

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Eduard Fiedler

**Po stopách trinitární christologie:
Christologická analýza vybraných textů Klause
Hemmerleho v kontextu jeho života a působení**

Diplomová práce

Vedoucí práce: prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.

Praha 2018

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Brně dne 25. 6. 2018

Eduard Fiedler

Bibliografická citace

Po stopách trinitární christologie [rukopis] : Christologická analýza vybraných textů Klause Hemmerleho v kontextu jeho života a působení: magisterská práce / Eduard Fiedler; vedoucí práce: Ctirad Václav Pospíšil. -- Praha, 2018. – 152 s.

ANOTACE

Primárním záměrem diplomové práce „*Po stopách trinitární christologie: Christologická analýza vybraných textů Klause Hemmerleho v kontextu jeho života a působení*“ je pojednat nejdůležitější christologická témata přítomná ve filosofickém a teologickém díle Klause Hemmerleho (1929-1994) při současném zohlednění jednak diskuse týkající se vztahu mezi christologií a metafyzikou, jednak Hemmerleho života a působení. Nejznámější dílo Klause Hemmerleho „*Teze k trinitární ontologii*“ (*Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*) se zabývá problémem nové ryze křesťanské trinitární ontologie. Tento přístup ale souvisí s určitými christologickými předpoklady, které budou podrobně diskutovány v předkládané práci.

Klíčová slova

Klaus Hemmerle, trinitární ontologie, christologie, trinitární christologie, biografie.

ABSTRACT

The primary aim of this thesis „*Towards the trinitarian christology: Christological analysis of Klaus Hemmerle's writings in the context of his life and work*“ is to concern the most important christological themes of Klaus Hemmerle's (1929-1994) philosophical and theological work. At the same time, in the context of author's life and work the debate over the way metaphysics and christology relate to each other will be taken into account. Hemmerle's most known essay „*Theses for a Trinitarian Ontology*“ (*Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*) deals with the problem of new genuinely christian trinitarian ontology. The christological assumptions of this approach will be discussed in our thesis.

Keywords

Klaus Hemmerle, trinitarian ontology, christology, trinitarian christology, biography.

Počet znaků (včetně mezer): 391 037

PODĚKOVÁNÍ

Na stopu Klause Hemmerleho mne přivedla poznámka pod čarou v díle *Jako v nebi, tak i na zemi* mého školitele prof. Ctirada Václava Pospíšila, Th.D.¹ Za dar tématu i vedení této práce mu patří můj upřímný dík.

Tato práce by také nevznikla nebýt několikaměsíčního studijního pobytu, který jsem mohl absolvovat v letních měsících roku 2017 v Cáchách. Za laskavé a pohostinné přijetí, za duchovní doprovázení i klidné prostředí, kterých se mi v Bischof-Hemmerle-Haus dostalo, proto děkuji Mons. dr. Stefanu Dückerovi, vedoucímu kněžského semináře, a zejména tamnímu spirituálovi Georgu Lauscherovi. Za přijetí na Institutu pro katolickou teologii při RWTH Aachen děkuji především prof. Ulrichu Lükemu. Za výpomoc děkuji také pracovním Diözesanbibliothek Aachen.

Během přípravných prací a mého pobytu v Cáchách mi byli rovněž nápomocní svojí radou, svědectvím a vyprávěním nebo odkazem na literaturu lidé, kteří Klause Hemmerleho mohli osobně poznat. V této souvislosti děkuji zejména prof. Hansi Hermannu Henrixovi, prof. Reinhardu Feiterovi, dr. Peteru Blättlerovi, dr. Josefu Schreirovi, dr. Andreasi Frickovi a dr. Aachimu Besgenovi. Za výpomoc při plánování cesty do Cách a přátelské přijetí děkuji také prof. Erwinu Dirscherlovi z Universität Regensburg. Za přečtení a okomentování úvodní kapitoly této práce děkuji Mgr. et Mgr. Jiří Barošovi, Ph. D. Konečně bych chtěl také poděkovat kardinálu Miloslavu Vlkovi za rozhovor o jeho vztahu ke Klausu Hemmerlemu a roli Klause Hemmerleho v hnutí Focolare.

Můj největší dík pak patří mé trpělivé ženě Nadě, jejíž statečná podpora a dobré slovo umožnily, že tato práce byla – i přes velké životní výzvy posledních měsíců – dokončena.

¹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 466-467.

OBSAH

ÚVOD: BYTÍ A PRAVDA JEŽÍŠE KRISTA, ANEB POTŘEBUJE CHRISTOLOGIE ONTOLOGII?	9
1. ŽIVOT A PŮSOBENÍ KLAUSE HEMMERLEHO	33
1.1 RODINA A DĚTSTVÍ: „NOCI SVĚTLO DÁVAJÍCÍ“	35
1.2 KLAUS HEMMERLE JAKO AKADEMICKÝ TEOLOG A FILOSOF	40
1.2.1 <i>Hemmerle jako žák Bernharda Welteho</i>	41
1.2.2 <i>Akademické působení a významné publikace</i>	46
1.2.3 <i>Teze k trinitární ontologii: Hemmerleho trinitární paradigma</i>	53
1.2.4 <i>Systematické dopracování Hemmerleho díla?</i>	57
1.3 SLUŽBA CÍRKVI	59
1.3.1 <i>Klaus Hemmerle knězem</i>	59
1.3.2 <i>Klaus Hemmerle na pomezí církve a světa</i>	60
1.3.3 <i>Klaus Hemmerle a hnutí Focolare</i>	61
1.3.4 <i>Klaus Hemmerle jako biskup Cách</i>	63
1.4 NA KONCI: HEMMERLE A KRISTOVA OPUŠTĚNOST NA KŘÍŽI	70
2. CHRISTOLOGIE PODLE KLAUSE HEMMERLEHO	77
2.1 „PRAVDA JEŽÍŠOVA“ A JEJÍ ZÁKLADNÍ CHRISTOLOGICKÁ STRUKTURA	81
2.2 REFLEKTUJÍCÍ NÁSLEDOVÁNÍ JEŽÍŠE KRISTA (<i>NACHFOLGE</i>)	89
2.2.1 <i>Fundametální význam reflektujícího následování</i>	89
2.2.2 <i>Novozákonní setkání s Ježíšem Kristem vyzývajícím k následování</i>	91
2.2.3 <i>Přebývání evangelia skrze následování v teologické reflexi</i>	94
2.2.4 <i>Následování a celá pravda Ježíše Krista</i>	95
2.3 ZVĚST JEŽÍŠE KRISTA (<i>BOTSCHAFT</i>)	95
2.3.1 <i>Zvěst Ježíšova nebo zvěst o Ježíši Kristu?</i>	97
2.3.2 <i>Filosofické hledání, náboženská zkušenost a starozákonní zvěst</i>	98
2.3.3 <i>Mk 1,15 a nový čas Božího království</i>	100
2.3.4 <i>Nový čas a historický Ježíš</i>	101
2.3.5 <i>Iipse est regnum caelorum</i>	103
2.4 CESTA JEŽÍŠE KRISTA (<i>WEG</i>)	104
2.4.1 <i>Dětství Ježíšovo</i>	106
2.4.2 <i>Marie, matka Páně</i>	107

2.4.3	<i>Veřejné působení jako cesta ke kříži</i>	110
2.4.4	<i>Ježíšova opuštěnost na kříži</i>	113
2.4.4.1	Antropologický horizont setkání s Ježíšem opuštěným na kříži	113
2.4.4.2	Dějinný horizont setkání s Ježíšem opuštěným na kříži.....	114
2.4.4.3	Svědectví Písma o Ježíšově opuštěnosti na kříži.....	115
2.4.4.4	Opuštěnost na kříži zjevující trinitární lásku.....	116
2.4.5	<i>Vzkříšený Ježíš u Otce a uprostřed nás</i>	117
2.4.5.1	Nová velikonoční časovost a čas Božího království.....	118
2.4.5.2	Nová velikonoční prostorovost: u Otce a u nás.....	119
2.4.5.3	Ježíš Kristus <i>uprostřed</i> nás a Mt 18,20	120
2.4.6	<i>Cesta jako opakování vztahu Otce a Syna</i>	124
2.5	TAJEMSTVÍ JEŽÍŠE KRISTA (<i>GEHEIMNIS</i>)	125
2.5.1	<i>Post-metafyzická christologie?</i>	126
2.5.2	<i>Sebe-darování Boha člověku a člověka Bohu (Sich-Geben)</i>	129
2.6	STRUČNÉ ZHODNOCENÍ HEMMERLEHO CHRISTOLOGIE.....	132
	ZÁVĚR: TRINITÁRNÍ CHRISTOLOGIE A METAFYZIKA UTRPENÍ I LÁSKY	137
	PRAMENY A LITERATURA.....	142

ÚVOD: BYTÍ A PRAVDA JEŽÍŠE KRISTA, ANEB POTŘEBUJE CHRISTOLOGIE ONTOLOGII?

Německý katolický filosof, teolog a biskup Klaus Hemmerle (1929-1994) se v roce 1976 vyjádřil ve svém příspěvku „Pravda Ježíšova“ (*Wahrheit Jesu*) o jisté dobové intelektuální bezradnosti doprovázející jinak nesporný zájem o osobu a příběh Ježíše Krista:

„Klasické výpovědi christologie sotva k někomu promluví a pohnou jím; naopak výpovědi o Ježíši dnes běžné a líbivé se zase snadno ocitnou v nebezpečí toho, že spíše vypovídají o nás, našich potřebách a tužbách než o něm samotném. Nestačí jej pouze včlenit do krajiny jsoucího prostřednictvím metafyzických kategorií; zároveň ale také nestačí jej pouze učinit aktuálním, aby zapadal do krajiny dnešní vnímavosti, zkušenosti a dnešních přání. Pouze metafyzickou pravdu již nepřijímá člověk jako svou vlastní pravdu; na druhou stranu by právě takovou pravdu, která by byla pouze jeho, podezřival, že není onou celou ani pravou pravdou.“²

Pouze „objektivní“ christologie metafyzických výpovědí (*Aussage*) nebo pouze „subjektivní“ svědectví o Ježíši Kristu neodpovídají výzvě, kterou integrální „pravda Ježíšova“ představuje, ani zájmu, který probouzí. Hemmerle se domnívá, že hlavním důvodem oné obtíže spojené s recepcí metafyzických formulací tajemství Ježíše Krista je redukované chápání obvyklých kritérií, na jejichž základě usuzujeme, zda něco je, nebo není pravdivé. Klasická novověká přírodní věda a filosofie pokládá za vzor jistoty a pravdivosti takové představy, které jsou *clare et distincte* (Descartes).³ Ve své zralé

² HEMMERLE, Klaus. Die Wahrheit Jesu. In: CASPER, Bernhard – GUERENU, Ernesto de – HEMMERLE, Klaus – HÜNERMANN, Peter – LEHMANN, Karl – PESCH, Rudolf – RIEDLINGER, Helmut – SCHULZ, Theodor – THEUNISSEN, Michael. *Jesus, Ort der Erfahrung Gottes*. Freiburg i. Br.: Herder, 1976, s. 95. Citováno podle AS II, s. 176. Při příležitosti první citace Hemmerleho spisu si dovolueme učinit krátkou poznámku o způsobu, jakým jeho texty v naší práci citujeme. Péči Hemmerleho žáků byly po jeho smrti vydány v pěti svazcích jeho vybrané spisy: HEMMERLE, Klaus. *Ausgewählte Schriften (AS)*. 5 sv., Freiburg i. Br.: Herder, 1995–1996. Pokud to tedy bude možné, budeme vždy citovat Hemmerleho texty z tohoto vydání (ve tvaru „AS“, římská číslice označující příslušný svazek a přesná strana citovaného textu). Tam, kde to bude vhodné, uvedeme také informace o původním vydání. Texty, které do AS nejsou zařazeny, budeme citovat standardním způsobem. Pokud běží o otázku jazykové podoby citací, budeme citace v hlavním textu naší práce uvádět vždy již přeložené do češtiny. Jestliže se nebude jednat o náš vlastní překlad, uvedeme v citaci také příslušného překladatele. V případě, že budeme původní znění Hemmerleho textu považovat za důležité, ocitujeme je rovněž v poznámce pod čarou.

³ Hemmerle nicméně nesdílí anti-cartesianismus karikující skutečnou filosofii René Descarta, o které píše: „*Jeho myšlenka je sama v sobě a o sobě diferencovanější a hlouběji zdůvodněna, než dávají znát dějiny její recepce.*“ AS II, s. 178. Proti módnímu anti-cartesianismu se postavil (ovšem s poněkud jiným

podobě pak kritický racionalismus moderní vědy (Hans Albert) odmítá možnost, že by výpovědi o skutečnosti mohly této absolutní jistoty někdy dosáhnout a pokládá jejich soustavy za pracovní modely sloužící progresivnímu metodickému postupu. Tradicí zprostředkovaná metafyzická formulace tajemství Ježíše Krista⁴ se *prima facie* zdá obě tato epistemologická paradigmatata překračovat.⁵ Zároveň universální i dějinně-konkrétní nárok Ježíše Krista nelze nezkráceně formulovat ani coby objektivně-reálnou představu, která je *clare et distincte*, ani jako pouhý hypotetický model.

Zůstává tedy jedinou možností, která christologii na konci novověku zbývá, spolehnout se na to, na co žádné spolehnutí není, tj. na subjektivní způsob vypovídání bez nároku na intersubjektivní, ba dokonce universální platnost?⁶ Nebo existuje racionální cesta, jak vycházející z původního dějinného sebe-darování Trojjediného v Ježíši Kristu artikulovat christologii vlastní a specifická kritéria pravdivosti a zároveň obnovit obecný, metafyzicky-relevantní pojem pravdy, který by vědeckost svého užívání nepodmiňoval nutností matematicko-geometrické formalizace (jak nás k tomu nabádá Descartes, Kant i Albert), třebaže by také tato formální *entia rationis* z podílu na výkladu universálního celku souvislostí nevyklučoval, nýbrž je spíše smysluplně obsáhl? A jak by taková cesta byla možná, jak rozumět onomu „a zároveň“, tj. vztahu mezi hledáním vlastních pravdivostních kritérií christologických výpovědí (v rámci hermeneutiky či fenomenologie mystéria)⁷ a hledáním nových podob metafyzického myšlení? Je tento vztah pouze jednostranný, tj. prokazující, že christologie vskutku potřebuje ontologii, ale ontologie již nikoli christologii? Nebo by bylo lze zde skutečně hovořit o recipročním vztahu a současnosti obojího hledání? Totiž: potřebuje také

zdůvodněním) významný historik přírodních věd Alexandre Koyré. Srov. KOYRÉ, Alexandre. *Rozhovory nad Descartem*. Praha: Vyšehrad, 2006.

⁴ DSH 301-302.

⁵ Důvodem je to, že se na nás zjevující se pravda Ježíše Krista obrací jakožto nepodmíněná, tj. může být relevantní jedině v takovém horizontu, který není ničím jiným podmíněn a který je jakožto nepodmíněný přijímán i reflektován. Srov. AS II, s. 177 a ŘÍHA, Karel. *Identita a relevance*. Svitavy: Trinitas, 2002, s. 21.

⁶ A tím upadnout do nějaké z moderních forem iracionalismu.

⁷ K metodě v dogmatické teologii srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria: Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2005. Hermeneutický přístup Pospíšilův by podle našeho názoru mohl být ještě doplněn důslednější recepcí fenomenologické metody (srov. BAUSENHART, Guido – BÖHNKE, Michael – LORENZ, Dominik (ed.). *Phänomenologie und Theologie im Gespräch: Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle*. Freiburg i. Br.: Herder, 2013; KIENZLER, Klaus. *Bewegung in die Theologie bringen: Theologie in Erinnerung an Klaus Hemmerle*. Freiburg i. Br.: Herder, 2017, s. 22-151). Hermeneutický a fenomenologický přístup k metodě v systematické teologii se jistě nevyklučují, jak ukazuje sám Hemmerle v obě tyto navzájem se prolínající tradice recipujícím díle „Předehra k teologii“ (*Vorspiel zur Theologie*). HEMMERLE, Klaus. *Vorspiel zur Theologie*. Freiburg i. Br.: Herder, 1976. Citováno podle AS II, s. 12-121.

ontologie, aby mohla být obnovena tváří v tvář své novověké, potažmo post-novověké, postmoderní kritice, christologii?

Problém vypovídání integrální pravdy Ježíše Krista tak není pouze teologickým problémem, nýbrž je zároveň problémem krize metafyziky jako takové a problémem jejího vztahu k teologii. Ani samotnou metafyziku, coby systematickou reflexi otázek po jsoucím jakožto jsoucím,⁸ čili po jsoucím, jak je v bytí založeno,⁹ ani její místo v rámci teologie nelze dnes pokládat za cosi samozřejmého.¹⁰

Především: Poslední tři staletí dějin metafyziky jsou převážně¹¹ dějinami jejího kritického i nekritického, diferencujícího i neadekvátně generalizujícího odmítání.¹² Za ranou podobu kritického postoje k metafyzice lze pokládat odpor, který je vůči ní projevován během pozdního středověku, renesance a raného novověku v dílech humanistů (Petrarca, Valla, Erasmus Rotterdamský), skeptiků (Montaigne) a reformačních teologů (Luther, Melancthon). Na tento postoj navázala vznikající novověká přírodověda i protagonisté osvícenství. Metafyzika, především v podobě druhé scholastiky, se začala čím dál tím více jevit jako něco zpátečnického, příliš subtilního, bránícího liberalizaci a zároveň legitimizujícího struktury starého společenského řádu. Hlubší kritiku metafyziky představuje na samotném vrcholu osvícenství dílo Davida Huma (1711-1776) a především na Huma reagujícího Immanuela Kanta (1724-1804). Naléhavost (a logická konsistence) metafyzických otázek zatím nebyla zcela popřena.¹³ Pochybnou se ale stala schopnost lidského rozumu

⁸ ARISTOTELÉS, *Metafyzika* VII,1,1003a.

⁹ ŘÍHA, *Identita a relevance*, op. cit., s. 24.

¹⁰ KASPER, Walter. *Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie*. In: *Theologische Quartalsschrift* 169, 1989, s. 257. Srov. také – pokud se týče vztahu mezi metafyzikou a teologií podstatně stručnější - text od téhož autora v českém překladu: KASPER, Walter. *K současné situaci a současným úkolům systematické teologie*. In: *Týž, Teologie – součást naší doby*. Přeložil František Jirsa. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994.

¹¹ Samozřejmě také během novověku byla i nadále pěstována metafyzika v jejím klasickém významu, dokonce samotný vlastní název pro metafyziku obecnou (*metaphysica generalis*) – *ontologie* – pochází až z tohoto období (utvořil jej Rudolphus Goclenius a ve významu obecné metafyziky zavedl Christian Wolff). ŘÍHA, *Identita a relevance*, op. cit., s. 11. Připomeňme v této souvislosti zejména velké systémy německého idealismu a obnovu tomistické filosofie (navazující na barokní novoscholastiku). K problematice z tomismu vycházejícího metafyzického myšlení srov. např. LETZ, Ján. *Novotomistické metafyziky. Křesťanská filozofia 20. storočia a jej perspektívy*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2007, s. 14-20.

¹² Pro zároveň chronologicky i věcně členěný přehled jednotlivých druhů kritiky metafyziky srov. SCHMIDINGER, Heinrich. *Úvod do metafyziky*. Přeložil Karel Floss. Praha: OIKOYMENH, 2012, s. 40-50.

¹³ Z předmluvy k prvnímu vydání „Kritiky čistého rozumu“ (*Kritik der reinen Vernunft*) z roku 1781: „Lidský rozum má zvláštní osud, pokud jde o jeden druh jeho poznatků: je zatěžován otázkami, které nemůže odmítnout, neboť jsou mu ukládány jeho vlastní přirozeností, avšak nemůže na ně ani odpovědět, protože překračují veškerou jeho schopnost.“ KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Přeložil Jaromír Loužil. Praha: OIKOYMENH, 2012, s. 510.

tyto otázky zodpovědět. Sama metafyzika se zde transformovala do tzv. transcendentální kritiky rozumu (teoretického, praktického i estetického), jejímž cílem se stalo prostřednictvím transcendentální dedukce určit základní strukturu možností (transcendentální schéma), které teprve umožňují, aby se určitá věc stala předmětem vědeckého poznání, ba i zkušenosti jako takové.¹⁴ Jiný typ kritiky metafyzické filosofie se rozvinul v rámci existencialismu (Kierkegaard) či myšlení autorů filosofie života (Schopenhauer, Nietzsche).¹⁵ Kritika metafyziky vyvrcholila ve 20. století jednak tvrzením Martina Heideggera (1889-1976) o zapomenutí na bytí (*Seinsvergessenheit*) způsobeném západní metafyzikou,¹⁶ jednak analyticko-filosofickou dekonstrukcí metafyzických otázek (Carnap)¹⁷ a konečně také postmoderní filosofií (Lyotard) odhalující metafyziku a veškerou filosofii jednoty (*Einheitsdenken*)¹⁸ jako zdroj násilí, neopodstatněných metanarací a elementární diference (*différance*) zastírajícího logocentrismu (Derrida).¹⁹

Stručně nastíněné dějiny kritického postoje k metafyzice (*Metaphysikkritik*) jasně prokazují její současnou nesamozřejmost.²⁰ Obdobně jako samotná metafyzika, také její vztah k teologii se stal v průběhu novověku a zejména počínaje 19. stoletím něčím mimořádně nesamozřejmým. Jistě lze rovněž již v případě některých křesťanských

¹⁴ Srov. SCHMIDINGER, op. cit., s. 273.

¹⁵ Srov. SCHMIDINGER, op. cit., s. 44-45, 238-255;

¹⁶ Srov. HEIDEGGER, Martin. *Platons Lehre von der Wahrheit: Mit Einem Brief [an Jean Beaufret, Paris] über den Humanismus*. Bern: Francke, 1947.

¹⁷ Srov. slavnou práci z roku 1931 tohoto čelného představitele tzv. Vídeňského kruhu: CARNAP, Rudolf. *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*. In: *Filosofický časopis* 39, 1991, č. 4. Způsobem charakteristickým pro logický pozitivismus se zde Carnap pokouší prokázat, že metafyzické věty (např. „Bůh je“) nejsou žádnými smysluplnými jazykovými útvary, nýbrž pouhými pseudo-věťami, a že tudíž tzv. metafyzické problémy jsou pouhými pseudo-problémy, způsobenými špatným užíváním jazyka.

¹⁸ Srov. LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu*. Přeložil Jiří Pechar. Praha: Filosofický ústav AVČR, 1993. V kontextu Hemmerleho myšlení je důležitá obdobná kritika jednotčího nároku metafyziky vycházející z tradice personalismu a filosofie dialogu (Rosenzweig, Buber), srov. FUCHS, Gotthard; HENRIX, Hans Hermann (ed.). *Zeitgewinn: Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 1987, s. 172.

¹⁹ Srov. DERRIDA, Jacques. *Of grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

²⁰ Hemmerle se věnuje soudobé kritice metafyziky v souvislosti s měnícím se obrazem Boha ve svém příspěvku HEMMERLE, Klaus. *Wandlungen des Gottesbildes seit dem II. Vatikanum*. In: *AS I*, s. 440-447. Citujme ze s. 440: „*Pokud běží o jednotící rys a afinitu různých směrů a proudů dnešního myšlení, mohla by být jako jejich společný jmenovatel uvedena právě tendence anti-metafyzická.*“ Od tohoto Hemmerleho výroku již samozřejmě uplynula jistá doba. V rámci filosofické (i teologické) diskuse je dnes patrný nový zájem o metafyziku – a to dokonce i v prostředí filosofie analytické. Srov. FLOSS, Karel. *Věčný problém metafyziky*. In: SCHMIDINGER, Heinrich. *Úvod do metafyziky*. Přeložil Karel Floss. Praha: OIKOYMENH, 2012, s. 402-407; LETZ, Ján. *Netomistické metafyziky. Křesťanská filozofie 20. storočia a jej perspektívy*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2009, s. 30-31; NOVÁK, Lukáš – NOVOTNÝ, Daniel – SOUSEDÍK, Prokop – SVOBODA, David (ed.). *Metaphysics: Aristotelian, Scholastic, Analytic*. Frankfurt-Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012. K aktuální diskusi týkající se metafyziky ve vztahu k teologii a fenomenologii srov. HART, David Bentley. *The beauty of the infinite: the aesthetics of Christian truth*. Grand Rapids, Mich. [u.a.]; Cambridge, UK.: W.B. Eerdmans, 2005, s. 8-15.

patristických autorů hovořit o kritickém postoji k jednotlivým filosofickým školám helenistického světa - vzpomeňme alespoň Tertullianovo: „*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?*”²¹ Dominantně ale chápalo křesťanství sebe samo i v této rané době – v souladu s již v samotném Písmu přítomnou ontologizující tendencí²² – jako cestu pravé filosofie (*vera philosophia*).²³ To umožnilo vzájemné tvůrčí obohacení křesťanského myšlení, hledajícího synodálním způsobem nereduktivní formulace Božích tajemství, a dobové filosofie (např. středního platonismu, stoicismu či novoplatonismu). Teprve z perspektivy novověké snahy dobrat se nezprostředkovaného počátku (*ad fontes*), která vyústila v implicitně metafyzické rozhodnutí rekonstruovat veškerou skutečnost – coby předmětné představy – z autonomního subjektu, se explicitně metafyzické – tradicí zprostředkované (!) – výpovědi teologie staly problematickými. V důsledku redukce skutečnosti dějin a času na pozitivisticky vykazatelnou předmětnou historicitu²⁴ byl pak v 19. století vznesen požadavek sepsat biografii Ježíšovu, tj. historicky relevantní, od vší metafyziky oproštěný, život Ježíšův – založený na faktech vykazatelných historicko-kritickou metodou (*Leben-Jesu Forschung*).²⁵ Současně s tím byla stále častěji opakována teze (Adolf von Harnack) o procesu tzv. helenizace křesťanství (*Hellenisierung des Christentums*),²⁶ který měl způsobit zastření a upozadění původního autenticky dějinného biblického myšlení a existenciálního rozměru evangelijní zvěsti pojmovými schémata helenistické filosofie. Stará řecká metafyzika se zdála být – obrazně řečeno – onou sirénou, která odlákala galilejské rybáře od jejich misijní a dějinné plavby svým jistě harmonickým, avšak zároveň nebezpečným zpěvem na ostrov zastaveného času a pojmového opojení.

²¹ TERTULLIANUS. Liber De Praescriptione Haereticorum VII, 9. In: REFOULÉ, Raymond-François – DROUZY, M. (ed.). *Sources chrétiennes*, no. 35. Paris: Les Éditions du Cerf, 1957 [cit. 15. 8. 2017]. Dostupné online z: http://www.tertullian.org/latin/de_praescriptione_haereticorum.htm.

²² POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 19-21.

²³ „Křesťanství vystupovalo během antiky i později coby křesťanská filosofie.“ KOBUSCH, Theo. *Christliche Philosophie: Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, s. 13, 26-33.

²⁴ TŘEŠTÍK, Dušan. Faktopisci a dějepisci. In: *Dějiny a současnost*. Kulturně historická revue 24, 2002, č. 5, s. 36-40.

²⁵ Pro kritické zhodnocení této snahy srov. SCHWEITZER, Albert. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: Mohr, 1921. Pokud se týče limitů historicko-kritické metody v christologii srov. také MTK, *Vybrané otázky z christologie*, 1.1., s. 17-18. Citováno podle POSPÍŠIL, Ctirad Václav (ed.). *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

²⁶ Pro dějiny pojmu a jeho diferencované hodnocení srov. MARKSCHIES, Christoph. *Hellenisierung des Christentums: Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.

Na nesamozřejmost metafyziky jako takové i metafyzických pojmových kategorií užitých k formulaci tajemství Ježíše Krista (např. osoba, přirozenost, podstata, jednota) reagovala christologie v průběhu celé druhé poloviny 20. století. Východiskem Rahnerova textu „Problémy dnešní christologie“ (*Probleme der Christologie von heute*), který byl poprvé publikován v roce 1954,²⁷ tedy ještě v období před konáním Druhého vatikánského koncilu, je právě ta skutečnost, že závazná dogmatická formulace představuje nutné zafixování a ukončení teologického úsilí o vyjádření Božích tajemství. Tento konec je ale podle Rahnera zároveň počátkem: překračujícím sebe sama k vždy většímu Bohu a uvolňujícím prostor pro budoucí formulace. Toto uvolňování nemá být chápáno negativně jako překonání či nahrazení starého novým, jako by dějinnost snad byla neustálým sebe sama rušícím začínáním z bodu nula. Rahner spíše upozorňuje, že patří k správně chápané dějinné povaze lidské pravdy (kterou si vtělením Boží pravda přisvojila), že zachovávajíc staré, stává se novou, a stavajíc se novou, zachovává staré:

„Ale toto zachovávání, kterému je vlastní opravdové jednou-pro-vždy, je dějinným zachováváním jen tehdy, když dějiny pokračují a pohyb myšlení spočívá ve vzdalování se od již získaných formulací, aby je (ony staré formulace i sebe sama) toto myšlení znovunalezlo.“²⁸

To platí také pro chalcedonskou formulaci tajemství Ježíše Krista.²⁹ I ona je opět počátkem, který svou plodnost projevuje v nových zneklidňujících a k promyšlení pobízejících otázkách.³⁰ Rahner dále v textu tyto otázky specifikuje v rámci tzv. transcendentální hermeneutiky dogmatu:³¹ běží zejména o plné, z biblické teologie vycházející chápání dějinně-prostředkující úlohy Ježíše Krista, které zase závisí na plném chápání jeho lidské přirozenosti,³² tj. o adekvátní porozumění vztahu (*unio hypostatica*) mezi druhou božskou osobou (Logos, Syn Boží) a jí vlastní božskou přirozeností na jedné straně, a na straně druhé lidskou přirozeností, k níž patří také

²⁷ RAHNER, Karl. *Probleme der Christologie von heute*. In: Týž, *Sämtliche Werke*. Bd. 12. Freiburg i. Br.: Herder, 2005, s. 261-301. Je pozoruhodné, že tento text - a zejména jeho úvodní myšlenku o futurální otevřenosti dogmatických formulací - cituje Klaus Hemmerle ve svém raném příspěvku k založení katolické akademie ve Freiburgu. HEMMERLE, Klaus. *Der Ort der Akademie in der Kirche*. In: *Oberrheinisches Pastoralblatt*, 58, 1957, s. 304-309. Citujeme dle AS IV, s. 260-264.

²⁸ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 262.

²⁹ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 262.

³⁰ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 263.

³¹ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 265.

³² RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 265-268. Rahner se hrozí „vulgárního“ výkladu pojmu přirozenosti (*natura*), který v ní spatřuje pouhý věčný nástroj jednající osoby Syna Božího (Logos). Tato (implicitně mytologická a monotheletická) instrumentalizace lidské přirozenosti Božího Syna znemožňuje zahlédnout plný význam jeho zprostředkující úlohy.

existenciální sebe-vědomí Ježíšovo a jeho svobodná vůle.³³ Podle Rahnera je třeba se rozhodně vyvarovat velkého rizika daného novověkou filosofií subjektu: výhradního ztotožnění osobního bytí (*persona*) a jednající či trpící svobodné subjektivity (latentní monotheismus).³⁴ Řešení tohoto problému pro Rahnera spočívá právě v jistém vzdálení se od ontických christologických výpovědí („*klasická metafyzická christologie*“)³⁵ a ve vypracování existenciální (podle něj zároveň ontologické) christologie,³⁶ jejíž základní výpovědi budou konvertibilní s ontickou christologií (*ens et verum convertuntur*)³⁷ a jejíž základní kategorie budou transcendentálně-teologicky odvoditelné z obecného vztahu mezi stvořením (zde člověkem) a Stvořitelem, darujícím svobodu i bytí (tj. onu plnou původnost lidské přirozenosti Ježíše Krista). Tento vztah přitom zakládá – i v jiném než pouze transcendentálně-teologickém kontextu – kreaturální metafyziku jako takovou.³⁸ Novým promyšlením tajemství Ježíše Krista tak vzniká možnost „křesťanské ontologie“, třebaže se christologie sama nemůže stát jejím absolutním počátkem, neboť nějakou ontologii stvořeného světa (s pojmy blízkosti a vzdálenosti, obrazu a jeho zahalení, času a věčnosti, závislosti a samostatnosti),³⁹ aby se v ní mohla vyjádřit a aby ji mohla proměnit, již sama vždy dopředu předpokládá. Co to pro nás znamená? Podle Rahnera je „křesťanská, teologická ontologie“ možná jen díky zpětnému hermeneutickému působení nově, tj. existenciálně a dějinně, promyšlené

³³ Tedy ona původnost (*Ursprünglichkeit*) člověka Ježíše ve vztahu k Bohu. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 269-272.

³⁴ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 269. Toto varování opakuje Rahner i později, srov. RAHNER, *Základy křesťanské víry: uvedení do pojmu křesťanství*, op. cit., s. 399.

³⁵ Které výše popsanému riziku nedokáží samy o sobě zabránit. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 271.

³⁶ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 276-280. Taková existenciální christologie by měla podle Rahnera vycházet z oněch výpovědí Písma, které se týkají Ježíšova lidského vědomí a které nebyly dostatečně reflektovány tradiční ontickou christologií. Jejím vypracováním by proto bylo zajištěno, že lidství Kristovo bude chápáno – co do jeho původnosti a existenciálně-subjektové samostatnosti – nezkráceně.

³⁷ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 276. Za ontickou považuje Rahner takovou christologickou formulaci, která se vypovídá o Ježíši Kristu prostřednictvím předmětných kategorií určující bytí jsoucího (řád *ens*): *unio hypostatica* je v takovém ontickém pojetí personální jednotou dvou předmětných skutečností, lidské a božské přirozenosti. Naopak ontologická je taková výpověď, která se týká existenciálního, fundamentálním aktem lidského sebe-vědomí (řád *verum*) umožněného momentu Kristova bytí-při-sobě (*Beisichsein*). Srov. také RAHNER, Karl. Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi. In: *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln: Benziger Verlag, 1962, s. 233-245.

³⁸ Srov. PRZYWARA, Erich. *Analogia entis*. Přeložil Karel Říha. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2007.

³⁹ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 274. Srov. KRINGS, Hermann. *Ordo: philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1941, s. 71-78.

christologie. *Unio hypostatica* pak představuje vyvrcholení celého – ve stvoření a jeho bytí se připravujícího – existenciálního a dějinného dění.⁴⁰

Limitem této koncepce je její trvající závislost na východisku celé novověké metafyziky, tj. na formálně-transcendentální čisté apercepci Kantově, na onom transcendentálním „*Ich denke*“, které klade veškerou skutečnost jako představu, a které proto musí doprovázet každou empirickou subjektivitu.⁴¹ Je-li lidská přirozenost Ježíše Krista vykládána Rahnerovou transcendentální christologií Ježíšova sebe-vědomí v řádu *verum* (konvertibilním s *ens*) jako subjektivé, netematické bytí-při-sobě, které se na objektech vnějšího světa pouze tematicky konkretizuje pro stále plnější návrat k sobě (*Geist in Welt*),⁴² nestává se z našeho spasitele-prostředníka ten, kdo má spasit svět tím, že se bude primárně zabývat sám sebou (a svým prostřednictvím, prostředkováním), a pro koho Otec znamená apriorní podmínku možnosti vlastní sebe-realizace, resp. vlastního sebe-poznání? Není rovněž řád transcendentálie *verum* složitější a bohatší, než je tento jeho subjekt-filosofický model? Opravdu má být východiskem k řešení problému nesamozřejmosti metafyziky jako takové (v křesťanské ontologii) i plného chápání nesmíšené jednoty božské a lidské přirozenosti v osobě Božího Syna transcendentální „*idea Kristova*“ (*Idea Christi*),⁴³ kladoucí coby transcendentální schéma v lidské subjektivé přirozenosti možnost dějinného sebe-zjevení Trojjediného v Ježíši Kristu? Není v maréchalovském vymezení fundamentálního aktu setkání soudícího sebe-vědomí a bytí,⁴⁴ který u Rahnera implikuje své evolutivní naplnění v konkrétní subjektivitě absolutního spasitele, příliš málo prostoru pro překvapivý, vpravdě dramatický velikonoční zvrat, spočívající ve svobodném, gratuitním a až do krajnosti jdoucím láskyplném sebesdílení Boha Otce, Syna a Ducha svatého člověku, všem lidem a celému stvoření? Je-li toto velikonoční tajemství pravým smyslem onoho fundamentálního aktu, neměl by také ten být strukturován interpersonálně a s ohledem na trinitární význam tajemství kříže?⁴⁵ Třebaže můžeme mít již nyní tyto předběžné pochybnosti o metafyzické důslednosti Rahnerova postupu a tušit jistá nebezpečí s ním spojená (např. implicitní redukce teologie na novověkou antropologii a novověkou

⁴⁰ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 275.

⁴¹ KANT, *Kritika čistého rozumu*, op. cit., B 136, s. 109. Srov. také SCHMIDINGER, op. cit., s. 216-219.

⁴² Název zásadního Rahnerova filosofického spisu velmi přesně vyjadřuje jeho obsah. Srov. RAHNER, Karl. *Geist in Welt*. In: Týž, *Sämtliche Werke*. Bd. 2. Freiburg i. Br.: Herder, 1996.

⁴³ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 290.

⁴⁴ ŘÍHA, *Identita a relevance*, op. cit., s. 12.

⁴⁵ Srov. ŘÍHA, Karel. Předmluva k prvnímu českému vydání. In: RAHNER, *Základy křesťanské víry: uvedení do pojmu křesťanství*, op. cit., s. 11; ŘÍHA, Karel. Předmluva k druhému českému vydání. In: RAHNER, *Základy křesťanské víry: uvedení do pojmu křesťanství*, op. cit., s. 19-20.

metafyziku subjektu), jedno je zcela zřejmé: jeho text bděle otevřel zásadní otázky týkající se vztahu mezi teologií a metafyzikou, pojmenoval klíčový význam christologie a zejména povahy Ježíšova lidství pro hledání křesťanské, resp. teologické ontologie, a konečně také stanovil určité konkrétní úkoly, kterým by měla dostát budoucí christologická pojednání.⁴⁶

Určitý korektiv⁴⁷ této antropologizující tendence z transcendentální filosofie vycházející Rahnerovy teologie představuje dílo jiného velikána katolické teologie 20. století, Hanse Urs von Balthasara. Z jeho stati „Teologie a svatost“ (*Theologie und Heiligkeit*), publikované poprvé v roce 1948, tj. ještě o 6 let dříve než Rahnerův text „Problémy dnešní christologie“, vyplývá, jak zásadní pro samotnou identitu teologie i věrohodnost křesťanství jako takového je otázka vztahu mezi christologií a metafyzikou. V případě, že se ve své podstatě světská, mimo-křesťanská metafyzika stává „pouhým“ školním cvičením předcházejícím vlastní dogmatickou reflexi, vzniká veliké nebezpečí jednak podřazení dogmatického myšlení určité filosofické tradici a jejím pojmovým schematům, jednak jeho vzdálení křesťanské životní praxi.⁴⁸ Neblahé oddálení dogmatické reflexe a mystiky v průběhu renesance a novověku je tak podle von Balthasara mimo jiné důsledkem nesprávného vztahu mezi metafyzikou a systematickou teologií: metafyzika, která je formulována jakoby nezávisle na aktu víry a která nevyvěrá ze setkání s žitým tajemstvím Ježíše Krista, nemůže správně sloužit dogmatické reflexi právě tohoto žitého tajemství. Když von Balthasar načrtává cestu z tohoto neblahého rozdělení ortodoxie a ortopraxe, hovoří o nutnosti obnovit teologii jako takovou (*Neubesinnung*)⁴⁹ a zejména o potřebě vypracovat z trojičního tajemství vycházející porozumění bytí, „výklad pobytu a dějin ve světle christologie“ (*Auslegung von Dasein und Geschichte im Licht der Christologie*).⁵⁰ Podobně jako upozornil Rahner, že chalcedonská formule nemá představovat absolutní konec systematicko-

⁴⁶ Běží zejména právě o transcendentální dedukci víry v Ježíše Krista (v rámci antropologicky relevantního transcendentálně-teologického přístupu), důslednější rozkrytí smyslu lidství Ježíše Krista, jeho místo v náboženských dějinách (universální nárok), zohlednění jednotlivých tajemství Ježíšova života a obsahového rozměru soteriologie, dále o vztah christologie k ostatním teologickým traktátům a konečně o reflexi nesprávných, avšak hojně mezi věřícími rozšířených christologických představ. Srov. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 289-301.

⁴⁷ Srov. WILLIAMS, Rowan. Balthasar and Rahner. In: RICHES, John Kenneth (ed.). *The analogy of beauty: the theology of Hans Urs von Balthasar*. Edinburgh: A&C Black, 1986, s. 11-34. Pro srovnání odkazujeme také na pohled Rahnerova žáka VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner verstehen: Eine Einführung*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 2002, s. 150-152; nebo také v češtině na ENDEAN, Phillip. Balthasar, Rahner a komisař. In: *Teologické texty*, 2009, č. 1, s. 9-13.

⁴⁸ BALTHASAR, Hans Urs von. *Verbum caro*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960, s. 201.

⁴⁹ BALTHASAR, *Verbum caro*, op. cit., s. 209.

⁵⁰ BALTHASAR, *Verbum caro*, op. cit., s. 214.

k novému vydání svého dnes již klasického spisu „Ježíš Kristus“ (*Jesus der Christus*)⁵⁷ zamýšlí nad posledním vývojem v christologii,⁵⁸ poukazuje zejména na nutnost jednak kontextualizovat christologii vzhledem k různým dimenzím mezináboženskému dialogu⁵⁹ a rovněž vzhledem k naléhavým výzvám současného zraněného světa,⁶⁰ jednak tvůrčím způsobem uchopit nárok moderního dějinného myšlení.⁶¹ Avšak Kasper přitom na rozdíl od Hünermanna nehovoří o nahrazení či překonání metafyziky, ba spíše naopak: svou slavnostní universitní přednášku přednesenou roku 1989 při příležitosti odchodu z akademické půdy věnoval právě tomuto ne právě snadnému tématu, totiž obhajobě metafyziky jako takové a především obhajobě jejího vztahu k teologii. V závěru této přednášky a konečně také rovněž v závěru oné předmluvy k novému vydání jeho christologického traktátu tak Kasper vyzývá k dalšímu propracování tzv. relační ontologie,⁶² resp. ke skutečně důslednému rozvinutí trinitárně komponovaného tajemství Ježíše Krista v horizontu veškeré skutečnosti: aby se ukázala nosnost křesťanského chápání jednoty, která se v lásce sjednocuje při zachování rozličnosti a diferenční specifičnosti sjednocovaného. Při jistém zjednodušení lze tedy říci, že Kasperovým akademickým odkazem teologii 21. století je poukaz na lásku coby smysl bytí (*Sinn des Seins*) a na jednotu, která se skrze lásku uskutečňuje.⁶³ Rahnerova teze o možnosti z christologie vycházející „křesťanské ontologie“ (*christliche Ontologie*) a o nutnosti nového promyšlení pojmu jednoty i von Balthasarův apel na „obnovení teologie“ (*Neubesinnung*), jehož součástí má být právě „výklad pobytu i dějin ve světle christologie“ (*Auslegung von Dasein und Geschichte im Licht der Christologie*), jsou – i přes velký časový odstup – s tímto Kasperovým odkazem souznačné.

Metafyzické otázky jsou nevyhnutelné.⁶⁴ Také jejich odmítnutí, samo jsouc předběžným metafyzickým rozhodnutím, potvrzuje jejich význam. Každému člověku –

⁵⁷ Původně spis vyšel v roce 1974.

⁵⁸ KASPER, *Jesus der Christus*, op. cit., s. 9-29.

⁵⁹ KASPER, *Jesus der Christus*, op. cit., s. 12-14.

⁶⁰ KASPER, *Jesus der Christus*, op. cit., s. 20-21.

⁶¹ KASPER, *Jesus der Christus*, op. cit., s. 21-23.

⁶² KASPER, *Zustimmung zum Denken*, op. cit., s. 270.

⁶³ KASPER, *Jesus der Christus*, op. cit., s. 27-28.

⁶⁴ Karel Říha v tomto smyslu dokonce podotýká: „Každý člověk jako člověk je metafyzik, poněvadž ve svém myšlení stále předpokládá a uplatňuje transcendentální svému duchu, jenž objekty své aktivity postřehuje v jejich přesahu ke jsoucnu jako takovému, tj. jako založenému v bytí.“ Metafyzické myšlení je proto podle něj „přirozenou vlohou“ lidského ducha. ŘÍHA, *Identita a relevance*, op. cit., s. 24. Celé své filosofické úsilí pak nakonec chápe jako zvyšlovňování toho, „co je implicitně obsaženo v každodenním myšlení prostých lidí.“ ŘÍHA, *Identita a relevance*, op. cit., s.156. Právě v tomto smyslu bychom také mohli (a snad také měli) chápat křesťanskou filosofii jako *philosophari in Maria*, jak nás k tomu nabádá

a zvláště pak tomu, kdo se setkává se nárokem zjevující se přítomnosti Ježíše Krista – bude i přes veškerou problematičnost metafyziky jako vědy vždy velice záležet na oné „pravé a celé pravdě“ (*wahre und ganze Wahrheit*). Hemmerleho konstatování o nesouladu mezi metafyzickými výpověďmi christologie a pravdivostními kritérii vycházejícími z novověké přírodní vědy či novověké přírodní filosofie z výše citovaného příspěvku „*Pravda Ježíšova*“ (*Wahrheit Jesu*) a ostatně také celé jeho dílo je nutno chápat v tomto právě představeném filosoficko-teologickém kontextu.

V „*Pravdě Ježíšově*“ Hemmerle tento nesoulad sice nejprve konstatuje, avšak vzápětí se pokouší oba dva koncepty pravdivosti spojené s novověkou přírodní vědou – Descartovo kritérium jistoty – *clare et distincte* – a Albertův kriticko-racionalistický koncept falsifikovatelných pracovních modelů sloužících progresivnímu metodickému vědeckému výzkumu – interpretovat také z hlediska jiného základního metafyzického rozhodnutí, než jaké jim dalo vzniknout, z jiného metafyzického východiska, než kterým je sebe-vztah transcendentálního subjektu, umožňující apriorní konstruování předmětného světa.⁶⁵ Jsme-li ve svém myšlení i přes (a skrze) veškeré soustavné pochybování otevření projasňujícímu primátu skutečnosti, Descartovo *clare et distincte* se stane svědectvím o její moci nad pravdou pouze lidského myšlení, Albertův progresionismus zase svědectvím o skutečnosti, která na hranicích poznání manifestuje svoji vždy větší pravdu (*Überschuß der Wahrheit über ihre Faßbarkeit*).⁶⁶

„*A pak není jenom ona jedna poslední pravda, že totiž žádná pravda není poslední, nýbrž také ještě jiná poslední pravda, že totiž poslední pravda je onou vábící a vyzývající mocí, skrývající se v každé předposlední pravdě.*“⁶⁷

Na tomto obráceném čtení obou základních přírodně-filosofických novověkých konceptů pravdy⁶⁸ Hemmerle ukazuje, že také ony mohou být přehodnoceny ve světle

Jan Pavel II. v závěru encykliky *Fides et ratio*, čl. 108. JAN PAVEL II.. *Fides et ratio*. Praha: Zvon, 1999. Srov. k tomuto motivu také ALLEN, Prudence. Mary and the Vocation of Philosophers. In: *New Blackfriars* 90, 2009, s. 50–71; MECONI, David Vincent. Philosophari in Maria. In: FOSTER, David – KOTERSKI, Joseph (ed.). *The Two Wings of Catholic Thought: Essays on Fides et Ratio*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003, s. 69–87.

⁶⁵ AS II, s. 178. Hemmerle na tomto místě přímo původ těchto dvou koncepcí v základním metafyzickém rozhodnutí novověké filosofie netematizuje, avšak z jiných jeho pojednání vyplývá, že si této souvislosti byl vědom. Srov. např. HEMMERLE, Klaus. *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*. Hg. v. Peter Blättler, Freiburg i. Br.: Herder, 1995, s. 26–27.

⁶⁶ AS II, s. 178.

⁶⁷ AS II, s. 178.

⁶⁸ A my k tomu poznamenáváme, že obě tato vymezení pojmu pravdy by bylo lze také vstřícně reinterpretovat ve světle von Balthasarova „úvodu“ k celé jeho trilogii, totiž ve světle v roce 1947 publikované práce „*Pravda světa*“ (*Wahrheit der Welt*), tvořící první část pozdější „*Teologiky*“ (*Theologik*). Zde von Balthasar ve shodě s řeckou i hebrejskou tradicí charakterizuje pravdu pomocí pojmů neskrytost (*Unverborgenheit, alétheia*) a důvěryhodnost, věrnost (*Vertrauenswürdigkeit, emet*).

vnímavosti vůči skutečnosti, která sebe sama dává a ukazuje jako to, co bylo sice očekáváno, avšak zároveň nyní přichází jako nové a překvapující. Protože zmíněná vnímavost se zdá být dobrým základem pro pokus odpovědět na nárok Ježíše Krista, Hemmerle hledá taková kritéria pravdivosti, která vztah skutečnosti a myšlení činí prostředím vzcházení nové pravdy, dějinné pravdy, pravdy coby události. Takový pojem pravdy Hemmerle nazývá diferenčním a vztahovým (*Differentialbegriff*). Dějinná pravda vzchází ve vztahu k nám, ke starému, k celku skutečnosti.⁶⁹ Doprovází ji proto moment negace, tj. diferenciací vůči starému (*Negation*), moment vnitřní soudržnosti (*Stimmigkeit*), moment integrace celku skutečnosti (*Integration*) a moment stupňování (*Steigerung*), resp. překvapení.⁷⁰ Na základě tohoto diferenčního pojmu pravdy pak Hemmerle sleduje v rámci fenomenologie posvátného proměnu těchto momentů konfrontací s teofanickou událostí (při které vzchází *Theophanische Wahrheit*).⁷¹ Je-li takovou událostí událost Ježíše Krista, odehrává-li se „vzcházení pravdy Ježíšovy“ (*Aufgang der Wahrheit Jesu*),⁷² změna těchto pravdivostních momentů se ještě radikalizuje, a to na všech rovinách, které jsou vlastní integrální christologii – následování (*Nachfolge*), zvěst (*Botschaft*), cesta (*Weg*) a tajemství Ježíše Krista (*Geheimnis*). Na všech těchto rovinách a skrze výše popsané momenty těmto rovinám přizpůsobené vzcházejí plně, zároveň, avšak také rozlišeně, Boží pravda i lidská pravda coby jediná pravda Ježíše Krista. Tato pravda je pravdou „společenství bytí“ (*Seinsgemeinschaft*), jehož středem a východiskem není ani onticky myšlená substance zachovávající sebe sama, ani novověký subjekt rozvrhující sebe sama, nýbrž trinitární sebe-darování (*Sich-Geben*), láska.⁷³

Prodrobněji se na tento Hemmerleho návrh integrální christologie, která spojuje metafyzické christologické formulace i dějinně-existenciální událostní charakter Božího sebe-darování, podíváme v kontextu christologické analýzy celého jeho díla v druhé části naší práce. Hemmerleho snaha restituovat smysluplnost metafyzických formulací teologických tajemství se ještě výrazněji projevuje v jeho zřejmě nejznámějším díle „Teze k trinitární ontologii“ (*Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*), uveřejněném

Srov. STRUKELJ, Anton. *Kniende Theologie*. St. Ottilien: EOS Verlag, 2004, s. 32-33. Descartovo kritérium pravdivosti by v takové reinterpetaci odpovídalo řeckému vidění neskrytého (evidentního), Albertův pojem pravdy coby procesuálního přibližování se zase věrnosti, která dává smysl vztahu Hospodina a po poušti putujícího Božího lidu.

⁶⁹ AS II, s. 180.

⁷⁰ AS II, s. 180-182.

⁷¹ AS II, s. 182-186.

⁷² AS II, s. 186-196.

⁷³ AS II, s. 197-198.

poprvé roku 1976,⁷⁴ tj. ve stejném roce jako „Pravda Ježíšova“. Právě zde se Hemmerle, inspirován teologickým dílem Hanse Urs von Balthasara⁷⁵ a strukturální ontologií Rombachovou,⁷⁶ pokouší naznačit cestu, jak vycházejíc z onoho trinitárního sebe-darování (*Sich-Geben*) a „trinitárně čtené události Ježíše Krista“ (*aus dem trinitarisch gelesenen Christuserignis*)⁷⁷ obnovit ontologii, nauku o jsoucím a o bytí,⁷⁸ ve vztahu k teologii a zároveň ve vztahu k filosofii samotné.⁷⁹ I přes současný vědecký nezájem o ontologii, daný její domnělou nepraktičností, gnozeologickou nemožností, nekompatibilitou s novověkou přírodní vědou a existenční neplodností a rovněž přes všechny její kritiku dnes tolik běžnou i v rámci teologie, která má být podle dnešních kritérií zároveň před-metafyzická (biblická) i po-metafyzická (antropologická, funkční a praktická), zní Hemmerleho teze:

„Potřebujeme ontologii. Tento postulát je míněn teologicky i filosoficky.“⁸⁰

Kvůli teologii potřebujeme ontologii proto, že bychom bez ní nebyli sto odpovídat na primární otázku teologickou – čím je zjevení *samo od sebe?* –, otázku, která je analogická s primární otázkou ontologickou – čím je bytí, čím je jsoucí *samo od sebe?* „Teologické údaje“ by se odmítnutím těchto otázek staly pouhou sbírkou náboženských charakteristik a regionální oblastí srovnávací vědy náboženské, místo aby sloužily

⁷⁴ HEMMERLE, Klaus. *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. Einsiedeln-Freiburg i. Br.: Johannes Verlag, 1976, 2. Aufl. 1992. Hemmerleho „Teze“ budeme výjimečně citovat podle druhého vydání z roku 1992. V AS (AS II, s. 124-161) totiž chybí – pro interpretaci textu poměrně důležité – úvodní věnování Hansi Urs von Balthasarovi.

⁷⁵ Pouze poznamenejme, že ona snaha o nový výklad smyslu bytí vycházející z trinitárního tajemství, která prostupuje celé Hemmerleho „Teze“, skutečně odpovídá cestě, kterou v souvislosti s *De Trinitate* svatého Augustina popsal von Balthasar ve své stati „Teologie a svatost“ (*Theologie und Heiligkeit*) jako: „...porozumění nejzazšímu tajemství bytí, vycházející z ve stvoření započatého a v Kristu a církvi rozvinutého trojičného Zjevení.“ BALTHASAR, *Verbum caro*, op. cit., s. 215. Jak jsme viděli výše, von Balthasar v této souvislosti hovoří se zvláštním důrazem o výkladu pobytu (*Dasein*) a dějin ve světle christologie. Tamtéž, s. 214.

⁷⁶ ROMBACH, Heinrich. *Strukturontologie: eine Phänomenologie der Freiheit*. 2. Aufl. Freiburg i. Br.: Karl Alber, 1988. Podle Kienzlera lze i samotné uspořádání Hemmerleho „Tezí“ vykládat na základě schématu Rombachovy strukturální ontologie (*Strukturontologie*): první část jako primární vykreslení struktury (*Verfassung*), druhá část jako postižení dynamiky rozlišující strukturu (*Dynamik*), třetí část jako nahlédnutí její celkové geneze (*Genetik*). KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, op. cit., s. 11. Vzhledem k tomu, že Hemmerle sám tento výkladový klíč nenabízí a jeho užití se místy jeví poněkud násilným, nabídneme později v souvislosti s pokusem o pochopení christologického významu trinitární ontologie jiný výklad.

⁷⁷ Srov. předmluvu k Hemmerleho „Tezím“. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 7-8.

⁷⁸ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 9.

⁷⁹ Pro jasně podaný referát Hemmerleho srov. zejména ŘÍHA, Karel. K trinitární ontologii. In *Studia theologica* 13, 2003, č. 3, s. 9-15; nebo také dvě základní interpretační práce německé provenience: KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, op. cit., s. 2n; BÖHNKE, Michael. *Einheit in Mehrsprüchlichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*. Würzburg: Echter, 2000, s. 53-63.

⁸⁰ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 10.

specifičnosti zjevení samotného. Jiné – avšak související – riziko spojené s absencí ontologie v teologii spočívá v její nepřiměřené antropologizaci: bez ontologie a jejího tázání se teologie vystavuje riziku vykládat zjevení jako pouhou odpověď na lidské potřeby, na lidskou nouzi a lidská přání. Při odmítnutí otázky po tom, čím Bůh *sám od sebe* je, hrozí také teologii nebezpečí nadměrné moralizace. Mohlo by se potom totiž snadno stát, že by teologická reflexe spočívala pouze v hodnocení lidského jednání tváří v tvář etickému požadavku. *Je ale Bůh pouze etickým požadavkem? Lze skutečně nadřadit etickou filosofii nad ontologii?*⁸¹ Nepotřebuje spíše etická filosofie zdůvodnění ontologické? Ani antropologie, ani etika nemohou nahradit ontologii. Konečně asi nejzákladnější formou⁸² resignace na ontologii v teologii je naopak až příliš silné zdůraznění teologičnosti teologie a transcendence Boží, tj. přehnaná negativní teologie absolutizující Boží situovanost mimo jsoucí a bytí.⁸³

*„Impuls, nechat Boha být bezpodmínečně Bohem, by se tak převrátil právě ve svůj opak: Bůh by se stal úběžníkem v zásadě bezmocným ve vztahu k lidem a ke světu. Jeho transcendence by nebyla sto dosáhnout naší imanence.“*⁸⁴

Z hlediska epistemologického založení teologie představuje tak ontologie, zprostředkující lidskému myšlení viditelnost a vyslovitelnost smyslu bytí, nutnou podmínku proto, aby se v horizontu, který se teologickému úsilí otevírá, mohlo plně ukázat, co chce Bůh *sám od sebe* říci a darovat.

Hemmerle ale tvrdí, že nejenom teologie, nýbrž také sama filosofie potřebuje ontologii:

⁸¹ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 12. Hemmerle zde sice neodkazuje na dílo Emmanuela Lévinase, ale ze systematické perspektivy bychom mohli právě jeho zdůraznění dobra mimo bytí, tj. „jenseits des Seins“ (volně připomínající Platónovo *epekeina tes ousias*), považovat za ekvivalentní tomu, před čím zde Hemmerle varuje. V dalším budeme ještě myšlení tohoto židovského filosofa s Hemmerleho dílem konfrontovat, zvláště pokud se týče otázek týkajících se christologie. Srov. LÉVINAS, Emmanuel. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. München-Freiburg i. Br.: Karl Alber, 1992.

⁸² HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 12. Pouze podotýkáme, že obdobná rizika resignace teologie na metafyziku vyjmenovává Kasper ve své přednášce. Srov. KASPER, *Zustimmung zum Denken*, op. cit., s. 260.

⁸³ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 12. Tento přehnaný důraz položený na negativní teologii a na ne-bytí Boží by podle našeho názoru dnes odpovídal v rámci křesťanské filosofie fenomenologii daru, kterou rozvíjí Jean-Luc Marion. Jejím klíčovým momentem je totiž tvrzení, že dar je tím více darem, čím méně může být dovozován jeho dárce. Srov. WOHLMUTH, Josef. „mein Leib, der für euch gegebene“ (Lk 22,19): Eucharistie – Gabe des Todes Jesu jenseits der Ökonomie. In: HOFFMANN, Veronika (ed.). *Die Gabe: Ein „Urwort“ der Theologie?* Frankfurt: Verlag Otto Lembeck, 2009, s. 62. Jean-Luc Marion je podle Wohlmutha Lévinasovým *Jenseits des Seins* ovlivněn. Obě pozice se sobě navzájem vskutku podobají.

⁸⁴ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 12.

„Pokud se filosofie domnívá, že se musí omezit na to být teorií vědy, logikou či pragmatickým konceptem osobního nebo společenského jednání, pak má také povinnost, toto zúžení svého zájmu zdůvodnit. Toto zdůvodnění ale vede nutně do oblasti ontologické. Také ten, kdo tvrdí, že otázka po bytí je nesmyslná, již učinil předběžné rozhodnutí o smyslu bytí. Nároku kritického rozumu může ale dostat pouze reflexe takových zásadních předběžných rozhodnutí. A pouze ta filosofie reflektuje sebe sama, která své porozumění bytí vynáší na světlo a ručí za ně.“⁸⁵

Tato současná a naléhavá potřeba ontologie v teologii i filosofii přivádí Hemmerleho k otázce, jaká by ontologie, již je třeba zároveň v teologii i filosofii, měla být? Přitom ihned poukazuje na to, že již v minulosti se teologie mnohokrát obracela na filosofii, aby ontologickými prostředky formulovala to, co jí je nejvlastnější – základní pravdy víry. Lze proto očekávat, že právě v rámci plodného stýkání se a potýkání teologie a filosofie by se nová a fundamentální ontologie mohla vskutku zrodit.

