jiná náboženství či jiné duchovní roviny lidského společenství. Protože máme ve zvyku vždy stavět absolutní proti relativnímu, nedovedeme vyjádřit, co by mohla být křesťanská pravda *relativní* ve smyslu *relacionální* jako místo konvergence různých pravd. Ekumenismus v účasti na pravdě nás neodsuzuje ke skepticismu. Pouze svědčí o nedostupnosti absolutní pravdy, která spadá v jedno s Božím tajemstvím.

Jsem si velmi dobře vědom schematické a programatické povahy svého výkladu. Ve svém hrubém náčrtu nového theologického paradigmatu jsem chtěl vyjádřit svou zdrženlivost vůči kulturnímu a dogmatickému imperialismu jisté západní teologie. Zároveň bych však chtěl závěrem připomenout nezastupitelnou odpovědnost evropské teologie právě v okamžiku, kdy křesťanská víra hledá své vtělení v jiných velkých kulturách. Je třeba podporovat proces tvůrčí asimilace mezi západní teologií a jinými rodícími se teologiemi. Je to důležité také pro kulturní budoucnost Evropy. Jestliže na sklonku moderny pocítujeme nutnost vytvořit nové evropské vědomí, zdá se mi, že teologie zůstává nezbytným partnerem ostatním oblastem věděni. Není jiného Západu než ten, který se zrodil v podvojných kolébce Athén a Jeruzaléma. A jakkoli musí křesťanství postupně uskutečňovat své poslání světového náboženství, v Evropě nepřestává být privilegovaným svědkem tohoto dvojího dědictví.

CLAUDE GEFFRÉ, *profesor systematické teologie na L'Institut Catholique v Paříži, ve svých pracech Un nouvel âge de la théologie (Paris 1972); Le christianisme au risque de l'interprétation (Paris 1983), inspirovaných současnou hermeneutickou filosofií, hledá věrohodnou podstatu křesťanství pro naši dobu. C. Geffré rovněž řídí theologickou řadu Cogitatio fidei v pařížském vydavatelství Cerf.*

Přeložila Lenka Karfíková