

Gabriel, Jiří

Pohyb současného teologického myšlení : ke Küngově odpovědi na otázku "Co znamená být křesťanem?"

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1986, vol. 35, iss. B33, pp. [59]-[66]

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106310>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JIRÍ GABRIEL

POHYB SOUČASNĚHO TEOLOGICKÉHO MYŠLENÍ

Ke Küngově odpovědi na otázku „Co znamená být křesťanem?“

Vědecký ateismus věnuje při svém úsilí o všestrannou analýzu náboženství velkou pozornost i pohybu současného teologického myšlení.¹ Je to přirozené: teologie, jež od svého počátku představuje nejvyspělejší formu náboženského myšlení (náboženskou teorii), se výrazně podílí na utváření náboženského vědomí dané doby (určitého náboženského proudu, směru, vyznání) a tím na reprodukci náboženství vůbec. Jako odpověď na nesamozřejmost (problematičnost) „náboženských pravd“ teologie přitom plní i funkci náboženské sebereflexe, náboženské metateorie; zamýšlí se nejen nad jednotlivými otázkami náboženského věroučného systému, nýbrž i nad náboženstvím samotným, nad jeho povahou, gnoseologickými možnostmi, vztahem k jiným formám kulturní aktivity lidí, společenskou funkcí atp.

Sami teologové konstatují, že i když „skutečná teologie nikdy nestála o to, být funkcí lidské náboženskosti a chtěla být služebnicí Slova, které se stalo tělem“, nicméně vždy — a právě jako „myšlení odpovědné inkarnovanému Slovu“ — byla ve vztahu ke světu a společnosti.² Dějiny teologie i soudobá teologická práce ukazují, jak svět a společnost podněcují teologii ke stále novým výkladům „Slova“, k výkladům, jež by jako adekvátní reakce na daný svět (obraz světa) a danou společnost byly zároveň orientací pro pobyt člověka-křesťana na tomto světě a v této společnosti. Modernizační tendence v teologii jsou proto průvodním jevem křesťanského myšlení od jeho vzniku; na těch současných pokusech (v nichž se v naší ateistické literatuře někdy spatřuje jen výraz současné krize ná-

¹ Z posledních prací českých autorů připomeňme alespoň tyto knihy: Loukotka, J. a kol.: *Moderní svět a křesťanství*, Praha 1980; Hlaváč, K.: *Náboženství a morálka*, Praha 1982; Karola, J.: *Katolicismus a současný svět*, Praha 1982; Hořavský, I., Hubík, S.: *Svět a náboženství*, Praha 1983.

² Srov. Molnár, A.: *Pohyb teologického myšlení. Přehledné dějiny dogmatu*. Praha 1982, s. 3—4. Molnárova kniha je především kapitolou o první (české) reformaci, cenným přínosem i pro dějepisectví českého filozofického myšlení.

boženství) je nové především to, že reflektují dnešní svět a dnešní společnost.³ Jednotliví věřící mohou chápat svou náboženskou víru jako čistě „soukromou“ věc, subjektivní vztah k bohu, jako záležitost, která je přesahuje nanejvýš v tom smyslu, že je spojuje se stejně smýšlejícími lidmi. Podobně v církvích samých se zase mohou objevovat tendence uniknout složitě dějinné situaci do „soustředěnosti na nejvnitřnější život církve v bohoslužbách, ve svátostech“.⁴ Skutečná teologická situace je však mnohem složitější.

Otevřenost protestantismu vůči světu vedla v posledních desetiletích (s odvoláním na starší příklady) k výraznému nástupu „teologie genitivů“, jak se někdy říká např. teologii naděje, teologii revoluce, teologii osvobození. Jedním z nejnovějších výrazů zájmu protestantů o problémy současné společnosti je i tzv. teologie dění (procesuální teologie), jež navazující na filozofickoteologickou koncepci odlišných stupňů dokonalosti ve světě (jeho vrstev) se snaží přispět k „vědomému zapojení člověka do celku dění“ (světa, kosmu), aby se mohl účastnit procesu jeho dotváření. S ohledem na ekologické otázky se přitom jako nejaktuálnější vyjadřuje idea „vytvoření udržitelné lidské společnosti v celosvětovém měřítku“ (idea S-G-S, sustainable global society).⁵

Práce významného švýcarského teologa Hanse Künga dokládají, že i římský katolicismus (byť je tradičně konzervativnější než protestantismus) má teoretiky, kteří se pod tlakem proměn společenské skutečnosti odhodlávají ke kritickým zamyšlením nad dosavadními teoretickými koncepcemi a praktickými postoji církve a pokoušejí se o nové interpretace tradičních křesťanských formulací. (Také římský katolicismus má vedle papežských encyklik a pastorálních konstitucí své teologie genitivů, svou „teologii pozemských skutečností“.) V teologickém světě se Hans Küng stal známý především svými knihami *Christ sein* (München-Zürich, 1974) a *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* (Zürich, 1978). První spis ukazuje, že snaha teologů vyslovovat se k aktuálním společenským problémům (jíž vstupují do soutěže s dalšími teoretickými systémy, především s marxismem), nejrůznější otázky ekumenického hnutí, dílčí posuny v tradiční křesťanské věrouce (v rámci teologické práce i v rámci náboženské mentality řadových věřících) a další ještě okolnosti vyvolávají potřebu vracet se čas od času k zamyšlení nad podstatou křesťanství samého.⁶ Druhá Küngova kniha je pak důsledkem skutečnosti, že o pod-