Aby toto stýkání se a potýkání bylo plodné a naše teologicko-filosofické hledání nové ontologie mohlo začít, musíme podle Hemmerleho vyjít z takové výpovědi, která je zároveň teologická i filosofická. Hemmerle ji formuluje následujícím způsobem:

„Pokud se Bůh člověku zjevuje, pokud mu sděluje své božské slovo, děje se tak v lidském slově.“⁸⁶

Filosofická je tato výpověď proto, že z hlediska lidského myšlení určuje transcendentální podmínku jakéhokoli možného, filosofii jinak nedostupného a z jejího hlediska pouze hypotetického zjevení.⁸⁷ Lidské myšlení je tedy schopno transcendentální reflexe těch podmínek, za kterých v něm samotném může vzejít transcendence tyto podmínky sama o sobě překračující, avšak paradoxně zároveň respektující.⁸⁸ Jistě je legitimní, že filosofie z této skutečnosti lidského myšlení může vyvodit dva různé závěry: buď usoudí, že veškerá transcendence je vposledku pouze výrazem transcendentální struktury lidského myšlení, která tuto transcendenci umožňuje, a dospěje k pozici odmítající zjevení o sobě (při současné absolutizaci noetického primátu poznávajícího subjektu),⁸⁹ nebo usoudí, že tato předcházející podmínka, kterou klade transcendentálně-filosofická reflexe teologii (a lidské myšlení

⁸⁵ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 12-13.

⁸⁶ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 14.

⁸⁷ Hemmerle zde tedy nepřekračuje meze, které metafyzice vzhledem k problému Boží existence přiřkl Schmidinger. Bůh je podle něj pouze hypotézou. SCHMIDINGER, op. cit., s. 371.

⁸⁸ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 15.

⁸⁹ Tj. rozhodne se hypotézu Boží neexistence nahradit postulátem Boží neexistence soupodstatným s dalšími strukturálním postulátem příslušné a-teistické metafyziky (zde např. postulátem, který činí nutnou závislost skutečnosti na lidském myšlení a představování a který tudíž odmítá ontologickou nadřazenost aktu, tj. skutečnosti vždy větší a plnější, nad racionální potenci). K rozdílu mezi metafyzickými hypotézami a postuláty srov. SCHMIDINGER, op. cit., s. 365-368.

Božím zjevení), je doprovázena komplementární, v jiném slova smyslu předcházející podmínkou, totiž tou, kterou klade naopak teologie filosofii (a zjevení Boží lidskému myšlení). Tato druhá cesta otevírá filosofii rozhovoru s teologií.⁹⁰

Jestliže se filosofii ukazuje hypotetická komunikace Boží k člověku jako zároveň lidské myšlení respektující i překračující, teologie tento dvojí charakter sebesdělení Božího interpretuje jako výraz toho, kým Bůh sám o sobě je: totiž ten, kdo z vlastní iniciativy vchází v horizont porozumění a řeči, který je vlastní druhému, konečné bytosti, člověku a jeho společenství. Boží slovo přichází k člověku coby lidské slovo. Boží zjevení je od počátku kenotické. Lidské slovo, které na příchod Božího slova čeká a jakoby mu urovnává cestu, je ale zároveň ontologicky pozdější než samotné Boží slovo.⁹¹ To totiž nejenom vchází do připravujících se lidských slov, ale také vždy již zakládá a připravuje samotnou skutečnost lidského vypovídání a řeči: Boží slovo připravuje lidskou připravenost na příchod sebe sama. Boží zjevení je od počátku tvůrčí i kenotické. Z toho vyplývá: teologii je vlastní dvojí a priori – *a priori* Božího slova vůči lidskému slovu a *a priori* lidského slova vůči Božím slovu. Toto druhé *a priori* je ale zároveň vždy ještě dříve také *a priori* Božího slova vůči lidskému slovu, vůči řeči vůbec.⁹² Teologii, jejímž východiskem je tvůrčí lidské *a priori* včleňující Boží slovo do horizontu předcházejícího filosofického tázání, např. aristotelismus sv. Tomáše Akvinského, nazývá Hemmerle „překládající“.⁹³ Naopak teologii, jejímž východiskem je sebeodevzdanost lidského myšlení tvůrčímu *a priori* Božího slova, nazývá Hemmerle „svědčící“. Jako příklad tohoto druhého typu uvádí sv. Bonaventuru.⁹⁴ Oba tyto základní druhy teologického myšlení jsou principiálně ekvivalentní, v obou vchází ono dvojí *a priori* a liší se pouze způsobem tohoto vzházení.

Právě toto dvojí *a priori* vždy určovalo charakter vztahu mezi teologií a filosofií, jejich plodné setkávání, které na jedné straně spočívalo v teologické recepci metafyzických kategorií (při snaze formulovat tajemství víry), na druhé straně v jejich

⁹⁰ Podle Schmidingera by ale ani v tomto případě neměla být hypotéza Boží existence (Božího slova) nahrazena postulátem (srov. předchozí poznámku). K tomuto nahrazení, resp. posunu, ale v případě Hemmerleho hledání „trinitární ontologie“ podle našeho úsudku vskutku dochází (Hemmerle hovoří o teologickém a priori vůči filosofii a komplementárním filosofickém a priori vůči teologii). HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 17-18.

⁹¹ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 17.

⁹² HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 19.

⁹³ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 19.

⁹⁴ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 20.

dalším kritickým a kreativním přetváření.⁹⁵ Hemmerle nicméně konstatuje, že i přes toto dějinné setkávání a jeho bohaté plody, nebylo dosud nikdy metafyzické východisko plně a důsledně prostoupeno tím, co je samotným středem křesťanské zvěsti: událostí sebe-zjevení Boha Otce, Syna a Ducha v Ježíši Kristu. Dějinná symbióza teologie a filosofie proto měla především charakter přebývání teologie v již dopředu formulovaných filosofických tradicích. V situaci končícího novověku⁹⁶ ovšem nestačí pouze adekvátně docenit to, jak křesťanství proměnilo metafyzické myšlení a jak bylo metafyzicky tvůrčí, metafyzicky původní, tj. jak bylo proprium křesťanství, trinitárně komponovaná událost Ježíše Krista, začleňováno do krajiny velkých metafyzických systémů. Sama symbióza křesťanství a filosofie, jak jsme viděli, se stala pochybnou, a dříve samozřejmé povědomí filosofů o hodnotě křesťanského zjevení se v průběhu novověku vytratilo. Konečně také samotná filosofie jako taková ztratila na konci novověku vnitřní soudržnost, která by zprostředkovala smysluplnou diskusi přes hranice jednotlivých filosofických škol. Právě tento dějinný okamžik končícího novověku proto považuje Hemmerle za onen vhodný čas, kdy je třeba věnovat pozornost tomu, že spolu se zjevením Trojjediného v dějinách zároveň také vzchází nové-obrácené porozumění smyslu bytí.⁹⁷

„Naše základní lidská situace, naše myšlení a bytí, ano, všechno bytí prodělává obrat, jestliže je Bůh trojjediný a jestliže On jakožto Trojjediný vpisuje své dějiny do našich lidských dějin.“⁹⁸

Nová křesťanská ontologie musí tomuto bytostnému obratu dostat. Její vypracování tedy závisí na náležitém rozlišení toho, co je specificky křesťanské (*das unterscheidend Christliche*). Hemmerle toto rozlišování (*Differentialanalyse*),⁹⁹ ke kterému – jak jsme již viděli v případě Hemmerleho snahy o pojem pravdy, který by

⁹⁵ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 20-21.

⁹⁶ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 22-24.

⁹⁷ Proto také Hemmerle své „Teze“ nezpracovává jako historickou analýzu proměn, které metafyzice přinášelo setkávání s teologií, resp. které teologie přinášela metafyzice tím, že se v ní „překládala“. Toto je z Hemmerleho hlediska na jednu stranu předběžný-nultý, na druhou stranu až sekundární úkol. Jako takový je v „Tezích“ spolumyšlen (zvláště když Hemmerle vyjmenovává dřívější částečné teologicko-filosofické pokusy o specificky křesťanskou ontologii – srov. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 36-37; 53-54) a v jiných Hemmerleho dílech soustředěně vypracován, vzpomeňme alespoň Hemmerleho bonaventurovskou práci „Teologie jako následování“ (*Theologie als Nachfolge*). Srov. HEMMERLE, Klaus. *Theologie als Nachfolge: Bonaventura – ein Weg für heute*. Freiburg i. Br.: Herder, 1975. Těžiště Hemmerleho „Tezí“ je tak nejprve srozumitelné v kontextu novověkého požadavku a důrazu na primární původnost: v situaci končícího novověku je třeba promluvit tak, aby končící novověká filosofie rozuměla, tj. s důrazem na otázku po původu a původnosti, zde původnosti křesťanské nabídky, původnosti zjevení Trojjediného v Ježíši Kristu.

⁹⁸ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 35.

⁹⁹ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 25.

odpovídal novosti tajemství Ježíše Krista – patří nejprve moment negativního vymezení se vůči tomu, co je předcházející-dřívější, provádí na pozadí základního fenoménu (*Grundphänomen*) náboženství (*Religion*)¹⁰⁰ a základního fenoménu filosofické zkušenosti logu (*Logoserfahrung*).¹⁰¹ „Nové“ – křesťanské – tak vzhází na pozadí toho, co je „staré“. Jako rozhodující se v průběhu této rozlišující analýzy ukáže být universálně-konkrétní charakter trinitárně chápaného sebe-zjevení Boha v Ježíši Kristu. Již v dějinách Izraele spolupůsobí konkrétní náboženská dimenze dějinného vztahu Božího lidu k Hospodinu s universální mudroslovnou tradicí,¹⁰² v níž se uskutečňuje „logická“ zkušenost tváří v tvář vše-zahrnujícímu působení Boží moudrosti.¹⁰³ V Ježíši Kristu ale trojjediný Bůh nezůstává na své straně náboženské smlouvy, stává se člověkem, sdílí lidský osud, píše své dějiny v lidských dějinách, ale neztrácí se v nich, je zároveň transcendentní i imanentní.¹⁰⁴ Tím také v Ježíši Kristu získává universální moudrost logu svou zcela konkrétní dějinnou a vztahovou tvář:¹⁰⁵ „všechno bytí prodělává obrat.“

S tímto rozhodujícím momentem jsme se již setkali v Hemmerleho stati „Pravda Ježíšova.“¹⁰⁶ Jestliže se má tajemství Ježíše Krista plně vyslovit v lidských slovech a skrze toto vyslovování proměnit veškerou skutečnost, východiskem nové ontologie, která tomuto vyslovování slouží, nemůže být ani onticky myšlená substance zachovávající sebe sama, ani novověký subjekt rozvrhující ze sebe sama předmětnou skutečnost. Středem nové ontologie musí být v Kristově sebe-darování nám i celému světu darované trinitární sebe-darování Boží (*Sich-Geben*): láskyplná vztahovost coby rytmus dávání a rytmus bytí:

„Základní otázka takové ontologie, která vychází z toho, co je specificky křesťanské, nemůže již prostě znít: co zůstává nezměněno a co se mění? Stejně jako nesmí být tato otázka pomínuta, nesmí také zůstat samozřejmým východiskem, na které se již neptáme. Neboť ten, kdo své myšlení odvíjí z takového východiska, kterým je pouze trvání či zůstávání, vychází z osamělého východiska, ze sebe-prosazování [Sich-Durchhalten] a na sebe sama orientované intencionality [Selbstintentionalität]. Revoluční sílu prostých slov – pouze láska

¹⁰⁰ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 26-28.

¹⁰¹ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 28-30.

¹⁰² Je pozoruhodné, že tento aspekt zdůrazňuje také Kasper, když se snaží argumentovat proti přesvědčení o „*Hellenisierung des Christentums*.“ Srov. KASPER, *Zustimmung zum Denken*, op. cit., s. 259. Upozorňuje v této souvislosti na biblicko-teologickou práci von Rada: VON RAD, Gerhard. *Weisheit in Israel*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1970.

¹⁰³ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 30-31.

¹⁰⁴ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 31-34.

¹⁰⁵ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 35.

¹⁰⁶ AS II, s. 198.

*trvá – lze jen stěží přecenit. Protože pokud je tím, co trvá, láska, potom se středem našich úvah stává přenesení těžiště ze sebe sama do druhého, pohyb (již nikoli aristotelsky vykládaný), relatio (také již nikoli chápané jako kategorie či jako ten vůbec nejméně jsoucí akcident). Avšak vztah, ani pohyb se nesmí stát opět principem, ze kterého by bylo lze osamělou dedukcí znovu všechno vyvodit. Zbývá pouze jediné: spolupodílet se na onom pohybu, kterým je agapé sama. Tento pohyb je rytmem bytí; je rytmem dávání, které dává sebe samo.*¹⁰⁷

Středem Hemmerleho trinitární ontologie je proto pozorná fenomenologie lásky,¹⁰⁸ rozvíjející se z mnohosti počátků (*Mehrursprünglichkeit*) coby vztahové-polaritní dění,¹⁰⁹ v němž se komunikativním pohybem sebe-darování (*Sich-Geben*) vždy analogicky, případ od případu uskutečňuje vnitřní i vnější celistvost-jednota života, povstávání, trvání i zánik identitních daností (*Gegebenheit*) či tvarů (*Gestalt*).¹¹⁰ Aniž bychom tuto fenomenologii lásky coby fenomenologii bytí nyní spolu s Hemmerlem důkladně, ve všech jejích detailech a důsledcích explikovali, je zjevné, že Hemmerleho myšlení vyjadřuje tutéž intenci, se kterou jsem se setkali u Rahnera, von Balthasara i Kaspera. Na rozdíl od Rahnera se ale Hemmerle nedomnívá, že by pouhá zpětná korekce a úprava dopředu dané ontologie byla dostačující podobou vskutku křesťanské ontologie.¹¹¹ Rahnerova teze zněla: christologie nemůže být absolutním počátkem křesťanské ontologie, křesťanská ontologie je možná jedině zpětným pohybem, zpětným působením christologie na dopředu danou kreaturální metafyziku, *unio hypostatica* je vyvrcholením obecného vztahu stvoření (člověka) a Stvořitele.¹¹² Ani Hemmerle se nedomnívá, že by christologie měla být absolutním (osamoceným) východiskem nové křesťanské ontologie. Jeho přístup se ale od Rahnerovy teze

¹⁰⁷ „Für eine Ontologie, die vom unterscheidend Christlichen ausgeht, kann die Grundfrage nicht mehr heißen: Was bleibt und was verändert sich? Sowenig diese Frage ausfallen darf, sowenig kann sie der unbefragte Ansatz sein. Denn wer vom Bleiben allein her denkt, der denkt von einem einsamen Ansatz, von einem Sich-Durchhalten, von einer Selbstintentionalität her. Die revolutionierende Kraft des schlichten Wortes, daß allein die Liebe bleibt, ist kaum zu überschätzen. Denn wenn das Bleibende die Liebe ist, dann ist die Verlagerung des Schwerpunktes aus dem Selbst ins Andere, dann ist die (nicht mehr aristotelisch verstandene) Bewegung, dann ist die (ebenfalls nicht mehr als Kategorie, gar als seinsschwächstes Akzidens verstandene) relatio in die Mitte gerückt. Aber Beziehung, Bewegung werden nicht als ein neues Prinzip statuiert, aus dem sich alles doch wiederum in einsamer Deduktion ableiten ließe. Nur eines bleibt: das Mittun jener Bewegung, welche die agape selbst ist. Diese Bewegung ist der Rhythmus des Seins; es ist der Rhythmus des Gebens, das sich selber gibt.“ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 38. Srov. také HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 55.

¹⁰⁸ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 38-39.

¹⁰⁹ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 41-44.

¹¹⁰ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 46-48.

¹¹¹ „Pouhá ‚relektura‘ s vírou dopředu spojeného ontologického předporozumění nedostojí tomu, co se zde lidskému bytí a rozumění otevírá a sdílí.“ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 35-35.

¹¹² RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 275.

odchyluje v tom, že jednotící a rozlišující povahu *unio hypostatica* vykládá trinitárně a že takto identifikované proprium křesťanství, ono trojiční sebe-darování (*Sich-Geben*), nepokládá pouze za vrchol, k jehož eventuálnímu, zároveň evolutivnímu i gratuitnímu dosažení jsou v člověku dány transcendentální podmínky,¹¹³ nýbrž za samotný metafyzický střed veškeré skutečnosti stvoření.¹¹⁴

Hemmerle zároveň ukazuje, že k tomuto středu nevede pouze cesta teologická, ale také cesta filosofická, resp. že jedině skrze setkání těchto cest, je možné trinitární ontologii formulovat. Pouze podotýkáme, že taková relační ontologie, jejímž – řečeno více s Przywarou než s Hemmerlem – formálním principem¹¹⁵ je více-počáteční (*Mehrursprünglichkeit*) fenomén sebe-darování (*Sich-Geben*), lásky, odpovídá Kasperovu požadavku z jeho akademického testamentu i z jeho předmluvy k novému vydání christologického traktátu „Ježíš Kristus“ (*Jesus der Christus*).

Zdá se tedy, že by přeci jenom lidskému myšlení mohla být dána racionální možnost, jak vycházející z původního dějinného sebe-darování Trojjediného v Ježíši Kristu vypovědět – při zachování onoho dvojího *a priori* – tajemství Ježíše Krista intersubjektivně relevantním způsobem *a zároveň* obnovit ontologii v jejím bytostném filosofickém významu. Reciproční povaha tohoto „*a zároveň*“ je v Hemmerleho myšlení plně rozvinuta *a zároveň* Hemmerle nezapomíná na nutné rozlišování specifických úloh teologického a filosofického rozumu. Christologie jistě potřebuje ontologii a nemůže se spokojit s existenčně-subjektivními výpověďmi. Ale protože ontologii potřebuje také samotná filosofie, je nasnadě, že hledání nových podob metafyzického myšlení, poctivě se vyrovnávající s kritikou metafyziky v teologii i filosofii, je příležitostí pro společné hledání, pro spolu-myšlení. Z tohoto hlediska se nejeví být úplně neadekvátní prozkoumat tezi tvrdící, že také ontologie potřebuje christologii.

¹¹³ „Skutečnost, že Bůh se stal člověkem, je z tohoto hlediska jedinečně nejvyšším případem uskutečnění bytnosti lidské přirozenosti.“ RAHNER, *Základy křesťanské víry: uvedení do pojmu křesťanství*, op. cit., s. 311.

¹¹⁴ Z tohoto hlediska je Hemmerleho perspektivě než Karl Rahner bližší Hans Urs von Balthasar (a jeho přístup meta-antropologický), což nás samozřejmě nepřekvapí, jestliže již víme, že Hemmerleho „Teze“ vyrůstají z inspirace von Balthasarovým dílem a sám von Balthasar inicioval jejich zveřejnění. Na druhou stranu je třeba přiznat, že poměr mezi von Balthasarovou teologií a Hemmerleho trinitární ontologií není tak jednoznačný, jak se z této skutečnosti na první pohled zdá. Srov. BÖHNKE, *Einheit in Mehrursprünglichkeit*, op. cit., s. 171-177 a FRICK, Andreas. *Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt. Christlicher Glaube und ethische Öffentlichkeit im Denken Klaus Hemmerles*. Würzburg: Echter, 1998, s. 77-80.

¹¹⁵ Srov. PRZYWARA, op. cit., s. 38.

Heinrich Schmidinger ve svém „Úvodu do metafyziky“, v němž se kromě důkladné diskuse novověké kritiky metafyziky věnuje také pokusu navrhnout vlastní cestu její obnovy, konstatuje, že jakýmkoli snahám lidského rozumu o metafyzickou systematizaci se principálně vzpírá skandální skutečnost utrpení a zla:

„Jako zásadně ne-systematizovatelné se mi jeví to, co je tématem theodiceje, tedy utrpení a zlo. Obojí by nebylo tím, čím je, kdyby se dalo systematizovat. Neboť to, že se utrpení nedá pochopit, zvládat a akceptovat, není jen průvodním jevem utrpení, ale právě tím, co dělá utrpení teprve pravým utrpením.“¹¹⁶

Přitom je to paradoxně také skutečnost utrpení a existenčního otřesu, která legitimní metafyzické otázky vyvolává.¹¹⁷ Možná se zde setkáváme právě s onou oblastí, v níž se nejjasněji ukazuje, že také ontologie potřebuje pěstovat živý vztah s christologií, která bude vskutku integrální a integrující, tj. trinitární. Hemmerleho myšlenky uzavírající jeho analýzu proti-metafyzického postoje ve filosofii a teologii z příspěvku „Změny obrazu Boha po II. Vatikánu“ (*Wandlungen des Gottesbildes seit dem II. Vatikanum*) míří právě tímto směrem:

„Ještě více než kdy dříve je právě dnes zjevná pochybnost a bezmoc spojená s dějinami lidské snahy vykázat Bohu místo ve vlastním myšlení. A přesto je také tato bezmoc, nahlížíme-li ji perspektivou křesťanské víry, bezmocí sdílenou samotným Bohem v opuštěnosti jeho Syna. Ovšem právě jako Bohem vskutku sdílená nepředstavuje tato bezmoc poslední slovo, nezůstává jako taková bez odpovědi, ale je překonána poslušností Syna Otci a Otce Synovi. Máme-li proto v dnešní situaci naplnit náročný úkol pravdivé obnovy obrazu Boha, musíme otázky lidí, všechna „proč“ postupující myšlení, existenci a společnost svěřit onomu „proč“ vycházejícímu z úst ukřižovaného, a pak zaslechnout odpověď, kterou Otec v Duchu dává Synovi a skrze Syna lidem. Avšak takovému úkolu nemůžeme dostát, pokud budeme hledat Boha pouze někde nad námi, před námi nebo v nás; On se přeci v Ježíši Kristu stal jednou provždy Bohem, který je s námi a mezi námi, Bohem uprostřed nás.“¹¹⁸

¹¹⁶ SCHMIDINGER, op. cit., s. 361. Primární pojmová nezvladatelnost a ne-systematizovatelnost utrpení ale přeci nemá být důvodem, abychom o utrpení filosoficky – ve vztahu k teologii – nepřemýšleli a jednoduše znehodnotili celou tradici tzv. theodiceje. Naopak je třeba si uvědomit, že stejně principiálně ne-systematizovatelná je i vůči utrpení korelativní skutečnost gratuitního naplnění v láskyplné vztahovosti: přijetí utrpení za/místo druhého a pro druhého. Právě překvapivé usouvzažnění toho, co je jinak samo o sobě ne-systematizovatelné, nás má motivovat k tomu, abychom slovy Karla Říhy hledali uzásadnění metafyziky mimo domnělé splnutí bytí a reflexivního teoretického systému myslícího subjektu, tj. abychom hledali uzásadnění metafyziky ve vznášivé rovnováze Pravdy a Dobra, bytí-při-sobě (identita) a bytí-při-jiném (relevance). ŘÍHA, *Identita a relevance*, op. cit., s. 158. Takové uzásadnění metafyziky disponuje člověka, aby v rámci teologického aktu nepodlehł hybris totální systematizace věřeného tajemství.

¹¹⁷ SCHMIDINGER, op. cit., s. 27-29.

¹¹⁸ AS I, s. 456.

Hemmerleho christologie je – jak vidno – především důsledně trinitární a tato její charakteristika souvisí s tím, že Hemmerleho christologické výpovědi jsou formulovány vždy v přímém či nepřímém vztahu k jeho trinitárně-ontologickému paradigmatu představenému v „Tezích k trinitární ontologii“. Nabízí tento způsob formulace tajemství Ježíše Krista cestu, jak obnovit srozumitelnost a plodnost starých christologických metafyzických výpovědí *a zároveň* jak pozvat současnou post-metafyzickou, avšak nové metafyzické myšlení hledající, filosofii k další etapě jejího rozhovoru s teologií? A neprokazuje se smysluplnost a integrálnost této cesty právě v souvislosti s jinak principiálně ne-systematizovatelnou skutečností utrpení, rozdělení a zla? Není zde teologie a specificky ona „trinitární christologie“, po jejíchž stopách se spolu s Hemmerlem chceme vydat, povolána k tomu, aby postmodernímu myšlení, prokazujícímu proti totalizujícímu nároku jednoty elementární význam difference, pomohla k ještě důslednějšímu rozlišování? Difference, coby znamení bohatství v sobě samé se členící svobodné skutečnosti, se přeci zásadně *odlišuje* od té difference, která je plodem i nástrojem násilného *rozdělení* a zla.¹¹⁹

Protože eventuální zodpovězení těchto otázek předpokládá důkladnou christologickou analýzu Hemmerleho díla, chtěli bychom se o ni v předkládané práci pokusit. Hemmerleho dílo je ovšem specifické tím, že je nelze plně interpretovat bez vztahu k autorovu životu, akademickému působení a biskupské službě. Většina jeho klíčových prací vznikla jako sekundární a zákonitostem psaného slova uzpůsobený zápis primárně mluveného, živého projevu. Orální, monologická či dialogická, forma sdílení teologických obsahů je vždy těsně spojena s intelektuálními, duchovními i pragmatickými charakteristikami prostředí, ve kterém se uskutečňuje, a adresátů, kterým je určena. Čas, příběh, vztahovost skutečnosti (*actualitas*) – zde těsně doprovázejí teologické a filosofické myšlení, které je nejenom mnohem spíše klečící teologií (*kniende Theologie*) než teologií od psacího stolu,¹²⁰ ale zároveň také spíše

¹¹⁹ Obdobně je třeba rozlišovat povahu jednoty. Od jednoty, která se sjednocuje násilným odstraňováním diferencí, a je proto po právu v rámci dekonstruktivistické, ideologické či metafyzické kritiky odhalována jako nepřipustná, se *odlišuje* jednota, která se sjednocuje i diferencuje zároveň, tj. jednota v rozličnosti a rozličnost v jednotě, kterou poznává teologie, když se – vědoma analogické povahy transcendentálie *unum* – setkává s tajemstvím Trojjediného. Srov. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, op. cit., s. 445.

¹²⁰ Srov. STRUKELJ, *Kniende Theologie*, op. cit., s. 11-22. Strukeljova esej svým obsahem i názvem navazuje na již vícekrát výše citovaný slavný text švýcarského teologa Hanse Urs von Balthasara „Teologie a svatost“ (*Theologie und Heiligkeit*). Právě v závěru tohoto von Balthasara textu nacházíme slavnou pasáž o neblahém „obratu od teologie klečící k teologii sedící“ (*Wendung von der knienden Theologie zur sitzenden Theologie*). BALTHASAR, *Verbum caro*, op. cit., s. 224.

sloužící a spolu-myslicí teologii (*mitdenkende Theologie*) než teologií intelektuálně a nábožensky se sebe-realizujícího, avšak jinak docela osamělého subjektu.

Z těchto důvodů budeme v naší práci postupovat následujícím způsobem: v její první části představíme nejprve Hemmerleho život, akademické působení i službu církvi (*1. Život a působení Klause Hemmerleho*). Navážeme tak na naši bakalářskou práci *Mezi Freiburgem a Cáchami: Život a dílo německého filosofa, teologa a biskupa Klause Hemmerleho*,¹²¹ kterou jednak obohatíme o nové prameny a rozšíříme o podrobnější rozbor Hemmerleho děl, jednak ji přepracujeme tak, aby odpovídala úkolu, který jsme si vytkli v tomto úvodu a který budeme řešit v druhé části naší práce, spočívající v christologické analýze Hemmerleho díla (*2. Christologie podle Klause Hemmerleho*). Hemmerle není autorem žádné specificky christologické monografie v úzkém slova smyslu. Tato analýza proto na jednu stranu zohlední typické otázky christologického pojednání počátku 21. století,¹²² na druhou stranu se nechá vést také vlastními metodologickými důrazy a otázkami přítomnými v díle Klause Hemmerleho, jejichž zpracováním teprve vyvstane věrný obraz jeho christologie. V závěru pak ve shodě s právě pojednaným problémem vztahu metafyziky a christologie znovu otevřeme výše položené otázky a pokusíme se k nim alespoň stručně vyjádřit v duchu toho, co jsme se spolu s Hemmerlem naučili diferenciatně-analytickou¹²³ chůzí po stopách „trinitární christologie“.¹²⁴

¹²¹ FIEDLER, Eduard. *Mezi Freiburgem a Cáchami: Život a dílo německého filosofa, teologa a biskupa Klause Hemmerleho*. Bakalářská práce, vedoucí práce: Ctirad Václav Pospíšil. Praha, 2016. Mimo této bakalářské práce má český čtenář, zajímající se o Hemmerleho dílo a život, k dispozici také podání Hemmerleho trinitární ontologie z pera českého křesťanského filosofa Karla Říhy. ŘÍHA, Karel. K trinitární ontologii. In *Studia theologica* 13, 2003, č. 3, s. 9-15. Bohužel se Říha v tomto jinak velice cenném textu nepokouší Hemmerleho trinitárně-ontologický návrh hlouběji a zároveň samostatně zhodnotit. Naopak tvůrčí navázání na některé Hemmerleho myšlenky nacházíme u Ctirada V. Pospíšila v jeho náčrtu trinitární teologie: POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, op. cit., s. 354, 466-467. Další ozvuky Hemmerleho filosofie a teologie dostupné v české odborné literatuře a diskusi nám nejsou známy. Pokud běží o vlastní Hemmerleho texty, v překladu je českému čtenáři k dispozici knížka s krátkými úryvky z Hemmerleho díla HEMMERLE, Klaus. *Myšlenky na každý den*. Praha: Nové město, 2000. K tématu kněžského celibátu vyšel také překlad Hemmerleho příspěvku HEMMERLE, Klaus. Velikonoční služba - velikonoční životní styl: Úvahy o kněžském celibátu. In: HEMMERLE, Klaus – MAVES, Christa – MATKA TEREZA. *Abyste přinášeli užitek: Kněžský celibát*. Překlad Jan Pobuda a Vratislav Slezák. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994, 73 s. Dalším textem, o kterém víme, že byl do češtiny přeložen, a na který nás upozornil Vojtěch Novotný, je HEMMERLE, Klaus. Každý má, co dá: povzbuzení k obětavosti. In RAHNER, Karl – WELTE, Bernhard. *Novou odvahu k ctnosti*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 17–23.

¹²² Srov. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, op. cit., s. 278-279.

¹²³ K pojmu *Differenzialanalyse* a jeho metodologickému významu v rámci Hemmerleho díla srov. KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, op. cit., s. 108-112.

¹²⁴ O „trinitární christologii“ hovoří v souvislosti s charakterem postsynodálního apoštolského listu papeže Jana Pavla II. *Christifideles laici* sám Klaus Hemmerle. Srov. HEMMERLE, Klaus. *Trinität und Kirche. Zur Trinitätstheologie von „Christifideles laici“*. In: *AS V*, s. 75n. Kongeniálně nám toto sousloví jako titul této práce doporučil také náš školitel Ctirad V. Pospíšil.

1. ŽIVOT A PŮSOBENÍ KLAUSE HEMMERLEHO

Naznačili jsme, že Hemmerleho filosoficko-teologické dílo nelze náležitě interpretovat bez zohlednění jeho životního příběhu, akademického působení a biskupské služby. Zároveň jsme tuto skutečnost označili za specifickou vlastnost Hemmerleho díla: dává mu jeho podobu a zakládá jeho podobnost s působením a myšlením jiných autorů a postav duchovních dějin křesťanství.

Byl to právě primární adresát Hemmerleho „Tezí“, švýcarský teolog Hans Urs von Balthasar, kdo v polovině 20. století upozornil na zásadní význam vztahu mezi systematicko-teologickým dílem (*Lehre*) a praktickým duchovním životem (*Leben*), mezi dogmaticko-teologickou reflexí a praxí svatosti. Právě zdařilá podoba tohoto vztahu zakládá věrohodnost teologie i křesťanství jako takového. Jak jsme již viděli, von Balthasar si ve své eseji „Teologie a svatost“ (*Theologie und Heiligkeit*) všímá, že zatímco v době církevních otců byla tato integrální žitá teologie stále znovu a znovu uskutečňována svatými teology, od 13. století tato mizí a lze pozorovat značné rozvolnění vztahu mezi teologií a svatostí, vedoucí až k pozdně-středověkému dualismu dogmatiky a mystiky. Důvodem tohoto vývoje je podle von Balthasara zejména problematické nadřazení pojmových schémat aristotelské filosofie vlastní dogmaticko-teologické reflexi Božího sebe-zjevení: čistě filosofický pojem pravdy (*adaequatio intellectus ad rem*) zastřel její praktický i teologický – vposled trinitární – význam.¹²⁵

„Jako by člověk již dopředu s konečnou platností věděl, ještě před tím, než se vůbec zaposlouchal do toho, co říká Zjevení, čím je pravda, dobro, bytí, život, láska a víra. Jako by se Zjevení Boží týkající se těchto skutečností mohlo vtěsnat do fixních nádob filosofických pojmů, které již není třeba dále proměnit.“¹²⁶

Ačkoli nejhlubší autoři vrcholné scholastiky tomuto nebezpečí nepodlehli,¹²⁷ další vývoj teologického myšlení byl během novověku „tíhou tohoto rozdvojení“ (*Last der Gezweiung*) výrazně poznamenán.

¹²⁵ BALTHASAR, *Verbum caro*, op. cit., s. 200.

¹²⁶ BALTHASAR, *Verbum caro*, op. cit., s. 201.

¹²⁷ BALTHASAR, *Verbum caro*, op. cit., s. 201. Von Balthasar zmiňuje sv. Alberta Velikého, sv. Tomáše Akvinského, sv. Bonaventuru a s jistým zaváháním také bl. Jana Dunse Scota. Právě teologie sv. Bonaventury představovala pro Hemmerleho zásadní inspiraci a trvalou výzvu. Plodem Hemmerleho zájmu o Bonaventurovo myšlení je jeho monografie „Teologie jako následování“ (*Theologie als Nachfolge*). Srov. HEMMERLE, Klaus. *Theologie als Nachfolge: Bonaventura – ein Weg für heute*. Freiburg i. Br.: Herder, 1975. V souvislosti s tématem vztahu mezi svatostí a teologií pouze upozorníme

Hemmerleho životu a dílu lze z perspektivy končícího novověku rozumět právě jakožto odpovědi na toto rozdvojení, přičemž dualismus oddělující teologickou nauku a cestu svatosti *je* souznačný s novověkým metafyzickým dualismem oddělujícím poznání a skutečnost, jehož plodem není nic jiného než námi již v úvodu diskutovaná nevěrohodnost metafyziky samotné v jejím vztahu k teologii, filosofii a přirozenému světu lidí.¹²⁸ Pravá nauka – noetická struktura utvářená pod vedením sjednocujícího a k pravdě (*verum*) zaměřeného slova – není ani libovolnou metanarací, interpretační nadstavbou nebo spekulací, ani důsledkem sebe sama prostřednictvím jasných a zřetelných představ *more geometrico* rozvrhujícího absolutního subjektu. Skutečná praxe svatosti na druhou stranu není na poznání nezávislou, spontánní, čistě nahodilou participací na dobru (*bonum*) nebo pouhým eticko-deterministickým plněním jakéhosi objektivního-hypostazovaného zákona. Obé – poznání čili nauka (*verum*) i skutková skutečnost čili dějinná praxe svatého života (*bonum*) – k sobě navzájem prostřednictvím bytí (*esse*) patří jednak tak, jako patří k osobě Slova osoba Otce i Ducha svatého čili v souladu s jím společnou věčnou Boží přirozeností, zároveň ale také tak, jako k osobě Slova a jemu vlastní Boží přirozenosti dějinně patří lidská přirozenost. Buď je trinitární a inkarnarční identita křesťanské nauky zároveň znamením i plodem skutečné křesťanské komunitní a christomorfní lásky, nebo ztrácí veškerou relevanci.

Integrální christologie pomáhající formulovat spásnou zvěst Ježíše Krista, který *je* vtěleným, tj. tělesnou ortopraxi přijímajícím, podstupujícím a oslavujícím, slovem Božím (Jan 1,14), si proto přímo naléhavě žádá, aby byla pěstována v ortopraktickém kontextu. Dříve než se tedy budeme soustředit na vlastní christologickou analýzu Hemmerleho díla, představíme v následující stručné biografii Klause Hemmerleho, usilujícího ve svém životě a díle „o teologii žitou z pramene

na *collatio secunda* z Bonaventurova díla *Collationes in Hexaemeron*, kde Bonaventura rozjímá cestu, kterou je nutno jít, chceme-li směřovat k setkání s Boží moudrostí. Svatost duše, pěstovaná v rámci *disciplina monastica* doprovázející intelektuální *disciplina scholastica*, se jeví být podmínkou (*immediata dispositio*) tohoto setkání: „*Sine sanctitate non est homo sapiens.*“ *Hexaemeron* II,6. Zároveň pro Bonaventuru platí, že se podobně jako von Balthasar vymezuje proti striktně filosofickému přístupu k tajemství Boží skutečnosti: v *collatio tertia* téhož díla vidíme, že filosofický pojem pravdy (*adaequatio intellectus ad rem*) musíme vykládat se zřetelem na vnitrotrojční vztahy a zejména roli Slova (*verbum*) coby *ad-ekvátního* podobenství Otce (*similitudo aequalis*). Vždyť „věc není shodná [se skutečností] skrze vlastní shodu“ (*res autem adaequata non est sua adaequatio*). *Hexaemeron* III,3-8.

¹²⁸ Právě proti tomuto metafyzickému dualismu je zaměřena celá Říhova práce *Identita a relevance*. Srov. ŘÍHA, *Identitat a relevance*, op. cit., s. 153-154. Zde také Říha mimo jiné odkazuje na „*triadické myšlení, které ve sledu H. Urse von Balthasara vypracoval Hemmerle.*“ Podrobněji referuje o Hemmerleho trinitární ontologii Říha v článku ŘÍHA, Karel. K trinitární ontologii. In *Studia theologica* 13, 2003, č. 3, s. 9-15.

Zjevení“ (*gelebte Theologie aus dem Ursprung der Offenbarung*),¹²⁹ jeho dětství, akademické působení, nejdůležitější publikace, cestu ke kněžství a biskupskou službu v Cáchách. Již samotné biograficky relevantní události lidského života jsou totiž oním prostředím, ve kterém přebývá slovo dávající účast na smyslu bytí, „konečnost a relativita se stávají prostorem Božího života“ (*Endlichkeit und Relativität werden zum Lebensraum Gottes*):¹³⁰

„Uprostřed naší každodennosti, uprostřed našeho světa se s námi setkává ten, který je Slovem. Bůh přichází ke mně a dává mi smyslupnou odpověď právě tam, kde stojím, kde žiji. Zájem Boží o mě není pouhou teorií. Je životem v mém životě a pro můj život.“¹³¹

1.1 Rodina a dětství: „noci světlo dávající“

Když Klaus Hemmerle vzpomíná na své dětství žité uvnitř vydařeného vztahu svých rodičů,¹³² všimá si zejména napětí mezi možnostmi setkávat se jednak s vnitřní i vnější krásou, symbolizovanou rodným domem, jednak ale také s vnitřními a vnějšími hrůzami druhé světové války.¹³³ Jaký je původ tohoto napětí a jak Hemmerleho poznamenalo?

Klaus Hemmerle se narodil 3. dubna 1929 do umělecky založené rodiny freiburského malíře Franze-Valentina Hemmerleho a Marie Hemmerle. Vztah malého chlapce k oběma rodičům byl velmi těsný a plný důvěry, o čemž svědčí také to, že se Klaus velice rychle naučil jasně a srozumitelně mluvit. Dar řeči, *logos*, pochází z mezi-osobového vztahu a slouží tomuto vztahu. Klaus tak spontánním rozvíjením svých nadání odpovídal na přízeň prvního a základního životního společenství, do kterého byl v tomto světě uveden – rodinného společenství s matkou a otcem. Sdílnou a otevřenou atmosféru, která doma vládla, vděčně vdechoval a přijal za svůj i vnitřní řád tohoto malého přirozeného i duchovního společenství – denní účast na ranní mši svaté a večerní společné modlitby.¹³⁴ Podle svědectví zveřejněného až po Klausově smrti v roce 1994 se rodině Franze-Valentina Hemmerleho přezdívalo „*svatá rodina*.“ Otec – Klaus

¹²⁹ Parafrázujeme závěrečná slova z Hemmerleho posledního, již posmrtně publikovaného rozhovoru. Je proto legitimní se domnívat, že v nich vydává počet z celé své životní i filosoficko-teologické cesty (třebaže nemluví primárně o sobě, nýbrž o své účasti na hnutí Focolare). HEMMERLE, Klaus. *Unser Lebensraum – der dreifaltige Gott. Die Gotteserfahrung von Chiara Lubich*. In: *AS V*, s. 305.

¹³⁰ HEMMERLE, Klaus. *Das Wort für uns. Meditationen*. Freiburg i. Br.: Herder, 1976, s. 15.

¹³¹ HEMMERLE, *Das Wort für uns*, op. cit., s. 19.

¹³² HAGEMANN, Wilfried. *Verliebt in Gottes Wort: Leben, Denken und Wirken von Klaus Hemmerle, Bischof von Aachen*. Würzburg: Echter, 2008, s. 14, 18. Snubní prsteny Hemmerleho rodičů nesly malé znamení Trojice jako připomínku jediného pravého kořene jednoty a svobodné vzájemnosti.

¹³³ HEMMERLE, Klaus. *Nächte, die Licht geben*. In: *AS V*, s. 292-295.

¹³⁴ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 15.

– Matka. Do kostela chodili vždy pohromadě a vždy si sedali v tomto pořadí, tj. s Klausem uprostřed.¹³⁵

Cesta ze středu tohoto prvního životního společenství do otevřeného světa cizích lidí a věcí ale byla již pro malého Klause méně samozřejmá. Ten se sice velice rychle naučil bez obtíží komunikovat, avšak samostatně chodit bez podpory matčiny ruky se dokonce neodvažoval ještě dlouho poté, co sám rád a dlouze hovořil.¹³⁶ Bylo by jistě možné chápat tuto skutečnost jako první známky velkého rétorického nadání, a naopak zároveň jako první známky menší tělesné obratnosti. Sám Klaus Hemmerle nás ale svým pozdějším – do jednoho z jeho četných kázání včleněným – vyprávěním inspiruje k interpretaci méně prvoplánové. Díky vynikající paměti si dokázal uchovat živou vzpomínku na své první samostatné kroky i na okolnosti, které je *doprovázely*. S matkou trávil čas na starém hřbitově za freiburským dómem (*Freiburger Münster*). Vtom spatřil krásně zpívajícího vrabce, který ho svým radostným zpěvem a zjevem natolik upoutal, že chlapec pustiv matčinu ruku a zcela spontánně zatoužil ptáčka chytit, rozběhl se za ním. Vyprávění Klaus Hemmerle uzavírá vděčným:

„*Ten vrabec mne naučil chodit.*“¹³⁷

První samostatná cesta z nitra primárního rodinného prostoru životního vztahovosti byla symbolicky motivována krásou zpívajícího vrabce. Aby takové zjevení krásy nevyšlo naprázdno, musela být v malém chlapci rozvinuta již jistá vnitřní vnímavost vůči kráse. Klausův spontánní pohyb směrem k vnější kráse je tak zrcadlovým, navenek se projevivším obrazem pohybu, který se odehrával v jeho nitru a uvnitř společenství, ve kterém se jeho niternost rozvíjela. V onom prvotním rodinném společenství, ze kterého učinil své první samostatné kroky směrem k vnější kráse zpívajícího ptáka, se mu skutečně dostalo prvotního poznání různých podob krásy.¹³⁸ Klausův rodný dům byl plný obrazů jeho otce, malíře a autora četných děl určených pro liturgicko-církevní užití. Součástí širší rodiny, bratrem Klausovy matky Marie, byl také profesor hry na varhany a významný skladatel Franz Philipp.¹³⁹ Rodina malíře Franze-Valentina Hemmerleho tak byla již od počátku pravým místem života spojeného s krásou a uměním, chlapec se zde mohl i přes jinak skromný a prostý život rodiny učit

¹³⁵ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 15.

¹³⁶ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 14.

¹³⁷ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 14.

¹³⁸ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 15.

¹³⁹ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 14.

smyslové i duchovní vnímavosti i všestrannému tvůrčímu počínání. Velice brzy začal hrát na klavír, kreslit a malovat.¹⁴⁰ Zároveň jeho rodina pěstovala těsné styky s tehdejší freiburskou kulturní společností i s církevním prostředím. Později na konci 30. let a během druhé světové války se Klausův otec setkával s významným německým básníkem Reinholdem Schneiderem, jehož básně ovlivnily chlapce zvláště v onom důležitém období dozrávání a přerodu z dítěte v mladého muže.¹⁴¹

Na rozdíl od svého jen o pár let staršího bratrance Johanna Philippa nemusel mladý Klaus narukovat do Wehrmachtu. Johannes Philpp padl 22. června 1944 u Calais a tato zpráva Klause, kterému byl coby jedináčkovi Johannes velmi blízký, hluboce zasáhla.¹⁴² Ušetřen bezprostředního setkání s válkou na frontě navštěvoval Hemmerle během těchto těžkých let ve Freiburgu klasické gymnásium (Berthold-Gymnasium)¹⁴³ a byl podle pozdějších svědectví již tehdy spolužáky i učiteli považován za velice nadaného, neustále ochotného pomoci, laskavého a naslouchajícího:¹⁴⁴

„Již tehdy nám bylo jasné, že tu před námi je pokojná, vyrovnaná, spontánní duchovní síla, proti které by nás ani v nejmenším nenapadlo stavět se na odpor nebo – jak je lidem vlastní – osnovat intriky.“¹⁴⁵

Se spolužáky z maturitního ročníku se stýkal nebo si s nimi alespoň dopisoval také po celý další život. Hemmerleho gymnasiální čas ale v žádném případě nebyl časem čiré a naprosté *scholé*, prázdně bez těžkostí a starostí. Válka a nacistická moc samozřejmě ovlivňovaly chod gymnásia i celkovou společenskou atmosféru. Ideologie adorující jedince silné podle těla neměla pro tuto „spontánní duchovní sílu“ pochopení: Tak jenom díky přímluvě většiny nacismem neovlivněných kantorů – na Berthold-Gymnasium učila ještě většina předválečných, katolicky orientovaných profesorů – nebyl mladý Klaus potrestán za nedostatečné výkony během výuky tělesné výchovy.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Poznamenejme pouze, že Klaus Hemmerle nikdy s uměleckou tvorbou neustal. I během své biskupské služby psal básně, maloval akvarely, a zvláště v těžkých chvílích usedal za klavír hrát Mozarta, Beethovena či Bacha. HAGEMANN, *Klaus Hemmerle: Grundlinien eines Lebens*, op. cit., s. 15.

¹⁴¹ HEMMERLE, Klaus. Reinhold Schneider, Der Turm des Freiburger Münsters. In: KIRCHHOFF, Hermann; SALLER, Margot (Hg.). *Im Dialog mit Texten. Zum Umgang mit literarischen Texten in Religionsunterricht und Gemeindearbeit*. Donauwörth: Auer, 1989, s. 64. HEMMERLE, Klaus. Wegweiser unserer Zeit. In: *Neue Stadt* [Monatsmagazin der Fokolarbewegung], roč. 21, č. 5, 1978, s. 26-27. Významnou práci věnoval osobnosti básníka Reinholda Schneidera také Hemmerleho dlouholetý přítel a známý teolog Hans Urs von Balthasar. BALTHASAR, Hans Urs von. *Reinhold Schneider: Sein Weg und sein Werk*. Köln/Olten: Hegner, 1953.

¹⁴² HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 23.

¹⁴³ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 18.

¹⁴⁴ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 20-21.

¹⁴⁵ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 20.

¹⁴⁶ Ředitel školy a učitel tělesné výchovy byli skalní členové NSDAP. Nacistická ideologie adorující jedince silné *podle těla* pohlížela s podezřením na ty, kteří podobně jako mladý Klaus Hemmerle byli

Nejtěžší chvíle tohoto období ale ještě měly přijít. Nečekané bombardování Freiburgu spojenci připravilo o život 3000 lidí a dalších přibližně 30000 zbavilo střechy nad hlavou.¹⁴⁷

Když Klaus Hemmerle vzpomíná na svůj život a vyznačuje ty nejdůležitější události, které určily podobu jeho životní cesty, zmiňuje mimo jiné právě tento večer a noc 27. listopadu 1944. Toho dne byl spolu s dalšími spolužáky pověřen požární hlídkou u budovy školy. Doprovázel jej jeho otec. Sotva se stihli ukrýt ve školním sklepním krytu, začali spojenci bombardovat Klausovo rodné město Freiburg. Až nálety ustaly a otec se synem ve zdraví opustili úkryt, rozevřel se před nimi pohled na „*ohněm ozářené večerní nebe nad troskami starého města.*“¹⁴⁸ Z jakéhosi vnitřního popudu oba jako první zkontrolovali slavnou věž freiburského dómu – *Freiburger Münster*. Stála nepoškozena. Když se vraceli poničeným městem k rodinnému domu, zasažených budov bylo stále méně a méně, v ulici, kde bydleli (Uhlandstraße), hořel pouze jediný dům. Právě ten jejich. Klausově matce Marii se nic zlého nestalo,¹⁴⁹ a tak rodina malíře Franze-Valentina Hemmerleho stála před obrazem zničení vlastního zázemí a jmění ve zdraví a pohromadě. Otec – Klaus – Matka. Ve stejném uspořádání jako dříve v kostelních lavicích.¹⁵⁰

Na jednu stranu tak Klaus Hemmerle vyrůstal v prostředí utvářeném vnitřní i vnější krásou a pokojnými vztahy, v rodinném společenství přijetí a odevzdání. Na druhou stranu byl během války svědkem působení totalitní moci a také zkázy vlastního domova. První krok směrem ke kráse zpívajícího vrabce byl ale rozhodující. Když roku 1982 znovu přemýšlel o smyslu události, jíž se stal během noci 27. listopadu 1944 účastníkem i svědkem, připomenul, že toho večera měl u sebe dvě knihy. Jednou z nich byla básnická skladba Reinholda Schneidera *Die dunkle Nacht* pojednávající téma temné noci víry Jana od Kříže.¹⁵¹ Stojící věž freiburského dómu se mu během této *temné noci* stala sloupem stálosti a naděje, který unese tíhu utrpení, sloupem oné Kristovy křížové krásy, která ranami plnými milosrdenství přináší odpuštění a pravou svobodu.¹⁵² Na tomto a kolem tohoto sloupu vystavěl své rozhodnutí stát se knězem.

podle těla slabí, ale *podle ducha* plní velké síly, odhodlání a vnitřní svobody. HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 19.

¹⁴⁷ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 14.

¹⁴⁸ AS V, s. 292.

¹⁴⁹ AS V, s. 292.

¹⁵⁰ AS V, s. 292. HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 15.

¹⁵¹ AS V, s. 293-294.

¹⁵² AS V, s. 295.

Zároveň to byla tato noc prozářená ohněm, která naučila mladého Klause unést tíhu paradoxní bipolární rozpornosti – krásu a utrpení, světlo a noc, stálost a radikální změnu. Tím se tato vsutku pozoruhodná noc podobala jiným „*nocím dávajícím světlo*“, ¹⁵³ nocím, které proměnily srdce velkých filosofů: totiž noci Blaise Pascala (*Mémorial*) ¹⁵⁴ a třem po sobě jdoucím nocím René Descarta. ¹⁵⁵ Oba tito zakladatelé novověkého nábožensko-filosofického a filosofického myšlení prožili obdobnou noc obrácení či proměnění spojenou s ohnivým zjevením udávajícím jejich dalšímu životu a dílu nový směr. ¹⁵⁶ Třebaže o této souvislosti, pokud je nám známo, nikde sám Klaus Hemmerle nepíše ani nehovoří, nelze ji odbýt mávnutím ruky jako cosi povrchního, temného či *čistě subjektivního*. Vždyť Klaus Hemmerle se pod velikonočním znamením této noci stal teologem a filosofem, který svojí trinitárně-teologickou pobídkou novověké filosofii doufal domyslet a překonat novověké východisko autonomního subjektu, ono „*ego cogito*“, ¹⁵⁷ poukazem na jemné mezi-osobové tkanivo vztahovosti, které je tento subjekt bez zásluhy jakéhokoli příčinnivého konstruování za své bytí zcela vděčen. *Dříve než myslím, jsem zamýšlen, dříve než jsem, jsem sobě darován.*

Ještě v tomtéž roce, kdy se mladý Klaus ve svých 15 letech stal během oné noci dávající světlo svědkem zároveň stálosti věže freiburského dómu i pomíjivosti zničeného města a rodného domu, zahájil četbou Kantovy *Kritiky čistého rozumu* vnitřní diskusi s novověkou filosofickou tradicí, o jejíž domyšlení se měl již jako zralý filosof a teolog pokusit. ¹⁵⁸ O tři roky později, tj. v roce 1947, pak nastoupil na Teologickou fakultu Albert-Ludwig-Universität v rodném Freiburgu.

¹⁵³ AS V, s. 292-295.

¹⁵⁴ GUARDINI, Romano. *Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal*. 3. Auflage unveränd. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1991. Částečně přístupné v českém překladu: GUARDINI, Romano. *Křesťanské vědomí: studie o Pascalovi*. Brno: Dobromysl & Studio Contrast, 1998, s. 54-57.

¹⁵⁵ MÁCHA, Karel. *Cartesius*. München: Speranza, 1985, s. 12-13.

¹⁵⁶ O pozoruhodné události – byť nejspíše nikoli noční – svědčí také dopis připojený ke spisu *De docta ignorantia* Mikuláše Kusánského, ke kterému byl Hemmerle vícekrát přirovnán. KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *De docta ignorantia* 263. Podle *Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis*, Felix Meiner Verlag Hamburg 1932 – 2004 [cit. 5. 5. 2016]. Dostupné online z: <http://www.cusanus-portal.de>. Kusánskému měl být od Otce světél (*a patre luminum*) darován vhléd, jenž překračuje narušené lidské poznání a uvádí v soulad to, co jinak nahlížíme jako protikladné. Obdobnou strukturu má ale také ona událost, o které v souvislosti s bombardováním Freiburgu roku 1944 svědčí Klaus Hemmerle. Ten, jak jsme viděli, hovořil o tom, jak v nutnosti zániku spatřil světlo trvání – a tím také orientaci pro svůj život.

¹⁵⁷ LEHMANN, Karl. Klaus Hemmerles Dienst als Bischof. In: HENRIX, Hans Hermann (Hg.). *Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) – Ein geistlicher Meister*. Aachen: Einhard, 2004, s. 39.

¹⁵⁸ Také ve svém posledním posmrtně publikovaném monografickém díle Klaus Hemmerle vybízí k domyšlení Kantovy teze z *Kritiky čistého rozumu*, že každá vlastní představa musí být doprovázená transcendentálním pohybem vlastního myšlení (*Ich denke*). Hemmerle se snaží ukázat, že ani tato formálně strukturovaná čistá apercepce nestačí, že ono „*já myslím*“ musí být materiálně rozšířeno o

1.2 Klaus Hemmerle jako akademický teolog a filosof

Německý Freiburg im Breisgau Hemmerleho dětství a dospívání, tj. Freiburg 20., 30. a 40. let, patřil bez přehánění mezi jedno z hlavních měst evropské filosofie.¹⁵⁹ Právě zde se zrodila fenomenologická filosofická škola prostějovského rodáka Edmunda Husserla (1859-1938), vedle tzv. analytické filosofie jedna ze dvou dominantních filosofických tradic celého 20. století. Spolu s Husserlem působila jako jeho asistentka na freiburské universitě po nějaký čas také Edith Steinová (1891-1942). O něco později, na konci 20. let, na universitě začal působit Eugen Fink (1905-1975) a těsně před tím, než se roku 1929 narodil malý Klaus do rodiny Franze-Valentina Hemmerleho, se Husserlovým nástupcem ve Freiburgu stal jeho bývalý žák Martin Heidegger (1889-1976), filosof obracející svoji pozornost k podle něj celou západní metafyzickou tradicí zapomenutému (*Seinsvergessenheit*) určení filosofie jako fundamentálně ontologického tázání se po zjevujícím se smyslu bytí.¹⁶⁰ Jeho působení na universitě je ale poznamenáno značně kontroverzním a v pozdější poválečné odborné literatuře hojně diskutovaným Heideggerovým příklonem k ideologii nacionálního socialismu.¹⁶¹ V roce 1933 se dokonce Heidegger stal rektorem university, jehož cílem bylo proměnit universitu v duchu tzv. vůdcovského principu. Universita se měla stát prostředkem umocnění nového německého duchovního hnutí, které by sloužilo epochálnímu zvratu v podstatných dějinách sebe-zjevení bytí a jehož měl být Heidegger vůdcem a iniciátorem. Represe vůči židovským profesorům a akademikům ale vzbudily vnitro-universitní odpor a Heidegger velice rychle rektorský úřad a program, který s ním spojoval, opustil.¹⁶²

I přes tuto kontroverzi nelze pochybovat o velkém Heideggerově vlivu na podobu filosofického uvažování nejenom ve Freiburgu, ale také v celém meziválečném a poválečném Německu. Není proto překvapivé, že na Heideggerovu existenciálně fenomenologickou a fundamentálně ontologickou výzvu odpověděla také teologie a

anamnetickou (Augustinova *memoria*), relační a gratuitní strukturu vděčnosti, odpovědnosti a spolubytí. HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 27-28.

¹⁵⁹ O „filosofickém“ Freiburgu Hemmerleho mládí viz LOOS, Stephan. Freiburg – Keimzelle der philosophischen Religionsphänomenologie. Von Edmund Husserl über Martin Heidegger, Bernhard Welte und Heinrich Rombach zu Klaus Hemmerle. In: BAUSENHART, Guido; BÖHNKE, Michael; LORENZ, Dominik (Hg.). *Phänomenologie und Theologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle*. Freiburg i. Br.: Herder, 2013, s. 15-73.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 15.

¹⁶¹ V češtině srov. DUBSKÝ, Ivan. *Ve věci Heidegger*. Praha: Oikoymenh, 1997.

¹⁶² GOLDSCHMIDT, Nils. Die Entstehung der Freiburger Kreise. In: *Historisch-Politische Mitteilungen*, roč. 4, č. 1, 1997, s. 2-5.

křesťanská filosofie, ostatně Heideggerovými studenty byli během 30. let ve Freiburgu také Karl Rahner (1904-1984) či Gustaw Siewerth (1903-1963). Vážnou, rozdíly mezi Heideggerovým dílem a křesťanskou zvěstí nezastírající, recepcí Heideggerova myšlení, zejména v souvislosti s ontologií Tomáše Akvinského, se zabýval rovněž Bernhard Welte (1906-1983), shodou okolností pocházející ze stejného města jako Heidegger (Meßkirch).¹⁶³ Welte na rozdíl od Heideggera patřil ke skupině autorů a intelektuálů skepticky a kriticky se stavících vůči nacionálně socialistické ideologii a s ní spojené radikalizaci Německa probíhající během 30. a 40. let. Skupina bývá označována jako tzv. „Freiburský kruh“ (*Freiburger Kreis*) a patřil do ní také již zmiňovaný přítel Hemmerleho rodičů, básník Reinhold Schneider. Po druhé světové válce se pak Welte v roce 1946 habilitoval na freiburské universitě prací o pojmu filosofické víry, tj. oné implicitní metafyzické otevřenosti umožňující každé opravdové filosofické tázání, v díle Karla Jasperse.¹⁶⁴

1.2.1 Hemmerle jako žák Bernharda Welteho

Když Klaus Hemmerle ve svých 18 letech nastoupil v roce 1947 na Teologickou fakultu freiburské Albert-Ludwig-Universität, byly to přednášky čerstvě habilitovaného Bernharda Welteho, které ho nadchly a přiměly k hlubšímu studiu novověké filosofie (Descarta), německého idealismu (především von Baadera, Schellinga, Fichteho, Hegela a Kanta), dialogického personalismu (Rosenzweiga, Bubera),¹⁶⁵ Husserlovy fenomenologie, Heideggera, ale také autorů středověkých, Anselma z Canterbury, Tomáše Akvinského, Bonaventury či mistra Eckharta.¹⁶⁶ Právě Welte pak později již jako profesor křesťanské náboženské filosofie doprovázel Hemmerleho od jeho disertační práce o filosofii stvoření Franze von Baadera¹⁶⁷ až po habilitační práci o pozdní Schellingově filosofii náboženství.¹⁶⁸

¹⁶³ Vztah Welteho a Heideggera dobře dokumentuje edice jejich vzájemné korespondence: HEIDEGGER, Martin – WELTE, Bernhard. *Briefe und Begegnungen: Briefwechsel Martin Heidegger/Bernhard Welte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003.

¹⁶⁴ HEMMERLE, Klaus. Art. Welte, Bernhard, Religionsphilosoph und Theologe. In: OTTNAD, Bernd (Hg.). *Baden-Württembergische Biographien*, Bd. I. Stuttgart: Kohlhammer, 1994, s. 378-380. Pouze podotýkáme, že v témže roce Jaspers publikoval svou slavnou „Otázku viny“ (*Die Schuldfrage*).

¹⁶⁵ Srov. CURI, Maria Benedetta. *Pensare dall'unità: Franz Rosenzweig e Klaus Hemmerle*. Roma: Città Nuova, 2017. Curi se domnívá, že Rosenzweigovo „nové myšlení“ vypracované v jeho hlavním díle „Hvězda vykoupení“ (*Stern der Erlösung*) dokonce Hemmerleho ovlivnilo ještě zásadněji než tradice fenomenologická.

¹⁶⁶ HAGEMANN, Klaus. *Klaus Hemmerle: Grundlinien eines Lebens*, op. cit., s. 11.

¹⁶⁷ HEMMERLE, Klaus. *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*. Freiburg [u.a.]: Alber, 1963.

¹⁶⁸ HEMMERLE, Klaus. *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*. Freiburg [u.a.]: Herder, 1968.

Již Hemmerleho disertační práce zřetelně naznačuje směr, kterým se později ubíralo celé Hemmerleho samostatné akademické filosoficko-teologické dílo, vrcholící v jeho „Tezích k trinitární ontologii“ (*Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*).¹⁶⁹ V obsahově i výrazově velice složitém díle spíše opomíjeného autora německého idealismu Franze von Baadera¹⁷⁰ se Hemmerle totiž poprvé setkal s takovou podobou idealistické filosofie, která je otevřena k překonání základní tendence německého idealismu: systematicky rekonstruovat veškerou skutečnost z moci sebe sama poznávajícího, sebe sama myslícího absolutního subjektu, čili absolutního, „nepodmíněného ducha“ (*unbedingte Geist*). U von Baadera Hemmerle našel filosofa, který sice tuto základní dobovou tendenci „k systému“ následoval, avšak vždy v souvislosti s rozhodným přitakáním tendenci opačné, pro německý idealismus tolik nesamozřejmé, založené ve vnímavosti vůči svobodnému tvůrčímu aktu trojjediného¹⁷¹ Boha,¹⁷² který onu německému idealismu tak drahou skutečnost duchovního, čili myslícího, subjektu a současně veškerou skutečnost vnějšího světa teprve dialogicky povolává „k bytí.“¹⁷³ Novověký subjekt se proto u von Baadera nevyslovuje prostřednictvím descartovské formule „cogito, ergo sum“, nýbrž skrze formuli: „cogitor, ergo sum“,¹⁷⁴ *jsem zamýšlen, tedy jsem*,¹⁷⁵ přičemž vlastní tohoto pasivního

¹⁶⁹ HEMMERLE, Klaus. *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. Einsiedeln-Freiburg i. Br.: Johannes Verlag, 1976, 2. Aufl. 1992.

¹⁷⁰ Hemmerle nedisponoval v letech 1954-1957, kdy svoji baaderovskou disertaci připravoval, žádným moderním kritickým vydáním děl tohoto opomíjeného, středověkou i renesanční mystikou a rovněž raným romantismem ovlivněného autora. K dispozici měl „pouze“ šestnáct svazků sebraných spisů, vydaných ještě v 19. století von Baaderovým žákem Franzem Hoffmanem. HEMMERLE, *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, op. cit., s. 12. Dnes je situace o poznání lepší. V rámci edičního projektu „Baaderiana“ postupně vycházejí vybrané, kriticky zpracované spisy Franze von Baadera. Srov. BONCHINO, Alberto. Über die ‚Kritische Edition ausgewählter Texte Franz von Baaders‘: Ein Forschungsbericht“. In: BONCHINO, Alberto – FRANZ, Albert (Hg.): *Aufklärung und Romantik als Herausforderung für katholisches Denken*. Paderborn [u.a.]: Ferdinand Schöningh, 2015, s. 13-20.

¹⁷¹ K základním rysům von Baaderovy trinitární spekulace a jejímu významu pro myšlení Klause Hemmerleho srov. FRICK, *Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt*, op. cit., s. 40-42.

¹⁷² „Baader rozumí stvoření jako svobodnému činu Boha.“ HEMMERLE, *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, op. cit., s. 15.

¹⁷³ V předmluvě k baaderovské disertaci Hemmerle pojmenovává dvě základní zkušenosti, ze kterých filosofie Franze von Baadera vychází: „U Baadera se tak setkávají současně dvě základní zkušenosti: zkušenost ‚ducha‘ a zkušenost existence skrze vztah ‚já k ty‘. Na jedné straně nalézá myšlení sebe samo ponořené do něčeho takového, jako je myšlení samotné (...) Na druhé straně poznává vlastní Já, že je samo již od počátku nezastupitelně voláno k sobě samému, a tím zároveň k onomu Ty, které ho volá.“ HEMMERLE, *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, op. cit., s. 10.

¹⁷⁴ HEMMERLE, *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, op. cit., s. 53.

¹⁷⁵ Všimněme si také, že čeština (nebo také němčina) lépe než latina vyjádří prostřednictvím způsobu, jakým je tvořen pasivní slovesný rod, příbuznost *pasivity* s bytostným založením subjektu (pomocné sloveso být doprovází přičestí trpné).

cogitor je původní atematická, tj. dusud nerozlišená, důvěra (*Vertrautheit*) coby všechno poznání a jednání předcházející jednota.¹⁷⁶

Na baaderovskou disertační práci navázal Klaus Hemmerle habilitační prací, pojednávající pozdní filosofii Schellingovu (*Spätphilosophie Schellings*), kterou prostupuje – pro německý idealismus velmi nesamozřejmá – snaha myslet filosoficky Boha tak, jak je přístupný ve svém vlastním Zjevení, tj. živého Boha zjevených náboženství (*Offenbarungsreligion*), nikoli tzv. boha filosofů:

„V pozdním díle Schellingově běží o Boha, a to sice nikoli o nějakého pouze filosofického Boha, nýbrž o Boha živoucího náboženství, o Boha křesťanského Zjevení.“¹⁷⁷

Tohoto „božského Boha“ (*der göttliche Gott*) hledá ale Schelling způsobem, který je vlastní právě německému idealismu, tj. prostředky takového myšlení, které všechno redukuje na sebe sama, na svoji jedinečnou a všeobsahující původnost (*Ursprünglichkeit*).¹⁷⁸ Hemmerle se pokouší ve své habilitační práci porozumět tomu, jak se tyto *prima facie* protichůdné tendence v Schellingově pozdní filosofii doplňují, resp. která z nich je vposled pro Schellinga určující, a zároveň usiluje o dialogické, „spolu-myslicí“ (*mit-denken*) rozvinutí právě oné tendence, která se jeví být u autora německého idealismu překvapující, tj. o spolu-myšlení onoho pohybu myšlení směřujícího k myšlení dějinnosti (*Geschichtlichkeit*) a spolubytí (*Mitsein*). Proto se spolu s Schellingem ptá:

„V jakém smyslu má být myšlení myšlením, aby se mu mohl sdělit onen božský Bůh, a co by to pro myšlení mohlo znamenat: že se mu božský Bůh sděluje?“¹⁷⁹

¹⁷⁶ Proto Hemmerle celou první část baaderovské disertační práce (kterou bychom mohli popsat jako Hemmerleho původní fenomenologii fundamentální důvěry, v níž je bytí svěřeno člověku a člověk je stvořen pro celek bytí) věnuje rozboru volního aktu co do jeho založení, které nachází v předcházející důvěře, prostoru pravdy, která nechává vše být tím, čím je. „Odkud je mi pak vše v důvěře svěřeno a v téže důvěře jsem také svěřen sám sobě? Svazek jednoty, který ve mne všechno spojuje a objímá, a tak teprve činí všechno vším a celkem, není ničím jiným než tím, co činí vůbec všechno tím, čím je samo o sobě i ve vztahu ke všemu ostatnímu; je to jednota pravdy, bytí, toho, co ručí za to, že vše je tím, čím je.“ HEMMERLE, *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, op. cit., s. 32. U von Baadera je pak typické – a proto je jeho myšlení pro Hemmerleho tolik zajímavé – že paradigmatická role volního aktu při filosofické analýze toho, co mu předchází (tj. oné fundamentální důvěry), a tím každému volnímu aktu propůjčuje jeho vlastní skutečnost, je motivována paradigmatickou rolí svobodného volnímu aktu (skutku) trojjediného Boha, který vůlí tvoří vše, co je skutečné. V onom prostoru důvěry je proto v jednotě zdůvěrněna skutečnost Božího stvoření a klidná skutkovost (aktivní kontemplace a kontemplativní akce), k níž jako ke svému pravému uskutečnění tihne lidská subjektivita.

¹⁷⁷ HEMMERLE, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, op. cit., s. 11.

¹⁷⁸ HEMMERLE, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, op. cit., s. 13.

¹⁷⁹ HEMMERLE, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, op. cit., s. 23.

Rozhodujícím aspektem Schellingovy pozdní filosofie, pokoušející myslet tohoto božského Boha, je ta skutečnost, že jeho pojem nehledá v oblasti čistého myšlení,¹⁸⁰ nýbrž tam, kam ukazuje běžná řeč o Bohu (*allgemeiner Sprachgebrauch*),¹⁸¹ tj. v oblasti dějinného Zjevení samotného. Jakkoli je toto běžné mluvení o Bohu podle Hemmerleho proměnlivé, mnohdy povrchní a neostře, stává se u Schellinga znamením nové orientace myšlení tváří v tvář tázání se po Bohu. Tato nová orientace poukazuje na:

„...*spolubyti, ve kterém se lidé k Bohu živě vztahují, ve kterém Boha nechávají být Bohem a ve kterém se od něj nechávají oslovit. To se odehrává skrze vzývání, oslovení, vyznání, skrze slavení. Zde je Bůh Bohem.*“¹⁸²

Tento Bůh je vskutku dialogickým protějškem konečného lidského myšlení, který toto myšlení nejenom jako jakýsi poslední horizont přesahuje, nýbrž zároveň je také tím, že do lidského myšlení vstupuje, otevírá tomu, k čemu je od počátku určeno. Od počátku: Boha, který je tímto počátkem (projevujícím se vposledku jako Bůh sebe sama zjevující), ale Schelling nakonec nedovede myslet jinak než jako počátek, jenž je myšlením (*Das Denken*), počátek, zjevující plně sebe sama v konečném lidském myšlení, které je v něm založeno. U Schellinga tedy zůstává tento zjevující se Bůh Bohem myšlení, Bohem mého myšlení: v něm je mé myšlení založeno¹⁸³ a z něj se mé myšlení může plně uskutečnit.¹⁸⁴ Tím se ale nepozorovaně myšlení subjektu stává nutnou podmínkou (!) plného sebe-uvědomění (a tedy také sebe-zjevení) onoho Boha, který je Bohem mého myšlení, který je Bohem podle mne, podle myslícího subjektu (*wie ich*). Cesta nastoupená k živému Bohu zjevených náboženství (*Offenbarungsreligion*) se opět stáčí k Bohu filosofů.

Proto se Hemmerle v závěrečné kapitole své habilitace (*„Dia-logische Analogie“ als Weg des Denkens zum göttlichen Gott*) odváží ještě dalšího kroku, který ho Schellingovi a spolu s ním celé filosofii německého idealismu značně vzdaluje a který Hemmerle příznačně formuluje coby „dialogickou analogii“ (*dia-logische Analogie*):

¹⁸⁰ Schellingova metafyzika je proto v jistém napětí k obecnému předmětu aktově-apriorní metafyziky naddějiných systémů německého idealismu. PRZYWARA, op. cit., s. 69. Právě o pojmenování tohoto napětí se Hemmerle ve své habilitaci pokusil.

¹⁸¹ HEMMERLE, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, op. cit., s. 321-324.

¹⁸² HEMMERLE, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, op. cit., s. 322.

¹⁸³ Jako myšlení ve svém principu, který je myslitelný pouze jako to, co se myslí.

¹⁸⁴ Tím, že se naopak právě v mém myšlení plně uskutečňuje onen princip, který je myslitelný pouze jako to, co se myslí. Schellingův Bůh tedy sice není pouhou myšlenkou – a skutečně umožňuje, aby byl vzýván a slaven –, avšak jeho primárním obrazem ve stvoření zůstává myšlení myslícího subjektu. Je to Bůh, který není mou myšlenkou, ale je *jako mé myšlení*.

„Druhý je jako já – ale Bůh není jako já, nýbrž jako druhý.“¹⁸⁵

Zatímco Schelling nachází božského Boha prostřednictvím svého myšlení a prostřednictvím návratu svého myšlení k počátku, který si toto myšlení samo nedává a nemůže dát, Hemmerle v této závěrečné kapitole naznačuje, že cesta k božskému Bohu, který není sám o sobě večnou samotou, se uskutečňuje prostřednictvím dějinného dialogického spolu-myšlení (*dia*), které se tím, že participuje na spolubytí Božím, mocí tohoto spolubytí připodobňuje a pozvedá (*ana*) k Trojjedinému.

Že v této poslední kapitole Hemmerleho habilitačního spisu nachází svůj výraz jeho klíčová intuice, spolupůsobící v celém jeho dalším myšlení i pastýřské službě, dokládá také ta skutečnost, že úvodní poděkování předcházející samotné práci výslovně poukazuje na význam, který toto dějinně-konkrétní spolu-myšlení (*Mitdenken*) pro její vznik mělo.¹⁸⁶ Právě v době vzniku této Hemmerleho habilitační práce se totiž kolem Hemmerleho učitele, Bernharda Welteho, utvořil úzký kruh pozoruhodně nadaných žáků a spolupracovníků, budoucích universitních profesorů – Klause Hemmerleho, Petera Hünermanna a Bernharda Caspera. Zralým plodem jejich setkávání a spolupráce se stala např. publikace „Zpozornění tváří v tvář svatému“ (*Besinnung auf das Heilige*) hledající cesty, jakými by bylo lze myslet svaté (*das Heilige*) způsobem, kterému svaté nepřestává *být svatým*.¹⁸⁷ Tento spis věnovali Hemmerle, Hünermann a Casper svému učiteli Weltemu k jeho 60. narozeninám. Vzor myšlení, které myslíc svaté nezapomíná na svatost toho, co myslí, nacházejí pak tito autoři právě u Bernharda Welteho, v onom zcela zvláštním způsobu fenomenologického *vidění*, které je otevřené tomu, co se ukazuje, tj. které nechává zjevit se to, co se zjevuje (*Sich-Zeigen*). Ne náhodou interpretuje Hemmerle tento způsob Welteho podstatného *vidění* (*das Sehen*) jako pozvání ke spolu-vidění (*Mit-Sehen*), k tradici vidění.¹⁸⁸ Welte jej již jako studenta učil vidět věci jako radikálně nové věci, tj. jako to, co se právě rodí a povstává, co teprve získává tvar při setkání s tím, kdo se dívá.¹⁸⁹ Samotný proces tohoto učení ale také spočíval ve vidění – Hemmerle viděl, jak se Welte dívá, protože způsob vidění je

¹⁸⁵ „Der Andere ist wie ich – Gott aber ist nicht wie ich, sondern wie der Andere.“ HEMMERLE, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, op. cit., s. 325.

¹⁸⁶ HEMMERLE, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, op. cit., s. 5.

¹⁸⁷ „Wie ist Heiliges zu denken, daß es dem Denken heilig sei?“ HEMMERLE, Klaus. *Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen*. In: CASPER, Bernhard; HEMMERLE, Klaus; HÜNERMANN, Peter. *Besinnung auf das Heilige*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder, 1966, s. 12.

¹⁸⁸ HEMMERLE, Klaus. *Eine Phänomenologie des Glaubens – Erbe und Auftrag von Bernhard Welte*.

In: *AS I*, s. 477.

¹⁸⁹ *AS I*, s. 478-479.

viditelný a poznatelný z toho, jak se ukazuje, jak se tváří ten, kdo se dívá. Tím se určité vidění stává znamením, pozváním a pobídkou ke spolu-vidění. Při podrobnější fenomenologické analýze této pobídky – *hled!* – rozpoznává Hemmerle v procesu vidění dění o třech pólech – uviděném, vidícím a spolu-vidícím, resp. poukazu ke spolu-vidění.¹⁹⁰

Hemmerle tak v důležitý okamžik svého intelektuálního i duchovního zrání našel na Albert-Ludwig-Universität učitele, kolem kterého se na akademické půdě přirozeně utvářelo filosofické společenství vidění, „škola vidění“ (*Schule des Sehens*),¹⁹¹ které je citlivé a vnímavé vůči podstatné *vztahovosti* vůbec každého zjevování se, každého jevení se nějakého jevu neboli fenoménu.¹⁹² Tento důraz na podstatnou *vztahovost* si Klaus Hemmerle přirozeně osvojil a rozvíjel jej jednak v průběhu svého dalšího filosofického a teologického uvažování, jednak během své již samostatné akademické činnosti.

1.2.2 Akademické působení a významné publikace

Viděli jsme, že v 60. letech Hemmerle působil na freiburské universitě jako asistent Bernharda Welteho a v roce 1967 se zde také habilitoval.¹⁹³ Na samotné sepsání habilitace mu zbývalo kvůli všem aktivitám, do kterých byl zapojen, vždy jen velmi málo času.¹⁹⁴ Po úspěšné habilitaci ve Freiburgu působil – vedle svého vyčerpávajícího posláním duchovního ředitele při ZdK (*Zentralkomitee der deutschen Katholiken*) – během zimního semestru 1969 a letního semestru 1970 na universitě v Bonnu jako soukromý docent. Zde přednášel zejména o křesťanské filosofii Blaise Pascala a filosofickém poznání Boha u Bonaventury.¹⁹⁵ Roku 1970 se Hemmerle ujal katedry fundamentální teologie v Bochumi, kde se v rámci své přednáškové činnosti vedle povinných kurzů fundamentálně-teologického základu nadále věnoval Bonaventurovi, ale také např. spisu *De ente et essentia* Tomáše Akvinského.¹⁹⁶ Konečně v roce 1973 byl povolán na svoji *alma mater*, freiburskou Albert-Ludwigs-Universität, na místo profesora křesťanské filosofie náboženství (*Lehrstuhl für christliche*

¹⁹⁰ AS I, s. 479.

¹⁹¹ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 34.

¹⁹² CASPER, Bernhard. Der Mann der ersten Liebe. Über Klaus Hemmerles Weise des Denkens und deren Bedeutung für die Zukunft des Christlichen. In: HENRIX, Hans Hermann (Hg.). *Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) – Ein geistlicher Meister*. Aachen: Einhard, 2004, s. 73.

¹⁹³ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 57-61.

¹⁹⁴ HÜNERMANN, Peter. Cur deus homo. Gott denken auf dem Weg der Freiheit. In: HENRIX, Hans Hermann (Hg.). *Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) – Ein geistlicher Meister*. Aachen: Einhard, 2004, s. 116.

¹⁹⁵ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 76-77.

¹⁹⁶ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 78.

Religionsphilosophie), tj. jako nástupce svého učitele, odcházejícího Bernharda Welteho.¹⁹⁷ Roku 1975 byl dokonce Hemmerle jmenován děkanem tamní teologické fakulty.¹⁹⁸

V tomto samostatném tvůrčím období na konci 60. a v první polovině 70. let publikoval Klaus Hemmerle hned několik fundamentálně-teologických a filosofických děl nepřímo navazujících na jeho disertační a habilitační práci:

Hemmerleho zásadní příspěvek týkající se fenomenologie posvátného, „Posvátné a myšlení“ (*Das Heilige und das Denken*, 1966),¹⁹⁹ jsme již zmiňovali v souvislosti s jeho spoluprací s dalšími Welteho žáky, Peterem Hünemannem a Bernhardem Casperem. Zatímco se v Hemmerleho disertační a habilitační práci projevilo jeho fenomenologické školení a vliv Bernharda Welteho zejména ve způsobu, jakým spolu s pojednávanými autory německého idealismu myslel jejich minulé myšlenky v rozhovoru, který je bytostně otevřen budoucímu zjevení pravé skutečnosti těchto myšlenek, tj. v rozhovoru spolu-myšlení (*Mitdenken*), v této práci již Hemmerle prostřednictvím soustředěné fenomenologické metody spekulativně projasňuje prostředí vzájemného setkání myšlení (*das Denken*) a posvátného (*das Heilige, sanctum*): Hemmerle se ptá po takovém myšlení, které si pojem posvátného nechává darovat při setkání, během kterého se posvátné samo od sebe ukazuje (*Sich-Zeigen*);²⁰⁰ aby se ale myšlení stalo pro takové setkání připraveným, musí nejprve být především takovým myšlením, které se samo prosvětluje a soustředí.²⁰¹ To pak znamená, že nemůže být „pouhým“ myšlením (*bloßes Denken*), nýbrž myšlením, *kterému jde o skutečnost, tj. myšlením, které vskutku je, tj. proniká právě jakožto myšlení do bytí a nechává se pronikat bytím,*²⁰² *myšlením: které se tážajíc po posvátném a zároveň po sobě samém*²⁰³ překračuje k tomu, čím není skrze své vlastní vlastnosti a svou vlastní vládu, nýbrž

¹⁹⁷ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 83-84.

¹⁹⁸ LEHMANN, *Klaus Hemmerles Dienst als Bischof*, op. cit., s. 47.

¹⁹⁹ HEMMERLE, Klaus. *Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen*. In: CASPER, Bernhard; HEMMERLE, Klaus; HÜNEMANN, Peter. *Besinnung auf das Heilige*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder, 1966. Citováno podle AS I, s. 111-175.

²⁰⁰ HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 111.

²⁰¹ Aby rozlišilo, co se mu k myšlení dává, a co si samo vy-mýšlí. HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 111-113.

²⁰² HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 118. I kdyby se myšlení rozhodlo se omezit pouze na sebe sama a odmítlo svůj vztah k bytí, tvrdilo by: tato má myšlenka je pouze myšlená. HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 116. Tedy: také odmítnutí přesahu myšlení do bytí předpokládá přesah bytí do myšlení.

²⁰³ Neb myšlení, které chce myslet to, co se mu dává, se zároveň s tím neustále ptá, proč se toto dává právě mně? Sebe-darování posvátného tak proniká přímo do středu myšlení jako takového, není mu pouhým vnějším objektem; naopak také – taktó vzházením posvátného zraněné či oslovené – myšlení se plně odevzdává, aby přebývalo ve středu toho, co myslí, tj. v srdci posvátného jakožto posvátného.

skrze úkon bytostného přijetí, skrze bazální pasivitu, *která nechává být to, co se dává*. Takové myšlení, které si nechává darovat to, čím samo o sobě je i to, co myslí, nazývá Hemmerle „myšlení, které nechává být“ (*lassendes Denken*).²⁰⁴ Jeho protikladem je „myšlení spoutávající“ (*fassendes Denken*), charakteristické pro novověkou filosofii vycházející ze sebe sama předmětně rozvrhujícího absolutního subjektu.²⁰⁵ Příprava myšlení na příchod vpravdě posvátného proto spočívá nejprve v opuštění jeho implicitní spoutávající tendence (*fassen*) a s tím spojeném rozpoznání toho, co se v myšlení nachází jako paměť, stopa (*Denk-Mal*) nebo poranění (*Verwundung*) upamatovávající na jeho jákovský soubor s bytím (*Jakobskampf des Denkens mit dem Sein*).²⁰⁶ Teprve je-li takto moc myšlení přemožena vlastní bezmocí (před svatým v bázni voláme: toto je svaté),²⁰⁷ teprve tehdy, kdy myšlení rozpoznává samo sebe jako zraněné, může zrána děkovat za rány, které jsou ranami požehnání, tj. darem, který myšlení zakládá a všemu jeho formálnímu i materiálnímu sebeurčení podstatně předchází.²⁰⁸ Myšlení, které sleduje tyto stopy (*Denk-Mal*) a nechává se jimi určovat (ve svých otázkách: Co? Zda? Proč?), se stává myšlení *nechávajícím* být to, co je, tak, jak to je – samo od sebe. Zde ale cesta nekončí: „myšlení nechávající být“ (*lassendes Denken*) se tváří v tvář tomu, odkud je mu dáno myslet a co je jako takové určuje, stává „vděčným myšlením“ (*verdankendes Denken*),²⁰⁹ jehož výrazem je vzývání, svědectví, vyprávění, chvála a modlitba. Na otázku – co jest? – odpovídá nikoli faktem, nýbrž tajemstvím; na otázku – zda něco jest? – odpovídá nikoli faktickým výměrem protokolární věty, nýbrž svědectvím; a konečně na otázku – proč něco jest? – odpovídá tím, co je obrácením příčinnosti (jak ji chápe novověká věda), tj. udivujícím zázrakem.²¹⁰

Právě toto vnitřně obrácené myšlení se nyní stává připraveným myslet posvátné coby posvátné: v druhé části pojednání „Posvátné a myšlení“ (*Das Heilige und das Denken*) Hemmerle proto soustředí pozornost na samo posvátné (*das Heilige, sanctum*) a jeho vzcházení tváří v tvář onomu vděčnému myšlení.²¹¹ Nechá-li se posvátné poznat, všechno, co je – veškerá skutečnost – se najednou a provždy mění. Okamžik

²⁰⁴ HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 123-124.

²⁰⁵ HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 117.

²⁰⁶ HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 117.

²⁰⁷ HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 119.

²⁰⁸ HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 136.

²⁰⁹ HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 132.

²¹⁰ HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 131-142. Udivující zázrak v hloubi otázky po příčině, tj. otázky „proč?“, nemusí ovšem být v rozporu se snahou myslet příčinnost skutečnosti poctivě a důsledně. Sorv. SCHINDLER, *The Catholicity of reason*, op. cit., s. 163-228.

²¹¹ HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 146.

přítomnosti posvátného přehodnocuje a obrací smysl časového okamžiku i přítomnosti jako takové: posvátné daruje ve své přítomnosti minulost jako příslib budoucnosti a budoucnost jako naplnění minulosti. Myšlení, které toto vděčně přijímá (*vděk*), se stává anamnetickým znovupřítomněním toho, co se jednou provždy událo, a zároveň proleptickým úkonem naděje, že se toto již jednou provždy uskutečněné a celou skutečnost určující stane v budoucnosti událostí naplňující smysl dějin. Myšlení, které toto přijímá, se ale zároveň odevzdává, tj. vzdává se sebe sama, *obětuje se*, vzdává se přítomnosti coby vlastního držení transcendentálních schémat a apriorních forem prostorovosti a času (*obět*). Dynamika takového myšlení tváří v tvář posvátnému a dynamika posvátného tváří v tvář takovému myšlení je proto eucharistická.²¹² Avšak v jakém poměru je toto posvátno, jehož příchodem se myšlení obrací, *k bytí*, které je jeho příchodem jednou provždy zcela jiné?²¹³ Tento vše – vše, co je jsoucí – proměňující význam posvátného přivádí Hemmerleho k závěrečné otázce: bylo by lze *sanctum* považovat za jednu z transcendentálií? Na rozdíl od transcendentálií, *sanctum* nevychází jako podoba vztahu bytí a všeho konkrétně tak či onak jsoucího. Ontologická diference bytí a jsoucího není tak podle Hemmerleho s diferencí *sanctum* a jsoucího (spolu s jeho vztahem k bytí) totožná.²¹⁴ *Sanctum* není na jsoucím přítomné pouze jako utvrzení jsoucího jakožto jsoucího, neboli konkretizující založení v bytí, nýbrž jako jeho uchvácení a obrácení:

„*Jsoucí se může nazývat ‚posvátným‘ jedině tehdy, pokud je uchváčeno [ergriffen] vzházením posvátného, pokud se stává jeho památkou [Denk-Mal], místem jeho zjevení, které se na jsoucím a zároveň nad ním odehrálo.*“²¹⁵

Tento význam *sanctum*, tj. obrácení bytí a jeho transcendentálních určení,²¹⁶ se u Hemmerleho, jak jsme viděli, vyjadřuje konkrétní podobou eucharistické hostiny, která je uskutečněním (plnost bytí!) setkání (*Denk-Mal*) myšlení (*Denken*) a posvátného (*Sanctum*). Diference posvátného a bytí (spolu s jeho diferencí ke jsoucímu) není podle Hemmerleho ale ještě onou poslední diferencí: eucharistická hostina se co do svého významu přeci nevyčerpává v myslícím setkávání s posvátnem jakožto posvátnem.

²¹² HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 157-159.

²¹³ HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 159-175.

²¹⁴ HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 170.

²¹⁵ HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 171.

²¹⁶ Na druhou stranu se tato diference vyslovuje v naději na ještě hlubší spásnou záchranu bytí jakožto bytí, myšlení jakožto myšlení toho, co skutečně je; tj. nejedná se o vyhraněnou negativní teologii, která by hledala Boha mimo bytí, před kterou sám Hemmerle varuje v HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 12.

V samotném závěru eseje „Posvátné a myšlení“ Hemmerle proto tematizuje diferencí posvátného a spásy. Poslední sebe-odevzdávající krok filosofického rozvažování (*philosophische Besinnung*), které ústí v modlitbu a vzývání (*Anbetung*), je výrazem očekávání nesamozřejmého a překvapivého, všechna očekávání překračujícího příchodu a Přítomnosti toho (toho určitého a konkrétního), který je dárce posvátného daru veškerého bytí i myšlení.²¹⁷

Totéž fenomenologické rozlišování, které se rozvíjí ve vstřícném vztahu k tradici²¹⁸ a jaké jsme nyní mohli pozorovat v případě Hemmerleho eseje „Posvátné a myšlení“ (*Das Heilige und das Denken*), uplatňuje Hemmerle i ve své další práci z počátku 70. let „Rozlišování“ (*Unterscheidungen*, 1972).²¹⁹ Jak sám název napovídá, pokouší se v ní Hemmerle o pečlivé, zároveň fundamentálně-teologické i nábožensko-filosofické rozlišení svébytnosti i vztahovosti²²⁰ těch skutečností, které buď tvoří pojmové předpolí systematické teologie a prostřednictvím systematicko-teologické reflexe vstupují do služby tajemství Trojjediného, nebo které se naopak vycházejíc z tohoto tajemství obracejí k dobovému duchovnímu kontextu. Tématem jsou zde proto člověk (jakožto bytost Boží lásky),²²¹ Bůh,²²² jádro křesťanství a Ježíš Kristus,²²³ místo křesťanství v post-křesťanské době²²⁴ a politično.²²⁵ Právě první tři témata tohoto spisu pro nás budou velmi důležitá v průběhu christologické analýzy Hemmerleho díla, kterou se budeme v souvislosti s otázkami otevřenými v úvodu zabývat v druhé části naší práce.

Soustředěnému pokusu o rozlišení toho, co je v současné situaci podstatným úkolem teologie a odkud získává svůj smysl, metodu a věrohodnost, věnoval Hemmerle

²¹⁷ HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 174-174.

²¹⁸ V „Posvátné a myšlení“ byl tento vztah dán zejména celkovým smyslem fenomenologického tázání: Hemmerle důkladně prozkoumával metafyzický fundamentální akt (setkání myšlení a bytí) a pokoušel se jeho podobu přehodnotit s ohledem na význam posvátného jakožto posvátného. Proto je tento text také základním textem Hemmerleho filosofie náboženství, a tím také jedním z východisek pro Hemmerleho filosofickou recepci trinitární spekulace v jeho trinitární ontologii.

²¹⁹ HEMMERLE, Klaus. *Unterscheidungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute*. Freiburg i. Br.: Herder, 1972.

²²⁰ Hemmerle v úvodu „Rozlišování“ konstatuje, že dobové myšlení je do velké míry postiženo neschopností rozlišovat: samo rozlišování totiž předpokládá úplnost, která jej činí teprve rozlišováním – úplnost myšlení, které zároveň zachovává to, co jest, protože to tak býti má, i kriticky poukazuje na to, co tak, jak jest, být již nadále nemá. V tomto rozlišujícím myšlení musí být každá skutečnost hodnocena nejenom vzhledem k obsáhlému kontextu, do kterého je otevřena a zapojena (místo jednotliviny v celku), ale zároveň vzhledem k tomu, jak se sama ukazuje a dává. HEMMERLE, *Unterscheidungen*, op. cit., s. 12-13.

²²¹ HEMMERLE, *Unterscheidungen*, op. cit., s. 17-37.

²²² HEMMERLE, *Unterscheidungen*, op. cit., s. 38-74.

²²³ HEMMERLE, *Unterscheidungen*, op. cit., s. 75-89.

²²⁴ HEMMERLE, *Unterscheidungen*, op. cit., s. 90-111.

²²⁵ HEMMERLE, *Unterscheidungen*, op. cit., s. 112-127.

další spis z tohoto období, aktualizující interpretaci²²⁶ sv. Bonaventury nazvanou „Teologie jako následování“ (*Theologie als Nachfolge*, 1975).²²⁷ Hemmerle doporučuje dnešní teologii Bonaventurovo myšlení jakožto příklad tzv. reflektujícího následování, utkaného ze čtyř strukturálních momentů.²²⁸

„[Bonaventura] zdůrazňuje východisko ze strany Boží, přícházení Boží k nám coby předpoklad našeho přícházení k němu a našeho přemýšlení o něm [1]. Zároveň se ale ptá, jak by naše myšlení muselo být uzpůsobeno, jak by se musel člověk obrátit a povznést ze zajetí a odcizení v sobě samém a ve světě, aby se vydal na cestu Boží [2]. Následně pak promýšlí a rozvrhuje strukturu zároveň životní cesty i cesty myšlení vedoucí k Bohu jakožto opakování oné jedné a téže struktury, kterou lze odečíst z jednání Božího, z jeho lásky, konkrétně: z tajemství Ježíše Krista [3]. Směřuje pak konečně k mystickému a eschatologickému završení, k onomu pokoji, který byl podle něj ohlášen a předznačen v políbení pokoje bratra Františka [4].“²²⁹

Tyto čtyři strukturální momenty tvořící jednu a tutéž strukturu, která charakterizuje sebe-darování Boží člověku v Ježíši Kristu, jeho následávání, jak jej uskutečnil tzv. *alter Christus* sv. Fantišek, i následování tohoto následování, jak jej teologicky žil sv. Bonaventura, Hemmerle v průběhu dalších kapitol znovu – následuje sv. Bonaventuru (a tím také sv. Františka a především Ježíše Krista) – promýšlí a opět předkládá k následování tomu, kdo spolu s ním postupně tyto čtyři momenty reflektujícího následování prochází. Proto nejprve rozborem Bonaventurovy teologické epistemologie předkládá pojednání o východisku (resp. počátku) teologie (*Die Frage nach dem Ansatz der Theologie*), odmítá jednostrannosti jednak tzv. přístupu shora, jednak zdola, a navrhuje přístup christologický, resp. přímo christocentrický: východisko v Kristu coby středu, který je zároveň počátkem.²³⁰ Následně Hemmerle sleduje při pokračujícím

²²⁶ Hemmerle se ve své bonaventurovské monografii, vzniknuvší původně jako doprovodný materiál k přednáškám proneseným na universitě ve Freiburgu v letním semestru 1974 při příležitosti 700. výročí Bonaventurova úmrtí, opírá jednak o důvěrnou znalost pramenů (*Opera Omnia*, ed. studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae - Quaracchi, Florenz 1882 sqq., vol. I-X.), jednak o základní práce bonaventurovského bádání: GILSON, Etienne. *Die Philosophie des heiligen Bonaventura*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960; BALTHASAR, Hans Urs von. *Herrlichkeit. Bd. 2. Fächer der Stile*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962, s. 267-361; WIEGELS, Margot. *Die Logik der Spontaneität: zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura*. Freiburg i. Br.: K. Alber, 1969; SCHACHTEN, Winfried. *Intellectus verbi: die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura*. Freiburg i. Br.: K. Alber, 1973; RATZINGER, Joseph. *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*. München/Zürich, Verlag Schnell & Steiner, 1959. Přesto se nejedná o práci orientovanou primárně historicky a její těžiště spočívá spíše v Bonaventurovou inspirované, avšak zcela aktuální spekulaci.

²²⁷ HEMMERLE, Klaus. *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*. Freiburg i. Br.: Herder, 1975.

²²⁸ HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 11-62.

²²⁹ HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 30. Poznámky v hranatých závorkách doplnil pro přehlednost autor diplomové práce.

²³⁰ HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 36-62.

následování Bonaventurova myšlení i vlastním spekulativním výkonem vnitřní logiku (logiku lásky, kříže a vzkříšení) tohoto počátku-středu teologie, který teologicky integruje vše, co jest, i to, co je tím nejvnitřnějším tajemstvím Božího života, trojiční lásku (*Die „Andere“ logik der Theologie*).²³¹ Právě význam trojičního tajemství vzhledem k našemu poznání světa tematizuje Hemmerle ve čtvrté části uvedeného spisu (*Integration: Theologie als Weltwissen und Wissenschaftslehre*).²³² Plodnost této christocentrické a trojiční integrace křesťanské víry a poznání světa motivuje Hemmerleho k tomu, aby se v páté části „Teologie jako následování“ spolu s Bonaventurou ponořil nejenom do uvažování o významu Trojice pro křesťanský výklad světa, nýbrž do trojiční metafyzické spekulace, která dává tu nejradikálnější možnou odpověď na otázku po Bohu i po bytí (*Einsatz und Spitze der Theologie: Gottesfrage und trinitarische Antwort*) a která současně vybízí k novému následování, naplňujícímu se v setkání s trojičním pra-setkáním (*Begegnung mi der Urbegegnung*).²³³ Konečně závěrečnou kapitolu tohoto spisu tvoří opětovná reflexe celé cesty následování: dosud myšlené má pokračovat v životě a myšlení těch, na které se kniha obrací a které pobízí k následování trojičního sebe-darování.²³⁴

Obdobnou výzvu k následování nacházíme v závěru další Hemmerleho téměř současně s „Teologií jako následování“ publikované monografie s názvem „Předehra k teologii“ (*Vorspiel zur Theologie*, 1976).²³⁵ Jak patrně, Hemmerle chápal teologii jako výrazně ex-centrický, avšak zároveň integrující způsob života a myšlení.²³⁶ zatímco „Teologie jako následování“ vycházela spolu s Bonaventurou a Františkem ze středu křesťanské zvěsti za Kristem (*nach*) k periferii světa v láskyplném zájmu o celek bytí (jehož smysl je vpoledku trinitární), „Předehra k teologii“ dává zralý tvar Hemmerleho prozkoumávání před-polí (*vor*) křesťanských tajemství, přičemž toto před-polí je charakterizováno očekáváním dramatického vstupu dramatu Boží lásky do dramatu lidské existence,²³⁷ charakterizované zde prostřednictvím fenomenologické diferenční analýzy tzv. základních her, resp. existenciálů (*Grundspiele*): zájem (*Interesse*,

²³¹ HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 63-99.

²³² HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 100-133.

²³³ HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 134-167.

²³⁴ HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 168-180.

²³⁵ HEMMERLE, Klaus. *Vorspiel zur Theologie*. Freiburg i. Br.: Herder, 1976. Citováno podle AS II, s. 12-121; závěr o následování: s. 118-121.

²³⁶ Což je ve shodě s „katolickým“ chápáním ex-statického rozumu, jak je dnes pěstuje např. SCHINDLER, *The Catholicity of reason*, op. cit., s. 35-57.

²³⁷ AS II, s. 12.

bonum),²³⁸ pobyt (*Dasein, ens*),²³⁹ řeč (*Sprache, verum*)²⁴⁰ a konečně sama dramatická hra (*Spiel, pulchrum*).²⁴¹ Ani toto následování za Kristem (*nach*), ani toto rozehrávání existence před Kristem (*vor*) ovšem Hemmerle nechápe mimo Krista, resp. mimo střed (*centrum*) všech křesťanských Tajemství, jímž je sebe-darování Trojjediného v Ježíši Kristu.²⁴² ba právě naopak, v něm Hemmerle vidí hru všech her, drama všech dramat: Trojjedinou pra-hru (*dreifaltiges Urspiel*).²⁴³

Spekulativní pohroužení se do onoho pomyslného středu, ke kterému se excentricky vztahovala obě posledně jmenovaná a popsaná díla, a zároveň vyvrcholení Hemmerleho nábožensko-filosofické fenomenologické cesty, překonávající základní tendenci německého idealismu a explikující fundamentální akt setkání myšlení a bytí uvnitř spolu-myšlení a spolu-bytí (nejsoustředěněji formulované ve výše referované eseji „Posvátné a myšlení“), představuje Hemmerleho nejznámější, krátké a *tezovité* dílo „Teze k trinitární ontologii“ (*Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, 1975), obsahující již jasné kontury nového Hemmerleho filosofického trinitárního paradigmatu ovlivněného dílem Hanse Urs von Balthasara a také fenomenologickou strukturální ontologií Rombachovou.²⁴⁴

1.2.3 Teze k trinitární ontologii: Hemmerleho trinitární paradigma²⁴⁵

Hemmerleho „Teze“ jsou členěny do čtyř částí. Jak jsme viděli v úvodu naší práce, východiskem Hemmerleho výkladu (*I. Neue Ontologie als theologisches und philosophisches Postulat*) je jednak pozorování o dobové problematičnosti ontologie, jednak o jejím nezastupitelném významu ve vztahu k teologii i filosofii. I přes legitimní odlišnost filosofie a teologie je jejich osud obdobně spojen s otázkou po povaze skutečnosti Zjevení a po povaze skutečnosti vůbec. Proto je třeba také hledat odpověď na krizi ontologie v jejich vzájemném vztahu, který se konkretizuje ve vztahu mezi

²³⁸ AS II, s. 21-32.

²³⁹ AS II, s. 33-39.

²⁴⁰ AS II, s. 40-52.

²⁴¹ AS II, s. 52-29.

²⁴² AS II, s. 102-109.

²⁴³ AS II, s. 109-118.

²⁴⁴ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 54. HEMMERLE, Klaus. Besprechung von: Heinrich Rombach „Strukturontologie“. In: *AS I*, s. 416-432. Srov. také poznámku č. 75.

²⁴⁵ Stručné představení Hemmerleho trinitárního paradigmatu nalezneme čtenář také v základní sekundární literatuře vztahující se k trinitární ontologii Klause Hemmerleho - KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, op. cit., s. 2n; BÖHNKE, *Einheit in Mehrursprünglichkeit*, op. cit., s. 53-63. Existuje také zdařilé představení základního Hemmerleho myšlenkového postupu dostupné v českém jazyce ŘÍHA, *K trinitární ontologii*, op. cit., s. 9-15. My se zde nyní spokojíme se stručným nárysem obsahu Hemmerleho spisu.

slovem lidským a slovem Božím (*dvoji a priori*). Sděluje-li se Bůh člověku (slovo Boží), činí tak prostřednictvím lidského slova. Lidské slovo je ale zmocněno k tomu – býtí slovem – předcházejícím tvůrčím slovem Božím. Toto *dvoji a priori* podmiňovalo vždy způsob, jakým se filosofie i teologie na ontologickém poli vzájemně obohacovaly – teologie recipovala řeckou metafyziku, aby prostřednictvím jejích pojmů vyslovila pravdu dogmat, zároveň tím ale tyto pojmy proměnila a dala k dispozici obnovenému filosofickému myšlení. Přesto se ale nikdy křesťanská teologie nestala skutečně původním zdrojem ontologického předporozumění. Tento požadavek před teologii nyní klade Hemmerle: teologie by se měla stát inspiračním zdrojem nového původního ontologického porozumění smyslu bytí, které by se nevyčerpávalo pouze vnitroteologickým hermeneutickým užitím (racionální smysluplnost víry), nýbrž které by hloubku teologického a existenciálního prodlévání u nitra křesťanských tajemství spojilo s důslednou a racionální otevřeností typicky filosofickým otázkám. Východiskem této ontologie by tedy nemělo být nic jiného než vztahový fundamentální akt analogický vnitřnímu životu Trojjediného, sebe-darující se lásce. Je-li Bůh trojjediný a jestliže jako Trojjediný vstupuje do lidských dějin a skutečností, jak se musí proměnit naše porozumění bytí?²⁴⁶

Na předběžné úvahy o vztahu mezi filosofií a teologií a o požadavku nové specificky křesťanské ontologie navazuje Hemmerle v druhé části „Tezí“ (*II. Der Einsatz beim unterscheidend Christlichen*) tím, že se snaží ono specificky křesťanské východisko nové ontologie vyjádřit ve vztahu k tomu, co mu předchází a co se v něm završuje (*Differentialanalyse*). Filosofická zkušenost logu i náboženská zkušenost Izraele (a jeho prostřednictvím náboženská zkušenost vůbec) se v Ježíši Kristu setkávají s odpovědí na ony nejhlubší aporie, které v nich přebývají. To „nové“ – universálně-konkrétní charakter trinitárně chápaného sebe-darování Boha v Ježíši Kristu – vzchází na pozadí toho, co je „staré“ a „všechno bytí prodělává obrat.“ Tento obrat, způsobený setkáním s Bohem, který nám v Ježíši Kristu daruje vše své (nic z toho, co je Boží, nezůstává stranou tohoto darování) a vše naše (nic z toho, co je naše, nezůstává stranou tohoto darování) překračuje vše, co by si člověk byl sto sám pomyslet, vycházel-li by pouze z metafyzické reflexe sebevědomí či v sebevědomí založeného předmětného poznání světa či dokonce přímo Boha (jakožto ideje lidského myšlení). Tento obrat si

²⁴⁶ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 9-24.

proto žádá nejenom obrácené myšlení,²⁴⁷ nýbrž také obrácenou metafyziku, tj. novou – trinitární ontologii.²⁴⁸

Na pozadí toho, co je staré, vytanulo to, co je nové, ovšem tak, že teprve s tímto novým nově a znovu vzchází to staré jakožto *opravdu* staré a smysluplné. Avšak pro novou ontologii, vycházející z toho, co je středem křesťanské zvěsti – ze sebe-darování Božího v Ježíši Kristu –, nemůže již být hlavní otázkou: co se mění, co se zachovává? Jestliže tím jediným, co se zachovává a co zůstává, je láska (1 Kor 13), sebe-darování (*Sich-Geben*), tato otázka prodělává krizi: zůstávání (substancialita)²⁴⁹ již není samo o sobě samozřejmé, nýbrž překvapující a zdarmadanou restitucí (transsubstanciace)²⁵⁰ toho, co se vydává až do krajnosti, co se zcela odevzdává a na svém trvání netrvá: vztahové lásky. Údiv nad tímto obrácením tvoří počátek Hemmerleho úvah v třetí – stěžejní – části jeho „Tezí“, ve které promýšlí základní rysy nové trinitární ontologie (*III. Grundzüge einer trinitarischen Ontologie*). Verbalizovaná láska nespočívá v sebe-realizaci, nýbrž ve vztahovém *pře-sahování* se, odevzdávání se Druhému (*Sich-Geben*), přijímání Druhého a spolu s Druhým přijímání sebe sama od Druhého, který se dává a v tomto přijatém sebe-darování daruje pravou identitu také mně. Rytmem bytí, které vychází z lásky, a určujícím aktem nové ontologie je proto podle Hemmerleho právě sebe-darování (*Sich-Geben*). Toto zároveň trinitární i eucharistické jádro nové ontologie – proměna sebe-zachovávání v sebe-vydávání – rozvíjí Hemmerle prostřednictvím fenomenologie lásky a daru. Zajímá ho, jak se ze vzájemného dění sebe-darování, tj. z tkaniva vztahů, rodí smysluplné struktury (*Gestalt*) života i neživého světa, osoby i věci. Život je podle Hemmerleho *výrazem, vzhledem, tvarem, tváří* mnoho-polární vztahovosti. Ta je ve své ryzí podobě přítomna již vprostřed neživých struktur (tj. vprostřed všeho *stvořeného*) a lze ji formálně číst jako takové dění, které *je* svými vlastními póly, tj. póly, mezi kterými se odehrává (*Spielen*): vycházení ze sebe sama, vzhlížení vzhledu, přijímání sebe sama z rukou Druhého či přijímání tvaru z vnějšího

²⁴⁷ Jak je Hemmerle do hloubky pojednal ve výše referované eseji „Posvátné a myšlení.“

²⁴⁸ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 25-37.

²⁴⁹ Původní pojem aristotelské ontologie vyjadřující to, co se zachovává v proměnách, dokud jsoucí věc zachovává svou identitu, tj. pojem *substance*, nemůže být v rámci nové trinitární ontologii sám o sobě primárním nositelem bytí: samotné sebe-prosazení a sebe-zachování se nové ontologii stává nesamozřejmým a je nutno ukázat, jak gratuitní bytí – láska – je nositelem substance, nikoli naopak. Substance proto, je-li jakožto pojem vtažena do tohoto vztahového dění lásky, ztrácí svoji sebestřednost a stává se skutečným pod-stupováním (*sub-stance*), skutečným stolem sebedarování, obětování a přijetí, stolem personálního *communia*, *transsubstanciací*. K historickému vývoji pojmu *substance* srov. STEGMAIER, Werner. *Substanz, Grundbegriff der Metaphysik*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1977.

²⁵⁰ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 48. Srov. take předchozí poznámku.

prostředí, tj. z jinakosti Jiného, ustupování Druhému či Jinému, vstupování do společenství s Druhým či Jinými. To všechno jsou odstíny téhož dění, sebe-darování, *Sich-Geben*, z něhož se vzájemným pronikáním a v jednotlivých průnicích rodí nová dynamická identita charakterizovaná stabilními polaritami a vztahy. V každém z těchto pólů a v každém z těchto napínajících se a povolujících vztahů je přitom počátek (*Ursprung*) celé konstituující se struktury, celého tvaru (*Mehrrursprünglichkeit*). Tvar ale přichází ke své plné pravdě tehdy, je-li myšlen: duchovním tvarem je myšlenka dějící se v myšlení. Myšlení se však – jak je již zjevené – nemůže dít samo ze sebe, nýbrž ve vztahu k Jinému – k řeči a bytí. Řeč, vyjadřující myšlení toho, co vskutku jest, toto vskutku jsoucí vyjadřuje uprostřed sebe sama, tj. uprostřed toho, co mu je Jiné. Tomuto analogickému charakteru vypovídání²⁵¹ pak odpovídá onen výše explikovaný analogický charakter bytí: vzájemné přebývání toho, co jest, v perichoretickém pronikání se, jehož smyslem je bytí-pro-sebe-navzájem; spolubytí.²⁵² Vzájemné usouvztažnění všech rovin *analogia entis* je ale darem, který lze myslet jedině ve světle *analogia trinitatis*,²⁵³ teprve ona otevírá plnou šíři trinitárně-ontologického chápání fundamentálního aktu setkání myšlení a bytí.²⁵⁴

V poslední, čtvrté části svých „Tezí“ (*IV. Nachtrag: Konsequenzen einer trinitarischen Ontologie*) Hemmerle z popsaného trinitárně-ontologického paradigmatu vyvozuje možná řešení tradičních ontologických aporií (svoboda a nutnost, aktivita a pasivita, syntéza a analýza). Tato řešení zůstávají ale vzhledem k charakteru referovaného díla vědomě tezovitá a schází jejich hlubší propracování. Kromě těchto filosofických důsledků naznačeného paradigmatu se Hemmerle vyjadřuje v závěru svých *Tezí* k jeho důsledkům teologickým a konečně také spirituálním a společenským. Život konstituující se v rámci mnoho-polárního žití prostřednictvím darování a

²⁵¹ Nesoucí nejprve rysy tzv. proporcionální analogie (*analogia proportionalitatis*), přestože Hemmerle sám věc takto nepojmenovává.

²⁵² HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 49-50. *Analogia entis* také u Hemmerleho nejprve nese rysy tzv. proporcionální analogie (*analogia proportionalitatis*). Teprve v dalším usouvztažnění analogického vypovídání, analogického charakteru bytí a teologické analogie trojiční (*analogia trinitatis*) se podle našeho názoru z proporcionální analogie (v případě myšlení i bytí chápaných jako tvary vzájemného *Sich-Geben*) stává analogie atribuční vlastní, tj. *analogia attributionis intrinsecae* (vzhledem k Trojici, která má jednu podstatu – *Sich-Geben* ve vlastním (!) smyslu), která ovšem v sobě samé je zároveň analogií proporcionální (protože je v Trojici perichoretická pluralita podstatných vztahů, *Sich-Geben*, láska coby Boží podstata, se ve vlastním smyslu vždy již dává – *sich-gibt* – jako vše jiné než absolutní vlastnictví: jako meziosobová vztahovost), resp. analogii proporcionální neruší, nýbrž završuje a zachovává. Je pozoruhodné, že k podobnému závěru dochází v jiném kontextu (tj. bez ohledu na Hemmerleho pojetí analogie v „Tezích“) také ŘÍHA, *Identita a relevance*, op. cit., s. 37-41.

²⁵³ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 56.

²⁵⁴ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 38-60.

přijímání stupňuje své bytí (*Steigerung*), vytváří nové společenství a v něm příležitost pro hlubší prožívání trinitárního tajemství. Jak uvidíme dále, nikoli akademicko-filosofické, resp. teologické, dopracování nastíněného konceptu, nýbrž právě ve společenství žité, uskutečňované a reflektované trinitární paradigma se mělo stát Hemmerleho primárním zájmem po zbytek jeho života.

1.2.4 Systematické dopracování Hemmerleho díla?

Hemmerle započal pod Welteho fenomenologickým vedením svou intelektuální práci promýšlením cesty, jak překonat tvář v tvář jedinečnosti posvátného (*das Heilige*) či onoho božského Boha (*der göttliche Gott*) vnitřní omezení německé idealistické (von Baader, Schelling) či transcendentálně-filosofické tradice (Kant). To jej přivedlo k nahlédnutí skutečnosti Boží lásky, kterou nelze podřadit novověkému metafyzickému východisku (Descartes, Kant), omezujícímu katolicitu fundamentálního aktu setkání myšlení a bytí a současně s tím nadřazujícímu noetiku nad metafyziku samotnou. Skutečnost Boží lásky – ono trinitární *Sich-Geben* – postupně pronikla veškerou Hemmerleho reflexi, která se stala reflexivním následováním (Bonaventura) Božího láskyplného a až do krajnosti jdoucího, dramatického sebe-darování v Ježíši Kristu lidem a světu (von Balthasar). Toto akademické reflexivní následování přineslo v roce 1975 svůj nejzralejší plod v podobě sepsání právě stručně explikovaných „Tezí k trinitární ontologii“ (*Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*). Logickým vyústěním výše popsané cesty by byl samozřejmě vznik systematického díla plně rozvíjejícího Hemmerleho trinitárně-teologickou pobídku filosofii a zasazující Hemmerleho dynamické trinitární paradigma do dějinného i dobového filosofického i teologického kontextu. Žádné takové dílo ale Hemmerle již nenapsal a pokusili se o ně²⁵⁵ alespoň částečně až někteří Hemmerleho žáci. Recepce Hemmerleho filosoficko-teologické pobídky proto trvá dodnes.²⁵⁶

²⁵⁵ Nejnověji a pravděpodobně nejkomplexněji KIENZLER, Klaus. *Bewegung in die Theologie bringen: Theologie in Erinnerung an Klaus Hemmerle*. Freiburg i. Br.: Herder, 2017. Jinak především Böhnke ve své práci BÖHNKE, Michael. *Einheit in Mehrursprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*. Würzburg: Echter, 2000. Nebo také LOOS, Stephan. *Religion als Freiheit. Eine hermeneutische Phänomenologie der Religion nach Klaus Hemmerle*. Freiburg i. Br.: Karl Alber, 2006; OBST, Thorsten. *Das Heilige und das Denken. Untersuchungen zur Phänomenologie des Heiligen bei Klaus Hammerle*. Würzburg: Echter, 2010.

²⁵⁶ Téma recepce Hemmerleho myšlení by si vyžádalo samostatné pojednání. Bylo by lze rozlišit dvě základní větve: německou, kterou tvoří zejména Hemmerleho bývalí žáci (*Schülerkreis*) z Freiburgu (srov. HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 88-90); a italskou, spojenou zejména s Piero Codou, hnutím Focolare a universitním institutem Sophia v Loppianu - Srov. CODA, Piero – ŽÁK, L'ubomír (ed.). *Abitando la Trinità: Per un rinnovamento dell'ontologia*. Roma: Città Nuova, 1998.

9. září roku 1975, právě v době, kdy Hemmerle vykonával na freiburské universitě úřad děkana teologické fakulty, byl jmenován papežem Pavlem VI. novým cášským biskupem.²⁵⁷ Vysvěcen na biskupa byl o dva měsíce později, 8. listopadu 1975.²⁵⁸ Jakkoli se také nadále během své biskupské služby věnoval příležitostnému rozvíjení podstatných témat svého teologického i filosofického myšlení a dokonce by bylo lze tvrdit, že ke konci života Hemmerle dospívá k ještě hlubšímu založení celé trinitární ontologie,²⁵⁹ opuštění akademické půdy freiburské university mu znemožnilo toto své myšlení precizovat a strukturovat do podoby obvyklé pro akademickou diskusi. Cáchy před něj položily nový úkol – spoluvytvářet společenství Božího lidu, který je neustále na cestě (*Weggemeinschaft*), jako jeden z jeho pastýřů. V roce 1995, 20 let po Hemmerleho odchodu z university a nastoupení do biskupského úřadu a jenom rok poté, co Hemmerle zemřel, komentoval tuto událost jeho tehdejší zástupce v úřadu děkana freiburské university Karl Lehmann. Podle něj byl sice Hemmerleho odchod z Freiburgu velkou ztrátou pro všechny vyučující i studenty, na druhou stranu ale představoval nutné a společenství zakládající *předávání darů, dávání a přijímání*, v rámci církve.²⁶⁰ Mezi Freiburgem a Cáchami proběhlo *commercium admirabile*, podivuhodná výměna. Co ale v této výměně získala filosofie a akademická teologie tím, že se vzdala svého nadaného dítěte ve prospěch úřadu církve, co získala tím, že ztratila Klause Hemmerleho?

²⁵⁷ LEHMANN, Klaus *Hemmerles Dienst als Bischof*, op. cit., s. 47.

²⁵⁸ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 91.

²⁵⁹ V období od roku 1976 Hemmerle publikoval celou řadu rozsáhlých děl určených primárně (nikoli výhradně!) ne-akademickému prostředí a veliké množství drobných prací. Citujeme alespoň ty nejzásadnější: HEMMERLE, Klaus. *Das Wort für uns. Meditationen*. Freiburg i. Br.: Herder 1976; HEMMERLE, Klaus. *Der Himmel ist zwischen uns*. München: Verlag Neue Stadt, 1978; HEMMERLE, Klaus. *Glauben - wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums*. Freiburg i. Br.: Herder, 1978; HEMMERLE, Klaus. *Wegmarken der Einheit. Theologische Reflexionen zur Spiritualität der Fokolar-Bewegung*. München: Neue Stadt, 1982; HEMMERLE, Klaus. *Das Haus des barmherzigen Vaters*. Freiburg i. Br.: Herder, 1982; HEMMERLE, Klaus. *Brücken zum Credo. Glaubenswege*. Freiburg i. Br.: Herder, 1984; HEMMERLE, Klaus. *Dein Herz an Gottes Ohr. Einübung ins Gebet*. Freiburg i. Br.: Herder, 1986; HEMMERLE, Klaus. *Und das Wort ist Kind geworden. Gedanken zur Weihnacht*. München: Neue Stadt, 1991; HEMMERLE, Klaus. *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*. Hg. v. Peter Blättler, Freiburg i. Br.: Herder, 1995. Většina z těchto textů ale vznikala jako doprovodný materiál k přednáškám, katechezím a dalším živým komunikačním situacím. Hlavním tématem těchto spisů zůstává výklad stvořené skutečnosti i lidského života ve světle trojjediné vnitřní skutečnosti Boží, tj. mezi-osobového vztahového života Božího. Hemmerleho poslední dílo „Život z jednoty“ (*Leben aus der Einheit*) představuje ovšem jistou syntézu celé Hemmerleho životní i filosoficko-teologické cesty: trinitární ontologie je zde znovu sdílána prostřednictvím myslícího soubytí vycházejícího ze setkání s Boží láskou. Toto sdílení se zde ovšem dává primárně jako prostředí pro život v Trojici, který je oním „životem z jednoty“, o kterém hovoří titul této práce. Hemmerleho metafyzické východisko zde nabývá nejrůznější podoby a vede k meditaci o skutečnosti, která je pravou skutečností jakožto skutečnosti mezi námi (*die eigentliche Wirklichkeit im Zwischen*). HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 112.

²⁶⁰ LEHMANN, Klaus *Hemmerles Dienst als Bischof*, op. cit., s. 47.

Protože tato paradoxní otázka souvisí s celkovým hodnocením života i díla našeho autora, ponechme ji prozatím otevřenou. Poté, co jsme si nyní alespoň stručně představili Klause Hemmerleho jako filosofa a teologa, jehož snahou bylo překonat ego-logické východisko novověké metafyziky a jehož ústředním tématem tak bylo žité trinitární paradigma, nejjasněji formulované v programovém spise „Teze k trinitární ontologii“ (*Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*), zaměříme se v následující kapitole na Hemmerleho kněžské i biskupské působení v církvi. Dílo, které ze života Klause Hemmerleho vyrůstá, totiž není pouze dílem akademické spekulace – filosofické a teologické. Je to také dílo života v jeho úplnosti – dílo doprovázení, služby, pozornosti a péče. Rozpoznáním projevů žitého christocentrického a trinitárního paradigmatu, vztahového sebedarování a přijímání, právě v Hemmerleho službě církvi se nám otevře cesta k christologické analýze jeho díla, která bude pokračováním reflexivního následování, ke kterému nás vyzývá Hemmerle, a současně pokusem o prozkoumání úkolu, který – jsme viděli v úvodu naší práce – v polovině 20. století před teologii postavil von Balthasar: naplnit „formální rámec Chalcedonu“ trinitárně komponovanou reflexí vyvěrající z církevní zkušenosti víry, ze setkání s podobami svatosti.²⁶¹

1.3 Služba církvi

Jestliže otázka po tom, co Hemmerleho odchodem z akademické půdy paradoxně získala filosofie a teologie, musí nyní zůstat otevřena, můžeme se pokusit alespoň odpovědět na neméně podstatnou, komplementární otázku po tom, co – resp. koho – Hemmerleho příchodem získala během této výměny darů místní církve v Cáchách. Jednoduchá odpověď by pochopitelně zněla – *svého biskupa Klause Hemmerleho*. Abychom ale spojení biskupského úřadu s osobou Klause Hemmerleho skutečně porozuměli, musíme odhalit vnitřní důvod tohoto spojení – tj. vyprávět o růstu Hemmerleho povolání ke kněžství, o způsobu, jakým se dával i během svého akademického působení k dispozici a sloužil církvi. Jaká tedy byla celá prehistorie Hemmerleho rozhodnutí přijmout v roce 1975 nabídku stát se novým cášským biskupem?

1.3.1 Klaus Hemmerle knězem

Své dětské přání stát se knězem proměnil Klaus Hemmerle ve volní rozhodnutí během duchovní reflexe událostí z večera a noci 27. listopadu 1944 – bombardování Freiburgu,

²⁶¹ BALTHASAR, *Verbum caro*, op. cit., s. 214-215.

zachování věže freiburského dómu, zničení rodného domu.²⁶² I přes jisté pochyby ze strany tehdejšího ředitele freiburského teologického konviktu – mladý Klaus měl mít až příliš těsné vztahy se svými rodiči²⁶³ – vstoupil Klaus Hemmerle o tři roky později, tj. v roce 1947, současně s nástupem na teologickou fakultu, do freiburského kněžského semináře *Collegium Borromaeum*. Teologické studium Hemmerle ukončil v letním semestru 1951, následný rok trávil pod duchovním vedením spirituála Rudolfa Herrmanna²⁶⁴ v kněžském semináři v St. Peter a na kněze byl spolu s dalšími 52 mladými muži vysvěcen 25. května 1952.²⁶⁵ Následně působil jako vikář ve farnostech Donaueschingen, Kollnau a Rheinfelden.²⁶⁶

1.3.2 Klaus Hemmerle na pomezí církve a světa

Teprve v souvislosti s návratem do Freiburgu a zahájením doktorského studia u Bernharda Welteho v roce 1954 se před Hemmerlem otevřela perspektiva svébytné služby církvi, při které by se uplatnily všechny jeho četné dary. Jako 27-letý doktorand a mladý kněz dostal za úkol vybudovat ve Freiburgu biskupskou akademii.²⁶⁷ Po pět následujících let od roku 1956 do roku 1961 působil jako její první ředitel a svým celostním zájmem o svět i církve vytvořil otevřenou platformu vhodnou pro setkávání křesťanů působících v různých oblastech lidské společnosti – vědě, kultuře, politice. Intelektuální program nově založené akademie byl zahájen přednáškou Bernharda Welteho na téma *Svoboda ducha a křesťanství*. Sám Hemmerle zformuloval v textu „O místě akademie v církvi“ (*Der Ort der Akademie in der Kirche*, 1956)²⁶⁸ duchovní program této mladé instituce stojící na pomezí církve a světa. Jeho východiskem se stalo tajemství vtělení, které si žádá neustálou snahu o inkarnační inkulturaci. Akademie tak podle Hemmerleho měla při stálé spolupráci s diecézními farnostmi přispívat k budování Kristova těla církve tím, že vytváří prostor společného hledání křesťanské odpovědi na výzvy doby a tím také nové způsoby křesťanského jednání ve společnosti a světě. Toto hledání by ale nemohlo probíhat, kdyby nebylo spojeno se svobodou

²⁶² AS V, s. 292-295.

²⁶³ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 17.

²⁶⁴ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 43-45. Rudolf Herrmann, hledající adekvátní formu kněžského života v poválečné době, měl mimořádný vliv na podobu Hemmerleho kněžské spirituality: nejprve v tomto období před vysvěcením na kněze, později tím, že ho přivedl ke hnutí Focolare.

²⁶⁵ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 43.

²⁶⁶ LEHMANN, Karl. Unser entschiedenes Zeugnis wäre der größte Dank an ihn. In: COLLAS, Karlheinz (ed.). *Nicht Nachlassverwalter, sondern Wegbereiter*. Klaus hemmerle Predigten 1993, Aachen: Einhard Verlag, 1994, s. 141; HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 45-47.

²⁶⁷ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 53-57.

²⁶⁸ HEMMERLE, Klaus. Der Ort der Akademie in der Kirche. In: *Oberrheinisches Pastoralblatt*, 58, 1957, s. 304-309. Dostupné také in *AS IV.*, s. 260-264.

každého věřícího zapojit se do utváření „veřejného“ mínění uvnitř církve. Hemmerle se zde ocitl „ve svém živlu.“²⁶⁹ Po pět let se neúnavně setkával s lidmi z nejrůznějších věd a oblastí života, aby spolu s nimi sdílel jejich otázky a otevřené problémy. Vydával tak živé znamení toho, jak může být pravá, poctivá a netrivializující filosofie užitečná navazování smysluplného vztahu mezi církví a světem prostřednictvím *akademického* setkávání církve a světa.²⁷⁰

Hemmerle sloužil církvi na tomto poli i poté, co opustil freiburskou biskupskou akademii, aby se mohl u Bernharda Weltheho na universitě habilitovat. Mezi léty 1968-1974 působil jako duchovní ředitel (*geistlicher Direktor*) ZdK (*Zentralkomitee der deutschen Katholiken*).²⁷¹ Od roku 1974 zastával v rámci této významné, především laiky zastupující organizace místo duchovního asistenta. Jeho úkolem bylo mimo jiné vytvářet duchovní program tzv. *Katholikentage*, tj. německých katolických dnů. Karl Lehmann vyzdvihuje Hemmerleho zásluhu o trvalou hodnotu jednotlivých *Katholikentage* coby setkání, která sjednocovala rozrůzněnou německou katolickou církev a udávala směr jejího vnitřního duchovního vývoje.²⁷² Hemmerle byl podle něj rozhodující integrující osobou (*Integrationsfigur*) německého katolicismu, zejména pokud se týče vztahu mezi laickými grémií a biskupskou konferencí, poslední třetiny 20. století.²⁷³

1.3.3 Klaus Hemmerle a hnutí Focolare

Toto Hemmerleho sjednocující povolání *ad extra*, tj. povolání pěstovat rozhovor a stavět mosty mezi církví a světem, mělo ale svůj spirituální i teologický základ ve způsobu, jakým Hemmerle usiloval o vytváření jednoty *ad intra*, tj. o vytváření jednoty společenstva Kristových učedníků vycházející ze zdarmadaných pramenů trojičního života. Právě v tom spočívalo jeho kněžské charisma především. Bylo sice napájeno již

²⁶⁹ LEHMANN, *Unser entschiedenes Zeugnis wäre der größte Dank an ihn*, op. cit., s. 142.

²⁷⁰ Hemmerle si ve své přednášce k 25. výročí vzniku akademie znovu položil otázku po jejím smyslu a podstatě. Tentokrát ještě důkladněji a důsledněji. Smysl akademie vidí ve snaze o usmíření tří mohutností lidského ducha – *memoria*, *intellectus*, *amor* (Augustinus). Hemmerle diagnostikuje na počátku 80. let nesamozřejmost tradice (*memoria*), čistě vědecké racionality (*intellectus*) a roztržité spirituality (*amor*). Podle něj žijí dnes tyto mohutnosti koncentrovaně uvnitř jakýchsi ghatt – ghetta sebe-zachovávající tradice, ghetta mocné, esoterické, avšak srdce lidí nepostihující, vědy, ghetta spontánní, zbožné, poetické spirituality, která ale nenaplnuje pneumatický úděl vycházení ze sebe sama a služby druhým. Smyslem biskupské akademie má proto být snaha o trinitární usmíření těchto tří mohutností, o novou syntézu prostřednictvím vážného rozhovoru vyzývajícího každou z těchto mohutností k překročení sebe sama směrem k ostatním dvěma. HEMMERLE, Klaus. Aufgabe der Universalität - Aufgabe der Identität. In: *AS IV*, s. 265-81. Hemmerleho diagnóza i návrh trinitárního usmíření zůstávají dodnes aktuální.

²⁷¹ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 62-75.

²⁷² LEHMANN, *Klaus Hemmerles Dienst als Bischof*, op. cit., s. 46.

²⁷³ LEHMANN, *Klaus Hemmerles Dienst als Bischof*, op. cit., s. 45.

přirozeným prožíváním *krásné* jednoty uvnitř rodinného společenství,²⁷⁴ intelektuální školou a tradicí vidění a spolu-vidění vytvářenými kolem kněze, teologa a filosofa Bernharda Welteho, avšak rozhodujícím impulsem se pro Klause Hemmerleho - kněze trojjediného Boha stalo setkání se spiritualitou hnutí Focolare v roce 1957.²⁷⁵

Hnutí Focolare vzniklo na přelomu let 1943-1944 doslova z trosek severoitalského města Tridentu.²⁷⁶ Chiara Lubichová shromáždila v situaci válečného zmaru kolem četby evangelií skupinu mladých dívek. Společenství se posléze začalo rozrůstat, až se z něj stalo jedno z významných duchovních hnutí druhé poloviny 20. století. Hemmerle se poprvé s Chiarou Lubichovou a spiritualitou hnutí Focolare setkal skrze spirituála Rudolfa Herrmanna,²⁷⁷ který ho pozval na tzv. *Mariapoli* (setkání hnutí) ve Fiera di Primiero (nedaleko Tridentu) v létě roku 1957. Zde Klaus Hemmerle našel nový a bezprostřední způsob, jakým lze žít komunitní křesťanství vycházející důsledně z evangelijského poselství o Boží lásce. To ale pro něj ještě nebylo to nejdůležitější. Rozhodující moment setkání popsal později několik dní před smrtí takto:

*„Byla to blízkost a přítomnost Boží, jakou jsem i přes svá intenzivní studia teologie nikdy před tím nezažil ani nepostihl (...) Poprvé jsem tam zakusil Boha.“*²⁷⁸

Již dříve mu bylo během jeho studií jasné, že Boží království není žádný vnější naukový či morální systém nebo ohraničitelný prostor, nýbrž Bůh sám. Žádný první princip nebo nejzazší horizont – živý Bůh je uprostřed světa, mezi námi lidmi (*Der Herr zwischen uns*). Toto poznání, jakkoli bylo pevné a teologicky i filosoficky inspirující, nebyl sto, podle svých vlastních slov, sám skutečně přeložit do pokorné řeči každodennosti. Klíčem k takovému překladu se mu stalo teprve setkání se spiritualitou hnutí Focolare v roce 1957.

²⁷⁴ Jednota rodinného společenství symbolizovaná jednotou rodinného krbu může být italsky vyslovena jako *focoli*. Právě toto slovo je kořenem názvu hnutí *Focolare*, jehož se stal Klaus Hemmerle podle slov historické zakladatelky hnutí Chiary Lubichové „spolu-zakladatelem.“ HAGEMANN, *Klaus Hemmerle: Grundlinien eines Lebens*, op. cit., s. 13.

²⁷⁵ Vycházíme primárně z rozhovoru Klause Hemmerleho se zástupci hnutí Focolare uskutečněného jenom několik dní před Hemmerleho smrtí. AS V, s. 296-305.

²⁷⁶ Všimněme si obdobného kontextu počátku hnutí Focolare a klíčové životní zkušenosti mladého Klause Hemmerleho v rozbombardovaném Freiburgu. Chiara Lubichová čelila válečnému rozvratu města Trident obratem k evangeliu a trinitární jednotě. Stejně tak Klaus Hemmerle našel během oné noci 27. listopadu 1944 odvahu unést zjevení pravé trvalosti a krásy skrze utrpení a zánik. Lze se proto domnívat, že tyto dva obdobné počátky životních cest, které se posléze měly protnout, svědčí o hemmerleovské *více-počátečnosti*, o uvěření jednoty z více počátků (*Mehrrursprünglichkeit*). Týž Duch pracoval na počátku obou těchto cest. V tomto smyslu byl Klaus Hemmerle skutečně spolu-zakladatelem hnutí Focolare.

²⁷⁷ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 48-52.

²⁷⁸ AS V, s. 296.

První seznámení se s tímto ještě mladým společenstvím v něm ale vzbudilo jisté obavy – nejedná se o spiritualitu sektářskou a ideologickou, není láska, o kterou hnutí Focolare usiluje, až příliš laciná a kýčovitá?²⁷⁹ Bylo by tomu tak, pokud by se nestávala cestou do životního prostoru trojjediného Boha, nýbrž prostředkem sebe-utvrzení a sebe-uspokojení. Jak se ale pozná, že prostor, do kterého nás znamení lásky vede, je skutečně životním prostorem Trojjediného? Po cestě musíme potkat Krista v zahradě Olivetské, o něco dále Krista nesoucího kříž a nakonec dojít až ke Kristu volajícímu k Otci o své opuštěnosti. Životní prostor trojjediného Boha se poznává tedy tím, že je v něm překlenuto nejzazší kreaturální vzdálení Syna a Otce prostřednictvím lásky Ducha svatého. Zkušenost trinitárně chápané lásky spojené s opuštěností Krista na kříži (*Gottverlassenheit Christi*) ale bytostně patřila ke spiritualitě, se kterou se Klaus Hemmerle setkal u Chiary Lubichové a hnutí Focolare a která se mu stala vlastní po celý zbytek života.²⁸⁰ Jak pro něj toto setkání *Mariapoli* v roce 1957 bylo důležité, můžeme snadno pochopit z jeho vlastních slov:

„Bůh tam byl jednoduše přítomen. Pronikl naše vzájemné vztahy. Neodolatelně jsem byl vtažen do tohoto nového života. Vzpomínám si, že jsem jednu noc pod dojmem této bezprostřední blízkosti Boží nemohl vůbec spát. Pomyslel jsem si, že ani učedníci nemohli zakoušet Boha při setkání s Ježíšem silněji.“²⁸¹

Tento dar nedávající spát nebyl pouze osobním, soukromým darem, nýbrž darem, který činí toho, kdo je obdarován, darem pro druhé. Ve společenství žité znamení trinitární lásky zjevené během Kristovy opuštěnosti na kříži (*Gottverlassenheit Christi*) se stalo výchozí christologickou a spirituální inspirací pro Hemmerleho teologické a filosofické trinitární paradigma.²⁸² Výsledkem jeho životního usilování ale nakonec nebylo vylepšení teologie (*Verbesserung der Theologie*) jako takové, nýbrž – žitá teologie z pramene Zjevení (*gelebte Theologie aus dem Ursprung der Offenbarung*).²⁸³

1.3.4 Klaus Hemmerle jako biskup Cách

Proto když byl roku 1975 Klaus Hemmerle povolán na biskupský stolec do staroslavných Cách, přicházel se jej ujmout již ve znamení tohoto žitého daru. Tedy nikoli pouze jako výborný učitel fundamentální teologie a křesťanské filosofie, nýbrž

²⁷⁹ AS V, s. 298.

²⁸⁰ AS V, s. 303.

²⁸¹ AS V, s. 297.

²⁸² HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 225-239.

²⁸³ Parafrázujeme poslední slova z Hemmerleho posmrtně publikovaného rozhovoru. Je proto legitimní se domnívat, že v nich vydává počet z celé své životní i filosoficko-teologické cesty. AS V, s. 305.

zároveň jako člověk-křesťan-kněz naplněný touhou vytvářet jednotné společenství – *communio* – po vzoru jednoty spočívající v trojiční lásce schopné překlenout i propastnou vzdálenost kříže.²⁸⁴ Cáchy tedy získaly v podivuhodné výměně popisované Karlem Lehmannem biskupa připraveného dovnitř (vnitrocírkevní *communio*) i navenek (vztah církve a světa, ekumena,²⁸⁵ vztah církve a synagogy)²⁸⁶ pěstovat jednotu, *aby svět uvěřil*. Jako biskupské heslo si pak Klaus Hemmerle příznačně vybral zkrácený úryvek Jan 17,21: *omnes unum, ut mundus credat*.²⁸⁷

Jak v tomto svém úkolu obstál a jak by bylo lze charakterizovat jeho biskupskou službu? Mohli bychom očekávat, že Klaus Hemmerle hned na počátku své biskupské služby důkladně představí svůj program, svou vizi, *teorii*, jak by mělo být biskupství vedeno a jak by mělo být pečováno o spásu svěřeného stáde. Kritickou konfrontací výsledné reality (*sein*) s tímto programem (*sollen*) bychom pak snadno dospěli k soudu o Hemmerleho pastýřském úspěchu či neúspěchu. Tento vtíravý dualismus reality a teorie ale neodpovídá skutečnosti, o kterou zde „jde“ (*gehen*).²⁸⁸ Hemmerle přichází do Cách jako ten, kdo přichází. Tato tautologie není samozřejmá, ani nesmyslná – Hemmerle totiž nepřichází jako někdo, kdo své přicházení chce nahradit realizací svých představ, kdo poté, co přijde, již nechce přicházet, nýbrž prosazovat, trvat na svém, realizovat program. Hemmerle přichází do Cách jako ten, kdo bude po celý zbytek své biskupské služby neustále vytvářet cesty dalšího přicházení, kdo bude chtít zvát do prostoru svého přicházení i ostatní, aby také přicházeli a aby oni s ním a on s nimi kráčeli od setkání k setkání. Ve své řeči přednesené během převzetí úřadu v den

²⁸⁴ Hemmerleho cílem samozřejmě nebylo vnucovat celému biskupství spiritualitu hnutí Focolare, ale jeho biskupská služba jí byla na druhou stranu pochopitelně ovlivněna. Zpočátku skutečně existovaly určité obavy, že by mohl chtít nový biskup Cáchy nepřiměřeně „fokolarizovat.“ Ty však byly velice rychle rozptýleny otevřeným a přijímajícím způsobem, jakým Hemmerle svůj úřad vykonával. HENRIX, Hans Hermann. *Zuspruch aus fremden Quellen: Begegnungen mit Persönlichkeiten aus Judentum und Christentum*. Kevelaer: Verlagsgemeinschaft topos plus, 2012, s. 75.

²⁸⁵ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 203-224.

²⁸⁶ Cáchy se během Hemmerleho biskupského působení staly jedním z center židovsko-křesťanského dialogu. EHRLICH, Ernst-Ludwig. Verstehen von innen her. Hemmerles Bedeutung für uns Juden. In: *Das Prisma*. Beiträge zu Pastoral, Katechese und Theologie 6 (Sonderheft/1994), s. 75-76. Srov. také HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 152-160.

²⁸⁷ HAGEMANN, Wilfried. *Klaus Hemmerle: Grundlinien eines Lebens*, op. cit., s. 13.

²⁸⁸ Hemmerle často užívá metafory chůze (*gehen*) k vyjádření nějakého dynamického dění. To, co nám v češtině nezní příliš lahodně, tj. slovní spojení – jak ti to jde?; oč tady jde? –, vystupují v Hemmerleho kázáních a spisech v souvislosti s vírou, církví, životem, Trojicí apod. Ptá se: *jak jde víra, jak jde církev, jak jde život z Trojice*. Např.: HEMMERLE, Klaus. *Glauben - wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums*. Freiburg i. Br.: Herder, 1978. SCHREIER, Josef. Das Schriftum Klaus Hemmerles als Zugang zu seinem Denken. In: HENRIX, Hans Hermann (Hg.). *Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) – Ein geistlicher Meister*. Aachen: Einhard, 2004, s. 61.

slavnosti Ježíše Krista Krále v roce 1975²⁸⁹ Hemmerle zdůraznil, že přichází bez programu, že jediný jeho programem je odpověď díkůvzdání a děkování – děkování za přijetí v duchu evangelia, děkování za toto evangelium, které mu bylo společenstvím církve darováno a které je také proto tím jediným, co mu on může přinášet a čím ho může obdarovat:

„Přicházím k Vám především jako přijímající. A nepřijímám od Vás nic menšího než evangelium, nikoho menšího než Boha, který se dává, aby byl předáván od jednoho člověka ke druhému. Zároveň jsem ale povoláván, abych k Vám přicházel jako dávající. Ale nemohu Vám dát nic menšího než evangelium, nikoho menšího než Boha. Zdá se mi, že právě toto je ona zvláštní úloha biskupa: měl by se starat o to, že celé evangelium dosáhne ke každému v biskupství, že se Boží život stane životem biskupství. Bůh nám skutečně dal ve svém Synu všechno. Není žádné hloubky jeho pravdy, žádného skrytého bohatství jeho života, které by nám nezjevil tím, že se jeho Syn stal člověkem až po smrt na kříži.“²⁹⁰

Aby se Boží život stal životem biskupství – jaké všechny rozměry má toto odvážné a nezbytné přání? Hemmerle vypočítává čtyři: zaprvé Boží život není životem osamělosti a sebestřednosti. Boží život je trojjediným společenstvím lásky. Zadruhé Bůh nám tuto vnitro-trinitární lásku daruje, vždyť jsme ponořeni-pokřtěni právě do tohoto trojjediného života. Zatřetí se ale tato láska nemá uskutečňovat pouze mezi Bohem a námi. Boží život chce také pronikat a naplňovat naše lidská společenství a vztahy. Konečně začtvrté platí, že jenom nakolik se nechá církev tímto trinitárním *communium* proniknout, natolik se stane znamením trojjediného Boha pro svět. Celé toto přání, propojujíc moment konsolidace *ad intra* s momentem otevřenosti *ad extra*, tedy zní: *aby se Boží život stal životem biskupství a aby svět uvěřil.*²⁹¹

Na počátku své biskupské služby tedy Hemmerle paradoxně nepřišel s vlastním programem, ale svůj „program“ přijímal od těch, ke kterým přicházel, totiž právě evangelium. Přicházel, aby se nechal obtížit, aby se nechal vtáhnout do diecézních problémů, těžkostí i radostí. Vtahován do životního prostoru druhých, odpovídal stejným způsobem – pozváním do svého života s trojjediným Bohem. Vnější projevy této *pasivní aktivity* bychom pochopitelně mohli vypočítávat velice dlouho. Hemmerle jako každý dobrý biskup intenzívně navštěvoval místní společenství, aby je poznal a

²⁸⁹ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 91-94.

²⁹⁰ HEMMERLE, Klaus. Mein Programm ist nur das Evangelium. Erster Hirtenbrief 1975. In: HEMMERLE, Klaus: *Hirtenbriefe*. COLLAS, Karlheinz (Hg.), Aachen: Einhard Verlag, 1994, s. 14.

²⁹¹ HEMMERLE, *Mein Programm ist nur das Evangelium*. Erster Hirtenbrief 1975, op. cit., s. 15.

aby se nechal poznat;²⁹² vedl rozhovory s jednotlivci a kolektivními orgány církevních společenství;²⁹³ nechával se oslovit;²⁹⁴ od rána do večera byl zapojen do řady setkání, návštěv, liturgických událostí, udílení svátostí, poutí, přednášek, zasedání, komunikace s médii, s nejrůznějšími sociálními skupinami apod.²⁹⁵ Vnější projevy výkonu biskupského úřadu jsou zkrátka rozmanité a u Hemmerleho tomu nebylo jinak, ba spíše byla tato rozmanitost ještě umocněna rozmanitostí přirozených i nadpřirozených nadání, kterých se mu dostalo. Vnitřně byly ale tyto projevy obvyklé biskupské aktivity – spojené s výkonem hierarchické moci (*potestas*) – přetvářeny pasivitou spočívající ve způsobu, jakým byly vykonávány. Podle svědectví byla právě pro Hemmerleho pojetí i prožívání biskupského úřadu tato *pasivní aktivita* charakteristická. Její dynamismus vycházel ze svobody²⁹⁶ – Hemmerleho hluboká důvěra v člověka jej vedla k tomu, že při výkonu své biskupské moci spoléhal především na pasivní vytváření prostoru pro odpovědnost a svobodu všech, kteří ho obklopovali. Místo aby se prosazoval – zcela neokázale a přirozeně dával prostor druhým. Hans Hermann Henrix, dlouholetý ředitel biskupské akademie v Cáchách, popisuje své první setkání s biskupem Hemmerlem, na kterém spolu měli projednat náplň aktivit zakládané akademie. Co mají být její priority? Kdo má být zván, aby v jejím rámci přednášel? Henrix vzpomíná, že ho Hemmerleho odpověď překvapila:

„*Neptejte se mě, co máte dělat, ale dělejte to, zač můžete nést odpovědnost. Když při tom tu a tam sáhnete vedle, pak Vás budu muset prostě korigovat – a třeba i veřejně.*“²⁹⁷

Henrix na základě této zkušenosti, dlouholeté spolupráce s Hemmerlem a svědectví dalších kněží i laiků popsal tento pro Hemmerleho charakteristický způsob vykonávání úřadu jako *ve prospěch druhého a bližních zaměřené napodobování (Nachahmung) úkonu, jímž Bůh zcela zdarma daruje lidem svobodu.*²⁹⁸

Žádné sebesazování – nýbrž svobodná a druhé osvobozující sebevydanost.

²⁹² HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 100-102.

²⁹³ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 102-104; 129-136.

²⁹⁴ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 99.

²⁹⁵ LEHMANN, *Klaus Hemmerles Dienst als Bischof*, op. cit., s. 47-48.

²⁹⁶ Připomeňme pouze, že *svoboda* byla jedním z velkých Hemmerleho filosofických témat. Srov. LOOS, Stephan. *Religion als Freiheit. Eine hermeneutische Phänomenologie der Religion nach Klaus Hemmerle*. Freiburg i. Br.: Karl Alber, 2006.

²⁹⁷ HENRIX, Hans Hermann. *Zuspruch aus fremden Quellen*, op. cit., s. 74. Nezapomínejme, že by bylo naprosto přirozené, kdyby si chtěl Klaus Hemmerle vzhledem ke svému zkušenostem a vzdělání klíčový vliv na formování biskupské akademie v Cáchách ponechat. Sám přeci biskupskou akademii již jednou zakládal a vedl – ve Freiburgu.

²⁹⁸ HENRIX, *Zuspruch aus fremden Quellen*, op. cit., s. 74.

Pro takovýto obraz Hemmerleho biskupské služby nacházíme také doklady v jeho další písemné, primárně esejisticky koncipované tvorbě, která se pochopitelně s nástupem do úřadu začala více orientovat na dílčí témata související s pastoračí, avšak nikdy neztratila nic ze svého suverénního, spekulativního rozletu. Během tohoto dlouhého období, jak je patrné na první pohled z Hemmerleho bibliografie,²⁹⁹ připravil cášský biskup obrovské množství publikací spíše drobného charakteru a celou řadu větších, třebaže ne-akademických, děl. Není proto možné se všem věnovat se stejnou pozorností. Zaměříme se proto nyní na ty texty, které svědčí o jeho pojetí a vykonávání biskupského úřadu. Mezi nimi zaujímají výjimečné postavení tzv. postní pastýřské listy (*Fastenhirtenbriefe*). Jejich prostřednictvím se stručně, ale zároveň hutně obracel Klaus Hemmerle na věřící své diecéze s významnými duchovními pobídkami. Lze se přesvědčit, že již od svého prvního postního pastýřského listu klade Hemmerle na jeho adresáty velké nároky.³⁰⁰ To by nás ale jistě nemělo překvapit, protože vážně žité křesťanství je náročné a žádá si celého člověka. Jedině tehdy, když evangelijní výzva a příkázání (Jan 15,12) k ježíšovské lásce nachází srdce připravené odpouštět, unést nezdar a překonat neporozumění, může také uprostřed Ježíšových učedníků začít „*nový život, život bezvýhradné vzájemné lásky*.“³⁰¹ Když Hemmerle hovoří o novém životu mezi námi lidmi, hovoří o životu v nejlepší slova smyslu nadpřirozeném, tj. o životu, který pramení z života trojjediného Boha. Proto také Hemmerle ve svých listech neustále pobízí ke sdílení – vydávejte si navzájem svědectví této lásky, vyprávějte si o Bohu, vytvářejte narativní vztahovou kulturu – kulturu slova Božího, síť přátel Slova³⁰² – schopnou unést a integrovat proměňující se svět včetně jeho vnitřní rozporů.

Zvláště postupem času se téma znepokojivých a nové problémy přinášejících proměn společnosti a světa v jeho pastoračně určených textech vyskytuje častěji. Eroze tradičního katolicismu se v průběhu 80. a na začátku 90. let stávala také v Západním Německu stále jasnější a od biskupa bylo jistě legitimní očekávat, že tento fenomén

²⁹⁹ SCHREIER, Josef. Bibliographie Bischof Prof. Dr. Klaus Hemmerle (1929 – 1994). In: *Kirchliches Buch- und Bibliothekswesen*, 1, 2000, s. 155–268.

³⁰⁰ HEMMERLE, Klaus. Das Wort Gottes – Überschrift für unser Leben. In: HEMMERLE, Klaus: *Hirtenbriefe*. Hg. v. Karlheinz Collas, Aachen 1994, s. 17-21.

³⁰¹ HEMMERLE, Klaus. Anders leben - Seine Liebe miterleben. In: HEMMERLE, Klaus: *Hirtenbriefe*. COLLAS, Karlheinz (Hg.), Aachen: Einhard Verlag, 1994, s. 23.

³⁰² Skutečnost slova – a zvláště slova Božího – bral Hemmerle velmi vážně. Praxi – pěstovanou v hnutí Focolare – žít každý měsíc s určitým výrokiem Písma, prozkoumávat ho co do jeho hloubky a průhlednosti vůči Bohu, přenesl Hemmerle do své diecéze a počínaje prvním postním pastýřským listem vytvořil kolem sebe síť „přátel skrze slovo“ (Freude im Wort). HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 105-114. Tato pastore, jejímž těžištěm bylo společně žité evangelium, utvořila široké společenství čítající bezmála tisíc věřících, kteří až do Hemmerleho smrti spolu se svým biskupem sledovali význam slova Božího ve svých příbězích a v příběhu biskupství.

nebude tím či oním způsobem ignorovat, nýbrž že na něj bude odvážně reagovat. Klaus Hemmerle byl navíc díky svému akademickému působení na tento úkol dobře připraven. Již jeho disertační nebo později habilitační práce představují záměrný rozhovor s omezeními, která klade převažující implicitní ontologie moderní filosofie a vědy spojitému a vzájemně se obohacujícímu se prostupování evangelijní zvěsti, přirozeného života a vědecko-technického světa. Odpovědí na toto rozdělení v srdci novověké skutečnosti, které tak často spoluzakládá nevěrohodnost příliš psychologicky subjektivizované nebo naopak morálně objektivizované křesťanské víry, by podle filozofa a teologa Klause Hemmerleho měla být nová bytostně křesťanská ontologie vycházející z vnitro-trinitárních vycházení i tvořivého vycházení Stvořitele ke svému stvoření. Ale Otec, Syn a Duch svatý spolu nejenom *dobře vycházejí*, oni se sobě navzájem plně a bez výhrad darují. V centru nové ontologie proto nesmí *stát* monistická substanciální sebe-záchova, nýbrž v něm má *probíhat* láskyplné a vztahové podstupování³⁰³ a stupňování (*Steigerung*)³⁰⁴ vícestranného sebe-darování (*Sich-Geben*) druhému a sebe-přijetí z rukou druhého. *Vycházejí* z tohoto trinitárního paradigmatu, jehož důsledky a sjednocující (teorie-praxe, mystika-dogmatika, kontemplace-akce) význam načrtl Hemmerle v závěrečné čtvrté části svých „Tezí“,³⁰⁵ nabízí nyní coby cášský biskup jako odpověď na erozi tradiční víry³⁰⁶ model církevního společenství chápaného důsledně ve smyslu dynamického putování Božího lidu na společné cestě, která se konstituuje prostřednictvím perichoretického a mnohopolárního vycházení si vstříc,³⁰⁷ setkávání, výpomoci, spolupráce a sdílení.

V šesti jeho posledních postních pastýřských listech z let 1989-1994 tak představuje biskup Hemmerle svoji vizi tzv. *Weggemeinschaft*.³⁰⁸ Opět – stejně jako na počátku jeho biskupského působení – se nejedná o program v tradičním slova smyslu. Jestliže tehdy přicházel a toto *přicházení* bylo na způsob přicházení Božího království vším, co přinášel, nyní Hemmerle v tomto přicházení chce pokračovat a opět zve věřící

³⁰³ Pokoušíme se o české vyjádření tajemství Trojice inspirovaného posunu od statického pojmu substance (pod-stata) k jeho dynamické-vztahové-slovesné podobě (pod-stupování).

³⁰⁴ Vycházejí z Rombachovy strukturální ontologie Hemmerle často zdůrazňuje pozitivní význam tohoto vztahového dění: to totiž nespočívá pouze v konzervaci či spotřebě již jednou jsoucího, nýbrž v rozmnožení-stupňování toho, co se láme, co se vydává, co se daruje. BÖHNKE, *Einheit in Mehrursprünglichkeit*, op. cit., s. 141.

³⁰⁵ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 68-72. Srov. také kap. 1.2.3. této práce.

³⁰⁶ HEMMERLE, Klaus. Gemeinde im Jahr 2000 – Aufruf zur Weggemeinschaft. In: HEMMERLE, Klaus: *Hirtenbriefe*. COLLAS, Karlheinz (Hg.), Aachen: Einhard Verlag, 1994, s. 66-67.

³⁰⁷ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 204-205.

³⁰⁸ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 161-173.

své diecéze ke spolu-přicházení, společnému putování, jehož cílem je poutní místo v srdci (ve smyslu Rahnerova *Ur-wort*) a na tváři druhých (ve smyslu Lévinasova *Druhého*) – tam, kde se zjevuje Bůh, tj. mezi námi (*Der Herr zwischen uns*). Ve svém postním pastýřském listu z roku 1989 se proto obrací na věřící své diecéze s výzvou ke vzájemnému komunikativnímu vycházení si vstříc, ke sdílení (*communio, mitteilen*) charismat, nádání, Písma, služeb i zkušenosti s Bohem,³⁰⁹ k ochotě vytvářet bytostně misionářské společenství cesty i vůči lidem na periferii (*Weggemeinschaft*), zkrátka ke spolupůsobení a spolupráci na uskutečňování takto vymezeného záměru:

„*Stát se společenstvím cesty [Weggemeinschaft] vzájemného svědectví a služby, v jehož středu nás do budoucnosti vede sám Pán.*“³¹⁰

Každý z pastýřských postních listů z dalších let obsahuje pokus o další krok na této cestě. V roce 1990 zdůrazňuje nesmírnou důstojnost každého věřícího člověka spočívající v tom, že se stává nositelem Božího poselství pro druhé a pro svět.³¹¹ V dalších letech stále znovu opakuje tuto pobídku k obnově celého místního církevního společenství prostřednictvím připodobnění tohoto společenství k obrazu Trojice.³¹²

I ze samotných postních pastýřských listů je patrné, že se Hemmerleho výzva k utváření církve coby komunikativní *Weggemeinschaft* nesečkávala pouze s radostným přijetím a ochotou ke spolupráci.³¹³ Třebaže počáteční reakce na první postní pastýřský list z roku 1989 byla mohutná a příslibovala, že by celý proces mohl přinést množství dobrých plodů, velice brzy se v rámci otevřené diskuse ukázalo, kolik se skrývá napětí, neshod a předsudků napříč jednotlivými společenstvími věřících. Hemmerle dokonce v těchto posledních letech spojených s úbytkem kněží, věřících i prostředků vyjádřil pochybnost, zda mu chce vůbec ještě někdo naslouchat.³¹⁴ Bez-moc nositele církevní *potestas* byla stále zjevnější. Konečně biskup Klaus Hemmerle musel na počátku roku

³⁰⁹ HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 161.

³¹⁰ HEMMERLE, *Gemeinde im Jahr 2000 – Aufruf zur Weggemeinschaft*, op. cit., s. 69.

³¹¹ HEMMERLE, Klaus. Brief Christi an die Welt sein. In: HEMMERLE, Klaus: *Hirtenbriefe*. COLLAS, Karlheinz (Hg.), Aachen: Einhard Verlag, 1994, s. 70-73.

³¹² Hemmerle v postním pastýřském listu z roku 1991 výslovně odkazuje na LG 4 a koncilními otcí výslovně citovaná slova sv. Cypriána o církvi jakožto „*lidu sjednoceném působením jednoty Otce i Syna i Duchu svatého.*“ HEMMERLE, Klaus. Dreiklang der Versöhnung. In: HEMMERLE, Klaus: *Hirtenbriefe*. COLLAS, Karlheinz (Hg.), Aachen: Einhard Verlag, 1994, s. 76-77. Celá Hemmerleho ekleziologie je výrazně trinitární.

³¹³ „*Mnohým se slovním spojením ‚společenství cesty‘ zajedlo, neslyší ho už rádi. Mrzí mne, že se skutečně ‚společenství cesty‘ stalo frází nebo přetvářkou, za kterou ale nenacházíme vzájemné přijetí, usmířené spolubytí.*“ HEMMERLE, *Dreiklang der Versöhnung*, op. cit., s. 76.

³¹⁴ BLÄTTLER, Peter – CASPER, Bernhard – HAGEMANN, Wilfried – HENRIX, Hans Hermann – HÜNERMANN, Peter – SCHREIER, Josef. Charisma als Macht: Klaus Hemmerle (1929-1994) – Ein Podiumsgespräch [...]. In: HENRIX, Hans Hermann (Hg.). *Bischof Klaus Hemmerle (1929-1994) – Ein geistlicher Meister*. Aachen: Einhard Verlag, 2004, s. 133.

1994 své stádce – ještě před na přelom let 1994/1995 plánovaným závěrečným vyhodnocením celého mnohaletého procesu³¹⁵ – opustit. Zdálo by se tedy, že jeho biskupská služba byla poznamenána částečným selháním a neschopností čelit této naléhavé krizi tradičního modelu místní církve praktickým a účinným výkonem církevní moci.

O zhodnocení Hemmerleho způsobu vykonávání pastýřského úřadu se pokusili 10 let po jeho smrti v rámci panelové diskuse jeho blízcí spolupracovníci (Henrix, Blättler, Hagemann) spolu s jeho mnohaletými filosofickými a teologickými souputníky (Casper, Hünemann).³¹⁶ Diskutovaná teze zněla – *Klaus Hemmerle vykonával svoji hierarchickou moc prostřednictvím svého osobního duchovního charismatu*. V průběhu diskuse se ukázalo, že tato teze sice není nesprávná, nicméně zůstává poněkud povrchní. Na jednu stranu totiž Hemmerlemu skutečně nebylo vlastní, aby vedl místní církev silovým způsobem. Hünemann v tom viděl hlavní Hemmerleho omezení – v čase krize církevní struktury by bylo třeba biskupa, který působí silou a nové uspořádání mocensky vytváří. Na druhou stranu také neplatí, že by Hemmerleho duchovní charisma bylo ve weberovském smyslu mocenského charakteru. Hemmerle neměl ve zvyku užívat působení svého slova či své přítomnosti k tomu, aby prosazoval svoji autoritu či vůli. Vědomě vystavoval svá slova i svoji pastýřskou přítomnost mezi věřícími své diecéze možnosti nezdaru. Nezajišťoval je před neúspěchem a bezmocí. Bernhard Casper v této souvislosti poznamenal, že právě toto je kritériem pravé autority – že se vydává pro budoucnost Boží i Božího lidu bez snahy svůj úspěch (tj. rozmnožení dobra) zajistit.³¹⁷ Hemmerleho způsob vykonávání biskupského úřadu – pozvání ke svobodnému společenství cesty (*Weggemeinschaft*) – byl právě takový – otevřený vždy větší budoucnosti a přítomnosti Ježíše Krista mezi námi (*Der Herr zwischen uns*), třebaže tato otevřenost zahrnovala také otevřenost nezdaru a nepochopení.

1.4 Na konci: Hemmerle a Kristova opuštěnost na kříži

Klaus Hemmerle zemřel 23. ledna 1994 po několikaměsíčním potýkání se s rakovinou ve věku nedožitých 65 let. Jak jsme viděli, kromě této nemoci také zničení, selhání či

³¹⁵ Jak je zjevné z jeho posledního posmrtně publikovaného postního pastýřského listu z roku 1994. HEMMERLE, Klaus. Erzähle mir von Gott! In: HEMMERLE, Klaus: *Hirtenbriefe*. COLLAS, Karlheinz (Hg.), Aachen: Einhard Verlag, 1994, 86-88.

³¹⁶ BLÄTTLER – CASPER – HAGEMANN – HENRIX – HÜNERMANN – SCHREIER. *Charisma als Macht: Klaus Hemmerle (1929-1994) – Ein Podiumsgespräch [...]*, op. cit., s. 132-141.

³¹⁷ BLÄTTLER – CASPER – HAGEMANN – HENRIX – HÜNERMANN – SCHREIER. *Charisma als Macht: Klaus Hemmerle (1929-1994) – Ein Podiumsgespräch [...]*, op. cit., s. 140.

nepochopení nebyly jeho životu *cizí* jako sice přirozená, avšak pouze vnější omezení konečného-stvořeného bytí ve světě, nýbrž byly jeho životu *vlastní* ve velmi radikálním slova smyslu.

Již jako chlapec byl konfrontován se ztrátou rodnému domu a celého rodinného jmění během bombardování Freiburgu večer a v noci 27. listopadu 1944. Reflexí této události se mladému Klausu Hemmerlemu ukázala cesta dále – rozhodl se uposlechnout své již v dětství rozpoznané povolání ke kněžství, po maturitě v roce 1947 vstoupil do kněžského semináře a nechal se zapsat na teologickou fakultu. Ani později se během kněžské či biskupské služby církvi Hemmerle nikdy nevyhýbal tomu, aby byl obtížen starostmi a životními rozpory druhých. Kněžství se mu také nikdy nestalo důvodem pro pohodlný odklon od světa, jako ředitel katolické akademie, duchovní ředitel ZdK, universitní profesor či spoluorganizátor *Katholikentage* vstupoval do mnohdy vyčerpávajícího dialogického prostoru mezi církví a sekularizující se společností, mezi církví a světem. Vždy hledal cestu, jak žít kněžství³¹⁸ jako v pravém slova smyslu svátostné znamení. Spiritualita, která by přehlížela křížovatky a kříže, mu byla podezřelá. Ve Focolare se sice setkal s rozhodujícím duchovním impulzem zdůrazňujícím hledání aktivní trinitární jednoty a lásky, avšak smysl této jednoty a lásky se odvíjel od kontempace tajemství Ježíše Krista volajícího na kříži o své opuštěnosti.³¹⁹ Naopak právě v této – Chiarou Lubichovou zdůrazněné – Kristově opuštěnosti na kříži (*Gottverlassenheit Christi*) viděl Klaus Hemmerle na konci svého života stále nevyčerpanou a inspirativní výzvu ležící před současnou teologií.³²⁰ Jeho slova o tom, že mu již lidé nechtějí naslouchat, proto odpovídají této křížové samotě. Ta se v posledních letech Hemmerleho života ještě prohloubila po smrti jeho matky Marie v roce 1991. V tomto posledním období svého života se také kromě postupující nemoci, která si již na jaře roku 1993 vyžádala operaci a značné omezení všech aktivit, musel vyrovnávat s lhostejností nebo přímo nesouhlasem týkajícím se jím navrhovaného projektu tzv. *Weggemeinschaft*, tj. proměny do sebe uzavřených společenství věřících v ex-centrická společenství cesty a svobodného následování. Hemmerle tak zvláště v tomto období na začátku 90. let nebyl uchráněn blízkých setkání s malomyslností a

³¹⁸ HEMMERLE, Klaus – BREUNING, Wilhelm – BODE, Franz-Josef – DIRSCHERL, Erwin. *Wie als Priester heute leben?* Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2015.

³¹⁹ Srov. Mt 27,46; Mk 15,34; Žl 22.

³²⁰ AS V, s. 305.

neutěchou,³²¹ s oním křížovým znamením, které jako by naznačovalo, že cesta již dále nikam nepokračuje.

Jak pokračuje cesta, když nepokračuje?³²²

Člověk je bytostí přesahu:³²³ chlapec spatří zpívajícího ptáčka a místo, aby zůstal u matky, pokračuje tam, kam by jinak nepokračoval – vůbec poprvé kráčí po vlastních a sám, byť nikoli tak docela sám. V rozbombardovaném městě stojí věž freiburského dómu nezničená a inspiruje vůli dospívajícího chlapce k životnímu rozhodnutí stát se knězem. Chiara Lubichová v obdobné situaci a v podobnou dobu nově zaslechne evangelium a založí společenství, ze kterého vyroste hnutí Focolare. Hemmerleho život je ožívován právě tehdy, když kráčí po cestě, která nepokračuje. O naději, která je znamením tohoto paradoxního pokračování, kázal již nemocí velmi zesláblý Klaus Hemmerle ve svém posledním kázání v cášském dómu na samotném konci roku 1993, 24 dní před svou smrtí.³²⁴ Konec roku představuje čas zúčtování, reflexe. Na intenzitě nabývá pocit, „že to takto dál již nejde.“ Jak by se ale cokoli mohlo změnit? Svět je plný velkých konfliktů a problémů, zdá se ovšem, že mu chybí jednotná – velká – naděje. Tváří v tvář tomuto nedostatku velké naděje identifikuje Hemmerle tři strategie, jak se lidé s fundamentálními problémy dneška vyrovnávají. Buď se omezí na dobře zorganizované přežívání (1) nebo se z touhy po alternativě v bezvýhodné situaci uchylují ke strategii nového násilí (2) či konečně se rozhodují pro postmoderní plánovanou zbavenost všech velkých nadějí (3). V křesťanském společenství naopak roste jako jemná síť malých, avšak nezničitelných znamení příležitost k obratu – ve vztahu k vlastnímu životu, k umírání, ve vztahu k bližním, přírodě i světu:

„Ano, lehce se to řekne: obraťme se! Ale pokud se opravdu chceme obrátit, jak se to dělá? Nejde to jinak, než že řekneme: obraťme se k Bohu. Ale stačí to? Copak není tento Bůh někdy až příliš velký, příliš náročný a natolik cizí, že se nám nenabízí nic, čím bychom se k němu přiblížili? Není tento Bůh až tak náročný, že my nakonec opětovně upadneme v sebe sama? Ale Bůh, který je Otcem našeho Pána Ježíše Krista, není v první řadě Bohem přetěžujícím a náročným. Ano, On je náročný, kdyby nebyl, nebyli bychom nikdy vzati vážně. Ale On není náročný hlavně a především, nýbrž nejprve ze všeho je Bohem, který u nás setrvává tak, že nás trpělivě přijímá. Bože, Ty mne přijímáš takového, jaký jsem. Bože, Ty přijímáš tento svět takový, jaký je. Bože, Ty přijímáš tohoto

³²¹ BLÄTTLER – CASPER – HAGEMANN – HENRIX – HÜNERMANN – SCHREIER. *Charisma als Macht: Klaus Hemmerle (1929-1994) – Ein Podiumsgespräch [...]*, op. cit., s. 133.

³²² HEMMERLE, *Brücken zum Credo*, op. cit., s. 61.

³²³ Srov. HEMMERLE, *Unterscheidungen*, op. cit., s. 22-28.

³²⁴ HEMMERLE, Klaus. Auf dich, o Herr, habe ich meine Hoffnung gesetzt. Jahresschlussgottesdienst am 31. Dezember 1993. In: COLLAS, Karlheinz (Hg.). *Nicht Nachlassverwalter, sondern Wegbereiter. Klaus Hemmerle. Predigten 1993*. Aachen: Einhard Verlag, 1994, s. 128-137.

*bližního takového, jaký je. Být přijat tím, který se snížil, který se zcela vydal a vzal na sebe podobu služebníka: to je ta jediná cesta, na které se nám opět otevírá brána naděje. Jeho přijmout jako toho, který nejprve přijímá nás. Nechat se jím nést. Věřit, že nás trpělivě nese a že u nás setrvává. Toť ono ucho jehly, jímž se k nám dostává nit' naděje. Takový Bůh může skutečně darovat naději. A u něj může také naše církev - se všemi jejími chybami, slabostmi, se všemi příliš vysokými nebo příliš nízkými úkoly a požadavky - u něj se může stát něčím neuvěřitelným: společenstvím lidí, kteří věří, že jsou přijati, společenstvím lidí, kteří se navzájem přijímají.*³²⁵

V tento poslední den v roce a během tohoto svého posledního kázání Hemmerle vydává svědectví o naději, která vyvstává z vděčnosti za záchranu, za to, že je nám *dáno*, abychom vydrželi (*aushalten*) onen rozpor kříže a mohli zpívat: „*In te, Domine, speravi: non confundar in aeternum.*“³²⁶

Až k tomuto kříži dospěla také naše stručná biografie Klause Hemmerleho. V úvodu naší práce jsme na pozadí diskuse o relevanci metafyzických výpovědí o Ježíši Kristu a o jedinečnosti pravdy Ježíšovy (*Wahrheit Jesu*) formulovali požadavek tzv. integrální christologie,³²⁷ jejíž hodnota by se ve vztahu k metafyzice zvláště prokázala tváří v tvář jinak ne-systematizovatelnému fenoménu utrpení.³²⁸ Von Balthasar nás zároveň upozornil, že tento požadavek musí být doprovázen snahou naplnit „formální rámec Chalcedonu“ trinitárně komponovanou reflexí vyvěrající z církevní zkušenosti víry, ze setkání s podobami svatosti.³²⁹ Právě s ortopraktickým kontextem Hemmerleho implicitní i explicitní christologie jsme se nyní setkali: základní podobou Hemmerleho ortopraxe byl život podle trojiční jednoty (*Leben aus der Einehit*), žité trinitárně-ontologické paradigma podstatně propojující vztahovou otevřenost vůči druhému s vnitřní svobodou. Ať již to bylo prvotní společenství rodiny, filosoficko-teologický kruh kolem Bernharda Welteho, společenství kolem freiburské biskupské akademie, hnutí Focolare a společenství biskupů, kteří spiritualitu tohoto hnutí přijali, nebo nejširší diecézní společenství v Cáchách – zde všude Hemmerle pěstoval tuto dovnitř i navenek orientovanou láskyplnou vztahovost, jejímž pravým kořenem je žití a myšlení podle Trojjediného.

³²⁵ HEMMERLE, *Auf dich, o Herr, habe ich meine Hoffnung gesetzt*, op. cit., s. 136-137.

³²⁶ Slova Žl 30,2. HEMMERLE, *Auf dich, o Herr, habe ich meine Hoffnung gesetzt*, op. cit., s. 137.

³²⁷ AS II, s.176.

³²⁸ SCHMIDINGER, op. cit., s. 361.

³²⁹ BALTHASAR, *Verbum caro*, op. cit., s. 214-215.

Je ale toto trinitární paradigma sto integrovat také tajemství kříže, resp. jeho projevy v selháních, odmítnutích, nezdarech, pochybách lidských životů? Hemmerle tuto závažnou námitku promýšlel již ve svých „Tezích“:

„Nezůstává ale přeci jenom něco mimo dosah trinitární ontologie? To, co se nedaří, vina, samota, smutek konečnosti, nedosažení cíle? Pokud by byly tyto zkušenosti popřeny nebo relativizovány jako pouhé kontrastní momenty nějakého systému, byla by v sázce věrohodnost celého návrhu. Jedná se ale přitom, při pohledu z teologické perspektivy, o ten nejhlubší bod trinitární ontologie, že skrze kenosi Syna je všechna konečnost a rozpornost přijata do události Božího sebe-darování. V onom výkřiku ‚proč?‘ zaznívajícím na kříži a v tichu šeolu, do kterého Syn sestupuje, je všechno integrováno...“³³⁰

V čem tato integrace spočívá? Abychom našli odpověď, musíme číst událost kříže trinitárně. Zatímco Syn zůstává věrný svému poslání a pro svoji naprostou synovskou poslušnost *pod-stupuje* cestu na kříž, Otec i Duch mu zůstávají neustále přítomni. Tato jejich přítomnost se ale stává darem naprostého otevření se stvořenému lidství. Syn, který *pod-stupuje* cestu na kříž, se ocitá tak nízko, že vše nízké – jako hřích, neposlušnost, odmítnutí Boha – je obsáhnuto v tomto *pod-stupování*.³³¹ Člověk se spolu se svým hříchem celý ocitá mezi Bohem (Otcem) a Bohem (Synem).³³² Lidství i s ním spojené utrpení je tak plně obsáhnuto vztahem Otce a Syna, čehož znamením je právě onen Ježíšův výkřik na kříži: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?“ Jsme mezi Bohem a Bohem, protože On je mezi námi až po samu mez tohoto mezi. Právě v tom spočívá ona hlubinná integrace života v jeho úplnosti a jednotě – včetně všech nezdarů, všech hříchů i všech křížů. Co oddělovalo člověka a Boha se nyní stává prostředkem jejich sjednocení. Co oddělovalo lidi navzájem, nyní může spojovat:

„Žít spolu s Ním znamená projít skrze rány, odevzdat se vnitřní dynamice jeho ustavičné paschy (...). Toto přitom není žádná osamělá cesta, nýbrž cesta ve společenství (...). Neboť v této jedné opuštěnosti je obsažena všechna opuštěnost všech lidí a tito jsou v ní jedno. Zde mi říká Otec: Ty jsi můj milovaný Syn, moje milovaná dcera. Zde on říká k onomu Ty: Ty jsi se mnou. A zde on říká nám: Vy všichni jste ve mne jedno. Tak nám může darovat svého Ducha a ve svém středu nacházíme – procházejíce skrze rány – vzkříšeného Pána.“³³³

Jednota Hemmerleho života – jednota vůbec každého života – ohrožená fragmentarizací, hříchem, selháním, strachem, nezdarem či nemocí – se proto plně

³³⁰ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 58.

³³¹ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 148.

³³² HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 146. Tento způsob vyjadřování se nám zdá být poněkud nebezpečný, snadno by mohl být chápán triteisticky.

³³³ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 155.

restituuje jedině vzhledem k této trojiční síti. Hemmerle je přitom věrným svědkem této restituice, protože nikdy nehledal zdroj jednoty v ničem a nikom jiném než právě v Trojjediném a celým svým životem vydával této jednotě svědectví. Z tohoto hlediska musíme také nahlížet význam oné klíčové události jeho života v roce 1975. V souvislosti s Hemmerleho povoláním na stolec cášského biskupa jsme totiž konstatovali, že se jednalo o výměnu darů, o podivuhodnou výměnu (*commercium admirabile*) mezi akademickou filosofií, resp. teologií, a církví, mezi Freiburgem a Cáchami. Právě jsme se seznámili s tím, koho v teologu a filosofu Klausu Hemmerlem získalo cášské biskupství přijetím jeho péče a doprovázení. Žasli jsme ale zároveň nad tím, zda by bylo možné, aby také akademická teologie či filosofie paradoxně něco získala touto na první pohled zjevnou ztrátou? Aby to bylo možné, musela by cesta pokračovat také tam, kde se zdá, že končí a nikam nepokračuje. Hemmerle nestihl svoji trinitární ontologii rozvinout do akademicky přesvědčivé systematické šíře. Zůstaly proto pouze spekulativní fragmenty nové křesťanské ontologie a příslib *něčeho většího*. Jakkoli se tento příslib nenaplnil vznikem nového teologicko-filosofického systému, naplnil se jinak, způsobem překvapivým a neméně významným. Akademická teologie a filosofie (*Lehre*) tím, že se musela vzdát svého systematického obohacení, získala *život* (*Leben*). Trinitární ontologie se proto ještě před tím, než mohla být propracována jako trvalá součást akademického teologického a filosofického diskursu, stala v *životě* Klause Hemmerleho tělem, příběhem, společenstvím, praxí svatého života.³³⁴ Základní rysy této praxe jsme již v této stručné biografii Klause Hemmerleho popsali: běží o komunitní napodobování vnitřního života Trojice, které krouží kolem dvou christocentrických ohnisek (*focus*):³³⁵ Ježíše Krista opuštěného na kříži (*Gottverlassenheit Christi*)³³⁶ a vzkříšeného Ježíše Krista mezi námi čili uprostřed nás (*Der Herr zwischen uns*).³³⁷ Pokusme se nyní spolu s Hemmerlem rozlišit, jaká

³³⁴ Karl Lehmann v závěru své řeči na Hemmerleho pohřbu poznamenal: „*Také – nebo snad právě – biskup čelí pokušením a dělá chyby. Proto dnes také prosíme o Boží milosrdenství pro Klause Hemmerleho. Ale možná – ano, jsem si tím jist – aniž bychom si toho doopravdy všimli, žil mezi námi v osobě Klause Hemmerleho svatý kněz a biskup.*“ LEHMANN, Karl. Er war ein Bischof nach dem Herzen Gottes. Predigt des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann zum Abschied von Bischof Klaus Hemmerle am 29. 1. 1994. In: HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 295. Z těchto slov i z dalších svědectví a skutečností je proto zjevné, že Hemmerle zemřel v pověsti svatosti (*fama sanctitalis*).

³³⁵ Důsledně vzato se již nejedná o monisticky chápaný christocentrismus, nýbrž o christocentrismus pluralitní, jehož ústřední struktura je *více-fokální*, v tomto případě *bi-fokální*: o christo-*fokální* trinitární christologii. Nikoli náhodou by christologie odpovídající spiritualitě hnutí Focolare měla být právě christo-*fokální* a trinitární.

³³⁶ Srov. Mt 27,46; Mk 15,34; Žl 22.

³³⁷ Mt 18, 20.

christologie tato ohniska spojuje dohromady, vyjadřuje diskursivně relevantním způsobem a zejména pak uzasadňuje v plnosti tajemství Ježíše Krista: pokračujme po stopách trinitární christologie.

2. CHRISTOLOGIE PODLE KLAUSE HEMMERLEHO

Základy pro christologickou analýzu Hemmerleho díla jsme již položili.

V úvodní části naší práce se ukázalo, že vypovídání integrální pravdy Ježíše Krista je podmíněno dvojím a priori: Božího slova vůči lidskému (1) a lidského slova vůči Božímu (2).³³⁸ Toto druhé – z dola nahoru orientované – a priori v sobě zahrnuje nejenom souhrn podmínek smysluplnosti lidské řeči či lidského myšlení, nýbrž také principy toho, čeho je řeč, resp. myšlení, výrazem: jsoícího jakožto jsoícího (*ens qua ens*), tak jak vchází do setkání s lidským myšlením, tak jak se v lidském myšlení projasňuje a zvyšlovňuje, tak jak se lidskému myšlení otevírá a dává mu v sobě přebývat. Toto druhé a priori (2) proto zahrnuje pravdu v metafyzickém smyslu slova. Christologie³³⁹ – coby vypovídání integrální pravdy Ježíše Krista – tudíž vyžaduje jistou předběžnou filosofickou ontologii (Rahner), v níž se může – na pozadí lidské otevřenosti vůči bytí – vyslovit.³⁴⁰ Na druhou stranu nám Hemmerle ve svých „Tezích“ připomněl, že toto a priori lidského slova vůči Božímu slovu (2) je *ve skutečnosti* založeno ve – shora dolů orientovaném – a priori Božího slova vůči lidskému slovu (1): totiž aby řeč byla řečí, aby jsoící bylo jsoícím, musí řeči i jsoícímu vždy předcházet gratuitní aktualizace stvořenosti řeči, resp. jsoícího, ze strany svobodného Stvořitele.³⁴¹ Vztah stvoření a Stvořitele je tedy podle Hemmerleho sice vztahem *reálné* vzájemnosti,³⁴² avšak takové, která je zároveň asymetrická. To zásadně mění situaci, protože se tím před teologií a filosofií klade úkol ještě hlubší, než je pouze vyjádření křesťanských tajemství v předběžně daném ontologickém rámci a jeho následná

³³⁸ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 14.

³³⁹ Srov. HOPING, Helmut. *Christologie*. In: BEINERT, Wolfgang – STUBERNRAUCH, Bertram (Hg.). *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg i. Br.: Herder, 2012, s. 104-113.

³⁴⁰ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 274.

³⁴¹ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 17-19.

³⁴² V tom se Hemmerle odlišuje od klasické tomistické metafyziky stvoření, podle které je vztah mezi Stvořitelem a stvořením reálný pouze ve směru od stvoření ke Stvořiteli, kdežto v opačném směru je pouze myšlený, neboť podle aristotelského chápání vztahovosti by reálný vztah Stvořitele ke stvoření předpokládal akcidentalitu v Bohu, což nelze pro jeho dokonalost připustit. Srov. KRINGS, *Ordo*, op. cit., s. 31, 73. Hemmerle rozumí vztahu jinak, ne-aristotelské pojetí vztahů trinitárních mu slouží za vzor vztahovosti vůbec. U sv. Tomáše Akvinského naopak substanciální relace trinitární představují výjimku, která se nijak nevztahuje ke vztahovosti kreaturální.

proměna – ontologická reлектura – uskutečňovaná na základě tohoto vyjádření:³⁴³ totiž hledat křesťanskou ontologii, která sice také předběžně navazuje na metafyzické myšlení a filosofii (2), avšak která do této návaznosti vnáší zásadní diskontinuitu, moment negace, integrace a překvapivého stupňování tím, že se počíná přímo v srdci všech křesťanských tajemství: v trojičním životě Božím (1). Odtud, nikoli ze subjektu imanentní transcendentální struktury ani z objektu imanentní entitativní struktury, je třeba myslet, vyslovovat i praktikovat možnost stvořeného bytí a řeči. Středem i východiskem trinitární ontologie je proto gratuitní událost sebe-darování Trojjediného v Ježíši Kristu (*Sich-Geben*). K tomuto svému trinitárně-christologickému východisku by se trinitární ontologie měla vrátit tehdy, až na jeho základě formuluje – v dialogu s předkřesťanskou, mimokřesťanskou i pokřesťanskou filosofií – nové, bytostně křesťanské porozumění bytí (*Seinsverständnis*). Vždyť toto trinitární porozumění bytí má nejenom antropologické (kdo je to člověk jakožto osoba ve vztazích?), sociálně-ontologické (co je vlastní skutečností společenského bytí?), přírodně-filosofické (jaký je společný řád všeho přirozeného, tj. vznikajícího a zanikajícího?), obecně řečeno: filosofické důsledky. Nejzásadnější důsledek trinitární ontologie by měl být přeci teologický, trinitární ontologie by nám měla nakonec posloužit k tomu, abychom se plněji setkali s Ježíšem Kristem, abychom plněji žili s trojjediným Bohem, což zahrnuje úplnější způsob poznání i praktického následování.³⁴⁴ Proto se tento nejzásadnější teologický plod trinitární ontologie může odhalit opětovným návratem všeho trojjediným Bohem stvořeného a vykoupeného k události sebe-darování Trojjediného v Ježíši Kristu. Trinitární christologie by se takto prostřednictvím trinitární ontologie, tj. prostřednictvím zvyšlovnění trinitární stvořenosti všeho stvořeného, vskutku stala christologií nanejvýš integrální. Sám Hemmerle ukazuje v závěru svých „Tezí“ právě tímto směrem.³⁴⁵

Bylo by ale fatální, pokud bychom se tento záměr snažili naplnit vycházejíce z dualistického chápání fundamentálního aktu setkání duše a bytí: jako by byl prvotní akt rozumu či akt vůle samostatným, absolutním momentem sebe-realizace subjektu.

³⁴³ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 35-36.

³⁴⁴ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 69-72.

³⁴⁵ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 59. Tato vize je otevřena eschatologickému naplnění: celý Kristus, resp. vše, čemu on je vzorem a co se – připodobnivši se k němu – s ním a v něm setkala, se teorií *visio beatifica* i praxí trinitárně-ontologického následování dává (*Sich-Geben*) jako dar personální Lásky, Duchu svatého, Otcí, aby se ten mohl opět darovat a byl tak všechno ve všem (1 Kor 15,28). K eschatologické relevanci trinitární ontologie srov. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 60.

Naopak: stručná biografie Klause Hemmerleho nás měla přesvědčit, že integrální christologii ani její filosofický protějšek, trinitární ontologii, nelze hledat mimo ortopraktický kontext, tj. kontext, ve kterém na sebe teoretický i praktický akt prostřednictvím bytí navazují a vzájemně se podmiňují. Teprve takto můžeme dostát úkolu, který formuloval v polovině 20. století Hans Urs von Balthasar: naplnit „formální rámec Chalcedonu“ trinitárně komponovanou reflexí vyvěrající z církevní zkušenosti víry, ze setkání s podobami svatosti.³⁴⁶ Myslet trinitární sebe-darování (*Sich-Geben*) lze jedině s pohledem upřeným na konkrétní tvář svatosti: takový pohled je ale výměnou pohledů, dialogickým spolu-patřením, uvádějícím na cestu praktického následování. Myslet trinitární sebe-darování (*Sich-Geben*) lze proto jedině spolu-myšlením doprovázejícím praktické spolu-bytí. Jak jsme viděli, Hemmerle nejenom s druhými reflektoval (*verum*), ale také prakticky žil (*bonum*) tajemství Trojice. Jeho reflektující následování Ježíše Krista, kroužící kolem dvou christocentrických ohnisek (*focus*) – Ježíše Krista opuštěného na kříži (*Gottverlassenheit Christi*)³⁴⁷ a Ježíše Krista mezi námi čili uprostřed nás (*Der Herr zwischen uns*),³⁴⁸ proto nese rysy, které nám mohou osvětlovat cestu vedoucí k trinitární christologii vypovídající a svědčící o integrální pravdě Ježíše Krista.

Naše hledání trinitární christologie proto nejprve povede po Hemmerleho stopách. Protože Hemmerle není autorem žádného v úzkém slova smyslu systematicko-teologického christologického traktátu, musíme se pokusit jednak identifikovat explicitní christologické výpovědi, motivy a tendence jeho filosoficko-teologického díla (1), jednak na jejich základě a vycházejíce ze setkání s jeho životem (biografie) systematicky explikovat Hemmerleho implicitní christologii (2). Obojí je vzhledem k úkolu, který jsme si v úvodu stanovili a nyní znovu krátce promysleli, nutné. Obojí musíme rovněž provést jako dva kroky, které se sice co do metody i pořadí navzájem liší, krok (1) musí předcházet kroku (2), na druhou stranu je ale zároveň žádoucí i nutné, aby krok systematické explikace (2) byl již vždy při kroku receptivní identifikace (1) spolумыšlen. Právě nedostatkem vzájemného přebývání kroků (1) a (2) v sobě navzájem trpí jediná obě dosud zpracovaná podání Hemmerleho christologie, jejichž autorem je Hemmerleho žák a augsburský fundamentální teolog Klaus Kienzler. Krok (1) Kienzler alespoň částečně provedl ve svém stručném příspěvku nazvaném

³⁴⁶ BALTHASAR, *Verbum caro*, op. cit., s. 214-215.

³⁴⁷ Mt 27,46; Mk 15,34.

³⁴⁸ Mt 18, 20.

„Christologie u Klause Hemmerleho“ (*Christologie bei Klaus Hemmerle*, 1998).³⁴⁹ I přes svoji neúplnost – Kienzler zdaleka nevyčerpal všechny christologicky relevantní témata Hemmerleho díla – představuje tento příspěvek užitečný náčrt základních strukturálních charakteristik Hemmerleho christologie. Budeme na něj proto vícekrát odkazovat. Podrobnější analytická i hlubší systematická práce zde ale chybí. Očekávali bychom proto, že tento nedostatek doplní autor ve svém hlavním a skutečně velmi obsažném díle „Uvést pohyb do teologie“ (*Bewegung in die Theologie bringen*, 2017).³⁵⁰ V tomto spise se Kienzler pokouší – vycházející z vlastní, výrazně kontextuální (avšak zároveň poněkud selektivní) interpretace celého Hemmerleho díla – podat hlavní systematicko-teologické traktáty³⁵¹ takovým způsobem, který opouští rámec daný substanční nebo systémovou metafyzikou a zcela se přimyká k cestě, kterou otevřela Rombachova strukturální ontologie.³⁵² Ta spolu s Heideggerovou existenciální fenomenologií, hermeneutickou filosofií Paula Ricoeura, dialogickou fenomenologií Bernharda Waldenfelse a fenomenologií Emmanuela Lévinase v tomto Kienzlerově spise tvoří primární filosofický kontext, v jehož rámci je Hemmerleho myšlení traktováno. To se projevuje také na výstavbě rozsáhlé 3. části věnované pokusu o nové podání základních christologických témat.³⁵³ Na jednu stranu sleduje Kienzler několik významných christologických motivů Hemmerleho díla, zejména pak u Hemmerleho často se opakující označení (titul) Ježíše Krista jako „věrného svědka“ (*treue Zeuge*, Zj 1,5; 3,14),³⁵⁴ na druhou stranu hlavní systematická linie této christologické části Kienzlerova díla je založena na Ricoeurově hermeneutické filosofii svědectví, a takto rozvíjená christologie je poměřována horizontem otázek, které klade tváří v tvář tajemství inkarnace – z pozic židovského filosofa – Emmanuel Lévinas.³⁵⁵ Hemmerleho jedinečné christologické důrazy zůstávají v konečném důsledku opomenuty a ústřední souvislost jeho trinitární ontologie s trinitárně komponovaným příběhem a identitou Ježíše Krista není dostatečně zvyšlovněna. Patrně z toho důvodu, že by se při její artikulaci nebylo lze vyhnout vstřícnějšímu přístupu ke „staré metafyzice“ a k dílu

³⁴⁹ KIENZLER, Klaus. *Christologie bei Klaus Hemmerle*. In: *Lebendige Katechese*, 2, 1998, s. 97-103.

³⁵⁰ KIENZLER, Klaus. *Bewegung in die Theologie bringen: Theologie in Erinnerung an Klaus Hemmerle*. Freiburg i. Br.: Herder, 2017.

³⁵¹ Počínaje pojednáním o metodě a fundamentálně-teologické problematice víry a Zjevení, přes trinitární teologii, christologii, pneumatologii, soteriologii až po eklesiologii.

³⁵² KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, op. cit., s. XI-XIII.

³⁵³ KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, op. cit., s. 358-494.

³⁵⁴ KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, op. cit., s. 358-359.

³⁵⁵ Kienzler dokonce tvrdí, že mimo tento kontext by bylo lze Hemmerleho christologii sotva rozumět. KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, op. cit., s. 466.

Hanse Urs von Balthasara, resp. celé teologické školy³⁵⁶ utvořivší se kolem časopisu *Communio*.³⁵⁷ V žádné z těchto dvou Kienzlerových prací tak není ani jeden z výše uvedených kroků, tj. receptivní identifikace Hemmerleho christologických výpovědí (1) a systematické hodnocení Hemmerleho implicitní i explicitní christologie (2), dostatečně uskutečněn, ani není provedeno jejich nezbytné usouvztažnění.³⁵⁸

Předkládaná christologie podle Klause Hemmerleho se právě tohoto úkolu při vši nezbytné stručnosti chce zhostit. Postupovat budeme tak, že nejprve znovu podrobíme diskusi Hemmerleho explicitní návrh integrální christologie z pojednání „Pravda Ježíšova“ (*Wahrheit Jesu*). V tomto pojednání identifikujeme – na pozadí kritérií vlastních dějinné a teofanické pravdě – základní christologickou strukturu, která charakterizuje celé Hemmerleho filosoficko-teologické myšlení. V jejím rámci zaujímá významné místo tzv. reflektující následování (*reflektierte Nachfolge*), které má christologický význam metodický i obsahový. Touto branou vstoupíme do celé christologické struktury a po pořádku ji projdeme: od momentu zvěsti Ježíše Krista (*Botschaft*), resp. zvěsti o Ježíši Kristu, přes momenty Ježíšovy životní cesty (*Weg*) až po samo tajemství Ježíše Krista (*Geheimnis*). V rámci těchto rovin se budeme snažit tematizovat všechny podstatné motivy, které Hemmerle explicitní a implicitní christologii charakterizují, zvláštní pozornost budeme na rovině cesty Ježíše Krista (*Weg*) věnovat zejména oněm dvěma Hemmerleho christocentrickým ohniskům, Ježíši Kristu opuštěnému na kříži (*Gottverlassenheit Christi*) a Ježíši Kristu mezi námi čili uprostřed nás (*Der Herr zwischen uns*). Po stručném zhodnocení Hemmerleho christologie se pak v samotném závěru této práce alespoň krátce znovu vrátíme k našim otázkám z úvodu, tj. otázkám po relevanci trinitární ontologie ve vztahu k christologii a po relevanci christologie ve vztahu k metafyzice jako takové.

2.1 „Pravda Ježíšova“ a její základní christologická struktura

Jak jsme zmínili v úvodu naší práce, na počátku „Pravdy Ježíšovy“ (*Wahrheit Jesu*)³⁵⁹ se Hemmerle zamýšlí nad dobovou nesamozřejmostí tradičních metafyzických – tzv.

³⁵⁶ Kienzler se v celém tomto díle vymezuje zejména proti Josephu Ratzingerovi, resp. papeži Benediktu XVI. Jeho teologie má být podle Kienzlera na rozdíl od teologie Klause Hemmerleho systémová, nikoli strukturální. Srov. KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, op. cit., s. XIII.

³⁵⁷ Srov. ROWLAND, Tracey. *Catholic theology*. New York: Bloomsbury Academic, 2017, s. 91-137.

³⁵⁸ Podrobněji se zde Kienzlerovu opus magnum „Uvést pohyb do teologie“ (*Bewegung in die Theologie bringen*, 2017) věnovat nemůžeme, ale v nejbližší době se chystáme českého čtenáře s tímto dílem seznámit prostřednictvím recenzního příspěvku.

³⁵⁹ AS II, s. 176-198.

objektivních – formulací tajemství Ježíše Krista.³⁶⁰ Obecně sdílené předporozumění, týkající se kritérií pravdivosti určité sdělované a posuzované skutečnosti, bylo totiž v novověku podstatně ovlivněno pojmem pravdy, jak mu rozumí novověká přírodní věda, resp. přírodní filosofie. Integrální pravda Ježíše Krista je ale jiná a vyžaduje jiný rámec platnosti: nepředstavuje ani evidentní předmětnou skutečnost dávající se *clare et distincte* (Descartes), ani pouhý falsifikovatelný hypotetický model sloužící progresivnímu vědeckému výzkumu (Hans Albert). Integrální pravdě Ježíše Krista může být rozuměno jedině tam, kde je smysluplné hovořit o nepodmíněné platnosti zjevující se skutečnosti,³⁶¹ resp. o platnosti nepodmíněně podmíněné, která se sama činí závislou na vnějších podmínkách, tyto podmínky zároveň přesahující i podstatně určující (*dvojí a priori*).³⁶² Tento rámec, jenž nepodmíněnému nejenom propůjčuje smysluplnost, ale také ukazuje, jak nepodmíněné tím, že se stává právě coby nepodmíněné nepodmíněně podmíněným (1), podmiňuje veškerou skutečnost (2), dříve zajišťovala právě metafyzika, avšak ta byla v novověku, jak jsme viděli v úvodu naší práce, více navzájem se lišícími způsoby zpochybněna.³⁶³ Zejména se stal pochybným – v souvislosti s racionalisticky zúženou interpretací tzv. důkazů Boží existence – právě onen metafyzický moment, kterým první nepodmíněné principy podmiňují veškerou podmíněnou skutečnost (2).³⁶⁴ I přesto by bylo lze i dnes otázku po nepodmíněné platnosti zjevující se skutečnosti – např. v souvislosti s fenomenologickou metodou – znovu položit. Je třeba ale podle našeho názoru více než kdy dříve dbát o správné zvážení toho, co znamená moment kenotický (nepodmíněné se nepodmíněně vydává podmínkám světa) (1),³⁶⁵ a teprve v jeho světle vyjadřovat vše podmiňující moc

³⁶⁰ AS II, s. 176.

³⁶¹ „Pokud totiž pravda sahá jen tam, kam dosáhne vědecká jistota, nebo pokud nárok trvajících a nepodmíněné pravdy platí za zcela neslučitelný s ethosem vědy a jejího pokroku, pak zůstává Ježíšův nárok mimo horizont toho, co může být kryto pojmem pravdy.“ AS II, s. 177. Srov. také ŘÍHA, *Identita a relevance*, op. cit., s. 21. Integrální pravdě Ježíše Krista může být tudíž rozuměno vskutku jen tam, kde je sám rozum dostatečně široký a katolický: vycházející nad sebe sama a nalézající sebe sama v tom, co mu je jiné: v bytí, v bytí, které sebe sama překračuje a sdílí v otevřeném myšlení katolického, tj. celostního, rozumu. Srov. SCHINDLER, *The Catholicity of reason*, op. cit., s. 35-57. My bychom k tomu ještě v souladu s Hemmerlem dodali, že fundamentální metafyzický akt setkání rozumu a bytí musí zahrnovat také etickou a estetickou tvářnost bytí. Jak uvidíme, Hemmerleho pojem následování (*Nachfolge*) tento explicitně praktický (a implicitně také estetický) rozměr fundamentálního aktu zahrnuje.

³⁶² Srov. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 18-19.

³⁶³ Srov. Úvod této práce a také SCHMIDINGER, op. cit., s. 40-50.

³⁶⁴ Tento moment je totiž nepřístupný lidské zkušenosti, určené transcendentálními formami prostoru a času. První nepodmíněné (nezapříčiněné) tak zůstává pouhým pojmem a z pojmu podle Kanta nemůže sama o sobě vyplývat existence. Srov. HEMMERLE, Klaus. *Die Bedeutung der Kantschen Kritik der Gottesbeweise*. In: AS I, s. 107.

³⁶⁵ Zdá se nám, že se nabízejí dvě možnosti, jak tomuto úkolu dostat. Na jedné straně by bylo lze vyjít z tomistického chápání rozdílu mezi nestvořeným a stvořeným bytím, protože *esse creatum* je přeci *non*

nepodmíněného (2).³⁶⁶ Tak se naše tázání stane vnímavým pro idealisticky neredukovatelný fenomén konkrétních dějin (dějin Božích v lidských dějinách a lidských dějin přijatých do dějin Božích) a naše otázka bude znít: jaká musí být nepodmíněně podmíněná pravda, která *sebe sama dává* jako to, co bylo sice očekáváno (a tak nepodmíněně podmíněno), avšak zároveň nyní přichází coby nové, neodvoditelné a překvapující (nepodmíněné)? Taková otázka se tak ptá po kritériích pravdivosti v pravém smyslu zároveň dějinné, tj. přinášející podstatnou novost, i nepodmíněné, tj. metafyzické, pravdy. Podle Hemmerleho je třeba hledat integrální pravdu Ježíše Krista, pravdu zároveň dějinnou i nepodmíněnou, plně lidskou i Boží, právě zde.³⁶⁷

Pojem dějinné pravdy je diferenční, tj. vztahový (*Differentialbegriff*). Dějinná pravda vzchází totiž ve vztahu k nám, ke starému, k celku skutečnosti.³⁶⁸ Toto její vzcházení je proto doprovázeno momentem negace, tj. diferenciací vůči starému (*Negation*), momentem vnitřní soudržnosti (*Stimmigkeit*), momentem integrace celku skutečnosti (*Integration*) a momentem stupňování (*Steigerung*), resp. překvapení.³⁶⁹ Jako příklady fenoménů, které se podle takových pravdivostních kritérií-momentů dějinné pravdy rozvíjejí-vyjadřují, uvádí Hemmerle kopernikánský obrat,³⁷⁰ Mozartův

subsistens, avšak *esse increatum (esse ipsum)* je *subsistens*, neboli přechod od *esse increatum (esse ipsum)* k *esse creatum* je kenotický. Srov. HEALY, Nicholas J. *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*. Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 46-53. Tento postřeh nejsoustavněji propracoval řezeňský křesťanský filosof Ferdinand Ulrich. Srov. jeho hlavní dílo ULRICH, Ferdinand. *Homo abyssus: das Wagnis der Seinsfrage*. 2. Aufl. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1998. Druhou možností se nám jeví být právě agapická ontologie, kterou ve svých „Tezích“ navrhl Klaus Hemmerle, tj. ontologie trinitárního sebe-darování (*Sich-Geben*).

³⁶⁶ Jestliže první moment svobodně vydávajícího se nepodmíněného podmíněného světa nazýváme kenotickým (*kenosis*), druhý moment, kterým vychází najevo, že právě takto a ne jinak (!) podmiňuje nepodmíněné všechno podmíněné, bychom měli nazvat momentem *exousie (exousia)*, právě moci.

³⁶⁷ AS II, s. 177.

³⁶⁸ AS II, s. 180.

³⁶⁹ AS II, s. 180-182. Nová pravda se liší od staré, vystupuje na jejím pozadí, stará pravda se stává jakoby negativem nové pravdy (*Negation* jako charakteristický moment dějinné pravdy). Aby ale taková nová pravda nebyla pouze novinkou, ale byla vskutku pravdou, musí být sama v sobě konsistentní a samostatná, vnitřně členěná a soudržná (*Stimmigkeit* jako charakteristický aspekt logické pravdy). Soudržnost vzcházející pravdy je vlastností její vnitřní vztahovosti, konstituce. Čím více je nová pravda pravdou co do své vnitřní vztahovosti, tím více je take pravdou co do svého vztahu (svých vztahů) ke všemu jinému, k celku skutečnosti (*Integration* jako charakteristický aspekt metafyzické pravdy). Tato úměra platí take naopak, vždyť skrze ono staré, jiné a celek skutečnosti se vnitřně soudržná pravda stává více sama sebou. Je-li pak pravda více sama sebou, je také všechno, co vyjadřuje a k čemu se vztahuje, více samo sebou. Smysl nové pravdy se stupňuje až k překvapujícímu údivu (*Steigerung* jako charakteristický aspekt pravdy otevřené tajemství), přesahujícímu veškerou systematizovatelnost. Podle našeho soudu jsou všechny tyto momenty rozvinutím toho, co Hemmerle explikoval ve vztahu k vypovídání pravdy o Bohu v závěru své habilitační práce jako tzv. dialogickou analogii. HEMMERLE, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, op. cit., s. 325. Hemmerle sám ostatně v „Pravdě Ježíšově“ tvrdí, že tyto momenty představují proměněnou restituci staré myšlenkové figury tří cest analogické nominace: *via negativa, via positiva, via eminentiae*. AS II, s. 182.

³⁷⁰ AS II, s. 180.

hudební styl³⁷¹ a osobní setkání.³⁷² Všude se zde dává něco, co je nové a neodvoditelné z prosté fakticity toho, co bylo. Toto nové ale zůstává natolik neurčité a nahodilé, že ještě nezakládá smysluplný horizont nepodmíněné platnosti. V dějinách by veškerá nepodmíněnost mohla zůstat bez-podmíněností či proti-podmíněností nahodilých událostí. Setkává-li se ale člověk v dějinách se skutečností posvátného (*das Heilige, sanctum*),³⁷³ vzchází-li tzv. teofanická pravda (*Theophanische Wahrheit*),³⁷⁴ tyto momenty se co do své konstituce radikalizují, momenty celostní integrace (*Integration*) a překvapivého stupňování (*Steigerung*) se stávají sekundárními, a naopak procesu vzcházení teofanické pravdy dominují momenty negace (*Nagation*) a vnitřní soudržnosti (*Stimmigkeit*). Při setkání s tím, co je posvátné, se tematickým stává to, co je netematické: to, co vše podmiňuje a samo je nepodmíněné, se suverénně dává skrze konkrétní, avšak výsostně asymetrické setkání. Proto tomuto setkání dominují – transcendenci zvýrazňující – momenty negace (*Nagation*) a vnitřní soudržnosti (*Stimmigkeit*): vše je jiné, vše mé a staré je zpochybněno, a to, co se samo od sebe zjevuje, přichází sdruženou ve svůj vlastní smysluplný a z ničeho jiného neodvoditelný řád.³⁷⁵ Teprve následně může člověk – vzdá-li se sebe sama a své pouze vlastní pravdy – vyhlížet integrující spásu (*Integration* přechází v nezaslouženou spásu, *Heil*) a překvapivou obnovu stvoření (*Steigerung* se stává překvapivým *neue Schöpfung*).³⁷⁶

Protože přes veškerou diskontinuitu – spojenou s radikální jinakostí Toho, který se zjevuje – zůstává teofanická pravda pravdou dějinnou (teofanie se odehrává jako událost), může mít různou podobu: různým způsobem se může vymezovat vůči starému (*Nagation*), různým způsobem může být členěna její vnitřní soudržnost (*Stimmigkeit*), různých forem může nabývat příslib integrace (*Integration*) i překvapivého stupňování (*Steigerung*). Mezi všemi takovými navzájem se lišícími teofaniemi je ale jedna, která přivádí teofanickou pravdu do nové a s ničím jiným nesrovnatelné krize: událost Ježíše Krista. Odehrává-li se totiž „vzcházení pravdy Ježíšovy“ (*Aufgang der Wahrheit*

³⁷¹ AS II, s. 181.

³⁷² AS II, s. 182.

³⁷³ Právě toto setkání – lidského myšlení a posvátného (*das Heilige, sanctum*) – představuje hlavní téma Hemmerleho prvního samostatného filosoficko-teologického období vrcholícího v práci „Posvátné a myšlení“ (*Das Heilige und das Denken*). Srov. HEMMERLE, *Das Heilige und das Denken*, op. cit., s. 111-175. Srov. kap. 1.2.2. této práce.

³⁷⁴ AS II, s. 182-186.

³⁷⁵ AS II, s. 185.

³⁷⁶ Jestliže by pouze dějinná pravda představovala pohlčení transcendence v imanenci (smíšení), teofanická pravda, chápaná na základě proměny konstitutivních momentů pravdy dějinné, představuje jasné rozlišení transcendence a imanence. Vzájemné přebývání transcendence a imanence při zachování rozlišení obou rovin je možné teprve ve světle Ježíše Krista. Srov. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 34.

Jesu),³⁷⁷ proměna všech pravdivostních momentů zároveň dějinné i teofanické pravdy se ještě dále radikalizuje. Ježíš Kristus není teofanií tak, jako jsou teofanií jiné prostředky stvořeného světa, kterými o sobě Bůh v dějinách *něco* sděluje. Ježíš Kristus je totiž *teo-fanií* v nejhlubším slova smyslu: středem jeho následování (*Nachfolge*), zvěsti (*Botschaft*), cesty (*Weg*) i tajemství (*Geheimnis*) je Bůh Otec.³⁷⁸ Ježíš jej tak nezjevuje pouze vnějším způsobem, při kterém by znak (signifikant) teofanické pravdy byl s ní samotnou (signifikát) jen volně spojen konvencí, funkcí či nutností.³⁷⁹ Ne. Celé Ježíšovo bytí-zde (*Dasein*) se před Velikoncemi i po Velikonocích dává (*Sich-Geben*) svobodně k dispozici Otci, aby byl-zde (*Dasein*) s námi.³⁸⁰ Tato čistá teofanie, spočívající v totálním sebe-darování Boha lidem v jednom konkrétním člověku Ježíši, zakládá novou vztahovost, nově christomorfně uspořádává všechny strukturální roviny lidského bytí. Pravda Ježíše Krista je proto integrální a lze se s ní setkat na rovině následování (*Nachfolge*), zvěsti (*Botschaft*), cesty (*Weg*) a tajemství osoby (*Geheimnis*). Tyto roviny spolu utvářejí ústřední Hemmerleho christologickou strukturu, kterou v horizontu radikalizované dějinné, resp. teofanické pravdy, a jejích momentů projasňuje a zvyšlovňuje integrální christologie.

Ještě před „Pravdou Ježíšovou“ se obdobná christologická struktura objevuje v Hemmerleho přednáškách na universitě v Bochumi z listopadu 1973. Zde Hemmerle, pokoušeje se zjednat studentům fundamentálně-teologický přístup k Ježíši Kristu, rozčleňuje svůj výklad na 4 části: 1. Následování (*Nachfolge*), 2. Zvěst (*Botschaft*), 3. Život (*Leben*), 4. Osoba (*Person*).³⁸¹ Každou z těchto strukturálních rovin pak prochází podle schématu čtyř momentů, negativity (*Negativität*), totality (*Totalität*), horizontality (*Horizontalität*) a obrácení (*Umkehrung*).³⁸² Tak například v první části uvádějící do celé struktury, tj. v „Následování“, Hemmerle nejprve konstatuje nutnost všeho se pro Krista vzdát (*Negativität*). Teprve je-li takto disponován, obdrží učedník celého Krista (*Totalität*). S celým Kristem obdrží ale také celý svět, resp. skrze Krista se nově

³⁷⁷ AS II, s. 186-196.

³⁷⁸ Hemmerle nejprve spojuje tuto teofanickou existenci se slávou (*doxa*) vzkříšeného a ve společenství s Otcem souvěčného Krista Ježíše (Jan 1,14; 2 Kor 4,6). Zároveň ji vztahuje na Ježíšovo pozemské putování a způsob, jaký svým životem a svou cestou přivádí lidské syny k Otci. Teprve na kříži a po vzkříšení ale dostává tato teofanická existence plný význam: Otec je v Ježíši Kristu a Ježíš Kristus v Otci. Cesta Ježíše Krista – a On sám právě jakožto tato cesta – je teofanií Otce. Srov. AS II, s. 187-188.

³⁷⁹ AS II, s. 188.

³⁸⁰ AS II, s. 186.

³⁸¹ HEMMERLE, Klaus. *Phänomenologie der Religion: Vorlesung vom 16.11.1973 – 2. Stunde*. Dostupné online: <http://www.klaus-hemmerle.de> [cit. 13. 4. 2018].

³⁸² Tohoto staršího schématu se drží také Kienzler ve svém podání Hemmerleho christologie v KIENZLER, *Christologie bei Klaus Hemmerle*, op. cit., s. 97-103.

uspořádají jeho vztahy k celku skutečnosti (*Horizontalität*). Tím se učedník stává svědkem před tváří celého světa: ten, který následuje Krista, jenž celým svým bytím svědčí o Otci, se stává svědkem Kristovým před druhými (*Umkehrung*).³⁸³

Hemmerle toto schéma v „Pravdě Ježíšově“ s určitými drobnými posuny opakuje,³⁸⁴ zároveň je ale také plněji rozvíjí co do jeho formálního založení. Pravda Ježíše Krista je pravdou totální teofanie: úplného sebe-darování Boha lidem a lidí Bohu v Ježíši Kristu (*Sich-Geben*). Obdobně jako dějinná pravda a pravda teofanická, tak i pravda Ježíšova, podstupující při svém vzcházení momenty diferenciací vůči starému (*Negation*), vnitřní soudržnosti (*Stimmigkeit*), integrace celku skutečnosti (*Integration*) a překvapivého stupňování (*Steigerung*), dynamicky otevírá novou vztahovost (její pojem je proto diferenční, *Differentialbegriff*) (1), v jejímž rámci se celá dává, celá se vyslovuje (2).³⁸⁵ Právě výrazem této vztahovosti (1) je christologická struktura z „Pravdy Ježíšovy“ – čtyři roviny: následování (*Nachfolge*), zvěst (*Botschaft*), cesta (*Weg*) a tajemství (*Geheimnis*) Ježíše Krista.³⁸⁶ Každá z těchto strukturálních rovin je synekdochou struktury jakožto celku (2),³⁸⁷ neboli vždy specifickým způsobem, analogickým k ostatním rovinám, usebírá celou strukturu a vyslovuje ji. Tato

³⁸³ HEMMERLE, *Phänomenologie der Religion: Vorlesung vom 16.11.1973 – 2. Stunde*, op. cit.

³⁸⁴ Pro pozdější Hemmerleho myšlení je zejména charakteristický motiv cesty (*Weg*), který v „Pravdě Ježíšově“ nahrazuje strukturální rovinu života Ježíše Krista. Srov. kap. 2.4. této práce.

³⁸⁵ Mohli bychom pro názornost tento relacionálně-ontologický výklad porovnat s aristotelským pojetím kategoriálních-vztahových určení substance. Zatímco u Aristotela (a z něj vycházející substanční ontologie) je vztah jedním z kategoriálních určení substance, dokonce tím, které je co do svého bytí nejslabší (protože je závislé na jiných akcidentálních určeních), relacionální ontologie naopak klade vztah do středu svého zájmu a chápe ho jako to, v čem je jsoucí jakožto jsoucí co do svého bytí založeno.

³⁸⁶ Když zde Hemmerle hovoří o struktuře, jejích rovinách a dynamickém vzcházení, inspiruje se Rombachovou strukturální ontologií. Christologická struktura z „Pravdy Ježíšovy“ představuje Hemmerleho pokus o více-rozměrnou, nelineární, vzájemnými vazbami a interakcemi protnanou formulaci statiky christologického dogmatu (Rombachova *Strukturverfassung*), která ale existuje, tj. vystupuje, vždy v rámci dynamiky oněch čtyř kritických momentů vzcházející dějinné-teofanické pravdy (Rombachova *Strukturgenetik*). Ke vztahu mezi strukturální statikou a dynamikou srov. ROMBACH, *Strukturontologie*, op. cit., s. 75. Teprve spolomyšlením statického a dynamického aspektu této struktury se ukazuje její pravý smysl. V tom se Hemmerle s Rombachem shoduje. Na druhou stranu ale Hemmerle Rombachovo ontologické pojetí struktury překračuje. Zatímco u Rombacha nemůže být žádná jednotlivá struktura paradigmatickým určujícím svým aktuálním bytím bytí jako takové (resp. jsoucí, jak je v bytí založeno), v Hemmerleho pojetí pravdy Ježíšovy je vyjadřována určitá konkrétní struktura – christologická struktura Ježíše Krista – jako zároveň jedinečná i universální, zakládající *analogii entis* jakožto vlastní *analogii proportionis*. V tomto smyslu je Hemmerleho pojetí bližší von Balthasarovu chápání Ježíše Krista jako konkrétní (!) *analogie entis*. Srov. HEALY, *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*, op. cit., s. 93-118.

³⁸⁷ Rombachovo ontologické pojetí pojmu struktury předpokládá, vycházejíc z Kusánského vymezení vztahu mezi stvořením a Stvořitelem, že každá strukturální rovina v sobě usebírá celou strukturu na svůj jedinečný způsob (*contractio*). Proto také v Hemmerleho „Pravdě Ježíšově“ kontrahuje každá z rovin následování (*Nachfolge*), zvěst (*Botschaft*), cesta (*Weg*) a tajemství (*Geheimnis*) Ježíše Krista celou pravdu Ježíše Krista! Srov. ROMBACH, *Strukturontologie*, op. cit., s. 34-36; 40-44. To ovšem není, jak uvidíme, jen pouhá formální spekulativní hra, nýbrž formulace základní osnovy integrální christologie vycházející z jádra trinitární-ontologie: sebe-darování Trojjediného v Ježíši Kristu (*Sich-Geben*).

analogičnost je zprostředkována vzájemným pronikáním se a vymežováním se jednotlivých rovin navzájem (1).³⁸⁸ Tkanivo strukturálních vztahů, v němž se roviny nacházejí, proto není pouhým statickým uspořádáním nehybného řádu, nýbrž je přímo totožné s jejich genezí: celá struktura pravdy Ježíše Krista i jednotlivé roviny, na kterých se tato pravda celá vyslovuje, vzácházejí jediné společně, jediné současně.

Nemůže tomu být jinak právě z toho důvodu, že Ježíš Kristus není jako jiné dějinné jevy ani jako jiné teofanie, Ježíš Kristus je *dějinnou teo-fanií* v nejhlubším slova smyslu, teofanií nepodmíněného bytí, které sebe sama nepodmíněně vydává konkrétním dějinným podmínkám, v nichž se toto sebe-darování (*Sich-Geben*) nepodmíněně, tj. svobodně, opakuje plně lidským způsobem, na cestě Ježíše Krista, na všech rovinách strukturujících setkání člověka a bytí. Celé Ježíšovo bytí-zde (*Dasein*) se tak dává (*Sich-Geben*) svobodně k dispozici Otci, aby byl-zde (*Dasein*) s námi.³⁸⁹ Dějinnost (lidství) i nepodmíněnost (božství) pravdy Ježíše Krista, která v sobě rekapituluje pravdu v dějinném, teofanickém i metafyzickém smyslu, jsou vposledku zvyšlovněním a vyjádřením tohoto Otce i Syna, Stvořitele i stvoření, lidství i božství navzájem spojujícího (*indivise*) i rozlišujícího (*inconfuse*) sebe-darování (*Sich-Geben*) v Duchu svatém.

Zde – v tomto trinitárním sebe-darování (*Sich-Geben*) – celá Hemmerleho christologická struktura nachází své teoretické i praktické zdůvodnění, a vstoupit do ní lze proto jediné svobodným napodobením onoho trinitárního sebe-darování skrze následování. Následování (*Nachfolge*) je ale sebe-darováním tváří v tvář zvěsti Ježíše Krista. Zvěst Ježíše Krista (*Botschaft*) pak není ničím, co by na něm bylo co do svého bytí nezávislé, ba právě naopak: tato zvěst je jeho životem a jeho cestou, tato zvěst je slovem sebe-sama vydávajícím pro slávu Boží cesty v Ježíši Kristu. A konečně tato cesta (*Weg*) Ježíše Krista není pouze vnějším, temporálním, narativním přídavkem k tomu, kým Ježíš Kristus sám o sobě podstatně je, nýbrž celé tajemství (*Geheimnis*) osoby Ježíše Krista se skrze ni sděluje a vydává:

*„Bůh, kterého Ježíš zvěstuje a kterého svým jednáním, láskou, životem i smrtí oslavuje, člověk, kterému Ježíš slouží, kterého se Ježíš ujímá, kterým Ježíš je, a Ježíš, sebe sama darující Bůh a sebe sama darující člověk, Bohem přijatý Bůh a Bohem přijatý člověk, vzcházejí pouze současně.“*³⁹⁰

³⁸⁸ AS II, s. 188-189.

³⁸⁹ AS II, s. 186.

³⁹⁰ AS II, s. 189.

Zpozorovav toto současné vzcházení pravdy lidské i Boží, vzcházení pravdy Ježíše Krista,³⁹¹ našel Hemmerle v „Pravdě Ježíšově“ způsob, jak integrovat celý christologický (teologický i antropologický) horizont prostřednictvím právě představené strukturální christologické osnovy, jejímž kořenem je trinitární sebe-darování (*Sich-Geben*), a přitom „zároveň“ usmířit tzv. subjektivní i tzv. objektivní, dějinný i metafyzický, význam pravdy.³⁹² Pouze subjektivní výpovědi o Ježíši Kristu vypovídají spíše o člověku, který se s Kristem setkává a o jeho časných tužbách, které má Kristus naplnit. Pouze objektivní výpovědi o Ježíši Kristu sice vskutku vypovídají o Ježíši Kristu jako takovém, tj. o jeho identitě, ale nejsou v podmíněném světě antropocentrických dějin, dějin novověkého subjektu, relevantní. Pravda Ježíše Krista není jako jiné tzv. subjektivní nebo tzv. objektivní pravdy. Pravda Ježíše Krista je pravdou Ježíše Krista, pravdou úplného, totálního, dějinného sebe-darování (*Sich-Geben*) nepodmíněného Boha člověku a podmíněného člověka Bohu. Pravda Ježíše Krista je plně božská i lidská. Setkání s Ježíšem Kristem v jeho pravdě proto zvyšlovňuje integrální christologie prostřednictvím onoho navzájem analogického strukturálního vypovídání.

Sám Hemmerle si ale byl vědom, že by bylo třeba návrh integrální christologie po stránce exegetické i dogmatické doplnit a dále rozpracovat.³⁹³ Ve svých pozdějších dílech k takovému doplnění a rozpracování nabídl celou řadu dalších, mnohdy velmi důležitých podnětů. Procházejíce krok za krokem právě explikovanou christologickou strukturu, pokusíme se nyní tyto podněty a christologické motivy nejenom identifikovat, ale také je smyslupně včlenit do představené osnovy. Tím se jednak stane tato struktura podstatně názornější, jednak tím učiníme zadost našemu úkolu: na základě christologické analýzy Hemmerleho díla sledovat – v kontextu jeho života a působení – relevanci trinitární ontologie tváří tvář cestě a tajemství Ježíše Krista, věrného svědka trinitární lásky (*treue Zeuge*).³⁹⁴

³⁹¹ Přičemž musíme stále upozorňovat na tu skutečnost, že toto pozorování není čistě teoretické, nýbrž zahrnuje také doprovodný úkon prakticko-komunitární (etický) i estetický, jak jsme viděli v biografické části naší práce.

³⁹² AS II, s. 188.

³⁹³ „Téma ‚pravda Ježíšova‘ znamená v posledním důsledku integrální christologii, totiž: vzcházení pravdy Boží a pravdy člověka v jedné pravdě Ježíšově. Následující výklad nemůže takovému požadavku dostát. Náčrt takové christologie – stejně jako zpracování příslušných biblických a systematických otázek – je věcí exegeta nebo dogmatika.“ AS II, s. 186. V „Pravdě Ježíšově“ zmiňuje Hemmerle tento dogmatický a exegetický deficit svého návrhu dokonce hned třikrát: přímo v AS II, s. 186, 191 a nepřímo v AS II, s. 197.

³⁹⁴ HEMMERLE, *Unterscheidungen*, op. cit., s. 77. Srov. také KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, op. cit., s. 358-359.

2.2 Reflektující následování Ježíše Krista (*Nachfolge*)

Do celé právě stručně představené christologické struktury se vstupuje jedinečně napodobením této trinitární lásky, tohoto trinitárního sebe-darování (*Sich-Geben*), tj. následováním (*Nachfolge*).³⁹⁵ Nemá ale následování význam pouze spirituální či praktický? Nevyčerpává se konáním vnějších úkonů podle následovaného vzoru? V jakém smyslu skutečně zpřítomňuje celou pravdu o Ježíši Kristu a v jakém vztahu se nachází k dalším rovinám pravdy Ježíše Krista?

2.2.1 Fundamentální význam reflektujícího následování

V Hemmerleho díle představuje následování stále se opakující motiv.³⁹⁶ Nebylo by tomu tak, pokud by následování bylo jenom tématem mezi tématy, možností mezi možnostmi, které se libovolně nabízí při setkání myslícího či jednajícího subjektu a bytí, sdělujícího se prostřednictvím svědectví či příběhu. Hemmerleho pojetí následování Ježíše Krista je fundamentální: toto následování pro něj není pouze určeno svým objektivním obsahem (co je následováno) či subjektem (kdo následuje),³⁹⁷ nýbrž samo – jsouc založeno v trinitárním sebe-darování (*Sich-Geben*) – podstatně určuje formu fundamentálního aktu setkání duše a bytí, jinak řečeno: prvotní setkání subjektu s *primum esse*,³⁹⁸ které se opakuje v každém dalším, pozdějším. Jak uvidíme, následuje-li člověk Ježíše Krista, *všechno je najednou a provždy jiné*.³⁹⁹

Tento fundamentální význam následování Ježíše Krista je společný celému Hemmerleho dílu i jeho ortopraktickému kontextu. Jak jsme ukázali v biografické části naší práce, Hemmerleho teologická reflexe byla vždy doprovázena křesťanskou životní praxí a službou. Právě prostřednictvím pojmu následování (*Nachfolge*) se snaží Hemmerle zvládnout jednotu teoretického a praktického aktu,⁴⁰⁰ kontempace a akce,

³⁹⁵ K tomuto pojmu srov. DIRSCHERL, Erwin. *Nachfolge Jesu*. In: BEINERT, Wolfgang – STUBERNRAUCH, Bertram (Hg.). *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, op. cit., s. 490–492. Jako autor, který s touto kategorií pracuje, je zde Hemmerle alespoň zmiňován.

³⁹⁶ KIENZLER, *Christologie bei Klaus Hemmerle*, op. cit., s. 98, 101-102.

³⁹⁷ Jak tomu musí být tehdy, kdy je následován nějaký objektivní naukový obsah (např. učení nějakého filozofa) nebo objektivizovaná vůle (program či příkaz nějakého vůdce apod.), případně kdy je samo následování beze zbytku výkonem subjektu v rámci jeho sebe sama kladoucí aktualizace (následování se pak redukuje na následování sebe sama a jeho středem je autonomní subjekt).

³⁹⁸ Srov. Bonaventurovo chápání fundamentálního setkání intelektuální duše s bytím, které Hemmerle nepochybně znal: „*Et si ,omnis cognitio fit ex praeexistenti cognitione': ergo necessario intelligentia experitur in se, quod habeat aliquod lumen, per quod cognoscat primum esse.*“ *Hexaemeron* V,30.

³⁹⁹ „*Neexistuje žádné částečné nebo pouze regionální následování Krista, nýbrž pouze následování totální.*“ HEMMERLE, Klaus. *Glauben - wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums*. Freiburg i. Br.: Herder, 1978, s. 50.

⁴⁰⁰ Hemmerle odmítá teoretický, praktický i estetický fundamentalismus, tj. redukci fundamentálního aktu na pouze jednu z těchto dimenzí: HEMMERLE, *Unterscheidungen*, op. cit., s. 59-68. Jaké důsledky by

jednotu mající svůj střed a vzor v Ježíši Kristu, jednotu, ke které je povolán vůbec každý křesťan: jednotu vztahového následování Ježíše Krista.⁴⁰¹

Nejsoustavněji se o to Hemmerle pokusil ve své bonaventurovské práci s příznačným názvem „Teologie jako následování“ (*Theologie als Nachfolge*).⁴⁰² Pravdu Ježíše Krista lze v rámci teologické reflexe vypovídat jen za toho předpokladu, že situací teologické reflexe, tj. strukturou teologického kognitivního aktu, je situace následování. Bez následování by Boží zjevení v Ježíši Kristu nebylo dějinně přístupné a komunikovatelné. Z druhé strany: evangelium jako takové je voláním k následování, k neidentickému opakování.⁴⁰³ Tím, že se opakuje v jiném, stává se více samo sebou. Právě k tomuto „opakování v jiném“ patří teologická reflexe. Teologie tedy ve své první mocnosti znamená: následování reflektuje sebe-vydávající se evangelium (1). Jestliže se ale evangelium daruje a opakuje v jiném, je také toto „jiné“, lidé a svět, reflektováno evangeliem. Ve své druhé mocnosti proto teologie znamená: skrze následování jsou lidé a svět reflektováni evangeliem (2). Konečně z toho vyplývá třetí význam teologie: tím, že se evangelium reflektivně opakuje skrze následování ve svém „jiném“, ve světě a lidech, a tím, že se lidé a svět skrze následování reflektivně opakují v evangeliu, přichází v jediném dění reflektujícího následování evangelium i existence lidí a světa ke svému plnému významu: evangelium na jedné straně a lidé a svět na straně druhé se reflektují navzájem v rámci reflektujícího následování (3).⁴⁰⁴

Tato vzájemnost (3) ale nesmí být chápána jako prostě symetrická.⁴⁰⁵ Naopak: jednotý, teoreticko-praktický charakter fundamentálního aktu setkání duše a bytí je

taková redukce měla v rámci náboženského života, Hemmerle popisuje také v AS III, s. 105-107. Srov. také BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprünglichkeit*, op. cit., s. 139.

⁴⁰¹ HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 6. Celé Hemmerleho „Teze“, zvyšňující trinitární strukturu založení jsoucího v bytí, jsou motivovány mimo jiné také právě hledáním nové jednoty teoretického a praktického aktu. Srov. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarische Ontologie*, op. cit, s. 68-72.

⁴⁰² HEMMERLE, Klaus. *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*. Freiburg i. Br.: Herder, 1975.

⁴⁰³ Neidentická repetice, neidentické opakování – to je ústřední pojem současné anglikánské filosofky a teoložky Catherine Pickstock. Srov. PICKSTOCK, Catherine. *Repetition and identity*. Oxford: Oxford University Press, 2013. Právě v souvislosti se zároveň teoretickým i praktickým aktem následování hovoří Hemmerle o obdobné struktuře opakování již v HEMMERLE, *Vorspiel zur Theologie*, op. cit., s. 118-119: „Ponoříme-li se do dynamiky následování, shledáváme: tento nadbytek je nevyhnutelný, ano, on je dokonce podmínkou věrnosti, identity. To, co Ježíš chce, míří přes něj samotného a dosahuje svého cíle, tj. stává se skutečně jeho zvěstováním a jednáním, jedině tehdy, je-li toto chtěné opakováno. Ovšem jedině takovým opakováním, které to, co je opakováno, obsáhne tak, že je zároveň přetváří k plnějšímu bytí. Takové opakování se děje prostřednictvím překladu toho, co má být opakováno, do vyznávajícího svědectví a následování.“

⁴⁰⁴ HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 26-29.

⁴⁰⁵ Jako by tomu bylo v případě jiných formálních určení fundamentálních aktů, vycházejících z modelu čistě horizontální (symetrické) komunikace. Nesmíme zapomínat, že Hemmerleho primárním vědeckým

v procesu následování především určen iniciativou, která následování uvádí do pohybu: sebe-sama vydávající evangelium (*Sich-Geben*), resp. Trojjediný, který se prostřednictvím života, smrti a vzkříšení Ježíše Krista plně daruje lidem, je výzvou k následování Ježíše Krista, k pokračujícímu, opakujícímu se sebe-darování (*Sich-Geben*). Správné pochopení smyslu lidské iniciativy, svobodné lidské odpovědi tváří v tvář zjevení Boží lásky v Ježíši Kristu, závisí proto na vnímavém a poslušném vyslechnutí si hlasu, který k následování povolává (*Ruf*). Následování se tedy primárně počíná ve středu zvěsti Ježíše Krista (v *Sich-Geben* Trojjediného), sekundárně v srdci toho, kdo ji slyší a v lásce na ni odpovídá (v *Sich-Geben* učedníka).⁴⁰⁶ Tímto se toto komunikativní dění liší od jiných nábožensky či metafyzicky relevantních situací; není určeno ani pouze objektivním obsahem, ani pouze subjektivním výkonem, ani jejich smíšením či kombinací. Jakou konkrétní podobu ale toto vzájemné a fundamentální sebe-darování (*Sich-Geben*) má?⁴⁰⁷

Právě explikovaný formální význam následování, podstatně určující strukturu teologického aktu, musí být zjevně materiálně upřesněn na základě toho, co o konkrétním setkání s Ježíšem Kristem, volajícím k následování, sděluje Písmo a tradice. Sebe-darování (*Sich-Geben*), resp. následování v něm založené, nesmí zůstat sice fundamentálním, avšak jinak pouze formálním, tj. obsahově prázdným, určením.

2.2.2 Novozákonní setkání s Ježíšem Kristem vyzývajícím k následování

Novozákonnímu východisku⁴⁰⁸ následování Ježíše Krista se Hemmerle věnuje především ve své práci „Věřit – jak to probíhá?“ (*Glauben - wie geht das?*, 1978).⁴⁰⁹

zájmem v jeho prvním samostatném tvůrčím období bylo vzházení fenoménu posvátného. Srov. kap. 1.2.1. této práce. Podle Hemmerleho se setkání s posvátnem (*sanctum, das Heilige*) a zvláště pak setkání se sdělujícím se, avšak zároveň transcendentním Bohem strukturuje prostřednictvím zvýrazněných momentů negace (*Negation*) a soudržnosti (*Stimmigekeit*). Recipient takového zjevení se vzdává sebe sama a přijímá to, co se zjevuje, v rámci jeho vlastní logiky a soudržnosti. Srov. AS II, s. 185-186.

⁴⁰⁶ Toto dvojí ne-symetrické počínání chápe Hemmerle v rámci tzv. více-počátečnosti (*Mehrursprünglichkeit*). Srov. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 41-44. Podrobně (v kontextu filosofického problému vztahu jednoty a mnohosti) tematizuje tento Hemmerleho pojem Böhne v BÖHNKE, *Einheit in Mehrursprünglichkeit*, op. cit., s. 64-75.

⁴⁰⁷ HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 173-178.

⁴⁰⁸ Ve své práci týkající se teologie kněžství Hemmerle pojednal širší kontext novozákonního setkání s Ježíšem Kristem, povolávajícím k následování. Samotné dějiny spásy jsou podle něj dějinami povolání, dějinami povolávajícího hlasu, který se – jak svědčí starozákonní spisy – nejprve obracel na člověka jakožto účinná příčina jeho stvoření. Stvořitel povolal člověka k bytí. Před tímto stvořitelským voláním se ale člověk, Adam, chtěl schovat v sobě samém (Gen 3,9). Dějiny spásy jsou pak neidentickým opakováním tohoto prvotního volání, člověk se v jejich průběhu měl rozvzpomenout, že je bytostí, jejíž bytí je bytím toho, kdo je povolán, zavolán, vyvolán v bytí Božím hlasem a slovem. Hospodin si tak povoláváním jednotlivců (Hemmerle cituje zejména 1 Sam 3,1-10, ale zmiňuje také Noema, Abraháma, Mojžíše, Saula, Davida a proroky) svolával svůj lid, Izrael. Bylo to volání k novému počátku, radikální poslušnosti Boží vůli proměňující celé bytí člověka i společenství. „V povolání se spojují dějiny stvoření

Všimá si zde, že synoptická evangelia kladou na počátek období Ježíšova veřejného působení spolu s prvním ohlášením přicházejícího Božího království také vyprávění o povolání prvních učedníků. Ten, kdo je poslušný a obstojí ve zkouškách (Mt 4,1-11; Mk 1,12; Lk 4,1-13) a zároveň je plný moci (Mk 1,21-28; Mt 7,29; Lk 4, 32-36), ten, kdo slova svého zvěstování kryje svými mocnými skutky, Ježíš, volá k poslušnosti a životnímu společenství druhé, konkrétní jedince své doby. Přestože jsou v Janově evangeliu výslovné zmínky o následování Ježíše méně časté než u synoptiků,⁴¹⁰ cíl tohoto životního společenství vázaného na osobu Ježíše Krista u Jana vzhází nejzjevněji, totiž: přijetím Ježíše vstoupit do jeho vztahu k Otci (Jan 6,57). Hemmerle proto zakládající dynamiku předvelikonočního následování popisuje takto:

„Tak od počátku probíhá následování: Ježíš ohlašuje Boží království a žije ho svým vlastním životem, Otec v Ježíši přebývá a daruje se mu. A tato mocná přítomnost Otce volá lidi, vyzývajíce je k obrácení a víře v evangelium, k jeho následování, k následování Ježíše, do životního společenství s ním. Toto životní společenství jim dává pak vsoupat do dynamiky, do oblasti počínajícího se Božího království.“⁴¹¹

Tento obecný vzorec Hemmerle dokládá a dále rozvíjí jednak exegezi tří novozákonních textů, totiž: stručné zprávy Markovy (Mk 1,16-20),⁴¹² příběhu povolání Petra během zázračného rybolovu (Lk 5,1-11)⁴¹³ a výzvy k úplnému následování adresované bohatému mladíkovi (Mk 10,17-27);⁴¹⁴ jednak rozborem Pavlova povelikonočního způsobu následování Ježíše Krista.⁴¹⁵

V případě Markovy stručné zprávy o povolání apoštolů je podle Hemmerleho rozhodující časová náhlost a bezprostřednost jejich rozhodnutí: následují Krista *ihned* (Mk 1,18). V této náhlosti se sděluje nový čas učedníků: čas propukajícího Božího království. Právě nyní je rozhodný okamžik, ve kterém zaznívá výzva k následování. Jak ale tento okamžik, kterým *je* Ježíš Kristus jako takový, rozpoznat? Příběh Petrova povolání odpovídá: tento okamžik je okamžikem překvapivého *slova* (Lk 5,5), které se vymyká všem předpokladům tohoto podmíněného světa. Ježíš sám *je* to Slovo (Jan 1;

a dějiny spásy.“ HEMMERLE, Klaus. *Gerufen und verschenkt: theologischer Versuch einer geistlichen Ortsbestimmung des Priesters.* München: Neue Stadt, 2013, s. 34.

⁴⁰⁹ HEMMERLE, Klaus. *Glauben - wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums.* Freiburg i. Br.: Herder, 1978. Přiznáváme, že náš provizorní překlad titulu této známé Hemmerleho práce je zjevně nešikovný. Zvolili jsme ovšem takovou variantu, která správně vyjadřuje smysl německého názvu.

⁴¹⁰ Hemmerle zde odkazuje zejména na Jan 1,35-51; 8,12; 10,4-27; 12,16; 13,36.

⁴¹¹ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 39.

⁴¹² HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 36-37.

⁴¹³ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 39-42.

⁴¹⁴ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 43-47.

⁴¹⁵ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 47-48.

15,15), které neproměňuje smysl jen té či oné sféry tohoto světa, ale vůbec všeho, co jest. Všeho je třeba se vzdát (Mk 10,28), všechno kvůli tomuto Slovu opustit a následovat Ježíše, ve kterém toto „všechno“ získává nový smysl.⁴¹⁶ Že taková odevzdanost není prostě k dispozici lidské vůli, že není v lidské moci (Mk 10,27) se nejlépe prokazuje na příkladu Pavlově: každému následování Ježíše je vlastní krize kříže, spojená s nutností se všeho pro Krista vzdát (Flp 3,7-14), a její velikonoční rozuzlení: vzkříšení (Gal 2,19).⁴¹⁷ K následování Ježíše patří následování kříže (*Kreuzesnachfolge*),⁴¹⁸ učedník se stává martyrem, v Duchu svatém svědkem Kristovým před tváří celého světa.

Tváří v tvář tomuto novozákonnímu dramatickému oblouku následování Ježíše Krista, integrujícímu v sobě následování v předvelikonočním i povelikonočním smyslu, získává také výše načrtnutý fundamentální význam reflektujícího následování konkrétní podobu. Ježíš Kristus, povoláváje svou zvěstí (*Botschaft*) učedníky na svoji cestu (*Weg*), tj. cestu následování (*Nachfolge*), dává sebe sama (*Sich-Geben*): sebe jako nový čas, sebe jako Slovo, sebe jako nové všechno a všechno nové. Učedníci, kteří se Krista rozhodnou následovat, se starého všeho a všeho starého vzdávají (*Sich-Geben*) (moment *Negation*), v poslušnosti naslouchají jeho Slovu (moment *Stimmigkeit*). Kritickou událostí, při které toto nové všechno a všechno nové (moment *Integration*) obdrží definitivně svůj pravý – vposledku trinitární – význam, jsou Velikonoce. Branou k tomuto pravému, definitivnímu a zcela překvapivému významu (moment *Steigerung*) je tudíž sám proces následování (*Nachfolge*). V jeho rámci probíhá – od prvního rozhodného okamžiku povolání – ontologizace příběhu i nároku Ježíše Krista, pravdy Ježíšovy.⁴¹⁹ Konstituce následování proto plně odpovídá všem rozměrům tajemství Ježíše Krista a všem kritériím vzcházení dějinné-teofanické pravdy, pravdy Ježíše Krista.⁴²⁰ Písmo a v něm implicitní novozákonní teologie následování tak potvrzují, že následování je vskutku základním christologickým údajem (*Nachfolge* jako *christologisches Grunddatum*).⁴²¹

⁴¹⁶ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 51.

⁴¹⁷ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 48.

⁴¹⁸ Srov. HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 69. Tento výraz používá Hemmerle také v HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 97-99. Definitivní podobu svého chápání následování kříže předložil Hemmerle ve svém posledním díle: Srov. HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 135-155.

⁴¹⁹ Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, op. cit., s. 19-21.

⁴²⁰ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 51.

⁴²¹ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 46.

2.2.3 Přebývání evangelia skrze následování v teologické reflexi

Přítomnost následování v srdci evangelia jsme spolu s Hemmerlem doložili reflektujícím návratem k Písmu. Přítomnost evangelia Ježíše Krista ve středu následování musíme naopak prokázat tam, kam reflektující následování tímto opakováním evangelia směřuje: v teologické tradici.

Právě tento druhý moment zvýrazňující předávání vzájemného Božího i lidského sebe-darování (*Sich-Geben*) v dějinách putující církve tematizuje Hemmerle ve své „Teologii jako následování“. Zde, jak jsme viděli, zakládá Hemmerle teologii jakožto reflektující následování.⁴²² Přitom nám jako vhodný vzor k následování doporučuje sv. Bonaventuru: jeho teologie byla podle Hemmerleho reflektujícím následováním evangelia, jak je v nové původnosti (*sine glossa*) ve svém životě následoval svatý František. Celý řetěz těchto následování vypadá tedy takto: čtenář této naší práce o christologii Klase Hemmerleho nás nyní následuje (1) v našem reflektujícím následování (2) toho, jak Hemmerle následuje (3) Bonaventuru, především pokud se týče Bonaventurova následování (4) Františka, následujícího (5) *sine glossa* evangelium Ježíše Krista. Jednotlivá následování postupně vycházejí jedno za druhým a ze druhého (tradice),⁴²³ zároveň však každé z těchto následování vychází jako nový počátek, sebe-darující se odpověď (*Sich-Geben* učedníka) lidské svobody na iniciativu onoho počátku, jímž je svobodné sebe-darování Trojjediného v Ježíši Kristu (*Sich-Geben* Trojjediného).⁴²⁴ Protože se tato následování co do svého významu odlišují, musí náležitá teologická hermeneutika rozlišit, v čem spočívá pomyslný střed tohoto řetězce. Hemmerle jej vyslovuje v kontextu celého Bonaventurova myšlení.

Bonaventurova teologie je christocentrická:⁴²⁵ jejím východiskem je ten, který je *uprostřed*, Ježíš Kristus.⁴²⁶ Tomu odpovídá také specifická teologická logika (logika lásky, kříže a vzkříšení), která vzhledem k tomuto christologickému středu integruje nejen celý teologický horizont, nýbrž zároveň také všechno poznání světa, takový, jaký

⁴²² HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 26-29.

⁴²³ Předávání-následování uskutečňované skrze horizontální sebe-darování (*Sich-Geben*) v diachronním i synchronním smyslu slova.

⁴²⁴ Sebe-darování (*Sich-Geben*) horizontální je ukotveno v sebe-darování (*Sich-Geben*) vertikálním.

⁴²⁵ Srov. *Hexaameron* I. Nakolik Bonaventurova teologie jako celek odpovídá christocentrismu (resp. kristocentrismu), jak jej chápe BIFFI, Giacomo. *Kristocentrismus: dějinné poznámky k věčnému tématu*. Praha: Krystal OP, 1996, si nyní netroufáme odhadovat. Avšak přinejmenším Bonaventurovo chápání Krista jakožto středu (*medium, quod est Christus*) všech věd se shoduje s Biffiho závěry: BIFFI, *Kristocentrismus*, op. cit., s. 59. K pojmu christocentrismus srov. také KNOP, Julia. Christozentrik. In: BEINERT, Wolfgang – STUBERNRAUCH, Bertram (Hg.). *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, op. cit., s. 113-115.

⁴²⁶ HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 36-62.

je.⁴²⁷ Opět tedy platí: evangelium se neidenticky opakuje skrze následování v existenci lidí a světa, existence lidí a světa se neidenticky opakuje skrze následování v evangeliu. Fundamentální akt setkání duše a bytí je vtažen do této dynamické vzájemnosti, spolu s rozhodnutím následovat Ježíše Krista *je všechno nové*. Nárok volající k tomuto následování neztrácí svým opakováním nic ze své naléhavosti ani aktuálnosti, ba právě naopak.

2.2.4 Následování a celá pravda Ježíše Krista

Přetvářejíc fundamentální akt setkání člověka a bytí podle trinitárního sebe-darování (*Sich-Geben*), otevírá následování (*Nachfolge*) v jednotě praktického i teoretického aktu celou christologickou strukturu z „Pravdy Ježíšovy“ a zároveň se v něm celá tato struktura specifickým způsobem usebírá. Následování proto není pouze vnější epistemologickou podmínkou poznání tajemství Ježíše Krista, ani pouze praktickým či spirituálním⁴²⁸ přídavkem k „systému“ teoretické christologie:

„Ježíš volá k následování, jeho slovo se stává samo sebou jen tehdy, pokud je přijato, pokud se může darovat a jiní se mu darují. Teprve v rámci následování nabývá Ježíšovo dílo, slovo a cesta své pravé identity a svého cíle. A zároveň si Ježíšovo dílo, slovo a cesta přivtělují skutečnost těch, kteří Ježíše následují: svět a člověk jsou integrováni skrze následování do pravdy Ježíšovy, v pravdě Ježíšově nabývají své vlastní pravdy.“⁴²⁹

2.3 Zvěst Ježíše Krista (*Botschaft*)

Do Hemmerleho christologické struktury jsme vstoupili takovým následováním, které se ukázalo být spojeno poutem neidentického opakování s reflektujícím následováním celé teologické tradice i s jejím počátkem, spočívajícím v rozhodnutí prvních učedníků následovat Ježíše Krista, volajícího (*Ruf*) k obrácení a vykročení na společnou cestu (*Weg*). V každém z těchto článků pomyslného řetězce následování, tj. následování předvelikonočního i povelikonočního, byla rozhodující iniciativa Trojjediného, jeho sebe-darující (*Sich-Geben*), láskyplný příklon k člověku, který je neidentickým opakováním lásky, utvářející vlastní život imanentní Trojice. Před Velikonocemi povolal Ježíš své učedníky, když jim v kontextu starozákonního očekávání a byv pomazán Duchem svatým hlásal svoji novou zvěst (*Botschaft Jesu*) o přiblíživším se,

⁴²⁷ HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 63-99.

⁴²⁸ Pojem následování bývá obvykle – spolu s pojmem klanění – chápán primárně jako součást ortopraxe, resp. jako výraz spirituálního významu christologie. Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, op. cit., s. 29-34. U Hemmerleho je ale následování (*Nachfolge*) způsobem, jakým se vypovídá celá pravda Ježíše Krista, tedy i její rozměr naukový. Proto Hemmerle hovoří o teologii jako „reflektujícím následování“.

⁴²⁹ AS II, s. 189.

sebe-sdělujícím se Božím království. Po Velikonocích je následování radikalizovanou, ukřižovanou (*Nachfolge* jako *Kreuzesnachfolge*) a zcela nesamozřejmou odpovědí na setkání se vzkříšeným Kristem přítomným v Duchu svatém mezi námi a na zvěst o jeho životě, smrti a vzkříšení (*Botschaft vom Jesu*), zvěst církve o Ježíši Kristu. Ontologizující tendence, otevřená před Velikonocemi setkáním s Ježíšem, povolávajícím k následování, získala prostřednictvím velikonočních událostí svou překvapující a definitivní podobu: úplné sebe-darování Boha člověku a člověka Bohu (*Sich-Geben*) se týká všech lidí a celé skutečnosti.

Mimo kontext reflektujícího následování, mimo toto vlastní epistemologické i ortopraktické prostředí vzcházející pravdy Ježíše Krista ale není zároveň metafyzická i dějinná souvislost mezi Ježíšem předvelikonočním a povelikonočním zřejmá. Mimo tento kontext totiž není toto sebe-darování (*Sich-Geben*) darováno jako sebe-darování Boha člověku a člověka Bohu. Proto se také jedním z hlavních témat novověké christologie, mnohdy implicitně přejímající předpoklady osvícenské kritiky metafyziky či positivismus moderní filosofie přírodních věd, stala problematika vztahu mezi tzv. historickým Ježíšem a Ježíšem víry, resp. mezi zvěstí tzv. historického Ježíše, hlásajícího přicházející Boží království, a zvěstí církve o Ježíši, který je Kristem (*Kerygmatische Differenz*). S tímto problémem také bezprostředně souvisí otázka vztahu mezi světem a představami novozákonními a světem a existencí dnešního čtenáře, resp. recipienta zvěsti o Ježíši Kristu (*Hermeneutische Differenz*).⁴³⁰ Přestože Hemmerle nevěnoval přímo těmto obsáhlým a mnohdy značně kontroverzním⁴³¹ tématům žádné samostatné pojednání, jeho integrální christologie nám může pomoci pojmenovat jejich podstatu novým způsobem.

Z perspektivy následování (*Nachfolge*) nazíráme zároveň metafyzickou i dějinnou souvislost zvěsti Ježíšovy i zvěsti o Ježíši Kristu, protože sebe-darujícím

⁴³⁰ HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 31-32.

⁴³¹ Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, op. cit., s. 93-95; HOPING, Helmut. Historischer Jesu. In: BEINERT, Wolfgang – STUBERNRAUCH, Bertram (Hg.). *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, op. cit., s. 345-351. K podrobné diskusi poslední etapy hledání historického Ježíše (*Third Quest*) srov. SCHRÖTER, Jens – BRUCKER, Ralph (Hg.). *Der Historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*. Berlin – New York: De Gruyter, 2002. Z pouhého nahlédnutí do obsahu poslední zmíněné publikace je zjevné, jak rozsáhlou problematiku vztah historického Ježíše a Ježíše víry ještě na konci 20. a na začátku 21. století představoval. Hemmerleho přístup k tomuto problému odpovídá jeho odbornosti i úkolu: na jednu stranu prozkoumává jeho filosofickou a fundamentálně-teologickou dimenzi (zejména pokud se týče novověkých předpokladů, v jejichž rámci tento problém teprve vyvstává), na druhou stranu na něj dává odpověď z pozice biskupa, sdílejícího v pastoračním kontextu oblastí svého působení evangelium v jeho holistické podobě: tj. jako živé slovo Boží v rámci komunitního slavení ontologicky spojeného se vzkříšeným Kristem mezi námi (*Der Herr zwischen uns*).

následováním vnímáme, myslíme i konáme podle sebe-darování (*Sich-Geben*), v němž je tato souvislost založena. Budeme ale na základě Hemmerleho filosoficko-teologického díla schopni tuto souvislost spatřit i z perspektivy zvěsti (*Botschaft*) jako takové, tj. usouvztažnit tzv. historického Ježíše a Ježíše víry (resp. dogmatu) v rámci oné roviny Hemmerleho christologické struktury, která vyjadřuje celou pravdu Ježíše Krista na způsob zvěsti (*Botschaft*)? Anebo není myslitelná vůbec žádná, v lidské řeči aritkulovaná zvěst, která by byla obdařena smyslem a vymykala se logicko-positivistickému dilematu: buď být pouhou protokolární větou, tj. údajem empiricky-historickým, nebo nezdarem, větou zdánlivou, tj. nesmyslnou?⁴³²

2.3.1 Zvěst Ježíšova nebo zvěst o Ježíši Kristu?

Jestliže hovoříme o zvěsti Ježíšově (*Botschaft Jesu*) nebo o zvěsti, která se týká Ježíše Krista (*Botschaft vom Jesu*), *prima facie* se zdá, že by principem jejich jednoty měl být jim oběma nadřazený pojem zvěsti jako takové. Co je to ale zvěst (*Botschaft*)? Německý výraz napovídá: zvěst je poselstvím, tj. komunikativním děním, které se uskutečňuje prostřednictvím posla (*Bote*), přinášejícího zprávu od autora k adresátovi. Objektem zvěsti je proto její verbalizovatelný obsah, primárním subjektem zvěsti ten, který je jejím autorem, sekundárním subjektem zvěsti posel, který ji zprostředkovává a který svou subjektivitu odvozuje z primární subjektivity autorovy. Na základě tohoto schématu bychom mohli pojmy zvěsti Ježíšovy (*Botschaft Jesu*) a zvěsti, která se týká Ježíše Krista (*Botschaft vom Jesu*), rozlišit takto: v případě zvěsti Ježíšovy se jedná o tzv. *genitivus subiectivus*, tj. o zvěst, jejímž primárním nebo sekundárním subjektem je Ježíš (jako historický subjekt); v případě zvěsti o Ježíši se jedná o tzv. *genitivus obiectivus*, tj. o zvěst, jejímž předmětem je Ježíš (jako dogmatický objekt). Z formálního hlediska se tedy oba pojmy mívají: specifikujícím těžištěm prvního je subjektivita, specifikujícím těžištěm druhého je objektivita. Právě toto formální míjení obou pojmů zavdalo v kontextu novověkého dualismu subjektu a objektu příčinu k podezření, že žádné jejich usouvztažnění není vposledku možné: Ježíš byl chápán buď jako subjekt historie, jejímž objektem je jeho zpředmětněné poselství; nebo byl chápán coby Kristus, resp. christifikovaný Ježíš, jako objekt historie, jejímž sebe-sama prosazujícím subjektem je církev.

Pouhé formální hledisko subjekt-objektového schématu nám tak nepostačí, abychom mohli vypovídat jednotu předvelikonoční zvěsti Ježíšovy (*Botschaft Jesu*) a

⁴³² Srov. CARNAP, Rudolf. *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*. In: Filosofický časopis 39, 1991, č. 4.

povelikonoční zvěsti o Ježíši Kristu (*Botschaft vom Jesu*). Podobně jako v případě následování (*Nachfolge*), které také nesmělo zůstat pouze obsahově prázdným formálním určením fundamentálního metafyzického aktu, také nyní musíme svůj pohled pozorně *obrátit* ke konkrétní materialitě těchto zdánlivě disparátních zvěstování: novozákonní zvěst je zvěstí církve o Ježíši Kristu,⁴³³ sama se ale rozvíjí vycházejíc ze zvěsti Ježíšovy,⁴³⁴ z Ježíšova hlásání Božího království v kontextu očekávání, vlastního jednak všemu, co jest, avšak především tomu, kdo byl k očekávání v průběhu dějin spásy zvláštním způsobem vyvolen: Izraeli. Proto spolu s Hemmerlem prozkoumejme, jak na pozadí obecné filosofické zkušenosti logu (*Logoserfahrung*) a zejména zvláštní náboženské zkušenosti Izraele (*Alter Bund*) zaznívá Ježíšovo hlásání Božího království. Je-li totiž našim východiskem skutečnost sebe-darování Trojjediného v Ježíši Kristu (*Sich-Geben*) a nikoli formální historicko-positivistické schéma subjektu a objektu, otevírá se nám cesta k nalezení jednoty předvelikonoční zvěsti Ježíšovy a povelikonoční zvěsti o Ježíši Kristu kontextuální interpretací novozákonní zvěsti o Ježíšově zvěsti, kterou Hemmerle provádí jednak na rozhodujícím místě svých „Tezích“,⁴³⁵ jednak v druhé kapitole své práce „Věřit – jak to probíhá?“⁴³⁶

2.3.2 Filosofické hledání, náboženská zkušenost a starozákonní zvěst

Jak jsme viděli,⁴³⁷ v druhé části svých „Tezí“ Hemmerle přivádí ke zjevnosti to nové, co přináší zjevení Trojjediného v Ježíši Kristu, tzv. diferenční analýzou (*Differentialanalyse*).⁴³⁸ Také v „Pravdě Ježíšově“ postupoval Hemmerle obdobně: pojem dějinné pravdy chápal jako diferenční (*Differentialbegriff*), a její vzcházení proto sledoval ve vztahu ke starému a k celku skutečnosti. Zvěst Ježíšova (*Botschaft Jesu*) i zvěst o Ježíši Kristu (*Botschaft vom Jesu*) se proto rovněž dávají na pozadí toho, co je staré a ve vztahu ke všemu, co jest. Toto společné kontrastní pozadí obou těchto zvěstí naznačuje, že také oběma těmito zvěstováním budeme tímto postupem sto porozumět v jejich vzájemnosti. Co je ale *to* staré a *to* universální, na jehož pozadí se společně rýsují?

⁴³³ „...evangelia jsou svědectvím o životě a hlásání Ježíšově z velikonoční perspektivy, pro kterou je tím nejdůležitějším slovem: Ježíš je ten Kristus, Ježíš je Pán, jako takový se nám během Velikonoc dal poznat.“ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 21.

⁴³⁴ „Ale evangelia ukotvují velikonoční zvěst v tom, co se odehrálo před velikonoce, evangelia ‚identifikují‘ a ‚ratifikují‘ hlásání o Ježíši jako Kristu ve vztahu k životu, působení a hlásání samotného Ježíše.“ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 21.

⁴³⁵ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 25-37.

⁴³⁶ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 21-34.

⁴³⁷ Srov. kap. 1.2.3. této práce.

⁴³⁸ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 25. Metodologický význam tohoto pojmu vysvětluje KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, op. cit., s. 108-112.

V Hemmerleho „Tezích“ je tvořeno toto kontrastní pozadí, na kterém vyvstává zjevení Trojjediného v Ježíši Kristu, jednak obecnou filosofickou zkušeností universálního logu (*Logoserfahrung*), jednak také obecnou náboženskou zkušeností (*Religion*) vrcholící ve zcela zvláštním vztahu Izraele k transcendentnímu Hospodinu (*Alter Bund*). Je vcelku pochopitelné, že Hemmerle ve svém filosoficko-teologickém díle věnoval mnoho pozornosti pečlivému prozkoumání vztahu mezi filosofií a teologií, resp. aktem rozumu a víry, případně mezi lidským myšlením a Zjevením.⁴³⁹ Obdobně jsme se již mnohokrát setkali s Hemmerleho snahou pochopit – prostřednictvím fenomenologické metody – zvláštnost fenoménu posvátného (*Das Heilige*), tj. onu specifickou kategorii, zakládající oblast náboženské zkušenosti (*Religion*).⁴⁴⁰ Poněkud překvapivější ovšem je, že jakožto filosof náboženství či fundamentální teolog neztratil ze zřetele problematiku vztahu mezi starou a novou smlouvou.⁴⁴¹ Novost Ježíše Krista by nebyla vskutku nová, nebýt novosti staré smlouvy. Právě ve víře Izraele se předběžně odehrálo to jedinečné, co je vlastní víře v Ježíše Krista.⁴⁴² Protože se Hospodin postavil v dějinách Izraele na stranu člověka a protože moudrost, kterou člověk zahlíží coby universální souvislost logu v imanenci stvořeného, naopak přebývá u Hospodina jako jeho vlastní slovo, obojí – filosofická zkušenost universálního logu (*Logoserfahrung*) i

⁴³⁹ Srov. BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprüchlichkeit*, op. cit., s. 160-170.

⁴⁴⁰ Srov. OBST, Thorsten. *Das Heilige und das Denken. Untersuchungen zur Phänomenologie des Heiligen bei Klaus Hammerle*. Würzburg: Echter, 2010.

⁴⁴¹ Hemmerleho dobrá obeznámenost s dílem významných židovských myslitelů 20. století, zejména pak Franze Rosenzweiga, je zjevná. Srov. CURI, Maria Benedetta. *Pensare dall'unità: Franz Rosenzweig e Klaus Hemmerle*. Roma: Città Nuova, 2017, s. 265-368. Také Hemmerleho pastýřská služba byla – zajisté také vzhledem k situaci panující v Západním Německu po holocaustu – charakterizovaná upřímnou a trvalou snahou o intenzivní mezináboženský dialog s židovstvím. Srov. HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, op. cit., s. 152-160. To potvrzuje také Hemmerleho blízký spolupracovník, bývalý ředitel biskupské akademie v Cáchách a jeden z předních německých odborníků na křesťansko-židovský dialog Hans Hermann Henrix. Srov. HENRIX, Hans Hermann. *Zuspruch aus fremden Quellen: Begegnungen mit Persönlichkeiten aus Judentum und Christentum*. Kevelaer: Verlagsgemeinschaft topos plus, 2012. Henrix nás také při osobním rozhovoru upozornil na Hemmerleho vliv na christologické výpovědi dokumentu „*Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*“ vydaného 24. června 1984 Komisí pro náboženské vztahy s židovstvím zřízenou při Svatém stolci. Zde se o vtělení (*Menschwerdung*) Ježíše Krista hovoří vždy také jako o události stávání se jedním z židovského národa (*Judewerdung*). „*K plnému a opravdovému bytí člověkem patří u Ježíše Krista podstatně také jeho bytí Židem. Vtělení se neodehrálo abstraktně a všeobecně, nýbrž konkrétně a dějinně, totiž coby stávání se jedním z židovského národa [Judewerdung]*.“ Srov. HENRIX, Hans Hermann. Einführung und Analyse. In: *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1985, s. 27. Tento Hemmerleho důraz byl konfrontován s výhradami, které k myšlence vtělení vznesl jeden z největších židovských filosofů 20. století Emmanuel Lévinas. Ačkoli by si právě jejich diskuse o vtělení a Boží bezbrannosti (*Wehrlosigkeit*) zasloužila velkou pozornost, musíme se nyní spokojit alespoň s tímto odkazem na ni. Srov. FUCHS, Gotthard; HENRIX, Hans Hermann (ed.). *Zeitgewinn: Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht, 1987, s. 163-183.

⁴⁴² HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 30.

obecná náboženská zkušenost – nacházejí ve staré smlouvě své naplnění a překonání.⁴⁴³ Nová smlouva pak toto naplnění a překonání ještě stupňuje (*Steigerung*): Bůh nevstupuje do dějin zvenčí, jako tomu bylo ještě ve staré smlouvě, nýbrž zevnitř, zprostřed stvořeného bytí, jednoho konkrétního příběhu:

„Vzdálený pramen všeho, co jest, Bůh absolutního původu a budoucnosti, vzhází s námi a mezi námi (...). Příběh Ježíšův je Boží solidaritou s námi a jeho blízkostí k nám, vprostřed prostoru naší vlastní zkušenosti, právě na místě naší vlastní bezmoci.“⁴⁴⁴

Přicházející Boží království tak představuje obrácení, naplnění a překonání náboženství i filosofické zkušenosti logu. Na pozadí staré smlouvy (*Alter Bund*), zvyšlovňující se v inspirované řeči starozákonních knih, a zároveň na pozadí filosofického aktu (*Logoserfahrung*), jímž ke slovu přichází – ve vsí metafyzické vážnosti – jsoucí jako jsoucí, tj. jak je založeno v bytí, zaznívá nové zvěstování, nové mocné slovo (Mk 1,27),⁴⁴⁵ postihující nový a definitivní tvar spásného jednání Boha v dějinách světa.

Toto slovo je slovem Ježíšovým.

Toto slovo je Ježíš sám.

2.3.3 Mk 1,15 a nový čas Božího království

Středem Hemmerleho úvah o zvěsti Ježíše Krista, rozvíjených v jeho spise „Věřit – jak to probíhá?“, je interpretace Ježíšových slov z Mk 1,15.⁴⁴⁶ Právě tento text představuje podle Hemmerleho shrnutí Ježíšova hlásání přibliživšího se Božího království.⁴⁴⁷ Toto je nové Ježíšovo slovo:

„Naplnil se čas [1:A] a přiblížilo se království Boží [1:B]. Čiňte pokání [2:A] a věřte evangeliu [2:B].“⁴⁴⁸

V biblickém textu jsme si dovolili naznačit strukturu, na jejímž základě Hemmerle postavil svůj výklad. Podle něj tvoří tento text dvě hlavní části: dvojí ohlášení [1:A,B] a dvojí výzva [2:A,B].

⁴⁴³ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 30-31.

⁴⁴⁴ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 32-33.

⁴⁴⁵ AS I, s. 491-496.

⁴⁴⁶ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 23-32.

⁴⁴⁷ „Shrnutí Ježíšovy zvěsti, stručnější než tento verš Markova evangelia, nelze formulovat.“ HEMMERLE, Klaus. *Wegmarken der Einheit. Theologische Reflexionen zur Spiritualität der Fokolar-Bewegung*. München: Neue Stadt, 1982, s. 21. Srov. také AS I, s. 492 a HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 23.

⁴⁴⁸ Mk 1,15. Srov. HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 23. Členění v hranatých závorkách doplnil autor diplomové práce.

Ohlášení se týkají času [1:A] a Boha [1:B]. Obojí mění svou dosavadní pozici: čas neběží jako dříve, jednotlivé jeho okamžiky již nejsou všechny stejně vzdáleny od pomyslného středu času, v němž je čas přítomen ve své plnosti a do nějž se ustavičně navrácí minulost a z nějž ustavičně vzchází budoucnost. Čas již proto prostě neuplývá, jak by to odpovídalo běžné zkušenosti člověka ponořeného do skutečnosti plynutí lineárního nebo cyklického času, nýbrž se koncentruje ve svém smysldajném a budoucnostním ohnisku. Podobně Bůh [1:B]: jeho transcendence, ona z lidské strany nepřekročitelná vzdálenost mezi Bohem a lidmi, se obrací a stává se středem naší skutečnosti, prostředím blízkosti, Bůh sám vstupuje – ve své transcendenci – do naší blízkosti.⁴⁴⁹

Na toto dvojí obrácení je třeba ale odpovědět opět *obrácením*: jestliže se naplnil čas a přiblížilo se Boží království, člověk je vyzván k tomu, aby se obrátil, aby změnil smýšlení, aby se nyní svobodně rozhodl žít svůj čas z onoho středu, v němž je čas naplněn, a který je zároveň středem a prostředím blízkosti, do kterého vstupuje Bůh [2:A]. Jaký je ale obsah tohoto fundamentálního obrácení do středu setkání s Bohem? Člověk se nemá pouze negativně vymezit vůči starému smýšlení, nýbrž věřit evangeliu [2:B], tj. radostné zvěsti, která se stává člověku příležitostí, aby již více nežil sám ze sebe, nýbrž z onoho středu, ve kterém se mu sděluje Bůh.⁴⁵⁰

Mk 1,15 tak podle Hemmerleho představuje Ježíšovo koncentrované svědectví o novém čase Božího království:

„Žít pouze z Boha: to je podstata obrácení, které odpovídá na přicházení Božího království. Čas se naplnil, rytmus pouhé naděje ústí do nové, neodvolatelné přítomnosti Boží. Na člověku je nyní, aby zapomněl na svůj čas a vzdal se ho kvůli novému času, kvůli v Ježíši Kristu přicházejícímu a jednajícím Bohu.“⁴⁵¹

2.3.4 Nový čas a historický Ježíš

Právě tento nový čas přitom Hemmerle označuje za pouto, jímž je spojena předvelikonoční zvěst Ježíšova (*Botschaft Jesu*) a povelikonoční zvěst církve o Ježíši Kristu (*Botschaft vom Jesu*). V obou případech je totiž zvěstování určeno co do svého obsahu i formy rozhodující výzvou: protože se právě nyní vše mění a to jinak, než by bylo dle dosavadního běhu světa lze očekávat, člověk má na tuto proměnu odpovědět

⁴⁴⁹ Srov. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 34: „V Ježíši Bůh zcela přichází do dějin, a přece zůstává nad nimi.“ Zde se naznačuje struktura obdobná Przywarově formulaci tajemství prolínání imanence a transcendence prostřednictvím dvou předložek: *v/nad*. Srov. PRZYWARA, op. cit., s. 88.

⁴⁵⁰ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 29-32.

⁴⁵¹ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 32.

svojí proměnou, obrácením. Hlásání Ježíšovo týkající se Božího království je ohlášením tohoto nového času. Hlásání prvotní církve týkající se ukřižovaného Krista, kterého Otec svým Duchem vzkřísil, je *opět a ještě radikálněji* hlásáním rozhodujícího obratu v dějinách, obratu, který si žádá obrácení těch, kteří se s ním setkávají (srov. 1 Tes 1,9; Ef 2,11-13).

Z toho vyplývá: jakékoli pokusy oddělit tzv. historického Ježíše a jeho hlásání Božího království od tzv. Ježíše dogmatu, vyznávaného a hlášaného církví (*Kerygmatische Differenz*), představují přehlédnutí toho nejpodstatnějšího. Totiž: Pro nedostatek fenomenologické pozornosti nepostřehují, že obě tato zvěstování rytmižuje tentýž čas, oběma těmito zvěstováními je vlastní společný čas, jehož středem je setkání, ba dokonce láskyplné sebe-darování Boha člověku a člověka Bohu (*Sich-Geben*). Rozhodnutí časovat Ježíšovo hlásání Božího království podle pozitivisticky chápaného pojmu času podsouvá fenoménu, který by měl být vyložen v rámci svého vlastního způsobu agapického sebe-zjevování, dopředu připravený rámec pojmového zasnění. Historie, založená v bytostně ahistorické, resp. nedějinné struktuře „věčného“ času pojímaného aristotelsky jako počet věčného pohybu nebo karteziánsky jako sebe-vědomé (ego) trvání *res cogitans* projektující matematicko-geometrickými prostředky vnější trvání *res extensa* (jako délku úsečky neboli veličinu),⁴⁵² obsáhne jen takové faktické dění, které je v souladu s jejím konceptuálním založením. V jejím rámci si musíme vybrat: buď historické faktum, nebo pouhý neskutečný, ne-faktický symbol, pouhé slovo. Proto také pozitivistická historiografie zcela selhává ve svém úkolu přivádět dějinné události a jejich smysl ke slovu, porozumění a řeči. Proto je tak důležité, aby byla doplněna a proměněna důsledným hermeneutickým zprostředkováním, které vzdálenost původního *Sitz im Leben* a současného světa přemostí společným vztahem ke vzcházení inspirované pravdy Písma: v Duchu svatém, v novém čase, který je zároveň časem církve i časem přiblíživšího se Božího království. Problém historicity Ježíše Krista, tj. napětí mezi Ježíšem historickým a Ježíšem dogmatu (*Kerygmatische Differenz*), i hermeneutický problém prolnutí chronologicky

⁴⁵² Jakkoli je Aristotelovi – výjimečnému pozorovateli sebe-rozvíjení *physis* – jakákoli čistě mechanická představa času vzdálená, přesto právě jeho vymezení času (počet pohybu) otevřelo cestu pozdější novověké čistě mechanické chrono-logii. Zatímco u Aristotela je čas souhrou materiálně-věčného (pohyb té které věci) i formálně-duchovního (počet), u Descarta toto aristotelské vymezení času získává nový význam: paradigmatem času již není věčný pohyb (toho, co směřuje ke svému cíli), nýbrž pohyb myšlení, tj. souslednost potenci subjektivní přítomnosti. U Descarta je chrono-logie založena ego-logicky. Srov. MARION, Jean-Luc. *On Descartes' metaphysical prism: the constitution and the limits of onto-theo-logy in Cartesian thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1999, s. 169-193.

separovaných horizontů porozumění (*Hermeneutische Differenz*) Hemmerle tedy řeší filosofickým poukazem na christologickou, pneumatologickou a trinitární strukturu nového času.⁴⁵³

2.3.5 Ipse est regnum caelorum

Jak se ukazuje, jednota zvěsti Ježíšovy (*Botschaft Jesu*) a zvěsti církve o Ježíši Kristu (*Botschaft vom Jesu*) je založena v čase, který je trinitárně komponovanou událostí Ježíše Krista.⁴⁵⁴ Tento čas rytmizuje trinitární sebe-darování Otce Synu a Syna Otcí v Duchu svatém. Tento čas je proto časem společným (*Zwischenzeit*),⁴⁵⁵ časem mezi Otcem a Synem, časem Ducha svatého, časem, který se v Kristu Ježíši naplnil mezi námi.⁴⁵⁶ Proto zvěst Ježíšova (*Botschaft Jesu*), i přes své určení jakožto *genitivus subiectivus*, přebývá ve zvěsti o Ježíši Kristu (*Botschaft vom Jesu*), tj. zvěsti určené prostřednictvím *genitivus obiectivus*, a naopak. Ježíš nehlásá sebe sama, ani se nezmocňuje svého hlásání tím, že by je sám zapsal.⁴⁵⁷ Ježíš živým slovem zvěstuje Boží království právě proto, že to vlastní, co je jeho, jeho zvěstování, slovo i identita, se naplňuje jednak díky jinému, tj. díky Bohu Otcí a Duchu svatému, a jednak opakováním v jiném, tj. tam, kde o Ježíši (*vom Jesu*) církev, která jej následuje (*Nachfolge*), skrze Ducha svatého vyznává, že je Kristus a Boží Syn. Zvěst Ježíšova je plně zvěstí Ježíšovou skrze zvěst církve – společenství, v jehož středu je Kristus sám⁴⁵⁸ – o Ježíši Kristu. Ale naopak platí také: to, co církev hlasá, hlásala a bude hlásat, není primárně ona sama ani to není objektivní informace, jejímž hlásáním či zápisem by realizovala svoji subjektivitu. Církev hlásá inspirovanou zvěst o Ježíši Kristu. Nechává si své slovo darovat: její slovo tak není pouze její. A dokonce: není to ani pouze slovo, nýbrž Slovo, kterým je osoba, Ježíš Kristus.

Zvěst Ježíše Krista (*Botschaft*) proto není coby událost slova pouhým verbálním přídatkem, pouhou artikulací christologické identity a tajemství Ježíše Krista (*Geheimnis*). Protože on sám je Božím, resp. nebeským královstvím,⁴⁵⁹ *ipse est regnum*

⁴⁵³ Srov. HEMMERLE, Klaus. Trinität und Zeit. In: *AS II*, s. 280-294. Hemmerleho chápání času věnuje samostatnou kapitolu BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprünglichkeit*, op. cit., s. 155-158 i KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, op. cit., s. 86-91.

⁴⁵⁴ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 94-99.

⁴⁵⁵ *AS II*, s. 284-289.

⁴⁵⁶ *AS II*, s. 290-293.

⁴⁵⁷ HEMMERLE, Klaus. *Der Himmel ist zwischen uns*. München: Verlag Neue Stadt, 1978, s. 34-35.

⁴⁵⁸ HEMMERLE, *Der Himmel ist zwischen uns*, op. cit., s. 34-42.

⁴⁵⁹ Srov. FRICK, *Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt*, op. cit., s. 56-59.

caelorum,⁴⁶⁰ avšak zároveň nehlásá především sebe, nýbrž blízkost Otce, již Ježíšova zvěst povolávající k předvelikonočnímu následování (*Nachfolge*) uvádí do vztahu k celé pravdě Ježíše Krista, která je zároveň událostí tohoto předvelikonočního i následného povelikonočního zvěstování. Na rovině zvěsti se tak opět – podobně jako jsme to viděli na rovině následování (*Nachfolge*) – usebírám celá Hemmerleho christologická struktura. Zvěst (*Botschaft*) zaznívá, následování (*Nachfolge*) odpovídá a otevírá tak cestu (*Weg*), zjevující tajemství (*Geheimnis*).

2.4 Cesta Ježíše Krista (*Weg*)

Cesta Ježíše Krista tak není němá: vypovídá slovo (*Botschaft*), zve k následování (*Nachfolge*), odhaluje pravou Kristovu identitu (*Geheimnis*), celé jeho tajemství. Zaslouchavše zvěst, rozhodnuvše se následovat: myslíme spolu s církví a putujeme po stopách Ježíšových a postupně, setkání za setkáním, událost za událostí, před námi vyvstává plný tvar Ježíšova života a působení. Součástí integrální christologie proto nutně tvoří také pojednání tzv. tajemství Ježíšova života (*mysteria carnis Christi*).⁴⁶¹ V Hemmerleho základní christologické struktuře se tato tajemství vyslovují na rovině cesty (*Weg*). Co to ale znamená? V jakém vztahu je její pojem k jednotlivým zastavením Ježíšova života, tak jak je podávají naše primární narativní prameny - evangelia? A kolem jakých událostí Ježíšova pozemského putování se podle Hemmerleho nejjasněji rozsvěcuje a zjevuje tajemství bytí Ježíše Krista?

Pojem cesty (*Weg*) patří v rámci filosoficko-teologického díla, které Hemmerle vytvořil, k těm vůbec nejdůležitějším.⁴⁶² Tuto skutečnost lze částečně vysvětlit vlivem, který na vlastní Hemmerleho myšlení měla strukturální ontologie Rombachova. Právě Rombach začíná své nejznámější dílo meditací na téma fenoménu cesty: západní filosofie, myslící pohyb nebo cestu z jejího konce, z jejího cíle (*telos*), resp. z jejího podstatného důvodu (*logos*), nabízí prý jen velmi málo možností, jak cestu chápat v její průběhovosti. Naopak myšlení východní má podle Rombacha vycházet právě ze

⁴⁶⁰ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 34. Srov. také PORSCH, Felix. *Mnoho hlasů - jedna víra: dějinné poznámky k věčnému tématu*. Praha: Zvon, 1993, s. 45.

⁴⁶¹ Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, op. cit., s. 95; KNOP, Julia. *Mysterien des Lebens Jesu*. In: BEINERT, Wolfgang – STUBERNRAUCH, Bertram (Hg.). *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, op. cit., s. 488-490.

⁴⁶² Nacházíme jej skutečně všude, kam se podíváme, namátkou zmiňme alespoň některé tituly jeho významných publikací: „Věřit – jak to probíhá? Cesty do středu Evangelia“ (*Glauben - wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums*), „Znamení cesty k jednotě“ (*Wegmarken der Einheit*), „Následovat Krista: pomoci mladým lidem, aby našli cestu“ (*Christus nachgehen: Jungen Menschen den Weg finden helfen*), „Teologie jako následování: Bonaventura – cesta pro dnešek“ (*Theologie als Nachfolge: Bonaventura – ein Weg für heute*). Srov. také BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprüchlichkeit*, op. cit., s. 134-136.

zkušenosti probíhající cesty, kterou artikuluje prostřednictvím výrazu *tao*. Celá strukturální ontologie Rombachova pak představuje pokus rozpustit západní *logos* v řece dynamické strukturální ontogeneze: fenomenologicky myslet cestu jakožto cestu, tj. tak, jak sama prochází myšlením, jak se v něm vztahově strukturuje.⁴⁶³

Na rozdíl od Rombacha ale Hemmerle nikdy nepodléhá tomuto zjednodušujícímu schematismu. Na jednu stranu pro jeho trinitární ontologii – obdobně jako pro Rombachovu ontologii strukturální – platí, že:

„Hlavním slovem takového myšlení není již podstatné jméno, nýbrž sloveso. Z perspektivy průběžného doprovázení průběhu a dění se otevírá a ukazuje to, co probíhá, kdo se na tomto průběhu podílí, odkud a kam tento průběh směřuje.“⁴⁶⁴

Na druhou stranu ale trinitární ontologie substantivum a substanci nově vrací do hry: její samostatné bytí od sebe (*esse a se*) se ještě stupňuje a zvýrazňuje redukcí k trinitárnímu sebe-darování (*Sich-Geben*). Jako k trinitárnímu sebe-darování patří osobní bytí dárce, daru a obdarovaného, také ke stvořenému průběhu a dění patří osobní i věcné podstaty. Ty se stávají tím více samy sebou, čím více si své bytí prostřednictvím dějící se lásky nechávají darovat a čím více své bytí v rámci téhož dění darují. Naopak v Rombachově strukturální ontologii zůstávají vždy pouhým funkčním momentem, který svou svébytnost nestupňuje či nesoustřeďuje.⁴⁶⁵

To má zásadní důsledek pro naši snahu rozlišit, co znamená cesta (*Weg*), tvořící spolu s následováním (*Nachfolge*), zvěstí (*Botschaft*) a tajemstvím (*Geheimnis*) Hemmerleho základní christologickou strukturu. Pokud bychom Boží sebe-zjevení v Ježíši Kristu pořadili strukturálně-ontologickému schematismu, cesta Ježíše Krista by byla více Cestou (*tao*), než cestou Ježíše Krista. Její následování by bylo spíše následováním určitého narativně předkládaného habitu nebo nauky, následováním

⁴⁶³ *Prima facie* je zjevné, že toto dilema, které otevírá Rombachovu „Strukturální ontologii“ (*Strukturontologie*), odpovídá napětí a metafyzickému boji (*gigantomachia peri tes ousias* z PLATÓN, *Sofisté* 246a) mezi tzv. zastavovateli jsoucna (např. Parmenidés z Eleje) a tzv. tekutými (např. Hérakleitos z Efesu). Srov. PLATÓN, *Theaitétos* 180e-181a. Floss se domnívá, že podobný souboj probíhal také mezi trinitáři a antitrinitáři. Srov. FLOSS, *Věčný problém metafyziky*, op. cit., s. 14. Oba tyto spory by bylo lze dle našeho názoru usouvztažnit: teprve z trinitární perspektivy se totiž souboj zastavovatelů a tekutých usmíruje prostřednictvím skutečnosti zároveň plně dynamické (a relacionální) i plně statické (a substanční) lásky trojjediného Boha. Naopak z antitrinitární perspektivy tento souboj musí kolabovat buď k extrému totální jednoty (nakonec zničující samu identitu jsoucího se sebou samým), nebo k extrému totální difference (nakonec zničující relevanci jakéhokoli vztahového určení).

⁴⁶⁴ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 40.

⁴⁶⁵ Srov. ROMBACH, *Strukturontologie*, op. cit., s. 28. Ve strukturální ontologii není kam svébytnost stupňovat (jakákoli hierarchie je popřena), ani není kam se soustředit (jakákoli středovost, ústřednost je popřena). U Hemmerleho je naopak veškerá strukturální relationalita určena relacionálním středem, jímž je Ježíš Kristus, a vlastní smysl relationality je dán v hierarchickém trinitárním sebe-darování. Srov. BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprünglichkeit*, op. cit., s. 123.

neosobní cesty, vposledku fungováním dle určité funkce (*cestování*), než skutečným vztahem lásky k sebe-sama vydávajícímu Bohu Otci, Synu a Duchu svatému. Protože ale jádro Hemmerleho trinitární ontologie představuje fenomenologie právě tohoto sebe-darování Trojice (*Sich-Geben*), také cestu Ježíše Krista (*Weg*) chápe Hemmerle – jak nyní uvidíme konkrétně ve vztahu k jejím jednotlivým zastavením od Ježíšova dětství až po Velikonce – především jako kenotickou (etické drama dějin) i doxologickou (estetika)⁴⁶⁶ cestu stále jasnějšího zvýrazňování mezosobní lásky a vztahovosti Trojice v dějinách člověka a světa. Hemmerle tedy *logos* a cestu (*Weg*) do protikladu nestaví. Jasně je to patrné zejména z toho, jak je v Hemmerleho textech traktována a promyšlena sama událost vtělení.⁴⁶⁷ Logos se stává cestou konkrétního života Ježíše z Nazareta. A na cestě – v literním smyslu slova – na skutečné cestě z Nazareta do Betléma a z Betléma do Egypta se Slovo stalo dítětem.⁴⁶⁸

2.4.1 Dětství Ježíšovo

Již jako dlouholetý biskup Cách vydal Hemmerle drobnou knížku meditací na téma Vánoce: „A Slovo se stalo dítětem“ (*Und das Wort ist Kind geworden*, 1991).⁴⁶⁹ Třebaže je primárně určena spirituální, resp. pastorační praxi, ukrývá přinejmenším jednu zásadní teologickou i antropologickou tezi:

„*Stát se člověkem znamená zároveň: stát se dítětem (...). Cesta k bytí člověkem vede přes dítě. A je to cesta, která je vlastní Boží cestou.*“⁴⁷⁰

Právě v horizontu této skutečnosti Hemmerle vykládá christologický význam jednak vnějších forem vánoční zbožnosti, jednak evangelijních vyprávění o Ježíšově dětství: Bůh, který si přisvojil takovou cestu, která k dospělosti lidství vede přes slabost a odevzdanost dítěte, Bůh, který sestupuje a vydává se na pokornou cestu zdánlivě „menšího“ božství, je více Bohem, více láskou.⁴⁷¹ V této radikalitě sestupu se člověku daruje na způsob viditelného „člověka coby počátku“⁴⁷² počátečnost jako taková, totiž:

⁴⁶⁶ HEMMERLE, Klaus. Das Neue ist älter: Hans Urs von Balthasar und die Orientierung der Theologie. In: *AS II*, s. 201-223.

⁴⁶⁷ Hemmerle ve svých výkladech týkajících se vtělení odkazuje na výpověď Bernarda z Clairvaux: „*Quod Christus ab aeterno sciebat per divinitatem hoc aliter temporaliter didicit experimento per carnem.*“ Srov. HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 64.

⁴⁶⁸ HEMMERLE, *Und das Wort ist Kind geworden*, op. cit., s. 53.

⁴⁶⁹ HEMMERLE, Klaus. *Und das Wort ist Kind geworden. Gedanken zur Weihnacht*. München: Neue Stadt, 1991.

⁴⁷⁰ HEMMERLE, *Und das Wort ist Kind geworden*, op. cit., s. 34.

⁴⁷¹ HEMMERLE, *Und das Wort ist Kind geworden*, op. cit., s. 14.

⁴⁷² Srov. ULRICH, Ferdinand. *Der Mensch als Anfang: Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1999.

Slovo, které bylo na počátku (Jan 1).⁴⁷³ Tento universální význam betlémské události se nám dává ke spatření na způsob paradoxní nezbytné nadbytečnosti obrazů: pastýři, zvířata, hvězda, anděl, jesle, mágové. Slovo se nechtělo pouze stát vnitřním-skrytým důvodem bytí té či oné jsoucí skutečnosti, nýbrž chtělo být uprostřed všeho, co jest, jakožto jsoucí mezi jsoucími. Nejenom Slovo vtělivší se coby dítě, nýbrž také celý vánoční kontext nejprve evangelijní, posléze tradiční obrazivosti nám ukazuje význam vánočního tajemství.⁴⁷⁴ A naopak také platí: tajemství události vtělení – vánoční způsob bytí – nově daruje člověku klíč k celé skutečnosti jakožto stvořené Bohem, který se stal dítětem, který sebe sama daroval (*Sich-Geben* Trojjediného) člověku. Tento klíč je ve vlastním slova smyslu darem sloužícím i hravým: vše, co jest, se ve vztahu k dítěti Ježíši daruje (*Sich-Geben* stvoření) jako služba a péče (nutnost) i jako hra osvobozená z uzavřeného kruhu účelnosti (svoboda). Právě nezbytná nadbytečnost charakterizuje Hemmerlem meditovaný vánoční způsob bytí. Tento charakter si ovšem uchovává cesta Ježíše Krista (*Weg*) v celém svém rozsahu, pokud se týče Ježíše samotného i těch, kteří se s jeho zvěstí setkávají a následují jej:

„Duch dětství totiž není zdaleka něčím bezpečně neškodným. Takové prosté bytí dítětem před tváří Boží znamená tutěž sebe-vydanost, jakou to nejvyšší vyzrálé sebe-darování. Právě to přeci uskutečnil Ježíš ve své nejzazší nouzi na kříži: vydal se zcela bezpodmínečně – jako dítě – do rukou svého Otce. Tak světu zvěstoval a daroval onu velkou slávu, úradek Boží milosti.“⁴⁷⁵

2.4.2 Marie, matka Páně

Jestliže platí, že stát se člověkem znamená zároveň stát se dítětem, pak platí také, že stát se člověkem znamená vstoupit ve světu imanentní vztahovost, jejímž paradigmatickým antropologickým výrazem je vztah k rodičům, vztak k otci a především k matce. Proč *především* k matce? Protože právě ve vztahu k ní se imanentní vztahovost stvořeného světa zvýrazňuje primárně; ve vztahu k otci je tato imanentní vztahovost vždy již doprovázena imanencí převyšujícím momentem distance, vzdálenosti. Mezi vším jsoucím, co tvoří betlémský kontext události Ježíšova vtělení, vyniká proto Marie, matka Páně.

Hemmerle, teologický „spolu-zakladatel“ hnutí Focolare (tj. Díla Mariina),⁴⁷⁶ měl pochopitelně k mariánské zbožnosti silný vztah. Avšak obdobně jako v jeho díle

⁴⁷³ HEMMERLE, *Und das Wort ist Kind geworden*, op. cit., s. 20.

⁴⁷⁴ HEMMERLE, *Und das Wort ist Kind geworden*, op. cit., s. 17.

⁴⁷⁵ HEMMERLE, *Und das Wort ist Kind geworden*, op. cit., s. 32.

⁴⁷⁶ Srov. HAGEMANN, *Klaus Hemmerle: Grundlinien eines Lebens*, op. cit., s. 13.

nenacházíme žádný systematicko-teologický traktát christologický, nenacházíme ani žádné monografické pojednání explicitně mariologické. Téma Ježíšovy matky se přesto v Hemmerleho spisech objevuje poměrně často a vždy s ohledem na pozitivní výpovědi Písma, které se Marie týkají.⁴⁷⁷ Charakteristickým důrazem Hemmerleho spekulativní prezentace vztahu Ježíše a Marie je snaha o jeho usouvztažnění vzhledem k tajemství Trojice a skutečnosti církve. Nejjasněji a nejpodrobněji se o to Hemmerle pokouší ve svém posledním díle „Život z jednoty“ (*Leben aus der Einheit*).⁴⁷⁸ Zde Hemmerle chápe Marii jako konkrétní „podobu trinitárního bytí-tu“ (*Gestalt trinitarischen Daseins*). Co to znamená, ukazuje Hemmerle v šesti bodech:

Nejprve musíme rozlišit dvojí vztah Marie k osobě Slova, neboli podvojnost vtělení (1).⁴⁷⁹ Slovo se skutečně stalo tělem z Marie Panny skrze působení Ducha svatého. To ona nám dala Boha, z ní se narodil (*theotokos*). Avšak Slovo jako takové je primárním subjektem vtělení, ono se vtěluje. Na něm všechno závisí a Marie musí toto vtělující se Slovo po celou jeho cestu doprovázet pouze jako ta v pozadí (Jan 2,4), jako ta Duchem zastíněná. Na druhou stranu probíhá současně s tímto vůči Marii „vnějším“ vtělením neustále také vtělení Slova v životě Mariině, „uvnitř“ jejího bytí: ona je tou, která nám darovalo Slovo, ale zároveň se jím nechala plně zevnitř proměnit. Na tento dvojí způsob přebývá vtělující se Slovo v životě Mariině; té, která je zároveň upozaděná i blahoslavená. Vnitřnímu a vnějšímu přebývání Slova v Marii odpovídá Mariino přebývání uvnitř Slova v Trojici (2).⁴⁸⁰ Coby dcera Boží si hraje před Otcem a žije z jeho milosti. Její „ano“ Božímu plánu je založeno v „ano“, kterým odpovídá Syn Oci. Prostředím tohoto jejího přebývání je Duch. A ve všech těchto třech způsobem jejího přebývání v Trojici je ona ta, která je skrytá jako „zahrada Trojice“ (*Garten der Dreifaltigkeit*). Jestliže je ale Duch prostředím a prostorem jejího přebývání v Trojici, je také ona prostorem (*Raum-Sein*) přebývání Trojice ve světě (3).⁴⁸¹ Tento moment opakuje moment (1), avšak v celé trinitární úplnosti, umožněné momentem (2): z Marie

⁴⁷⁷ Hemmerle přirovnává novozákonní svědectví o Marii ke stezkám ukazujícím se poutníkovi na nízkým porostem pokrytých svazích hor při Středozezemním moři. U nich také není jasné, zda je prochodili pastevci nebo zvířata, nebo spíše vznikly souhrou kamení a porostu. Tak je tomu také s Marií v Písmu: teolog nachází jednotlivá místa a svědectví, která se jakoby sama od sebe spojují do figury cesty. Je to ale kompoziční záměr svatopisců, nebo spíše vnitřní rozvoj zvěsti samotné? Obojí se spojuje a doplňuje. A „mariánský tvar“, který se při procházení jednotlivých vrstev a knih Písma ukazuje, je soudržný. Srov. HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 151-152.

⁴⁷⁸ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 156-176.

⁴⁷⁹ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 162-164.

⁴⁸⁰ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 164-165.

⁴⁸¹ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 166-167. K Mariině vztahu k Duchu svatému a Lukášově mariologii srov. HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 153-154.

se narodil Boží Syn, ten, který nás naučil volat „Abba, Otče!“ a ten, který nám daroval svého Ducha, abychom byli jedno, jako jsou jedno Otce a Syn v Duchu svatém. Protože je Marie tímto prostředím zvýrazňujícím Trojjediného na cestě Ježíšově a zároveň „ničím“, které sebe sama vydává, aby mohlo Slovo být Slovem pro druhé, nenese poskvrnu hříchu, je úplně a zcela zdařilým stvořením, je *immaculata* (4).⁴⁸² Kam až ale sahá toto spásné znamení na tváři Mariině? Mariina nespokvrněná krása⁴⁸³ nachází své měřítko tam, kde „to všechno“, pro co ona se stává ničím, ono Slovo Boží vstupuje do nicoty hříchu a umlká (5).⁴⁸⁴ V soucitném spolu-utrpení Mariině pod křížem (*mater desolata*), které bylo anticipováno již událostmi Ježíšova dětství (Lk 2,35) a stálým Mariiným ustupováním do pozadí (Lk 11,27), dosahuje Ježíšovo *vlastní* utrpení svého nejzazšího výrazu. Hemmerle v této souvislosti cituje Bernarda z Clairvaux:

„Tvou duši, svatá matko, skutečně proklál meč. Jen skrze tvoji duši proklál také tělo tvého syna. Poté, co Ježíš (...) vydechl naposledy, jej sice kopí neušetřilo své rány, ale nemohlo mu již coby mrtvému uškodit, pouze otevřelo jeho bok. Jeho duši již nemohlo udělat nic. Tvoji duši ale proklálo. Jeho duše tam již nebyla, ale tvá se odtamtud nemohla odpoutat.“⁴⁸⁵

Mystické vidění Bernardovo vyjadřuje tu nejhlubší propastnost vtělení: Marie coby člověk, jenž je jednotou duše a těla (*anima forma corporis*), reálně trpí ve své duši ranami, které zraňují již mrtvé, tj. duše zbavené, tělo jejího syna. Hemmerle sice tuto úvahu nevyslovuje, avšak mohli bychom se ptát, zda toto za tělesnou smrt jdoucí láskyplné spolu-utrpení, toto spojení mrtvého těla Ježíšova a živé duše Mariiny, nenaznačuje nezničitelné a vždy oživující spojení Otce a Syna v Duchu svatém (vposledku hlubinu trinitárního života), projevivší se plně při události vzkříšení. Konečně poslední moment [6], který Hemmerle v tomto pojednání o vztahu mezi Marií a Trojicí zdůrazňuje, se týká nového společenství, které se pod křížem ustavuje skrze Ježíšův úkon, jímž svěřuje učedníka Marii a Marii učedníkovi (Jan 19,26-27):

„Navzájem se pod křížem přijmout v lásce a v jeho jménu – tak je již nepřítomný Ježíš znovu přítomen uprostřed vzájemné vztahovosti.“⁴⁸⁶

⁴⁸² HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 167-168.

⁴⁸³ Podle Hemmerleho je Marie zosobněním transcendentálie *pulchrum*: trinitárně-ontologická reлектura transcendentálních vlastností bytí redukuje veškerou stvořenou krásu na princip mariánský (*marianum*). Marie je přeci tou, která dává esteticky relevantní *tvar* Slovu, v němž je všechno *stvořeno*. Srov. AS II, s..

⁴⁸⁴ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 169-171.

⁴⁸⁵ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 170-171.

⁴⁸⁶ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 171-173.

Právě toto nové velikonoční společenství, utvrzující se za Mariiny přítomnosti při Letnicích, bylo již skrytě určující během Ježíšova veřejného působení, během Ježíšova hlásání nového řádu Božího království. Právě proto musela být Marie spolu s příbuznými Ježíšovými upozaděna (Mk 3,31-31; Mt 12,46-50; Lk 8,19-31) (*Negation*), aby se zvýraznilo nové mateřství odpovídající Božímu království a spočívající ve víře (*Integration* a *Steigerung*).⁴⁸⁷

2.4.3 Veřejné působení jako cesta ke kříži

Dítě a matka: cesta Ježíše Krista (*Weg*) se otevřela v rámci této fundamentální interpersonální vztahovosti⁴⁸⁸ a toto otevření dosáhlo až na samo dno velikonočních událostí. Kontrastní moment k tomuto propastnému mariánskému otevření představuje Ježíšovo „dospělé“ veřejné působení.⁴⁸⁹ Právě tam, kde se Slovo již samostatně vyjadřuje v nejrůznějších kontextech životních i naukových, tj. na cestě Ježíše Krista (*Weg*), ustupuje, jak jsme již viděli, Marie nejvíce do pozadí. Toto ustupování do pozadí je ale vlastní – velmi radikálně – také Janu Křtiteli (Jan 3,30), který podobně jako Marie Kristu v Duchu svatém před-chází a na Krista ukazuje, avšak v jiném slova smyslu. Totiž: Janovo před-cházení je doprovázeno explicitním vcházením do Ježíšova hlásání, Jan a jeho hnutí se stávají explicitním tématem Ježíšova veřejného působení.⁴⁹⁰ Jestliže jsme výše na rovině zvěsti (*Botschaft*) rozlišili novost času Božího království diferenciací vůči staré smlouvě, nyní vidíme tuto diferenciaci ještě podrobněji: vztahuje se jednak k mariánskému principu, ale přímo a především k vystoupení Jana Křtitele. Díky němu a jeho prorockému působení se na Ježíšově cestě stala otázka po tom, co by být mělo (*sollen*), co by se nyní tvář v tvář zvěstování Božího království mělo stát, mimořádně závažnou. Ježíš svým jednáním, znamením, kázáním v podobenstvích⁴⁹¹ toto měti (*sollen*) usouvztažnil se svým vlastním bytím (*sein*), s bytím, které ale není

⁴⁸⁷ Tak může také Pavel nazývat – stejně jako Marrie! – Galaťany svými dětmi a trpět porodními bolestmi, než v nich Kristus získá svůj tvar (Gal 4,19). Srov. HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 156.

⁴⁸⁸ Jádrem von Balthasarovy filosofie (!) je tzv. čtverá diference (*vierfache Differenz*) strukturující fundamentální akt setkání duše a bytí. Prvním momentem této čtveré diference je právě konkrétní setkání dítěte a matčiny usmívající se tváře: setkání, které otevírá vědomí člověka a probouzí je k vnímavosti vůči celému horizontu bytí. Srov. SCHINDLER, *The Catholicity of reason*, op. cit., s. 44-53 a podrobněji: SCHINDLER, D. C. *Hans Urs von Balthasar and the Dramatic Structure of Truth*. New York: Fordham University Press, 2004, s. 36-58.

⁴⁸⁹ Podle Jana je právě na jeho počátku a konci Marie přítomná, jakoby rámuje a vytváří pozadí veřejnému působení Ježíšovu (Jan 2,1-12; Jan 19,25-27). K Janovské mariologii u Hemmerleho srov. zejména HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 154-156.

⁴⁹⁰ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 152.

⁴⁹¹ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 52.

pouze jeho, nýbrž patří Otci: s přiblíživším se Božím královstvím, které se uskutečňuje konáním vůle Otcovy.⁴⁹²

Jak jsme viděli, ohlášení Božího království (*Botschaft Jesu*), které stojí na počátku Ježíšovy samostatné veřejné činnosti (Mk 1,15), uvádí do vztahu to, co nyní zcela náhle a nečekaně *je* (Bůh ve středu času a uprostřed nás), s tím, co *být má* (obrácení člověka do středu naplněného času kvůli setkání s přiblíživším se Bohem).⁴⁹³ Ježíš sám je cestou – vinoucí se zároveň shora dolů i zdola nahoru – do tohoto středu, v němž se setkává k Bohu obrácený člověk a k člověku přivrácený Bůh. K Bohu zcela obrácený člověk: to je ten, kdo svou lidskou vůlí svobodně plní vůli Otce, kdo se zcela daruje Otci (*Sich-Geben člověka*). Obdobně jako milost a dar Boží přítomnosti ve středu času a světa, tj. sebe-darování Trojjediného (*Sich-Geben Trojjediného*), také tento nárok spojený s přiblíživším se Božím královstvím kriticky převyšuje vše, co bylo lze vyvodit z dosavadního běhu dějin a z konstituce lidských očekávání i schopností. Střed, v němž je Bůh v Ježíši Kristu hlásajícím Boží království mezi námi (1), je proto spojen se středem křížovým, v němž je obrácený člověk v Ježíši Kristu uprostřed Boha (2). Právě tyto dva středy tvoří Hemmerleho christocentrická ohniska: Ježíše Krista mezi námi čili uprostřed nás (*Der Herr zwischen uns*) (1) a Ježíše Krista opuštěného na kříži (*Gottverlassenheit Christi*) (2). Právě kolem nich se podle Hemmerleho nejjasněji na Ježíšově cestě (*Weg*) rozsvěcuje a zjevuje tajemství jeho bytí (*Geheimnis*) coby tajemství lásky, nad kterou si nelze myslet větší.⁴⁹⁴

Vždyť: Není žádná jiná cesta Ježíše Krista (*Weg*) než tato cesta dvou křížících se středů, dvou křížících se sebe-darování (*Sich-Geben*), cesta křížová. V náznacích nás na to připravují evangelia již ve svých úvodních kapitolách (Lk 2,34; 2,46-49; Jan 1,11-36; 2,19-22; 3,13-18). Jasně se pak tato perspektiva ukazuje právě v průběhu Ježíšova veřejného působení, které od svého počátku – křtu v Jordánu (Mt 3,17)⁴⁹⁵ a pokušení na poušti (Mt 4,1-11; Lk 4,1-13)⁴⁹⁶ – tíhne ke kříži.⁴⁹⁷ Synoptická evangelia přinášejí v návaznosti na Petrovo vyznání Ježíšova mesiášství trojí ohlášení Ježíšova utrpení a

⁴⁹² HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 69.

⁴⁹³ K „etice Ježíšově“ srov. HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 52-66.

⁴⁹⁴ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 142-143; HEMMERLE, *Wegmarken der Einheit*, op. cit., s. 30-33.

⁴⁹⁵ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 33n.

⁴⁹⁶ Podle Hemmerleho spočívá pokušení na počátku veřejného působení Ježíše Krista zejména v tom, že je mu nabízena cesta sebe-sama utvrzující moci a slávy. Ježíš si ale v poslušnosti vůči Otci volí tzv. malou cestu. HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 138-139.

⁴⁹⁷ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 71. Srov. také HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 137, kde Hemmerle hovoří o „fundamentální linii“ vinoucí se napříč evangeliem a vedoucí ke středu, jímž je Ježíš opuštěný na kříži.

zmrtvýchvstání. První dvě se odehrávají v Galileji, třetí již na cestě do Jeruzaléma. Zvláště u Lukáše je identifikace Ježíšovy cesty s cestou ke kříži patrná (Lk 9,51).⁴⁹⁸ To, že synoptická evangelia spojují první ohlášení Ježíšova utrpení s Petrovým vyznáním Ježíšova mesiášství, ukazuje, že cesta mesiáše coby hlavního protagonisty přicházejícího Božího království se neodvíjí podle lidských očekávání (Mk 8,32; Mt 16,22), nýbrž podle míry Božího sebe-darování.⁴⁹⁹ Bůh je uprostřed nás v lidských dějinách (1), člověk má být proto uprostřed Boha (2). Bytí mesiáše spočívá právě v křížovém spojení těchto dvou „uprostřed“: podle logiky Boží lásky tomu tak *musí* být (Lk 24,26).⁵⁰⁰ Také Ježíšovi učedníci jsou na tuto cestu pozváni, třebaže tomu zatím plně nerozumí, jak dokládá žádost Zebedeových synů (Mt 20,20-23; Mk 10,35-40).⁵⁰¹ Následování Ježíše (*Nachfolge*) je zároveň následováním kříže (Mk 8,34; 9,1; Mt 16,24-28; Lk 9,23-27). I pro Janovo evangelium – třebaže má podstatně jinou kompozici – představuje pašijový příběh chápaný jako oběť a vyvýšení (*hypsoun*) Ježíše Krista klíč k celému Ježíšovu veřejnému působení.⁵⁰² Podle Hemmerleho se tato skutečnost zvyrazňuje zvláště v dramate 6. kapitoly.⁵⁰³

Kříž je středem i úběžníkem cesty Ježíšova veřejného působení. Vede k němu cesta přicházejícího Božího království,⁵⁰⁴ cesta Boží (shora dolů), která je cestou Ježíšovou (zdola nahoru), vinoucí se zcela podle logiky kříže⁵⁰⁵ od slávy ke slávě skrze hlubinu kenotického sebe-vydání (Jan 17,4; 13,1; 16,28; Flp 2,6-11; Žd 2,5-10).⁵⁰⁶ Jako taková je cestou vykoupení člověka⁵⁰⁷ prostřednictvím cesty kenotické Boží lásky, nad kterou nelze myslet větší, lásky až do krajnosti konce.⁵⁰⁸ Na Ježíšově cestě má být Otec oslaven; tak se Otcova spasitelná vůle – láska – skrze poslušnost a utrpení Syna – lásku – stává novou skutečností všech lidí a celého světa.⁵⁰⁹ Událost kříže jako takovou i její spasitelný význam je proto třeba interpretovat vzhledem ke vztahu Otce a Syna, tj. trinitárně. Boží království uskutečňující se uprostřed světa a lidí v Ježíši Kristu (1) totiž

⁴⁹⁸ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 71.

⁴⁹⁹ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 72. V této souvislosti Hemmerle tematizuje také událost Ježíšova proměnění na hoře Tábor. Srov. tamtéž.

⁵⁰⁰ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 141.

⁵⁰¹ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 140.

⁵⁰² HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 144.

⁵⁰³ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 73.

⁵⁰⁴ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 74-75.

⁵⁰⁵ Kříž přichází jako to, co *musí* být. K „logické kříže“ srov. HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 80-83.

⁵⁰⁶ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 75-76.

⁵⁰⁷ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 77-78.

⁵⁰⁸ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 79.

⁵⁰⁹ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 83.

táhne k finálnímu velikonočnímu dramatu, zjevujícím plnou skutečnost Boží lásky k člověku a člověka k Bohu. Všechno lidské vstupuje v Ježíši Kristu na kříži doprostřed Božího dramatu (2), jehož vyústění má ukázat, co to znamená, že Pán vsutku přebývá mezi námi a uprostřed nás (1).

2.4.4 Ježíšova opuštěnost na kříži

Téma Ježíšovy opuštěnosti na kříži (2), které jsme výše označili vedle motivu Ježíše Krista uprostřed nás (1) za jedno z ohnisek Hemmerleho *christofokální* trinitární christologie, dává trojičnímu charakteru dramatu kříže konkrétní obrysy. Hemmerle se mu se zvláštní pozorností věnoval jednak v práci týkající se teologického založení spirituality hnutí Focolare „Znamení cesty k jednotě“ (*Wegmarken der Einheit*), jednak ve své pozdní práci „Život z jednoty“ (*Leben aus der Einheit*). Jakkoli takový soud může našim uším zvyklým na veřejný diskurs oslavující technický a vědecký pokrok znít podivně, Hemmerle považoval Ježíše Krista opuštěného na kříži za „největší objev“ celého 20. století⁵¹⁰ a za dosud nevyčerpané teologické téma.⁵¹¹ Co ho k takovému soudu vedlo? Proč je nutné věnovat zvláštní pozornost teologii Ježíšovy opuštěnosti na kříži? Což nám k rozpoznání hlubin Boží lásky nepostačí teologie kříže jako taková, např. v Bonaventurově podání, které Hemmerle ostatně velmi dobře znal?⁵¹² V jakém smyslu je pro Hemmerleho právě Ježíš opuštěný na kříži středem celé cesty Ježíše Krista (*Weg*)?

2.4.4.1 Antropologický horizont setkání s Ježíšem opuštěným na kříži

Ve „Znamení cesty k jednotě“ Hemmerle nejprve krátce pojednává filosofické a teologické předpoklady významu Ježíše opuštěného na kříži. Člověk je bytostí přesahu. Cesta subjektu k sobě samému vede přes celek skutečností. Dokonce i novověká filosofie proto musí postulovat ideu světa a ideu Boha (Kant), jakkoli pouze v jejím regulativně-noetickém – a nikoli ontologickém – smyslu. Tento ontologický význam myšlení přesahu v dějinách filosofie a teologie paradigmaticky formuloval ve svém *Proslogionu* sv. Anselm z Canterbury. Myšlení člověka se obrací k tomu, nad co nelze myslet nic většího: *id, quo maius cogitari nequit*.⁵¹³ Ale kde se takové myšlení setkává se skutečností, tj. se skutečností toho, nad co nelze nic většího myslet? Právě spolu s touto otázkou přichází ke slovu také teologie: myšlení myslící maximum, nemůže toto

⁵¹⁰ HEMMERLE, *Wegmarken der Einheit*, op. cit., s. 28.

⁵¹¹ AS V, s. 296-305.

⁵¹² HEMMERLE, *Theologie als Nachfolge*, op. cit., s. 94-99.

⁵¹³ HEMMERLE, *Wegmarken der Einheit*, op. cit., s. 30-33.

skutečné maximum myslet pouze jako svůj předmět, protože pak by takto myšlené maximum bylo myšlení samotnému podřazené – nebylo by tudíž skutečným maximum, nýbrž pouze myšleným. Myšlení se se skutečným maximum může setkat jedině jako to, co tomuto maximu slouží, co se mu otevírá v jeho vlastní – vždy větší – skutečnosti. A zároveň: jedině takové maximum, které vychází myšlení vstříc a které se k myšlení sklání, aby bylo tímto lidským myšlením myšleno, je skutečně plně maximum: tj. skutečností, která se plně vydává, která je maximálně skutečná, která se tím, že se nechává myslet jiným, stává více sama sebou. Proto jako se maximum musí vydat do krajnosti, jít cestou minima, tak také myšlení, které chce maximum myslet, musí maximum při této kenotické cestě následovat. Janovo evangelium v této souvislosti mluví o lásce až do krajnosti, o tom, že největší láskou je láska sebe-sama vydávající za druhého (Jan 15,13). Taková láska má universální význam (Řím 8,32). Takovou láskou je Trojjediný Bůh. Otázka po tom, nad co nelze nic většího myslet, se tak stává otázkou po největší lásce. Hemmerle na ni odpovídá gestem ukazujícím na Ukřižovaného, opuštěného na kříži.⁵¹⁴

2.4.4.2 Dějinný horizont setkání s Ježíšem opuštěným na kříži

Toto gesto se nevztahuje pouze ke stálé tendenci filosofické antropologie, nýbrž také k dějinné situaci na konci 20. století. Dějiny církve byly vždy dramatem hledání maximální lásky tváří v tvář situaci té které epochy.⁵¹⁵ Na konci novověku je touto situací osamělost absolutizovaného novověkého subjektu, kterému se skutečnost myšlená, jako by nebylo Boha (*etiam si deus non daretur*),⁵¹⁶ stala skutečností pouze vlastního rozvrhu, vlastní konstrukce, vlastního zpředmětnění. Pascalovo „mlčení nekonečných prostor“⁵¹⁷ nelze přehlušit ideologiemi ani technickým ovládnutím prostoru i času. Člověk se ocitá v situaci individuální a kolektivní samoty. Proto tvrdí Hemmerle, že:

„Obraz Ježíše, napnutého mezi nebem a zemí a zakoušejícího, že je svým Otcem a lidmi opuštěn, představuje v pravém slova smyslu ‚ecce homo‘ určené dnešnímu člověku: jeho zrcadlo. Avšak takové zrcadlo, ve kterém tento člověk nevidí pouze sebe sama, nýbrž také to, co jej nekonečně přesahuje, Boha, který

⁵¹⁴ HEMMERLE, *Wegmarken der Einheit*, op. cit., s. 29-33.

⁵¹⁵ HEMMERLE, *Wegmarken der Einheit*, op. cit., s. 35-36.

⁵¹⁶ HEMMERLE, *Wegmarken der Einheit*, op. cit., s. 36. Srov. také HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 110; HEMMERLE, Klaus. Neuer Ansatz in Sicht? Zur Situation der Pastoral im Umbruch der Gesellschaft. In: *AS IV*, s. 25-29.

⁵¹⁷ HEMMERLE, *Wegmarken der Einheit*, op. cit., s. 37.

z lásky k němu vstoupil do jeho situace. Vlastní samota se tak stává tím místem, na kterém se člověk setkává s Boží láskou. ⁵¹⁸

Uprostřed starého věku se jako vlastní plod tohoto setkání podle Hemmerleho otevírá skrze nový způsob soubytí nová epocha lidských dějin.⁵¹⁹ Právě ve službě tomuto otevírání, právě proto, aby mohla být láska, nad kterou není větší, tj. ona láska, zjevená v opuštěnosti Ježíše Krista na kříži, dnes vyslovena, formuluje Hemmerle svoji trinitární ontologii. Jak se ale tato sebe-darující láska (*Sich-Geben*) dává na rovině cesty (*Weg*) Hemmerleho fundamentální christologické struktury, kterou právě procházíme a v jejímž středu nyní stojíme?

2.4.4.3 Svědectví Písma o Ježíšově opuštěnosti na kříži

Cesta vedoucí ke kříži je zároveň cestou vedoucí do samoty ukřižovaného Slova. V „Životě z jednoty“ Hemmerle postupně vykládá závěrečná zastavení této křížové cesty, závěrečná zastavení Slova, jak je podávají evangelia. Lukášovo evangelium, na jehož počátku stojí Mariino „ano“ Boží vůli, končí Ježíšovým spasitelným „ano“, poslušností Syna, odevzdávajícího v důvěře Otcí svého Ducha (Lk 23,46). Janovo evangelium, směřující ke kříži jakožto místu vyvýšení a zjevení lásky jdoucí až do krajnosti (*eis telos*), vyjadřuje toto synovské odevzdání Ducha Otcí, synovské sebe-darování, prostřednictvím závěrečného zdůraznění Ježíšovy žizně (Jan 19,28). Ta je pochopitelně u Jana skutečností v pravém slova smyslu duchovní: ve čtvrté kapitole Janova evangelia se setkává Samaritánka s pramenem vody živé v Ježíši (Jan 4,1-26). V sedmé kapitole je zjevné, že tyto vody tryskající z Ježíšova nitra představují Duch svatého, který jediný může utišit radikální metafyzickou žízeň (Jan 7,37-39) a darovat nový život. Jan zde také přímo spojuje vylití Ducha svatého s Ježíšovým oslavením, tj. ukřižováním a vzkříšením. Právě na kříži Ježíš, nakloniv hlavu, nakonec odevzdává svého Ducha, a tím až do krajnosti a úplnosti (Jan 19,30) přijímá naši bez-duchou, bez-božnou, života zbavenou situaci hříchu. Ježíš na kříži sdílí ono nejzazší vzdálení se Bohu, které se klade jako smrt, prokletí a hřích. Podle Pavlovy teologie kříže byl kvůli nám lidem dokonce Ježíš hříchem *učiněn* (2 Kor 5,21), prokletí vzal na sebe (Gal 3,13).⁵²⁰ Nic skandálnějšího nelze myslet. Žádnou větší lásku nad tuto nelze poznat:

⁵¹⁸ HEMMERLE, *Wegmarken der Einheit*, op. cit., s. 37-38.

⁵¹⁹ HEMMERLE, *Wegmarken der Einheit*, op. cit., s. 38.

⁵²⁰ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 78.

„Poslední Ježíšova slova, která nacházíme u Matouše a Marka, nám nyní mohou coby shrnutí pomoci naznačit, oč běží. Neboť jestliže sám Ježíš – jako u Pavla – se stal hříchem a odmítnutím Boha, když – jako u Lukáše – v důvěřující poslušnosti uposlechl vedení Božího plánu a když – jako u Jana – se sám stal žíznícím a nakonec mu tak zbyla pouze tato svatá žízeň prahnoucí po Duchu, pak právě ona základní věta žalmu 22.: ‚Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?,‘ vyjadřuje nepřekonatelným způsobem to, co Ježíš uskutečnil na kříži. Zcela se snížil, vstoupil do té nejzazší vzdálenosti od Boha, vstoupil do zkušenosti opuštěnosti Bohem.“⁵²¹

Jak Hemmerle mnohokrát poznamenává, Ježíšovo zvolání zaznamenané Matoušem a Markem (Mt 27,46; Mk 15,34) je citací úvodního verše 22. žalmu.⁵²² Přestože se v žádném jeho spise neseťkáme se zhodnocením této citace z hlediska historicko-kritické metody, Hemmerle vědomě pracuje se skutečností, že se jedná z hlediska formy o žalozpěv, resp. nárek, artikulující ve vztahu k Bohu lidské zoufalství, bolestivou vzdálenost člověka od Boha, ba dokonce protest.⁵²³ Vše, co *není* modlitbou, se zde ale modlitbou stává.⁵²⁴ To je rozhodující – v ústech ukřižovaného Ježíše představuje tato citace výraz jeho komunikace s Otcem v situaci nejzazšího oddálení, v situaci, ve které je jakákoli komunikace přirozeně i duchovně zjevně nemožná, v Boží nepřítomnosti na prokletém dřevě.

2.4.4.4 Opuštěnost na kříži zjevující trinitární lásku

Hemmerle ovšem varuje, abychom nepodlehli romantickému pokušení chápat toto maximální oddálení Otce a Syna jako jejich rozdělení.⁵²⁵ Ba právě naopak: jak jsme viděli, odpovídá logice Boží lásky, nad kterou si větší nelze myslet a která Otce i Syna spojuje, že si volí tzv „malou cestu“ sebe-vydanosti a sebe-darování. Tak i ve vztahu ke stvořené skutečnosti, zřikajíc se své důstojnosti, vstupuje právě tam, kde Bůh není přítomen, kde chybí jakákoli komunikace a život, do hříchu, smrti, utrpení a prokletí. V Ježíšově opuštěnosti na kříži se proto plně zjevuje povaha vnitřního života Trojice.

⁵²¹ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 151-152.

⁵²² Hemmerle s touto koincidencí nepracuje, ale povšimněme si, že pořadové číslo 22. žalmu je zároveň pořadovým číslem posledního písmene hebrejské abecedy – *tav*. Jméno tohoto písmene znamená kříž a jeho původním znakem je právě překřížení coby ukončení.

⁵²³ HEMMERLE, Klaus. *Dein Herz an Gottes Ohr. Einübung ins Gebet*. Freiburg i. Br.: Herder, 1986, s. 58-59. Nějakému budoucímu samostatnému pojednání musíme přenechat pokus o kritiku a zhodnocení tohoto christofokálního ohniska Hemmerleho christologie (resp. celé implicitní christologie hnutí *Focolare*) z hlediska literárně-kritického.

⁵²⁴ HEMMERLE, *Dein Herz an Gottes Ohr*, op. cit., s. 58.

⁵²⁵ Milovník české poezie při těchto slovech nemůže nepomyslet na Máchův Máj. Právě tam romantický básník zpodobňuje tragické rozdělení otce a syna, způsobené jednak narušeným řádem lásky (svedená Jarmila), jednak porušenou vztahovostí ve stvořeném světě.

Bůh je láska. A láska je sebe-darováním (*Sich-Geben*).⁵²⁶ Sebe-darování pak znamená zřeknutí se sebe sama, sebe-darující se stává ničím. Být ničím – to je ale výraz lásky, jíž je Bůh. A tak v tomto znicotnění a zřeknutí se sebe sama je Bůh plností. A tato plnost je opět sebe-darováním a zřeknutím se sebe sama. Takový kruh je kruhem ustavičné paschy, kruhem, ve kterém se nám otevírá cesta účasti na vnitřním životě Boha Otce, Syna a Ducha svatého.⁵²⁷ Je-li plností bytí a čistým aktem bytí (*actus purus*) láska Otce a Syna v Duchu svatém, pak se její plná skutečnost (*actualitas*) zjevuje právě tam, kde na způsob sdílení a sebe-zřeknutí se obsáhne všechno násilné rozdělení, všechnen hřích a smrt, vše, co dělilo člověka i stvoření od Boha. Člověk se tak spolu se vším, co jej dosud od Boha dělilo, ocitá v Ježíši Kristu opuštěném na kříži mezi Bohem Otcem a Synem, přičemž tímto „mezi“ je Duch svatý. Člověk, byv vržen do té nejzazší opuštěnosti a samoty, se prostřednictvím Kristova utrpení a smrti ocitá mezi Otcem a Synem, uprostřed Boha, uprostřed trinitárního společenství lásky, uprostřed plnosti sebe-darování (*Sich-Geben*).

2.4.5 Vzkříšený Ježíš u Otce a uprostřed nás

Jestliže maximum Ježíšova utrpení v opuštěnosti kříže zjevilo maximum Boží lásky k člověku (*Sich-Geben* Trojjediného) a lásky člověka k Bohu (*Sich-Geben* člověka), lásky, která integruje a reinterpretuje vše, co dosud člověka a Boha oddělovalo – hřích, utrpení i smrt, pak nelze Ježíšovu opuštěnost na kříži považovat za prostý konec cesty Ježíše Krista (*Weg*).⁵²⁸ Hemmerle spíše hovoří o zacházce (*Umweg*) křížového dění,⁵²⁹ zacházce odpovídající logice Boží lásky a kroužící kolem jednoho z ohnisek celé Hemmerleho christologie: Ježíše Krista opuštěného na kříži (2). Cesta obrácení skutečně přivedla celého člověka v Ježíši Kristu doprostřed Boží blízkosti, tj. na kříž (2). Avšak tím nebyla cesta Božího království, cesta Boží vedoucí doprostřed lidského světa (1), tj. do druhého Hemmerleho christologického ohniska, popřena ani ukončena, ba právě nyní získala svou definitivní dynamiku a tvar: láska Otce a Syna, integrující veškerou lidskou skutečnost obětí Ježíše Krista, pokračuje přes smrt, přes maximální opuštěnost, samotu a nepřítomnost až k životu, k maximálnímu společenství a maximální přítomnosti. Její skutečností je nová velikonoční skutečnost vzkříšeného Pána, Ježíše Krista, přicházejícího zároveň k Otci i k nám, přítomného zároveň u Otce

⁵²⁶ Stov. BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprünglichkeit*, op. cit., s. 101-109.

⁵²⁷ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 152-153.

⁵²⁸ HEMMERLE, *Der Himmel ist zwischen uns*, op. cit., s. 32.

⁵²⁹ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 103.

(2) i mezi námi (1), zároveň uprostřed Trojjediného (2) i uprostřed bytí světa, dějin a lidského soubytí (1).⁵³⁰

Této nové skutečnosti, která přichází ke slovu jednak v celkovém kompozičním záměru novozákonních textů, jednak v jednotlivých výpovědích svědčících o setkání se vzkříšeným Pánem,⁵³¹ odpovídají podle Hemmerleho nová časovost a nová prostorovost.

2.4.5.1 Nová velikonoční časovost a čas Božího království

Temporální význam vzkříšení jsme již naznačili v části pojednávající o novém čase Božího království.⁵³² Jestliže na rovině zvěsti (*Botschaft*) to byl právě tento nový rozhodující čas, co zakládalo fundamentální jednotu zvěsti Ježíšovy (*Botschaft Jesu*) a zvěsti o Ježíši Kristu (*Botschaft vom Jesu*), nyní se nám tato jednotu ukazuje na rovině cesty Ježíše Krista (*Weg*) ve své definitivní povelikonoční podobě.

Hemmerle ji ve své práci „Věřit – jak to probíhá“ popisuje prostřednictvím exegeze tří Pavlových textů (1 Kor 15; Řím 6,1-14; Flp 3,10-14). Velikonoce se Ježíšovým vzkříšením stávají reálným horizontem naší budoucnosti, založené v perfektu, tj. v jednu provždy se uskutečnivší události Ježíšova vzkříšení (1 Kor 15).⁵³³ Do tohoto perfekta Ježíšova vzkříšení vstupujeme ve křtu (Řím 6,1-14)⁵³⁴ a skrze následování Ježíše Krista se stává rozhodujícím momentem naší přítomnosti (Flp 3,10-14):

„Naše přítomnost probíhá jako přicházení ke skutečnosti vzkříšení, na kterém, jak doufáme, budeme mít účast. V přicházení ke vzkříšení se ale již zároveň odehrává přicházení od vzkříšení, neustálá proměna naší přítomnosti, již nyní rozumíme jakožto účasti na Ježíšově kříži. Tato se pak v síle svědectví a díky společenství se Vzkříšeným děje pokojně a s důvěrou. Tak se vzkříšení prokazuje jako otevření nového času, času počínajícího Božího království.“⁵³⁵

⁵³⁰ Domníváme se, že toto dvojí „uprostřed“ je Hemmerleho christologickou a christo-centricou, resp. christo-fokální, konkretizací oné „vznášivé středovosti“ (*schwende Mitte*), resp. fluktuujícího napětí, které charakterizuje *analogii entis* na dvou rovinách: jednak totiž běží o střed uprostřed jsoucího, esenci v/nad existenci; jednak o střed mezi stvořením a Stvořitelem, který není založen v nějakém samostatném „mezi“ (arianismus), nýbrž přímo v Trojjediném. Srov. PRZYWARA, op. cit., s. 124. Ke konceptu analogie entis srov. nejnověji WHITE, Thomas Joseph (ed.). *The Analogy of being: invention of the Antichrist or the wisdom of God?* Cambridge, U.K.: W.B. Eerdmans Pub. Co, 2011.

⁵³¹ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 91-94.

⁵³² Srov. kap. 2.3.3. a 2.3.4. této práce.

⁵³³ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 95-96.

⁵³⁴ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 96-97.

⁵³⁵ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 97-99.

Ježíšovo veřejné působení se započalo ohlášením naplnivšího se času Božího království. Již v tomto ohlášení a výzvě k obrácení s ním spojené byla předznamenána hodina nejzazší Ježíšovy opuštěnosti na kříži. Překvapivá integrace, kterou tato opuštěnost coby znamení lásky, nad kterou nelze myslet větší, působí, otevřela na cestě Ježíše Krista (*Weg*) nový velikonoční čas, který je vlastní skutečností plnosti, kterou Ježíš ohlašoval na počátku svého veřejného působení. V horizontu tohoto nového velikonočního času se nám daruje nová budoucnost vzkříšení, nová minulost vzkříšení a nová přítomnost spočívající v životě v Duchu svatému a ve společenství se vzkříšeným Ježíšem Kristem přebývajícím u Otce a mezi námi.

2.4.5.2 Nová velikonoční prostorovost: u Otce a u nás

Přítomnost vzkříšeného Ježíše tak nesestává pouze z horizontu budoucího vzkříšení nebo minulé události Ježíšova vzkříšení. Písmo hovoří o skutečné přítomnosti vzkříšeného Pána u Otce a mezi námi.⁵³⁶ Hemmerle tuto souvztažnost Ježíšova vzkříšeného bytí u Otce i mezi námi chápe jako novou velikonoční prostorovost, které odpovídají dvě základní formy svědectví týkající se vzkříšeného Pána. Jednak se jedná o krátké výpovědi, resp. shrnutí základního velikonočního poselství (např. 1 Kor 15,3-5), jednak o zvolání, která ontologizují nový vztah k Ježíši prostřednictvím predikace výsostých titulů (např. 1 Kor 12,3). Zatímco první typ výpovědi svědčí o Ježíšově vzestupu k Otci (vzestupná linie), druhý typ spíše o jeho novém vztahu k věřící obci, o jeho nové velikonoční přítomnosti mezi námi (sestupná linie).⁵³⁷

Ježíšova cesta (*Weg*) je cestou přes hranice smrti k Otci a od Otce do středu věřícího společenství. Bytí vzkříšeného u Otce je spojeno s motivy nanebevstoupení, bytí po pravici Otce, výstupu, vyvýšení, a odpovídá mu topologická představa nebe, resp. výsosti.⁵³⁸ I přestože je dobově podmíněná, vyjadřuje tato představa právě ve své podmíněnosti dobovým obrazem světa něco zásadního: nebe znamená přeci to, co je nad námi, co shrnujícím způsobem obsáhne všechno pod ním ležící a co se zároveň vymyká našemu zásahu. Tato oddělenost a nadřazenost nebeského je ovšem otevřená vztahovosti s tím, co je pod nebem. Z nebe přichází světlo i déšť. Proto může být prostřednictvím této představy vyslovena pravda o přicházejícím nebeském království,

⁵³⁶ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 99.

⁵³⁷ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 102.

⁵³⁸ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 103. Srov. FABER, Eva-Maria. Himmel. In: BEINERT, Wolfgang – STUBERNRAUCH, Bertram (Hg.). *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, op. cit., s. 340-341.

resp. o království Božím, i o přebývání Vzkříšeného u Otce. Vzkříšený Ježíš se nestahuje do jakési nebeské vzdálenosti, která by popírala blízkost ohlášeného Božího království a nejradičtější blízkost kříže. Ne: on u Otce coby velekněz zastupuje také nás (Žid 4,16; 5,7-10; 7,25; Řím 8,34). Bariéra mezi tím, co je nahoře a co je dole, je v Ježíši Kristu stržena a proměněna v novou blízkost (Řím 5,2; Ef 2,18; 3,12). Konečně v Ježíšově vystupování k Otci je opět implikováno jeho sestupování k nám, jeho definitivní přícházení. Nejhrouběji se tato skutečnost zjevila – coby kruh ustavičné trinitární paschy – již v opuštěnosti Ukřižovaného.⁵³⁹ Učedníci tak nejsou ponecháni moci samoty, nýbrž Pán, přebýváje u Otce, zůstává mezi nimi (Mt 28,20).

2.4.5.3 Ježíš Kristus *uprostřed* nás a Mt 18,20

Toto zůstávání a bytí Ježíše Krista *mezi* lidmi *uprostřed* světa představuje druhé Hemmerleho christocentrické ohnisko: Ježíše Krista mezi námi čili uprostřed nás (*Der Herr zwischen uns*). Zvláštní pozornost mu věnoval ve „Znamení cesty k jednotě“ (*Wegmarken der Einheit*)⁵⁴⁰ i ve „Věřit – jak to probíhá“ (*Glauben – wie geht das?*).⁵⁴¹ Hemmerle je pojednal dokonce také monograficky ve své práci „Nebe je mezi námi“ (*Der Himmel ist zwischen uns*).⁵⁴² Konečně definitivní tvar získal tento motiv v Hemmerleho pozdním díle „Život z jednoty“ (*Leben aus der Einheit*).⁵⁴³ Téma, které podle Hemmerleho tvořilo významou součást reflexe církevních otců, avšak od 5. do 20. století zůstalo spíše upozaděno, přichází v kontextu koncilní obnovy a končícího novověku opět ke slovu.⁵⁴⁴

Ve „Znamení cesty k jednotě“ Hemmerle nejprve prozkoumává filosofické předpolí tohoto motivu. Novověká absolutizace autonomního subjektu přivedla člověka do situace krajní individualistické nebo kolektivistické samoty. Představitel filosofického personalismu⁵⁴⁵ se tváří v tvář této skutečnosti pokusili opět vyslovit starou pravdu, že lidský subjekt plně uskutečňuje důstojnost svého bytí teprve skrze spolubytí, v rámci vztahového společenství. Hemmerle v této souvislosti cituje ve

⁵³⁹ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 152-153.

⁵⁴⁰ HEMMERLE, *Wegmarken der Einheit*, op. cit., s. 52-71.

⁵⁴¹ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 105-109.

⁵⁴² HEMMERLE, *Der Himmel ist zwischen uns*, op. cit., s. 27-52. Titul této práce obrazně vyjadřuje základní tezi: nebe, jako prostorovost Vzkříšeného, není pouze *nad* námi nebo *v* nás, nýbrž především *mezi* námi coby otevřený pramen veškeré vztahovosti.

⁵⁴³ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 127-131.

⁵⁴⁴ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 106.

⁵⁴⁵ Zejména jeho dialogické větve, tj. dialogického personalismu. Srov. VRÁNA, Karel. *Dialogický personalismus*. Praha: Zvon, 1996.

„Znamení cesty k jednotě“ Karola Wojtyly, pozdějšího papeže Jana Pavla II., a jeho článek „Osoba: subjekt a společenství“ (*Osoba: Podmiot i wspólnota*).⁵⁴⁶ Toto spolubytí se konstituuje prostřednictvím společného jednání zaměřeného ke společnému dobru (*bonum commune*). Na pozadí těchto základních, filosoficko-antropologických úvah Hemmerle interpretuje encykliku *Redemptor hominis* a 22. článek koncilní konstituce *Gaudium et spes*. Teprve v Ježíši Kristu, na jeho celé cestě, ale zejména skrze jeho sebe-darování na kříži se tato pravda o člověku a jeho vztahové přirozenosti stala konkrétní skutečností mezi námi. Příslib Mt 18,20 – „...kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich“ – se ukazuje být cestou, na které naše společné jednání a náš společný život dosahují svého naplnění a cíle.⁵⁴⁷ Tato cesta vede vždy přes druhé Hemmerleho christocentrické ohnisko, Ježíše Krista opuštěného na kříži (*Gottverlassenheit Christi*).⁵⁴⁸ Podle Hemmerleho je tedy třeba interpretovat slova Mt 18,20 jednak v kontextu antropologicko-filosofickém, jednak ve světle trinitárního sebe-darování (*Sich-Geben*) zjeveného na kříži a ústícího do nové přítomnosti Ježíše Krista u Otce a mezi námi.

Hlubší fenomenologické usouvztažnění pravdy Ježíše Krista a onoho vztahového „uprostřed“, které strukturuje skutečnost stvořeného světa, předložil Hemmerle ve své práci „Nebe je mezi námi“. V ní nejprve charakterizuje bytí světa jako bytí toho, co se odehrává „mezi“ (*zwischen*) a „uprostřed“ (*mitten*). Svět tak – důsledně vzato – není nikdy pouze můj nebo tvůj svět. Oč běží, je svět společný.⁵⁴⁹ I takový svět má ale svoji nelibovolnou osu, která vzchází jako v lásce darovaná pravda:⁵⁵⁰

„Pravda, která by nebyla větší než ty nebo já, pravda, která by zároveň nebyla ale také pravdou pro tebe a pro mne: taková pravda by nebyla pravdou.“⁵⁵¹

Přesně s tímto požadavkem je ve shodě „pravda Ježíšova“ (*Wahrheit Jesu*), která se vyslovuje na jednotlivých rovinách Hemmerleho christologické struktury.⁵⁵² Jejím

⁵⁴⁶ WOJTYLA, Karol. Osoba: Podmiot i wspólnota. In: *Roczniki Filozoficzne*, roč. 24, č. 2, 1976. Nutno podotknout, že zatímco Hemmerle v tomto spise vidí příklad dialogického personalismu, Tatranského hodnocení prováděné s odstupem 30 let a v kontextu celého Wojtylova díla je značně zdrženlivější. Srov. TATRANSKÝ, Tomáš. Subjekt a transcendence. Základy filosofické antropologie Karola Wojtyły. In: *Teologické texty*, 2007, č. 3. Podobné stanovisko nacházíme také v ROWLAND, *Catholic theology*, op. cit., s. 72-73.

⁵⁴⁷ HEMMERLE, *Wegmarken der Einheit*, op. cit., s. 58.

⁵⁴⁸ HEMMERLE, *Wegmarken der Einheit*, op. cit., s. 59.

⁵⁴⁹ HEMMERLE, *Der Himmel ist zwischen uns*, op. cit., s. 11-13.

⁵⁵⁰ HEMMERLE, *Der Himmel ist zwischen uns*, op. cit., s. 14-18.

⁵⁵¹ HEMMERLE, *Der Himmel ist zwischen uns*, op. cit., s. 17. Je pozoruhodné, že obsahově i stylisticky velice podobnou větu nacházíme v Bonaventurově *collatio secunda* jeho pozdního „díla“ *Collationes in Hexaemeron*, kterým se Hemmerle dlouhodobě zabýval. Srov. *Hexaemeron* II,18.

vlastním místem (*locus*) je proto toto „mezi“ (*zwischen*), toto pro-středí vzájemného mezi-osobového přesahování se, „vznášivé“ horizontální transcendence. Hemmerle čte celé dějiny spásy jako dějiny návratu a znovu-nalezení hříchem ztraceného a komunikaci zakládajícího středu světa a bytí. Nebyli to ale lidé, kteří by ztracený střed, ztracené „mezi“, sami v rámci sebe-sama rozvíjejícího teoretického nebo praktického aktu našli, resp. vy-nalezli. Byl to sám tento ztracený střed (*verlorene Mitte*), který se vydal na cestu (*Weg*), aby našel nás a aby se námi nechal nalézt. Ježíšem byla na počátku jeho veřejného působení tato cesta ohlášena jako přibližující se Boží království. Cesta Božího království, cesta ztraceného středu k nám se ale v logice Boží lásky stala nutně cestou na periferii, do situace toho největšího vzdálení se Bohu, „zacházkou“ (*Umweg*) přes kříž:

„Právě Ježíšova opuštěnost na kříži představuje celou pravdu o člověku, jenž se nachází na periférii, o člověku, který ztratil svůj střed. Představuje také celou pravdu o světě, který se stal pro člověka bez Boha osudově tísnivou mocností a nehostinnou prázdnotou. Avšak také celou pravdu takového Boha, který člověka ani svět nenechává samotné, nýbrž jde až na sám okraj, na samu mez.“⁵⁵³

Tato Boží láska, jdoucí až na samu mez všech mezí, na samu mez onoho „mezi“, jež zakládá společný svět mezi námi, tak spojuje obě Hemmerleho christocentrická ohniska: Ježíše Krista opuštěného na kříži (*Gottverlassenheit Christi*) (2) a Ježíše mezi námi čili uprostřed nás (*Der Herr zwischen uns*) (1). Čteme-li toto spojení ze strany předvelikonoční, vidíme, že Ježíšovo hlásání Boží přítomnosti mezi lidmi a uprostřed světa, Ježíšovo hlásání přibliživšího se Božího království (1) se v plné podobě zvýraznilo tam, kde se *obrací* logika tohoto světa, na kříži a v opuštěnosti s ním spojené (2). Čteme-li toto spojení ze strany povelikonoční, vidíme, že Boží láska zjevená plně během velikonočního trinitárního dramatu (2) k sobě táhne celou skutečnost, všechno obrací směrem ke vzkříšenému Pánu Ježíši Kristu přítomnému zároveň u Otce i mezi námi a uprostřed světa a dějin (1). Střed se vydal na periferii, periferie se ocitla ve středu. Při vyjití Božího středu, Božího království na periférii světa se ale tento střed neztrácí, nepropadá moci samoty, nýbrž dává se nalézt tak, aby se periferie mohla vrátit ke svému pravému – soustředěnému – bytí. Střed – vzkříšený Ježíš Kristus – se tím paradoxně stává ještě více středem, neboť již není žádné periferie, která by v něm nebyla soustředěna a naplněna.

⁵⁵² Srov. Úvod této práce a kap. 2.1.

⁵⁵³ HEMMERLE, *Der Himmel ist zwischen uns*, op. cit., s. 30-31.

Mt 18,20 samozřejmě *prima facie* nemluví o Ježíši vzkříšeném, tj. neběží o výpověď bezprostředně velikonočního charakteru.⁵⁵⁴ V kontextu právě vyprávěné cesty Ježíše Krista, chápané jako cesta středu vedoucí na tu nejzazší periferii osamělého světa, se tato výpověď ale stává velikonočně průzračnou. Celá 18. kapitola Matoušova evangelia totiž artikuluje způsob eklesiálního soubytí, odpovídající nové časovosti a nové prostorovosti spojené s pravdou Ježíše Krista, definitivně zjevenou v události vzkříšení. Mt 18,20 je proto nutné vnímat jako reflexi nového společenství založeného ve středu, jímž je Vzkříšený, společenství, které se konstitovalo kolem příslibu vzkříšeného Pána: „...*a hle, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání tohoto věku*“ (Mt 28,20). Jak ukazuje Hemmerle na příkladech vybraných napříč celým korpusem textů Nového zákona, Písmo samo tuto pravdu o svém původu, pravdu o plodném a inspirujícím „mezi“ a „uprostřed“ jasně vypovídá.⁵⁵⁵ Ježíš Kristus je středem novozákonní zvěsti jenom natolik, nakolik je především středem nového společenství církve.

Ježíš by ale po Velikonocích nemohl být živým středem našeho lidského světa a soubytí, pokud by nám nesdílel svého Ducha, resp. pokud by Duch svatý neotevíral celou Trojici jejímu vztahu ke stvoření a stvoření jeho vztahu k Trojici.⁵⁵⁶ Ten, který je u Otce, je zároveň i u nás a mezi námi prostřednictvím Ducha svatého. Prostřednictvím téhož Ducha jsme již nyní také my v Ježíši Kristu u Otce. Jen v Duchu svatém můžeme proto volat „*Abba, otče*“ (Řím 8,15) a vyznat, že „*Ježíš je Pán*“ (1 Kor 12,3).⁵⁵⁷ V Duchu svatém tak vzhází nejzjevněji nová velikonoční skutečnost,⁵⁵⁸ usebírající se kolem středu, jímž je vzkříšený Ježíš Kristus.⁵⁵⁹ V Duchu svatém ale tato nová skutečnost vzhází tak, že se stává zcela věrným – hříchem proti Duchu nepokřiveným, avšak všechno utrpení integrujícím – výrazem lásky Boha Otce a Syna. Člověk, který se na kříži ocitá s celým svým lidstvím *mezi* Bohem (Synem) a Bohem (Otcem),⁵⁶⁰ tj. *uprostřed* Trojice, a který *uprostřed* Trojice přebývá také po vzkříšení v Ježíši Kristu, je zároveň novým velikonočním člověkem, jehož lidská přirozenost se

⁵⁵⁴ HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 106.

⁵⁵⁵ HEMMERLE, *Der Himmel ist zwischen uns*, op. cit., s. 34-42.

⁵⁵⁶ AS II, s. 194. Význam Ducha svatého v rámci trinitární christologie popisuje Hemmerle v HEMMERLE, Klaus. *Trinität und Kirche. Zur Trinitätstheologie von „Christifideles laici“*. In: AS V, s. 76-77. K tématu Hemmerleho pneumatologie srov. KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, op. cit., s. 496n.

⁵⁵⁷ HEMMERLE, *Der Himmel ist zwischen uns*, op. cit., s. 44-47. Srov. také HEMMERLE, *Glauben - wie geht das?*, op. cit., s. 134n.

⁵⁵⁸ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 38-39.

⁵⁵⁹ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 35.

⁵⁶⁰ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 34.

stává obrazem přirozenosti trinitárního života, tj. stává se relacionálním společenstvím, v jehož středu přebývá osoba vzkříšeného Pána, osoba, nesmíšeně a nerozděleně sjednocující lidskou a Boží přirozenost. Nová skutečnost tohoto „mezi“ (*zwischen*) tak mocí Ducha a dle tvaro-sloví, dle cesty Ježíše Krista, vtěluje jednotu Trojice v tomto světě. Právě v tomto novém trinitárním lidství je založen paradigmatický význam Ježíše Krista vzhledem ke všemu jsoucímu jakožto jsoucímu, k celku bytí. Právě zde prokazuje trinitární ontologie svoji christologickou relevanci. Tam, kde se dva nebo tři setkávají ve jménu, resp. ve skutečnosti, Ježíše Krista, je on uprostřed nich souzněním – symfonií – stvořeného lidství a trinitárního sebe-darování (*Sich-Geben*).⁵⁶¹ Protože ono „uprostřed“ a „mezi“ konstituuje v pravém slova smyslu svět, také ten je kolem svého nového christologického středu uváděn v soulad s rytmem trinitární lásky,⁵⁶² se vzájemným sebe-darováním Boha Otce, Syna a Ducha svatého.

2.4.6 Cesta jako opakování vztahu Otce a Syna

Od nestvořeného vztahu Otce a Syna v Duchu svatém, přes skrze Ducha svatého uskutečnivší se vtělený vztah Marie a Ježíše, Ježíšův vztah k Janu Křtiteli, Ježíšův vztah k přicházejícímu Božímu království, tj. Ježíšův vztah k Otci vstupujícímu doprostřed dějin, také přes Ježíšův vztah k učedníkům a lidem své doby až po Ježíšovu opuštěnost na kříži, která se paradoxně stává základem pro vzkříšeného Ježíše Krista stoupajícího k Otci a přebývajícího uprostřed světa, uprostřed lidí a veškeré vztahovosti znovu-stvořené Boží láskou, onou láskou, jdoucí až do krajnosti a milující vždy jako první: tak se odvíjí cesta Ježíšova (*Weg*) jakožto moment Hemmerleho fundamentální christologické struktury, tvořené kromě cesty (*Weg*) také snásledováním (*Nachfolge*), zvěstí (*Botschaft*) a tajemstvím (*Geheimnis*). Na každé z těchto rovin se pravda Ježíše Krista vyslovuje v úplnosti. Proto také cesta Ježíše Krista není pouhým obrazem umenšujícím pravdu věčného pravzoru, pouhým narativním rozvinutím hypostazovaného věčného scénáře v ekonomii času, nýbrž skutečným a skutečnost násobícím opakováním nestvořené lásky Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Člověk v Ježíši Kristu vstoupil doprostřed této lásky, všechno pozbyv a byv opuštěn a ukřižován (2). Bůh v Ježíši Kristu vstoupil doprostřed utrpení lidí a světa, přijal radikální metafyzickou opuštěnost stvořeného bytí a objal ji komunikací Boží lásky tak, že tato opuštěnost se stala základem nové skutečnosti stvořeného trinitárního soubytí, násobícího trinitární soubytí nestvořené (1). Cesta Ježíšova, cesta, kterou

⁵⁶¹ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 48.

⁵⁶² HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 38.

v nejvlastnějším slova smyslu můžeme vyslovit jediné chůzí po stopách trinitární christologie, cesta, jejímiž ohnisky jsou Ježíš Kristus opuštěný na kříži (2) a Ježíš Kristus vzkříšený uprostřed skutečnosti světa a lidí (1), nás proto přivedla přímo do středu jeho tajemství (*Geheimnis*).

Rombachův soud, že filosofická vnímavost pro cíl nebo podstatný důvod cesty, musí vposledku zastřít průběhovost cesty jako takové, se ukázal být teologicky nesprávný. Cesta Ježíše Krista – cesta podstatně určená svým cílem a koncem, totiž láskou jdoucí až do krajnosti (*eis telos*) – se naopak teprve ve světle svého cíle (*telos*) a tajemství (*Geheimnis*) uvádí do toho nejdramatičtějšího pohybu, jaký si lze myslet a s jakým se lze setkat. Do pohybu lásky (*Sich-Geben*), která sebe sama vydává pro slávu Otce a spásu světa.

2.5 Tajemství Ježíše Krista (*Geheimnis*)

Postupně se stává stále zřejmějším: všechny roviny Hemmerleho fundamentální christologické struktury se skutečně navzájem prostupují.⁵⁶³ Nakolik byla pravda Ježíše Krista, vyslovovaná na rovinách následování (*Nachfolge*), zvěsti (*Botschaft*) a cesty (*Weg*), otevřena plnosti Božího života, která překračuje všechnu lidskou představivost i rozumovost, natolik byla rovina tajemství (*Geheimnis*) přítomna uvnitř ostatních tří. A naopak: nakolik je tajemství osobní identity Ježíše Krista, tj. tajemství plnosti Božího života, noeticky přístupné pouze v rámci aktu následování (*Nachfolge*), v kontextu Ježíšovy životní cesty (*Weg*) a skrze poslušnou pozornost upřenou k jeho zvěsti (*Botschaft*), natolik jsou všechny dosud tematizované roviny přítomny také v této poslední – uprostřed tajemství Ježíše Krista (*Geheimnis*).

Postřeh tohoto vzájemného prostupování není zdůvodněn pouze nějakým vágním pozorováním. V srdci každé z dosud probraných rovin jsme přeci identifikovali jeden společný fenomén: lásku chápanou jako sebe-darování (*Sich-Geben*). Následování (*Nachfolge*) se ukázalo být vposledku vzájemným sebe-darováním následujícího a následovaného.⁵⁶⁴ Na rovině zvěsti (*Botschaft*) jsme zase zaslechli, jak se skutečnost Boží lásky daruje řeči-slovu a jak se slovo-řeč daruje skutečnosti Boží lásky.⁵⁶⁵ Konečně na rovině cesty (*Weg*) jsme se setkali s až do krajnosti jdoucím sebe-darováním středu (Boží lásky) periferii a periferie středu.⁵⁶⁶ Na každé z dosud

⁵⁶³ AS II, s. 188-189.

⁵⁶⁴ Srov. kap. 2.2. této práce.

⁵⁶⁵ Srov. kap. 2.3. této práce.

⁵⁶⁶ Srov. kap. 2.4. této práce.

diskutovaných rovin se tak toto sebe-darování (*Sich-Geben*) vyslovuje zároveň obdobně i odlišně. Hemmerle predikuje lásku chápanou jako sebe-darování (*Sich-Geben*) v rámci *analogie entis*, prohloubené prostřednictvím *analogie trinitatis*.⁵⁶⁷

Zdálo by se, že právě na rovině tajemství (*Geheimnis*) se konečně setkáme s vlastním vyjádřením fenoménu sebe-darování, jakoby jeho vymezení na všech ostatních rovinách bylo pouze nevlastním určením. To je i není pravda. Na rovině tajemství se skutečně musíme do hloubky zabývat tím, co sebe-darování Ježíše Krista znamená, tj. jak je jeho boholidská identita v tomto sebe-darování (*Sich-Geben*) založena. Avšak oč bude toto naše hledání vlastního určení fenoménu sebe-darování (*Sich-Geben*) na rovině tajemství úspěšnější, o to jasněji budeme vnímat neadekvátnost našeho hledání: oč lépe porozumíme tajemství jakožto tajemství, o to více vystoupí najevo také naše rozumějící neporozumění tváří v tvář překypující a nevyčerpatelné skutečnosti Boží lásky.

Tajemství Ježíše Krista (*Geheimnis*) není tedy plně systematizovatelné.⁵⁶⁸ Celá Hemmerleho christologická struktura má sloužit vyslovování vzcházející pravdy Ježíše Krista tak, jak se nám tato pravda na jednotlivých rovinách daruje. Fenomén sebe-darování (*Sich-Geben*) je tedy všem rovinám formálně i obsahově společný. Avšak nelze ho považovat za jediný formální nebo materiální princip celé této struktury, princip, ze kterého by byla tato struktura odvoditelná jako deduktivní systém pravdy lidské (antropologie) i Boží (teologie).⁵⁶⁹ V jakém smyslu je tedy toto sebe-darování (*Sich-Geben*) svorníkem celé Hemmerleho fundamentální christologické struktury, jestliže není jejím evidentním explikačním principem? Ještě před tím, než se ponoříme do hlubin tohoto zároveň trinitárního i christologického sebe-darování (*Sich-Geben*), proto prozkoumejme, jak se Hemmerle staví k otázce intelektuálního uzásadnění tajemství osobní identity Ježíše Krista.

2.5.1 Post-metafyzická christologie?

V úvodní části této naší práce⁵⁷⁰ jsme s přihlédnutím k postojům významných německých katolických teologů druhé poloviny 20. století prokázali dobovou

⁵⁶⁷ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 56. K pojmu *analogia trinitatis* srov. BONGARD, Willy. *Analogia trinitatis*. Dülmen: Laumann Druck, 1992 a BECK, Heinrich. *Analogia Trinitatis: Ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt*. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, roč. 25, 1980.

⁵⁶⁸ Srov. ROWLAND, *Catholic theology*, op. cit., s. 7-10 a POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, op. cit., s. 134-135.

⁵⁶⁹ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 38.

⁵⁷⁰ Srov. Úvod této práce.

nesamozřejmost metafyziky a jejího vztahu k christologii. Ve svém významném příspěvku „Problémy dnešní christologie“ (*Probleme der christologie von heute*), poprvé publikovaném v roce 1954,⁵⁷¹ volal Rahner po vzniku existenciální christologie, která by ontické kategorie tradičních christologických formulací nahradila takovým způsobem vypovídání, který navazuje na existenciály lidského pobytu a transcendentální založení lidského vědomí. Metafyzické christologické formule ale nebyly kritizovány jenom z pozic transcendentálně-teologických a existencialistických. Jak ukazuje např. christologická práce Hünemannova, pokoncilní teologie se pokoušela tyto staré, řeckou metafyzikou ovlivněné formulace christologického dogmatu (ontoteologická christologie) „korigovat“ zdůrazněním dějinnosti Ježíše Krista (dějinná christologie). Hünemann dokonce – vypůjčuje si při tom Heideggerův výraz – hovoří o nahrazení (*Verwindung*) metafyzické christologie⁵⁷² christologií dějinnou, tj. reflexí událostního charakteru sebezjevení Trojjediného v Ježíši Kristu (*Christusereignis*). Obdobný důraz na dějinný charakter Božího sebe-darování člověku je patrný také v díle dalších významných autorů: Hanse Urs von Balthasara a Waltera Kaspera. Tito autoři ale na rozdíl od Hünemanna nejsou kritičtí vůči metafyzice, resp. ontologii, jako takové, nýbrž vůči její určité historické podobě, totiž novověké barokní scholastice⁵⁷³ nebo novověké metafyzice velkých systémů německého idealismu.⁵⁷⁴

Totéž platí také pro našeho autora.⁵⁷⁵ Hemmerle v návaznosti na von Balthasara ve svých „Tezích“ otevřel cestu k takové ontologii, která pravdu o jsoucím jakožto jsoucím (*ens qua ens*) vyslovuje prostřednictvím analogické predikace jsoucná (*analogia entis*), založeného v relationalitě trinitárního sebe-darování (*Sich-Geben*).⁵⁷⁶ Taková „trinitární ontologie“, resp. „trinitární metafyzika“, se proto nerozvíjí jako systém entitativní struktury jsoucího ani jako systém noetické struktury subjektu.⁵⁷⁷ Jejím východiskem je fundamentální akt setkání duše se skutečností Boží lásky, předpokládající primární původnost vyjití Boží lásky k člověku i sekundární původnost

⁵⁷¹ RAHNER, Karl. *Probleme der Christologie von heute*. In: Týž, *Sämtliche Werke*. Bd. 12. Freiburg i. Br.: Herder, 2005, s. 261-301.

⁵⁷² HÜNEMANN, Peter. *Jesus Christus — Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*. Münster: Aschendorff, 1994, s. 343.

⁵⁷³ ROWLAND, *Catholic theology*, op. cit., s. 4, 46-49.

⁵⁷⁴ Kasper hovoří o spekulativní přemrštěnosti německého idealismu. Srov. KASPER, *Zustimmung zum Denken*, op. cit., s. 265.

⁵⁷⁵ Srov. např. HEMMERLE, Klaus. *Theologie in Fragmenten: Franz von Baader*. In: *AS I*, s. 204-220.

⁵⁷⁶ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 38.

⁵⁷⁷ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 36-37.

láskyplného vyjití člověka ke skutečnosti Boží lásky (*Mehrursprünglichkeit*).⁵⁷⁸ Primární původnost vyjití Boží lásky k člověku ale není ničím samostatným mimo trojjedinou Původnost vzájemných vztahů vnitřního života Trojice a sekundární původnost vyjití člověka k bytí Boží lásky je umožněna vposledku opět touto primární trinitární Původností a je zprostředkována vztahovou přirozeností lidství, resp. světa, který se *mezi* lidmi odehrává jako svět stvořený trojjediným Bohem. Takto chápaná relacionalita není ani objektivistickým systémem funkčních vztahů a proporcí formalizujících skutečnost, ani laciným subjektivistickým relativismem poměrů historických, politických, sociálních, psychických, zkušenostních a jiných. Vztah zde není podroben ani subjektivitě ani objektivitě, nýbrž naopak: subjektivita a objektivita se stávají dimenzemi konkrétních stvořených projevů mezi-osobní lásky Boha Otce, Syna a Ducha svatého.

Co to znamená pro christologii a její hlavní úkol vyslovit intersubjektivně relevantním způsobem celou pravdu Ježíše Krista, tj. zároveň soteriologický smysl jeho následování (*Nachfolge*), zvěsti (*Botschaft*) a cesty (*Weg*) i ono tajemství osobní identity Ježíše Krista (*Geheimnis*)? Taková integrální christologie nesmí být sice apriorním nebo aposteriorním systémem, ale musí být natolik systematická, nakolik její systematicčnost uvádí do vztahu různé nesystemizovatelné aspekty téhož tajemství. Paradoxní logika christologie tak spočívá v nalezení smysluplného vztahu *mezi* tím, co se dává člověku jako tajemství. Naše explikace Hemmerleho christologie nám na pozadí cesty Ježíše Krista (*Weg*) ukázala dvě základní christologická ohniska: Ježíše Krista mezi námi a uprostřed nás (*Der Herr zwischen uns*) (1) a Ježíše Krista opuštěného na kříži (*Gottverlassenheit Christi*) (2). Právě v jejich usouvztažnění musíme proto hledat klíč k interpretaci trinitárního sebe-darování (*Sich-Geben*), v němž spočívá tajemství osobní identity Ježíše Krista. Taková christologie je skutečně christocentrická i trinitární, neboť se nerozvíjí deduktivně-ontoteologicky pouze shora nebo transcendentálně-antropologicky pouze zdola, nýbrž ze středu, jímž je sám Ježíš Kristus jakožto osoba dvou křížících se „uprostřed“, totiž přebývání Boha uprostřed lidské přirozenosti (1) a přebývání lidské přirozenosti uprostřed Trojice (2). Ve svém příspěvku „Změny obrazu Boha po II. Vatikánu“ (*Wandlungen des Gottesbildes seit*

⁵⁷⁸ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 41-44 .

dem II. Vatikanum)⁵⁷⁹ Hemmerle doporučuje právě takový – metafyzickou i dějinnou reflexi trinitárně integrující – přístup:

„Bůh je tak chápán vzhledem ke svému sebe-darování [Sich-Geben], které jako takové zahrnuje jednak lidskou otevřenost vůči Bohu i lidskou vzdálenost od Boha, jednak také toto obojí přítomné v Ježíši Kristu, který nás přijímá a skrze kterého jsme my přijati Bohem. V tomto smyslu rozumíme tomuto sebe-darování [Sich-Geben] Božím jakožto přímému zjevení vnitrobožského sebe-darování [Sich-Geben], tj. jako obrazu Trojice. Trojice ale jako taková neznamená pouze vnitřní pojem Boží imanence, která sama sobě plně dostačuje, nýbrž právě také onen základ vši Boží otevřenosti přes sebe sama navenek, která je opět základem i naplněním lidské otevřenosti a lidského sebe-přesahování se, neschopného sebe sama založit v sobě samém.“⁵⁸⁰

2.5.2 Sebe-darování Boha člověku a člověka Bohu (*Sich-Geben*)

Toto zjištění skutečně přivádí v úžas: člověk neschopný založit sebe sama v sobě samém prostřednictvím čisté intelektuální sebe-reflexe,⁵⁸¹ je boha-schopný, *capax Dei*.⁵⁸² Nemůže sice nalézt svůj vlastní střed v sobě samém, ale může jednak nalézt Pána, který sebe sama daruje uprostřed lidského soubytí (*Der Herr zwischen uns*) (1), jednak se může nechat nalézt ve středu, který daruje Trojjediný v Ježíši Kristu opuštěném na kříži (*Gottverlassenheit Christi*) (2). Důsledně vzato: jedno není možné bez druhého.

Ohlášení přibliživšího se Božího království znamenalo, že milosrdný Bůh se prostřednictvím Ježíše Krista obrátil do středu světa a lidského soubytí (1). K plnému významu tohoto ohlášení patřila ale také výzva, aby se člověk obrátil tam, kam se obrací Bůh. Teprve přítomnost vzkříšeného Pána mezi námi plně uskutečňuje obě tato obrácení, obě tato sebe-darování. Bůh se v Ježíši Kristu přítomném mezi námi plně daruje člověku (*Sich-Geben* Trojjediného navenek) a člověk se v Ježíši Kristu přítomném mezi námi plně daruje druhému člověku i Bohu (*Sich-Geben* člověka).

Tato vzkříšená přítomnost Pána mezi námi by ale nebyla plně skutečná, nebyla by plně integrující, pokud by nebyla plodem velikonočního dramatu: míra sebe-darování Trojjediného člověku, totiž láska jdoucí až na samu mez všech „mezi“, se zjevuje v Ježíši Kristu opuštěném na kříži (2). Tam vidíme člověka (*Sich-Geben* člověka), který na sobě a své existenci netrvá a plně se daruje druhým a Otci (Flp 2,8;

⁵⁷⁹ Srov. HEMMERLE, Klaus. Wandlungen des Gottesbildes seit dem II. Vatikanum. In: *AS I*, s. 433-456.

⁵⁸⁰ *AS I*, s. 455.

⁵⁸¹ Srov. ŘÍHA, *Identitat a relevance*, op. cit., s. 71-73.

⁵⁸² HEMMERLE, Klaus. Macht und Ohnmacht des Wortes. In: FRIES, Heinrich. *Möglichkeiten des Redens über Gott*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1978, s. 102.

Jan 13,32). Tam vidíme Boha (*Sich-Geben* Trojjediného navenek), který se až do krajnosti daruje člověku a v témže úkonu také člověka přijímá *mezi sebe*. Člověk se spolu se svou zraněnou lidskou přirozeností i svým narušeným světem ocitá ve vztahovém prostředí určeném láskou Otce a Syna, tj. vnitrobožským sebe-darováním (vlastní *Sich-Geben* Trojjediného), obrazně řečeno: v atmosféře Ducha svatého.

Člověk je tedy *capax Dei* jakožto bytost, jejíž přirozeností je vztahovost, aktualizovatelná osobním svobodným rozhodnutím přitakat lásce jdoucí až do krajnosti. Filosofická antropologie dospívá k určení člověka jakožto bytosti přesahu.⁵⁸³ Trinitární ontologie tento výsledek ještě prohlubuje: člověk je bytostí přesahu, přesažné lásky, bytostí sebe-darování (*Sich-Geben* člověka). Avšak bytostí takového sebe-darování, jehož kontextem je sebe-darování Otce a Syna v Duchu svatém (*Sich-Geben* Trojjediného). Vždyť přirozeností Boha je právě ta láska, která pojí Otce a Syna a která v maximální sebe-vydanosti navenek na kříži obmyká, zachovává a proměňuje lidskou přirozenost. Jak se ukazuje, nejhlubším plodem aplikace trinitární ontologie při formulaci tajemství Ježíše Krista je tak nový důraz na trinitární povahu Kristova lidství, které je zároveň tajemstvím lidské přirozenosti i stvořenosti světa jako takového. Nejenom Kristovo božství, ale také jeho lidství je difference respektující a uzdravující relacionalitou lásky.⁵⁸⁴ Základem trinitární christologie vycházející z trinitární ontologie proto musí být tato teze: Ježíš Kristus *je* od počátku až do konce zcela *trinitárním člověkem*. A proto platí také komplementární pravda soteriologická i eschatologická: díky Ježíši Kristu a jeho sebe-darujícímu svědectví má člověk otevřenu cestu ke svému plnému lidství, cestu, spočívající ve stále hlubším přebývání člověka uprostřed trinitární lásky.

V závěru „Pravdy Ježíšovy“ proto Hemmerle říká:

„Ptejme se nakonec po onom klíčovém slově, které určuje naše chápání pravdy jako takové, ale především pravdy Ježíšovy. Toto slovo stále zaznívalo: sebe-

⁵⁸³ HEMMERLE, *Unterscheidungen*, op. cit., s. 22.

⁵⁸⁴ K podobnému závěru dospívá také Pospíšil: „...*jak Boží přirozenost v imanentní Trojici, tak lidská přirozenost v dějinách spásy je základem a poutem společenství.*“ Přičemž podle Pospíšila je tento charakter lidské přirozenosti podobný významu osoby Ducha svatého, zakládajícího společné „My“ Trojjediného. Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, op. cit., s. 257. Také Hemmerle spojuje „trinitární“ charakter lidské (ale nejenom lidské) přirozenosti především s působením sjednocujícího osobního zájme „My“ Ducha svatého ve stvořeném světě (ale nejenom s ním, protože právě v Duchu svatém je „mezi námi“ přítomen rovněž Syn coby vzkříšený Ježíš Kristus). Srov. HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 37-39. K témuž tématu pojednanému z perspektivy primárně filosofické může čtenář konzultovat také MÜHLEN, Heribert. *Im-Wir-sein: Grundlegung der Wir-Wissenschaft – Beitrag zu einer wirgemässen Lebens- und Weltordnung*. Paderborn: Schöningh, 2008 nebo SPLETT, Jörg. *Leben als Mit-Sein: vom trinitarisch Menschlichen*. Frankfurt am Main: J. Knecht, 1990.

darování [Sichgeben]. Boží tajemství se jmenuje sebe-darování; Bůh, který se daruje, je křesťanskou alternativou k nepodmíněné substanci a k pouhému *reditio in se completa* nekonečného ducha. Ale také tajemství člověka se jmenuje: sebe-darování [Sichgeben]. Jen tak se člověk překračuje, když se zároveň daruje. V tom spočívá jeho bohu-podobnost a jeho odkázanost na Boha, že člověk je sám sobě dán jen tehdy, když se daruje Bohu a když se Bůh daruje jemu. A to je konečně také tajemstvím Ježíšovým: v něm se Bůh zcela daruje člověku a zároveň je Ježíš oním člověkem, který se zcela vydává Bohu; tak je Ježíš identifikací člověka a Boha, jejich vzcházením do neoddělené a nesmíšené pravdy. Sebe-darování ale není jenom obsahem tohoto trojího tajemství; sebe-darování je také naší přístupovou cestou k němu.⁵⁸⁵

Tajemstvím Ježíše Krista je tedy podle Hemmerleho tato současnost⁵⁸⁶ úplného sebe-darování (*Sich-Geben* Trojjediného) Boha člověku a člověka Bohu (*Sich-Geben* člověka). K události Boží lásky uskutečněné v Ježíši Kristu, k radikálnímu přivrácení Boha k člověku a člověka k Bohu tak patří obojí:

„*Nic, co je lidské, nezůstává mimo toto přivrácení, ale stranou nezůstává také nic, co je Boží. Právě z této skutečnosti vyplývá ona ‚metafyzicky‘ znějící, avšak v metafyzické pojmovosti se nikterak nevyčerpávající, chalcedonská formule, podle které jsou Ježíšova lidská i Boží přirozenost neodděleně i nesmíšeně spojeny v jednotě jeho osoby.*“⁵⁸⁷

Tato nesmíšená a nerozdílná jednota lidské a Boží přirozenosti v osobě Ježíše Krista (*unio hypostatica*)⁵⁸⁸ je proto v rámci Hemmerleho trinitární ontologie chápána jako vzájemné přebývání (*ein ungetrenntes und ungeschiedenes Ineinander*)⁵⁸⁹ úplného sebe-darování (*Sich-Geben* Trojjediného) Boha člověku a člověka Bohu (*Sich-Geben* člověka). Implicitní průběhovost sebe-darování (*Sich-Geben*) umožňuje Hemmerlemu rozumět metafyzické jednotě lidské a Boží přirozenosti v Ježíši Kristu také v jejím dějinném smyslu: prostřednictvím současnosti obojího sebe-darování se ve stvoření dává dramaticky poznat vnitřní život – Hemmerle dokonce hovoří o čase – Trojice.⁵⁹⁰

⁵⁸⁵ AS II, s. 197-198.

⁵⁸⁶ AS II, s. 189.

⁵⁸⁷ HEMMERLE, Klaus. *Unterscheidungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute*. Freiburg i. Br.: Herder, 1972, s. 79. Obdobný způsob formulace nacházíme také na rozhodujícím místě Hemmerleho „Tezí“. Srov. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 34.

⁵⁸⁸ „*Neproměnnost Boží a dějiny Boží – drama odehrávající se mezi nekonečnou a konečnou svobodou – soulad mezi věčným rozením a vtělením a zároveň také bytí v sobě navzájem [Ineinander] a bytí od sebe navzájem [Auseinander] toho, co je Boží, a toho, co je lidské, v rámci hypostatické unie: to vše lze vyložit jako souhru sebe-darování [Sich-Geben], tj. v rámci analogie, která z tohoto sebe-darování vychází.*“ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 64. K pojmu hypostatické unie srov. HOPING, Helmut. *Hypostatische Union*. In: BEINERT, Wolfgang – STUBERNRAUCH, Bertram (Hg.). *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, op. cit., s. 359-363.

⁵⁸⁹ K významu perichoretického vzájemného přebývání v Hemmerleho myšlení Srov. BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprüchlichkeit*, op. cit., s. 145.

⁵⁹⁰ AS II, s. 280-294.

Osobní identita Ježíše Krista, v jejím dějinném i metafyzickém významu, je tak podle Hemmerleho založena v sebe-darující lásce (*Sich-Geben*),⁵⁹¹ jejíž vlastní význam je určen vztahovostí Otce a Syna v Duchu svatém.⁵⁹² Teprve tváří v tvář tomuto určení současnosti lidského i Božího sebe-darování (*Sich-Geben*) v Ježíši Kristu vzhledem k vnitřnímu životu Trojice, nabývá také dějinné sebe-darování Ježíše coby „věrného svědka“ (*treue Zeuge*, Zj 1,5; 3,14) plné soteriologické hodnoty. Ježíš celým svým životem, smrtí i zmrtvýchvstáním vydává svědectví Otcí, přičemž právě v Ježíšově vzkříšení naopak svědčí Otec pro svého Syna (Jan 5,31-38; 17,1-5):

„Syn koná tak, jak koná Otec, sebe-darování Ježíšovo není pouze prosazením sebe-darování Božího, které se v Ježíši uskutečňuje, nýbrž Boží sebe-darování, se kterým se setkávají ti, kteří v Ježíše věří, dosvědčuje, že sebe-darování Ježíšovo je účinnou zvěstí určenou lidem, zvěstí spásy.“⁵⁹³

2.6 Stručné zhodnocení Hemmerleho christologie

Poté, co jsme pojednali filosofický a teologický kontext Hemmerleho christologie v úvodu naší práce⁵⁹⁴ a následně také její ortopraktický kontext určený Hemmerleho akademickým působením a církevní službou,⁵⁹⁵ a zároveň poté, co jsme představili Hemmerleho základní christologickou strukturu, sestávající ze čtyř rovin: následování (*Nachfolge*), zvěst (*Botschaft*), cesta (*Weg*) a tajemství (*Geheimnis*), a jeho specifické christologické důrazy,⁵⁹⁶ zejména pak Ježíše Krista uprostřed nás (*Der Herr zwischen uns*) a Ježíše Krista opuštěného na kříži (*Gottverlassenheit Christi*), se můžeme pokusit o alespoň krátké shrnující zhodnocení jeho christologického díla.

Z vnějšího hlediska je zřejmé, že christologie – chápaná jako systematicko-teologická disciplína – netvořila těžiště Hemmerleho vědeckého zájmu. Hemmerle není autorem žádné christologické monografie sepsané dle akademických standardů

⁵⁹¹ Proto také v Hemmerleho christologii nenacházíme protiklad mezi „dějinnou“ proexistencí a „metafyzickou“ preexistencí: sebe-darování (*Sich-Geben*) coby odpověď na otázku po založení jsoucího v bytí implikuje obojí: dějinnou (průběhovost) i metafyzickou (neměnnost) existenci ve vztahu k druhým. K pojmu proexistence Ježíše Krista a jeho vztahu k preexistenci Slova srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Dokument MTK „Vybrané otázky z christologie“ po více než třiceti letech. In: POSPÍŠIL, Ctirad Václav (ed.). *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 10.

⁵⁹² Na základě Hemmerleho díla by bylo možné pojednat problém tzv. „spirituální christologie“ (*Geist-Christologie*). K tomuto pojmu srov. STUBENRAUCH, Bertram. *Geist-Christologie*. In: BEINERT, Wolfgang – STUBERNRAUCH, Bertram (Hg.). *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, op. cit., s. 236-238.

⁵⁹³ HEMMERLE, *Unterscheidungen*, op. cit., s. 84-85. Přestože Hemmerle nevěnuje soteriologické problematice žádné samostatné pojednání, celá jeho christologie – potažmo také trinitární ontologie – zvyšlovňuje význam, jaký má osobní identita Ježíše Krista pro člověka a celý svět.

⁵⁹⁴ Srov. Úvod této práce.

⁵⁹⁵ Srov. oddíl. 1. této práce.

⁵⁹⁶ Srov. oddíl. 2. této práce.

odpovídajících požadavkům 2. vatikánského koncilu.⁵⁹⁷ Napříč jeho dílem tak sice nacházíme kromě téměř všudypřítomných kratších pasáží týkajících se Božího sebe-darování v Ježíši Kristu také rozsáhlejší explicitně christologické texty – především námi analyzovaný příspěvek „Pravda Ježíšova“ (*Wahrheit Jesu*),⁵⁹⁸ avšak i tato systematictější pojednání jsou orientována zejména nábožensko-filosoficky, případně fundamentálně-teologicky. Celkově by bylo lze tedy konstatovat, že Hemmerleho explicitní christologická pojednání se pohybují v rámci fundamentálně-teologického přístupu k tajemství Ježíše Krista,⁵⁹⁹ výrazně ovlivněného fenomenologickou metodou pěstovanou v rámci snahy postihnout vzházení fenoménu posvátného.⁶⁰⁰ Tato skutečnost je patrná také z toho, že Hemmerle svoji christologickou strukturu z „Pravdy Ježíšovy“ poprvé formuloval ve svých fundamentálně-teologických přednáškách na universitě v Bochumi.⁶⁰¹ Jednotlivé roviny, které tuto Hemmerleho christologickou strukturu vytvářejí, i jejich vzájemné souvislosti pak nacházíme skutečně v celém Hemmerleho díle. Díky tomu bylo možné právě na základě osnovy obsažené v „Pravdě Ježíšově“ nenásilně integrovat Hemmerleho explicitní i implicitní christologii. Sám Hemmerle si byl vědom, že by bylo třeba jednotlivé roviny této christologické struktury propracovat také exegeticky a dogmaticky.⁶⁰² My jsme se o to částečně pokusili, alespoň pokud bylo možné takové propracování provést přímo na základě některého Hemmerleho pojednání.

Zmíněné limity a nedostatky Hemmerleho explicitní christologie jsou ale vyváženy plody, které odbornému diskursu tematizujícímu tajemství osobní identity Ježíše Krista přineslo Hemmerleho neustálé potýkání se s elementární problematikou vztahu teologie a filosofie,⁶⁰³ resp. vztahu metafyziky a dějinnosti. Jak jsme viděli v biografické části naší práce, výsledkem jeho kritického vyrovnání se s novověkou idealistickou filosofií (von Baader, Kant, Schelling) i jeho studia předmoderní trinitární a metafyzické spekulace (především sv. Bonaventury, ale také sv. Tomáše Akvinského) se stal návrh tzv. trinitární ontologie (*Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*), která již

⁵⁹⁷ Srov. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, op. cit., s. 68-72.

⁵⁹⁸ AS II, s. 176-198.

⁵⁹⁹ Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, op. cit., s. 28-29.

⁶⁰⁰ Srov. OBST, Thorsten. *Das Heilige und das Denken. Untersuchungen zur Phänomenologie des Heiligen bei Klaus Hammerle*. Würzburg: Echter, 2010.

⁶⁰¹ HEMMERLE, Klaus. *Phänomenologie der Religion: Vorlesung vom 16.11.1973 – 2. Stunde*. Dostupné online: <http://www.klaus-hemmerle.de> [cit. 13. 4. 2018].

⁶⁰² AS II, s. 186. Srov. BÖHNKE, *Einheit in Mehrursprünglichkeit*, op. cit., s. 243-249. Úplně exegetické zdůvodnění Hemmerleho trinitární christologie by si vyžádalo především podrobné vystopování janovských motivů (jednota, vzájemné přebývání...) v Hemmerleho myšlení.

⁶⁰³ Srov. AS I, s. 31-54.

nepředstavuje rámeček daný pro pohlcující zvyšování bytí v sebe-vědomí absolutního subjektu ani pro zvyšování entitativní struktury sebe sama zachovávající, zabsolutizované substance. Východiskem trinitární ontologie je radikální přivracení se ke skutečnosti, v níž se v konkrétních dějinách a v osobním bytí Ježíše Krista sděluje člověku Trojjediný – takový, jaký je: úplně sebe sama darující. Hemmerleho implicitní christologie pak představuje vzhledem k trinitární ontologii zakládající, avšak zároveň přímo nevyslovenou reflexi tohoto primárního setkání se sebe-darováním Božím v Ježíši Kristu. V rámci strukturální osnovy, obsažené v Hemmerleho návrhu integrální christologie z „Pravdy Ježíšovy“, a na základě pečlivé analýzy celého – velmi rozsáhlého a fragmentárního – Hemmerleho filosofického a teologického díla – jsme se tuto implicitní christologii pokusili alespoň částečně vyslovit a smysluplně ji spojit s Hemmerleho explicitními christologickými výpověďmi.

Její základní charakteristikou, kterou potvrzuje také ortopraktický kontext Hemmerleho myšlení, je christocentrismus dvou christologických ohnisek (*focus*): Ježíše Krista uprostřed nás (*Der Herr zwischen uns*) a Ježíše Krista opuštěného na kříži (*Gottverlassenheit Christi*). Právě kolem těchto velikonočních⁶⁰⁴ ohnisek se podle Hemmerleho nejjasněji projasňuje tajemství (*Geheimnis*) osobní identity Ježíše Krista: že je současně sebe-sama darujícím člověkem (*Sich-Geben* člověka) a sebe-sama darujícím Bohem (*Sich-Geben* Trojjediného). Toto projasňování je ale v Hemmerleho pojetí dynamické: stejně jako sám fenomén sebe-darování (*Sich-Geben*), také osobní identita Ježíše Krista se co do svého lidství i božství děje, odehrává, uskutečňuje. Tajemství Ježíše Krista se proto projasnilo na Ježíšově cestě (*Weg*), tj. v dějinných souvislostech jeho konkrétního příběhu. Ježíšova cesta ale není prostě dána jako vnější historická skutečnost nebo pouze jako dočasný, avšak jinak v zásadě ontologicky nerelevantní, pomíjivý přechod k neměnnému tajemství osobní identity. Ježíšova cesta je cestou Slova, cestou Ježíše Krista zvěstujícího přiblížení se Boží království (*Botschaft Jesu*). Tak je nutně zároveň cestou, která se opakuje v povelikonočním zvěstování církve o Ježíši Kristu (*Botschaft vom Jesu*) a která teprve v tomto opakování nabývá své pravé skutečnosti, tj. průhlednosti vůči tajemství Ježíšovy osobní identity. Teprve tím,

⁶⁰⁴ Jak jsme ukázali, obě tato ohniska jsou v jistém smyslu již předvelikonoční: Ježíš Kristus uprostřed světa a společenství lidí odpovídá přiblížení se Božímu království a naplněnému času; Ježíš Kristus opuštěný na kříži odpovídá tomu, co je s přiblížením se Božím královstvím spojeno – totiž obrácení se do téhož středu, do kterého přichází Bůh. Toto obrácení je ale nutně spojeno s odporem, osaměním a utrpením. Předznamenáním Ježíšova velikonočního utrpení tak může být již uvěznění (tj. vynucené oddělení-osaměnění) a poprava Jana Křtitele.

že se Ježíš pneumaticky daruje společenství církve, teprve tím, že se nechává inspirovaně vyslovit – ba i fixovat – v *jiném*, zjevuje se jeho pravá identita: až do krajnosti sebe-darující se člověk, až do krajnosti sebe-darující se Bůh. A konečně: do této celé struktury se vstupuje jedině kreaturálním opakováním onoho sebe-darování (*Sich-Geben*), kterým k nám Trojjediný přichází v Ježíši Kristu a kterým Trojjediný sám o sobě je. Toto opakování nazývá Hemmerle následováním (*Nachfolge*). Právě prakticko-teoretické následování – uskutečňující se v tradici církve a proměňující podle vzoru trinitárního sebe-darování fundamentální metafyzický akt setkání duše a bytí – zároveň předchází i následuje christologickou reflexi jako takovou.

Celá Hemmerleho christologická struktura tedy skutečně vyslovuje prostřednictvím analogického vypovídání trinitárního sebe-darování (*Sich-Geben*) integrální pravdu Ježíše Krista, tj. pravdu zároveň plně lidskou i Boží, pravdu dějinnou i metafyzicky nepodmíněnou. Hemmerlemu se tak podařilo v trinitárně-ontologickém rámci současně spojit christologii metafyzickou i dějinnou. To bylo možné jedině díky tomu, že nevycházel pouze z apriorně apriorního východiska tzv. christologie shora (*von oben*) nebo apriorně aposteriorního východiska tzv. christologie zdola (*von unten*).⁶⁰⁵ Jak jsme viděli, ve svých „Tezích“ Hemmerle tvrdí že:

„*Pokud se Bůh člověku zjevuje, pokud mu sděluje své božské slovo, děje se tak v lidském slově.*“⁶⁰⁶

Na jednu stranu Boží slovo – nakolik je skutečně slovem Božím – podstatně podmiňuje lidskou řeč i bytí, které prostřednictvím řeči přichází ke slovu (teologický směr shora a metafyzická christologie). Má-li ale toto podmiňování být tím nejdokonalejším předáváním sebe sama a své podoby, pak se v logice lásky „musí“ Bůh vydat horizontu lidské řeči i bytí, tj. „musí“ se nepodmíněně (svobodně) vystavit podmínkám stvoření (*kenosis*). Na druhou stranu tedy lidské slovo podmiňuje sebe-zjevení slova Božího (antropologický směr zdola a dějinná, resp. transcendentální christologie). V Ježíši Kristu, který je současností sebe-darování Boha člověku a sebe-darování člověka Bohu, nalzáme pak onen vznášivý střed (*schwebende Mitte*), který dynamizuje i stabilizuje toto napětí. Právě v něm přichází k dějinnému slovu nepodmíněné Slovo, nechává se nepodmíněně (svobodně) podmínit, avšak nic ze své nepodmíněnosti při tomto podmínění neztrácí, nýbrž teprve tímto nepodmíněným podmíněním jeho

⁶⁰⁵ Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, op. cit., s. 24.

⁶⁰⁶ „*Wenn Gott sich dem Menschen offenbart, wenn Gott ihm ein göttliches Wort sagt, so geschieht das im menschlichen Wort.*“ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 14.

nepodmíněnost plně otevírá celý transcendentní, tj. stvořením nepodmíněný horizont vnitřního života Trojice v podmínkách touto Trojicí stvořeného a vykoupeného stvoření. Hemmerleho christologii bychom proto mohli nazvat christologií středu, resp. christologií zprostředka (*von der Mitte*).

Toto situování východiska Hemmerleho integrální christologie do vznášivého středu⁶⁰⁷ – konkrétně se ukazujícího jako bi-fokální struktura dvou christocentrických ohnisek, totiž Ježíše Krista uprostřed nás (*Der Herr zwischen uns*) a Ježíše Krista opuštěného na kříži (*Gottverlassenheit Christi*) – bylo ale umožněno jedině tím, že jsme spolu s Hemmerlem sledovali vzcházení pravdy Ježíše Krista v rámci trinitárně-ontologicky určeného fundamentálního aktu: tj. v rámci takového horizontu bytí, který je duši darován při setkání se skutečností Boží lásky (*Sich-Geben*).⁶⁰⁸ Odtud Hemmerleho trinitární ontologie vychází, prochází celým stvořením (lidskou přirozeností, přirozeností světa, řádem věcí), které nyní co do jeho bytí chápe jako výraz trinitární vztahovosti a komunikace, a opět přichází k Ježíši Kristu. Nejcennější plod této cesty proto představuje nový pohled na lidství Ježíše Krista, který se nám z této trinitárně-ontologické perspektivy nabízí: nejenom Boží přirozenost v Ježíši Kristu, ale také jeho přirozenost lidská, jsouc spojená s Boží přirozeností jednotou jeho osoby (*unio hypostatica*), je diference respektující a uzdravující relacionalitou lásky, relacionalitou sebe-darování (*Sich-Geben*). Od počátku až do konce je Ježíš zcela *trinitárním člověkem*. To, co je na Ježíši Kristu nejlidštější, se tak stává zjevením toho, co je nejvíce Božské.⁶⁰⁹

⁶⁰⁷ BÖHNKE, *Einheit in Mehrursprünglichkeit*, op. cit., s. 136-140.

⁶⁰⁸ Hemmerle nám ve svém posledním díle „Život z jednoty“ (*Leben aus der Einheit*) daroval nový přístup k této trinitární skutečnosti Boží lásky. V recepci Hemmerleho myšlení zůstává ale toto pozvání dosud spíše oslyšeno. Výjimkou je jistě dílo italského systematického teologa Piero Cody. Srov. CODA, Piero. Trinitarisches Denken benötigt trinitarisch geteiltes Leben. In: SELLMANN, Matthias (Hg.). *Gedanken-Gänge: Klaus Hemmerles Theologie als Projekt beweglichen Denkens*. Würzburg: Echter Verlag, 2017, s. 123-135.

⁶⁰⁹ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 66. Tím také podle Hemmerleho získává *communicatio idiomatum* nový ontologický význam.

ZÁVĚR: TRINITÁRNÍ CHRISTOLOGIE A METAFYZIKA UTRPENÍ I LÁSKY

Trinitární teocentrismus a christocentrismus se vzájemně podmiňují a doplňují.⁶¹⁰ Tajemství trojjediného Boha, tvořícího svět a přebývajícího mezi námi, poznáváme v pravém slova smyslu teprve na základě našeho vztahu k Ježíši Kristu, tj. v rámci reflektujícího následování. Ovšem Ježíši Kristu, jeho božství i jeho lidství, lze plně porozumět jedině v kontextu trinitárního sebe-darování (*Sich-Geben*) a jeho kreaturálního napodobování. Obě tato tajemství se tak vzájemně osvětlují a vykládají. Smyslem Hemmerleho trinitární ontologie je zprostředkovávat toto vzájemné – nutně analogické – osvětlování „a zároveň“ kultivovat a proměnit způsob, jakým se lidé vztahují – nutně analogicky – k jsoucímu jakožto jsoucímu (*ens qua ens*) a k celku skutečnosti. Bez této proměny celého horizontu bytí, bez tohoto filosoficko-teologického „a zároveň“ není totiž vůbec možné systematické a diskursivně relevantní zprostředkování vztahu nesystematizovatelného tajemství trojjediného Boha a obdobně nesystematizovatelného tajemství Ježíše Krista.

Protože Hemmerleho bi-fokální christologie krouží kolem „*dvojího uprostřed*“, totiž kolem člověka, jenž je v Ježíši Kristu opuštěném na kříži *uprostřed* Trojice, a kolem Boha, jenž se daroval v Ježíši Kristu *uprostřed* světa a lidského společenství, lze ji považovat za zároveň trinitárně teocentrickou i christocentrickou. Na jednu stranu skutečně přivádí ke slovu překvapující přítomnost transcendentního trojjediného Boha mezi námi a *uprostřed* stvoření (trinitární teocentrismus), na druhou stranu je tato přítomnost vždy již spojena s přítomností celého stvoření a především člověka v Ježíši Kristu opuštěném na kříži *uprostřed* Trojice (trinitární christocentrismus).⁶¹¹ V tomto

⁶¹⁰ MTK, Teologie – Christologie – Antropologie, I.C., s. 86. Citováno podle POSPÍŠIL, Ctirad Václav (ed.). *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. Zdá se nám, že Biffiho pojednání o christocentrismu tuto souvztažnost nedostatečně reflektuje. Srov. BIFFI, Giacomo. *Kristocentrismus: dějinné poznámky k věčnému tématu*. Praha: Krystal OP, 1996.

⁶¹¹ Přičemž distance mezi Trojjediným a člověkem zůstává i při tomto přiblížení stále zachována, resp. je proměněna: už člověka a Boha prostě neodděluje, nýbrž nesmíšeným a neoddělujícím způsobem je spojuje.

smyslu, spojujícím trinitární teocentrismus a christocentrismus, představuje Hemmerleho christologie vskutku christologii trinitární.⁶¹²

Tyta dva středy se Hemmerlemu podařilo usouvztažnit prostřednictvím trinitárně-ontologické fenomenologie sebe-darování (*Sich-Geben*). Hemmerle ve svých christologických výpovědích nevycházel z nějaké před-trinitární nebo dokonce ne-trinitární, tj. předběžné kreaturální metafyziky, jak ve svém příspěvku „Problémy dnešní christologie“ (*Probleme der christologie von heute*) doporučuje Rahner. Rahnerova teze zněla: christologie nemůže být absolutním východiskem křesťanského porozumění bytí, protože již vždy jistou ontologii dopředu předpokládá, aby se v ní mohla vyjádřit. Křesťanská ontologie je tak podle Rahnera možná pouze jako zpětná reinterpretace založení jsoucího v bytí, prováděná ve světle takto rozvíjené dějinné nebo existenciální christologie.⁶¹³ Jenomže dějinná nebo existenciální christologie v Rahnerově pojetí předpokládá více než pouze předběžnou kreaturální metafyziku! Rahnerův transcendentálně-teologický důraz na Ježíšovo subjektové a sebe-vědomé bytí-sebou-samým se opírá o základní novověké metafyzické rozhodnutí hledat východisko založení skutečnosti v subjektu samém. Proto se Rahner vystavuje velkému riziku podřazení tajemství Ježíše Krista novověkému metafyzickému schématu transcendentálního subjektu, onomu Kantovu „já myslím“ (*Ich denke*).⁶¹⁴ Proto by zpětná reinterpretace založení jsoucího v bytí, prováděná ve světle takového subjekt-ontologického chápání Ježíše Krista, pouze utvrdila novověký subjekt v jeho zdánlivé samostatnosti. Takové světlo by nemohlo uzdravit individuální a kolektivní samotu člověka, nepomohlo by mu na konci novověku nalézt ztracený střed (*verlorene Mitte*), ztracený společný svět.⁶¹⁵

Jak napovídá předmluva k Hemmerleho „Tezím“,⁶¹⁶ podstatně bližší než tento transcendentálně-teologický návrh Rahnerův je Hemmerlemu trinitárně teocentrický přístup von Balthasarův. Ten ve svém příspěvku „Teologie a svatost“ (*Theologie und Heiligkeit*) právě před podřazením teologie určité dobové metafyzice varoval. Naopak poukázal na potřebu vypracovat z trojičního tajemství vycházející porozumění bytí, „výklad pobytu a dějin ve světle christologie“ (*Auslegung von Dasein und Geschichte*

⁶¹² Jako trinitární hodnotí Hemmerleho christologii také Böhnke. Srov. BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprüchtigkeit*, op. cit., s. 237.

⁶¹³ Srov. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, op. cit., s. 274. Běží tedy o schéma hermeneutického kruhu mezi přirozeným a nadpřirozeným, mezi ontologií a christologií.

⁶¹⁴ KANT, *Kritika čistého rozumu*, op. cit., B 136, s. 109.

⁶¹⁵ HEMMERLE, *Der Himmel ist zwischen uns*, op. cit., s. 24.

⁶¹⁶ HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, op. cit., s. 7-8.

im Licht der Christologie),⁶¹⁷ ovšem takové christologie, která důsledně zohledňuje svůj trinitární kontext.

Ve shodě s touto ranou von Balthasarovu intuicí vyšel Hemmerle přímo z fenomenologie události sebe-darování (*Sich-Geben*) Trojjediného v Ježíši Kristu. Rozvojem analogické predikace tohoto sebe-darování pak sledoval stopu trinitární štědrosti, umožňující, tvořící i zachraňující stvoření. V Ježíši Kristu – při jeho následování (*Nachfolge*), při zvěstování (*Botschaft*), na cestě (*Weg*) i v rámci jeho tajemství (*Geheimnis*) – nabyl poměr sebe-darování stvořeného a sebe-darování Nestvořeného, tj. vnitrobožského, své pravé podoby. Co do svého osobního bytí je Ježíš Kristus jedním z Trojice, Synem Božím. Jeho osoba ale sjednocuje lidskou i Boží přirozenost: toto sjednocení, tato jednota (*unio hypostatica*) spočívá v osobním sebe-darování, které zároveň svobodně i nutně daruje sebe sama celého, tj. také svou substanciální esenci - lásku. Bůh, který je láskou, se stal člověkem, který je láskou. Proto není trinitární sebe-darování ve vztahu k Ježíši Kristu vypovídáno pouze o jeho božství, nýbrž také o jeho lidství. Právě jeho lidství se stává výrazem nekonečné míry Boží lásky, zjevené na kříži. Ježíš Kristus, který je od počátku až do konce zcela *trinitárním člověkem*, představuje trinitárně-ontologické *universale concretum*. Hemmerleho trinitární ontologie, formulovaná na základě setkání s trinitárně komponovanou událostí Ježíše Krista, tak pomohla christologii zdůraznit tento trinitární smysl lidské přirozenosti Ježíše Krista. Díky trinitární ontologii může být christologie v plném slova smyslu skutečně trinitární.

Christologická relevance trinitární ontologie je tedy již zjevná. Není ale v této zjevnosti skryta také relevance trinitární ontologie – a prostřednictvím trinitární ontologie také relevance trinitární christologie – ve vztahu k metafyzice jako takové? Nově objevené a zdůrazněné trinitární lidství Ježíše Krista představuje vzor nové skutečnosti, „skutečnosti mezi a uprostřed“ (*Wirklichkeit im Zwischen*), skutečnosti, prostředkující mezi-osobovou relacionalitu lásky.⁶¹⁸ V Ježíši Kristu, zcela se darujícím člověku i Bohu, se setkáváme s pravou podobou sebe-darování (*Sich-Geben*), s pravou podobou skutečnosti boholidské vztahové lásky, která všemu jsoucímu jakožto jsoucímu i celé skutečnosti dává nový smysl a nový střed (*die eine und selbe Mitte*).⁶¹⁹

⁶¹⁷ BALTHASAR, *Verbum caro*, op. cit., s. 214.

⁶¹⁸ „Skutečnost není pouze ve mne nebo v tobě, nýbrž je mezi námi. Nemohu vůbec vyslovit ‚já‘, pokud bych se přitom zcela odděloval od ‚Ty‘ a od ‚My‘.“ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 112.

⁶¹⁹ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 30.

Trinitárně-ontologické sebe-darování (*Sich-Geben*) se tak nabízí jako alternativa k ontickému substancialismu, subjektivismu novověké filosofie i postmodernímu – difference absolutizujícímu – nihilismu. Piero Coda vidí v tom, jak Hemmerle ve svém posledním díle „Život z jednoty“ (*Leben aus der Einheit*) nechává doprovázet ono osamělé a zraněné novověké „já myslím“ (*Ich denke*) Ježíšem Kristem k plnému rozvinutí v relacionálním spolubytí,⁶²⁰ skutečnou příležitost k terapeutickému obnovení celistvosti člověka a jeho vztahu k bytí.⁶²¹ Coda přitom zdůrazňuje, že Hemmerle v této komunitární meditaci nevede člověka do žádného bezpečně nedějinného, ať už vnějšího nebo niterného, zásvětlí.⁶²² Naopak: ve zraněném zde a trpícím nyní se má jednota člověka, společenství i světa stát skutečností lidské i Boží lásky, skutečností přebývajících uvnitř Trojice.

Avšak právě utrpení a zlo – v konkrétní radikalitě zraněného zde a trpícího nyní – představuje podle Schmidingera, jak jsme viděli již v Úvodu naší práce, skandální skutečnost, která se jakékoli metafyzické systematizaci principiálně vymyká:

„Jako zásadně ne-systematizovatelné se mi jeví to, co je tématem theodiceje, tedy utrpení a zlo. Obojí by nebylo tím, čím je, kdyby se dalo systematizovat. Neboť to, že se utrpení nedá pochopit, zvládat a akceptovat, není jen průvodním jevem utrpení, ale právě tím, co dělá utrpení teprve pravým utrpením.“⁶²³

Metafyzika, počínající se v údivu a zabývající se strukturou *ordo causarum*, tj. řádu příčin, prozkoumává povahu otázky „proč?“. Schmidinger tvrdí, že toto neredukovatelné „proč“ je nevýslovně a uchopitelně implikováno ve skutečnosti utrpení. Jak jsme viděli, něco obdobného platí pro Hemmerleho trinitární christologii: také ona zná nesystematizovatelné „proč?“, které volá opuštěný Ježíš na kříži. Avšak trinitární christologie toto utrpení opuštěného Ježíše Krista spojuje s jiným nesystematizovatelným tajemstvím: Boží láskou, která sebe sama vydává uprostřed světa, mezi námi. Obě tato tajemství, kolem kterých krouží Hemmerleho bi-fokální

⁶²⁰ Hemmerle mluví o „rozšíření našeho myšlení a života“ skrze „rozšíření novověkého „já myslím““. Toto rozšíření (*Erweiterung*) pouhého „já myslím“ (*Ich denke*) zahrnuje momenty receptivního přijímání (*Andenken*), odpovědnosti vůči Boží lásce (*Gedenken*), relationality ve vztahu k druhému (*Zudenken*) i ve vztahu ke společenství jako celku (*Mitdenken*), resp. Ježíši Kristu mezi námi. Srov. HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 27-32. Zdá se nám, že tato Hemmerleho komunitární meditace plně uskutečňuje (!) postulát katolického rozumu, tj. rozumu, který je dostatečně široký, aby spočíval v bytí a aby se nechával bytím prostupovat. Srov. SCHINDLER, *The Catholicity of reason*, op. cit., s. 35-57. Teprve takový rozum již není slepý. Teprve takový rozum je přístupný slovu mezi námi, témuž světlu, které je podle Hemmerleho „v tobě i ve mně.“ HEMMERLE, *Leben aus der Einheit*, op. cit., s. 30-31. Srov. Jan 1; 9.

⁶²¹ CODA, *Trinitarisches Denken benötigt trinitarisch geteiltes Leben*, op. cit., s. 127-128.

⁶²² CODA, *Trinitarisches Denken benötigt trinitarisch geteiltes Leben*, op. cit., s. 127.

⁶²³ SCHMIDINGER, op. cit., s. 361.

christologie, se k sobě navzájem vztahují prostřednictvím analogického sebe-darování (*Sich-Geben*): jako dva odstíny téhož sebe-darování, téže lásky. Trinitární christologie tak prostřednictvím trinitární ontologie vznáší tvář v tvář metafyzice a její neschopnosti pojmově zvládnout utrpení tuto otázku: nenachází se ono metafyzicky nezvladatelné utrpení ve vztahu ke skutečnosti ještě radikálnější, takové, která by je nezlehčovala ani nepopírala, nýbrž tajemně osvětlovala? Vždyť obdobně nesystematizovatelná, jako je skutečnost utrpení a zla, je přeci také skutečnost sebe sama darující lásky, lásky, která trpí za druhého. Neprokazuje se relevance trinitární christologie ve vztahu k metafyzice tím, že nám dává spatřit souvislost těchto dvou metafyzicky nesystematizovatelných skutečností? A není tato viditelná souvislost sama o sobě dostatečně systematická, tj. vnitřně konsistentní a intersubjektivně sdělitelná?

Skutečně integrální je jenom taková ontologie, která se otevírá v horizontu bytí vymezeném na jedné straně propastným „proč“ veškerého utrpení, na druhé straně propastnou a do krajnosti jdoucí láskou, která toto utrpení bere na sebe. Smysluplná metafyzická reflexe, počínající se zároveň v udivené radosti nad blízkostí Slova i otřeseném soucitu nad utrpením Těla, musí být proto systematickým usouvztažněním těchto dvou tajemství. Vlastním místem tohoto usouvztažnění je život člověka. Jak poznamenává Karel Říha, opravdová metafyzická reflexe pouze zvyšlovňuje a projasňuje to, co se podstatně odehrává v trpělivém každodenním životě a myšlení prostých lidí.⁶²⁴

⁶²⁴ ŘÍHA, *Identita a relevance*, op. cit., s. 156.

PRAMENY A LITERATURA

Hemmerleho monografická díla a vybrané spisy:

- HEMMERLE, Klaus. *Ausgewählte Schriften (AS)*. 5 svz., Freiburg i. Br.: Herder, 1995–1996.
- HEMMERLE, Klaus. *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*. Freiburg [u.a.]: Alber, 1963.
- HEMMERLE, Klaus. *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*. Freiburg [u.a.]: Herder, 1968.
- HEMMERLE, Klaus. *Vorspiel zur Theologie*. Freiburg i. Br.: Herder, 1976. Citováno podle AS II, s. 12-121.
- HEMMERLE, Klaus. *Theologie als Nachfolge: Bonaventura – ein Weg für heute*. Freiburg i. Br.: Herder, 1975.
- HEMMERLE, Klaus. *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. Einsiedeln-Freiburg i. Br.: Johannes Verlag, 1976, 2. Aufl. 1992.
- HEMMERLE, Klaus. *Das Wort für uns. Meditationen*. Freiburg i. Br.: Herder 1976.
- HEMMERLE, Klaus. *Der Himmel ist zwischen uns*. München: Verlag Neue Stadt, 1978.
- HEMMERLE, Klaus. *Glauben - wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums*. Freiburg i. Br.: Herder, 1978.
- HEMMERLE, Klaus. *Wegmarken der Einheit. Theologische Reflexionen zur Spiritualität der Fokolar-Bewegung*. München: Neue Stadt, 1982.
- HEMMERLE, Klaus. *Wegmarken der Einheit. Theologische Reflexionen zur Spiritualität der Fokolar-Bewegung*. München: Neue Stadt, 1982.
- HEMMERLE, Klaus. *Das Haus des barmherzigen Vaters*. Freiburg i. Br.: Herder, 1982.
- HEMMERLE, Klaus. *Brücken zum Credo. Glaubenswege*. Freiburg i. Br.: Herder, 1984.
- HEMMERLE, Klaus. *Dein Herz an Gottes Ohr. Einübung ins Gebet*. Freiburg i. Br.: Herder, 1986.

- HEMMERLE, Klaus. *Und das Wort ist Kind geworden. Gedanken zur Weihnacht*. München: Neue Stadt, 1991.
- HEMMERLE, Klaus. *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*. Hg. v. Peter Blättler, Freiburg i. Br.: Herder, 1995.
- HEMMERLE, Klaus. *Gerufen und verschenkt: theologischer Versuch einer geistlichen Ortsbestimmung des Priesters*. München: Neue Stadt, 2013.

Hemmerleho kratší spisy a příspěvky

- HEMMERLE, Klaus. Die Wahrheit Jesu. In: CASPER, Bernhard – GUERENU, Ernesto de – HEMMERLE, Klaus – HÜNERMANN, Peter – LEHMANN, Karl – PESCH, Rudolf – RIEDLINGER, Helmut – SCHULZ, Theodor – THEUNISSEN, Michael. *Jesus, Ort der Erfahrung Gottes*. Freiburg i. Br.: Herder, 1976, s. 95. Dostupné také in: *AS II*, s. 176.
- HEMMERLE, Klaus. Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen. In: CASPER, Bernhard; HEMMERLE, Klaus; HÜNERMANN, Peter. *Besinnung auf das Heilige*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder, 1966. Citováno podle *AS I*, s. 111-175.
- HEMMERLE, Klaus. Aufgabe der Universalität - Aufgabe der Identität. In: *AS IV*, s. 265-81.
- HEMMERLE, Klaus. Theologie in Fragmenten: Franz von Baader. In: *AS I*, s. 204-220.
- HEMMERLE, Klaus. Trinität und Kirche. Zur Trinitätstheologie von „Christifideles laici“. In: *AS V*, s. 72-84.
- HEMMERLE, Klaus. Trinität und Zeit. In: *AS II*, s. 280-294.
- HEMMERLE, Klaus. Wandlungen des Gottesbildes seit dem II. Vatikanum. In: *AS I*, s. 440-447.
- HEMMERLE, Klaus. Besprechung von: Heinrich Rombach „Strukturontologie“. In: *AS I*, s. 416-432.
- HEMMERLE, Klaus. Unser Lebensraum – der dreifaltige Gott. Die Gotteserfahrung von Chiara Lubich. In: *AS V*, s. 296-305.
- HEMMERLE, Klaus. Eine Phänomenologie des Glaubens – Erbe und Auftrag von Bernhard Welte. In: *AS I*, s. 472-497.

- HEMMERLE, Klaus. Reinhold Schneider, Der Turm des Freiburger Münsters. In: KIRCHHOFF, Hermann; SALLER, Margot (Hg.). *Im Dialog mit Texten. Zum Umgang mit literarischen Texten in Religionsunterricht und Gemeindegemeinschaft*. Donauwörth: Auer, 1989.
- HEMMERLE, Klaus. Macht und Ohnmacht des Wortes. In: FRIES, Heinrich. *Möglichkeiten des Redens über Gott*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1978.
- HEMMERLE, Klaus. Wegweiser unserer Zeit. In: *Neue Stadt* [Monatsmagazin der Fokolarbewegung], roč. 21, č. 5, 1978.
- HEMMERLE, Klaus. Auf dich, o Herr, habe ich meine Hoffnung gesetzt. Jahresschlußgottesdienst am 31. Dezember 1993. In: COLLAS, Karlheinz (Hg.). *Nicht Nachlaßverwalter, sondern Wegbereiter. Klaus Hemmerle. Predigten 1993*. Aachen: Einhard Verlag, 1994.
- HEMMERLE, Klaus. Art. Welte, Bernhard, Religionsphilosoph und Theologe. In: OTTNAD, Bernd (Hg.). *Baden-Württembergische Biographien*, Bd. I. Stuttgart: Kohlhammer, 1994, s. 378-380.
- HEMMERLE, Klaus. Nächte, die Licht geben. In: *AS V*, s. 292-295.
- HEMMERLE, Klaus. Neuer Ansatz in Sicht? Zur Situation der Pastoral im Umbruch der Gesellschaft. In: *AS IV*, s. 16-39.
- HEMMERLE, Klaus. Der Ort der Akademie in der Kirche. In: *Oberrheinisches Pastoralblatt*, 58, 1957, s. 304-309. Citujeme dle *AS IV*, s. 260-264.
- HEMMERLE, Klaus: *Hirtenbriefe*. COLLAS, Karlheinz (Hg.), Aachen: Einhard Verlag, 1994.
- HEMMERLE, Klaus – BREUNING, Wilhelm – BODE, Franz-Josef – DIRSCHERL, Erwin. *Wie als Priester heute leben?* Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2015.

Hemmerleho texty přeložené do češtiny:

- HEMMERLE, Klaus. Každý má, co dá: povzbuzení k obětavosti. In RAHNER, Karl – WELTE, Bernhard. *Novou odvahu k ctnosti*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 17–23.
- HEMMERLE, Klaus. Velikonoční služba - velikonoční životní styl: Úvahy o kněžském celibátu. In: HEMMERLE, Klaus – MAVES, Christa – MATKA

TEREZA. *Abyste přinášeli užitek: Kněžský celibát*. Překlad Jan Pobuda a Vratislav Slezák. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994, 73 s.

- HEMMERLE, Klaus. *Myšlenky na každý den*. Praha: Nové město, 2000.

Předmoderní prameny a církevní dokumenty:

- ARISTOTELES. *Metafyzika*. Překlad Antonín Kříž. Praha: Rezek, 2008.
- *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Český ekumenický překlad. 16., (7. opr.) vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2008.
- BONAVENTURA. *Opera Omnia*, ed. studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae - Quaracchi, Florenz 1882 sqq., vol. I-X.
- DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter – HOPING, Helmut. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. 44. Auflage. Freiburg im Breisgau: Herder, 2014. Zkracujeme jako DSH.
- *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.
- JAN PAVEL II. *Fides et ratio*. Praha: Zvon, 1999.
- KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *De docta ignorantia*. Podle *Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis*, Felix Meiner Verlag Hamburg 1932 – 2004 [cit. 5. 5. 2016]. Dostupné online z: <http://www.cusanus-portal.de>.
- PLATÓN. *Theaitétos*. Překlad František Novotný. Praha: Oikoymenh, 1995.
- PLATÓN. *Sofistés*. Překlad František Novotný. Praha: Oikoymenh, 2009.

Moderní prameny a sekundární literatura:

- ALLEN, Prudence. *Mary and the Vocation of Philosophers*. In: *New Blackfriars* 90, 2009, s. 50–71.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Herrlichkeit. Bd. 2. Fächer der Stile*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962, s. 267-361.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Theodramatik*. Band IV. Das Endspiel. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1983.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Verbum caro*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960.

- BALTHASAR, Hans Urs von. *Reinhold Schneider: Sein Weg und sein Werk*. Köln/Olten: Hegner, 1953.
- BAUSENHART, Guido – BÖHNKE, Michael – LORENZ, Dominik (ed.). *Phänomenologie und Theologie im Gespräch: Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle*. Freiburg i. Br.: Herder, 2013.
- BECK, Heinrich. *Analoga Trinitatis: Ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt*. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie XXV*, 1980.
- BEINERT, Wolfgang – STUBERNRAUCH, Bertram (Hg.). *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg i. Br.: Herder, 2012.
- BLÄTTLER, Peter – CASPER, Bernhard – HAGEMANN, Wilfried – HENRIX, Hans Hermann – HÜNERMANN, Peter – SCHREIER, Josef. *Charisma als Macht: Klaus Hemmerle (1929-1994) – Ein Podiumsgespräch [...]*. In: HENRIX, Hans Hermann (Hg.). *Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) – Ein geistlicher Meister*. Aachen: Einhard, 2004.
- BIFFI, Giacomo. *Kristocentrismus: dějinné poznámky k věčnému tématu*. Praha: Krystal OP, 1996.
- BONGARD, Willy. *Analoga trinitatis*. Dülmen: Laumann Druck, 1992.
- BONCHINO, Alberto. *Über die ‚Kritische Edition ausgewählter Texte Franz von Baaders‘: Ein Forschungsbericht*. In: BONCHINO, Alberto – FRANZ, Albert (Hg.): *Aufklärung und Romantik als Herausforderung für katholisches Denken*. Paderborn [u.a.]: Ferdinand Schöningh, 2015, s. 13-20.
- BÖHNKE, Michael. *Einheit in Mehrursprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*. Würzburg: Echter, 2000.
- CARNAP, Rudolf. *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*. In: *Filosofický časopis* 39, 1991, č. 4.
- CASPER, Bernhard. *Der Mann der ersten Liebe. Über Klaus Hemmerles Weise des Denkens und deren Bedeutung für die Zukunft des Christlichen*. In: HENRIX, Hans Hermann (Hg.). *Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) – Ein geistlicher Meister*. Aachen: Einhard, 2004.
- CODA, Piero – ŽÁK, L'ubomír (ed.). *Abitando la Trinità: Per un rinnovamento dell'ontologia*. Roma: Città Nuova, 1998.

- CODA, Piero. Trinitarisches Denken benötigt trinitarisch geteiltes Leben. In: SELLMANN, Matthias (Hg.). *Gedanken-Gänge: Klaus Hemmerles Theologie als Projekt beweglichen Denkens*. Würzburg: Echter Verlag, 2017, s. 123-135.
- CURI, Maria Benedetta. *Pensare dall'unità: Franz Rosenzweig e Klaus Hemmerle*. Roma: Città Nuova, 2017.
- DERRIDA, Jacques. *Of grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- DUBSKÝ, Ivan. *Ve věci Heidegger*. Praha: Oikoymenh, 1997.
- EHRLICH, Ernst-Ludwig. Verstehen von innen her. Hemmerles Bedeutung für uns Juden. In: *Das Prisma*. Beiträge zu Pastoral, Katechese und Theologie 6 (Sonderheft/1994).
- ENDEAN, Phillip. Balthasar, Rahner a komisař. In: *Teologické texty*, 2009, č. 1, s. 9-13.
- FIEDLER, Eduard. *Mezi Freiburgem a CÁCHAMI: Život a dílo německého filosofa, teologa a biskupa Klause Hemmerleho*. Bakalářská práce, vedoucí práce: Ctirad Václav Pospíšil. Praha, 2016.
- FLOSS, Karel. Věčný problém metafyziky. In: SCHMIDINGER, Heinrich. *Úvod do metafyziky*. Přeložil Karel Floss. Praha: OIKOYMENH, 2012.
- FRICK, Andreas. *Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt. Christlicher Glaube und ethische Öffentlichkeit im Denken Klaus Hemmerles*. Würzburg: Echter, 1998.
- GILSON, Etienne. *Die Philosophie des heiligen Bonaventura*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.
- GOLDSCHMIDT, Nils. Die Entstehung der Freiburger Kreise. In: *Historisch-Politische Mitteilungen*, roč. 4, č. 1, 1997, s. 2-5.
- GUARDINI, Romano. *Christliches Bewusstsein: Versuche über Pascal*. 3. Auflage unveränd. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1991. Částečně přístupné v českém překladu: GUARDINI, Romano. *Křesťanské vědomí: studie o Pascalovi*. Brno: Dobromysl & Studio Contrast, 1998, s. 54-57.
- HAGEMANN, Wilfried. *Verliebt in Gottes Wort: Leben, Denken und Wirken von Klaus Hemmerle, Bischof von Aachen*. Würzburg: Echter, 2008.
- HEALY, Nicholas J. *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- HEIDEGGER, Martin – WELTE, Bernhard. *Briefe und Begegnungen: Briefwechsel Martin Heidegger/Bernhard Welte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Platons Lehre von der Wahrheit: Mit Einem Brief [an Jean Beaufret, Paris] über den Humanismus*. Bern: Francke, 1947.
- HENRIX, Hans Hermann. *Zuspruch aus fremden Quellen: Begegnungen mit Persönlichkeiten aus Judentum und Christentum*. Kevelaer: Verlagsgemeinschaftg topos plus, 2012.
- HENRIX, Hans Hermann. Einführung und Analyse. In: *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1985.
- HÜNERMANN, Peter. Cur deus homo. Gott denken auf dem Weg der Freiheit. In: HENRIX, Hans Hermann (Hg.). *Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) – Ein geistlicher Meister*. Aachen: Einhard, 2004.
- HÜNERMANN, Peter. *Jesus Christus — Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*. Münster: Aschendorff, 1994.
- KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Přeložil Jaromír Loužil. Praha: OIKOYMENH, 2012.
- KASPER, Walter. *Jesus der Christus*. Gesammelten Schriften, Bd. 3. Freiburg i. Br.: Herder, 2007.
- KASPER, Walter. *Teologie – součást naší doby*. Přeložil František Jirsa. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994.
- KASPER, Walter. *Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie*. In: *Theologische Quartalsschrift* 169, 1989.
- KIENZLER, Klaus. *Bewegung in die Theologie bringen: Theologie in Erinnerung an Klaus Hemmerle*. Freiburg i. Br.: Herder, 2017.
- KIENZLER, Klaus. Christologie bei Klaus Hemmerle. In: *Lebendige Katechese*, 2, 1998, s. 97-103.
- KOBUSCH, Theo. *Christliche Philosophie: Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- KOYRÉ, Alexandre. *Rozhovory nad Descartem*. Praha: Vyšehrad, 2006.

- LEHMANN, Karl. Klaus Hemmerles Dienst als Bischof. In: HENRIX, Hans Hermann (Hg.). *Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) – Ein geistlicher Meister*. Aachen: Einhard, 2004.
- LEHMANN, Karl. Unser entschiedenes Zeugnis wäre der größte Dank an ihn. In: COLLAS, Karlheinz (Hg.). *Nicht Nachlaßverwalter, sondern Wegbereiter. Klaus hemmerle Predigten 1993*, Aachen: Einhard Verlag, 1994.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. München-Freiburg i. Br.: Karl Alber, 1992.
- LOOS, Stephan. Freiburg – Keimzelle der philosophischen Religionsphänomenologie. Von Edmund Husserl über Martin Heidegger, Bernhard Welte und Heinrich Rombach zu Klaus Hemmerle. In: BAUSENHART, Guido; BÖHNKE, Michael; LORENZ, Dominik (Hg.). *Phänomenologie und Theologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle*. Freiburg i. Br.: Herder, 2013.
- LOOS, Stephan. *Religion als Freiheit. Eine hermeneutische Phänomenologie der Religion nach Klaus Hemmerle*. Freiburg i. Br.: Karl Alber, 2006.
- LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismus*. Přeložil Jiří Pechar. Praha: Filosofický ústav AVČR, 1993.
- MARION, Jean-Luc. *On Descartes' metaphysical prism: the constitution and the limits of onto-theo-logy in Cartesian thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- MARKSCHIES, Christoph. *Hellenisierung des Christentums: Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.
- MÁCHA, Karel. *Cartesius*. München: Speranza, 1985.
- MECONI, David Vincent. Philosophari in Maria. In: FOSTER, David – KOTERSKI, Joseph (ed.). *The Two Wings of Catholic Thought: Essays on Fides et Ratio*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003, s. 69-87.
- MÜHLEN, Heribert. *Im-Wir-sein: Grundlegung der Wir-Wissenschaft – Beitrag zu einer wirgemässen Lebens- und Weltordnung*. Paderborn: Schöningh, 2008.

- NOVÁK, Lukáš – NOVOTNÝ, Daniel – SOUSEDÍK, Prokop – SVOBODA, David (ed.). *Metaphysics: Aristotelian, Scholastic, Analytic*. Frankfurt-Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012.
- OBST, Thorsten. *Das Heilige und das Denken. Untersuchungen zur Phänomenologie des Heiligen bei Klaus Hammerle*. Würzburg: Echter, 2010.
- PICKSTOCK, Catherine. *Repetition and identity*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- PORSCH, Felix. *Mnoho hlasů - jedna víra: dějinné poznámky k věčnému tématu*. Praha: Zvon, 1993.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria: Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2007.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha-Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2010.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav (ed.). *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. Zkracujeme jako MTK.
- PRZYWARA, Erich. *Analogia entis*. Přeložil Karel Říha. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2007.
- RAHNER, Karl. Geist in Welt. In: Týž, *Sämtliche Werke*. Bd. 2. Freiburg i. Br.: Herder, 1996.
- RAHNER, Karl. Probleme der Christologie von heute. In: Týž, *Sämtliche Werke*. Bd. 12. Freiburg i. Br.: Herder, 2005.
- RAHNER, Karl. Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi. In: *Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln: Benziger Verlag, 1962, s. 222-245.
- RATZINGER, Joseph. *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*. München/Zürich, Verlag Schnell & Steiner, 1959.
- ROMBACH, Heinrich. *Strukturontologie: eine Phänomenologie der Freiheit*. 2. Aufl. Freiburg i. Br.: Karl Alber, 1988.

- ROWLAND, Tracey. *Catholic theology*. New York: Bloomsbury Academic, 2017.
- ŘÍHA, Karel. *Identita a relevance*. Svitavy: Trinitas, 2002.
- ŘÍHA, Karel. K trinitární ontologii. In *Studia theologica* 13, 2003, č. 3, s. 9-15.
- SCHACHTEN, Winfried. *Intellectus verbi: die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura*. Freiburg i. Br.: K. Alber, 1973.
- SCHINDLER, D. C. *The Catholicity of reason*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2013.
- SCHINDLER, D. C. *Hans Urs von Balthasar and the Dramatic Structure of Truth*. New York: Fordham University Press, 2004.
- SCHMIDINGER, Heinrich. *Úvod do metafyziky*. Přeložil Karel Floss. Praha: OIKOYMENH, 2012.
- SCHREIER, Josef. Das Schriftum Klaus Hemmerles als Zugang zu seinem Denken. In: HENRIX, Hans Hermann (Hg.). *Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) – Ein geistlicher Meister*. Aachen: Einhard, 2004.
- SCHREIER, Josef. Bibliographie Bischof Prof. Dr. Klaus Hemmerle (1929 – 1994). In: *Kirchliches Buch- und Bibliothekswesen*, 1, 2000, s. 155–268.
- SCHWEITZER, Albert. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: Mohr, 1921.
- SPLETT, Jörg. *Leben als Mit-Sein: vom trinitarisch Menschlichen*. Frankfurt am Main: J. Knecht, 1990.
- STEGMAIER, Werner. *Substanz, Grundbegriff der Metaphysik*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1977.
- STRUKELJ, Anton. *Kniende Theologie*. St. Ottilien: EOS Verlag, 2004.
- SCHRÖTER, Jens – BRUCKER, Ralph (Hg.). *Der Historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*. Berlin – New York: De Gruyter, 2002.
- TATRANSKÝ, Tomáš. Subjekt a transcendence. Základy filosofické antropologie Karola Wojtyły. In: *Teologické texty*, 2007, č. 3.
- TŘEŠTÍK, Dušan. Faktopisci a dějepisci. In: *Dějiny a současnost*. Kulturně historická revue 24, 2002, č. 5.
- ULRICH, Ferdinand. *Der Mensch als Anfang: Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1999.

- ULRICH, Ferdinand. *Homo abyssus: das Wagnis der Seinsfrage*. 2. Aufl. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1998.
- VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner verstehen: Eine Einführung*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 2002.
- VRÁNA, Karel. *Dialogický personalismus*. Praha: Zvon, 1996.
- WHITE, Thomas Joseph (ed.). *The Analogy of being: invention of the Antichrist or the wisdom of God?* Cambridge, U.K.: W.B. Eerdmans Pub. Co, 2011.
- WIEGELS, Margot. *Die Logik der Spontaneität: zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura*. Freiburg i. Br.: K. Alber, 1969.
- WILLIAMS, Rowan. Balthasar and Rahner. In: RICHES, John Kenneth (ed.). *The analogy of beauty: the theology of Hans Urs von Balthasar*. Edinburgh: A&C Black, 1986.
- WOHLMUTH, Josef. ‚mein Leib, der für euch gegebene‘ (Lk 22,19): Eucharistie – Gabe des Todes Jesu senseits der Ökonomie. In: HOFFMANN, Veronika (ed.). *Die Gabe: Ein „Urwort“ der Theologie?* Frankfurt: Verlag Otto Lembeck, 2009.
- WOJTYLA, Karol. Osoba: Podmiot i wspólnota. In: *Roczniki Filozoficzne*, roč. 24, č. 2, 1976.