³ V květnu 1984 Hans Küng přednášel na téma *Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma? Eine Standortbestimmung für Theologie und Kirche* (zahájil tím cyklus nazvaný *Angst und Hoffnung. Grundperspektiven der Weltauslegung*, pořádaný Univerzitou Johanna Gutenberga v Mohuči). V přednášce vyslovil mj. přesvědčení, že „přírodní a společenské vědy, demokratické pluralistické společnosti a osvobozovací hnutí všeho druhu“ mají radikální důsledky i pro křesťanství a že je proto nutno hledat odpověď na otázku, zda se křesťanství zcela odevzdalo těmto rozmanitým vlivům, divergentním systémům a módám proudům“, nebo zda se v jeho prostoru začíná objevovat „nové paradigma, jež by mohlo adekvátně reagovat na nové zkušenosti současného člověka. V této souvislosti se Küng pokusil načrtnout schéma proměn paradigmat v dosavadní historii křesťanské teologie.

⁴ S molík, J.: *Potřeba teologie*. Křesťanská revue 1984, č. 6, s. 121.

⁵ Srov. Křivoň, J.: *Teologie dění*. Křesťanská revue 1979, č. 1–2, s. 10–12.

statě křesťanství nelze dlouho mluvit bez odvolání se na „boha“; má-li křesťanství zůstat náboženstvím, musí jeho výklad (a obhajoba) vyústit ve výklad (a obhajobu) nejzákladnější teze všech moderních náboženství, že totiž víra v existenci boha (nadpřirozena) je smysluplná a oprávněná.

Zcela v duchu tradice spatřuje i Hans Küng podstatu křesťanství v „samém Ježíši Kristu“: „Co dělá křesťana křesťanem? (...) To, že se snaží žít svou lidskost, společenskost a náboženskost z Krista. (...) Křesťanství zůstává křesťanstvím, je-li vázáno výslovně jedině na Krista.“⁷ Tak „křesťanství = kristovství“⁸ Tradičně Küng rovněž spojuje „Krista“ s „Ježíšem“, zdůrazňuje přitom, že „Ježíš Kristus“ není označením nějakého jen postoje, intencionality apod., ale jménem zcela konkrétní, historické osoby — Ježíše z Nazaréta. Tím však Küngova shoda s oficiální christologií v podstatě končí: Küng se s ní rozchází jak v pojetí Ježíšova „synovství božího“, tak posunutými akcenty v chápání smyslu jeho mise.

V oficiální christologii je Ježíš Kristus středem celého křesťanství jako „syn Boží“. Od dob Aurelia Augustina se jádro křesťanství spatřuje ve víře, že „Bůh se (v Ježíši) stal člověkem, synem lidským, aby se syn lidský mohl stát synem Božím“. Tím se rovněž „tajemství Vtělení stává základním tajemstvím křesťanského učení, protože je základem vykoupení“, a Ježíšova smrt na kříži a jeho vzkříšení se stávají ústředními událostmi křesťanských dějin.⁹ Ježíšovým božstvím přechází christologie ve fundamentální teologii; učení o Ježíši Kristu jako „synu božím“ se stává součástí učení o „trojjediném bohu“. Také u Künga mluví Ježíš Kristus ve jménu boha a celé Ježíšovo poselství je orientováno na „Boha jako ‚Otce‘“, Küng se však varuje toho, aby ve svých úvahách o tom, co znamená být křesťanem, umožnil čtenáři označení „syn Boží“ chápat jako ekvivalent „druhé boží osoby“: Ježíš Kristus je „synem Božím“ pouze v tom smyslu, v jakém je prý jím každý člověk. Tento postup, jenž se nám může jevit jako pokus o důsledný monoteismus, podmiňuje pak i Küngovu interpretaci některých ježíšovských událostí, především jeho vzkříšení. Pro Künga „vzkříšení“ neznamená „návrat do časoprostorového života, nýbrž přijetí do oné neobsáhnutelné a obsáhlé poslední a první skutečnosti, které říkáme Bůh“. S takovým „vzkříšením“ počítají ovšem všichni ti, kdož věří, že smrt je přechod k Bohu, ponoření do Boží skrytosti, do oné oblasti, která přesahuje všechny představy“. Tradiční víra v božský původ Ježíšův a v jeho zmrtvýchvstání vyjadřovala podle Künga přesvědčení někdejších křesťanů o významnosti Ježíšova poslání (jeho smrtí není vše vyřízeno) a zároveň radikalizovala jejich víru v „překonání smrti Bohem

⁶ V našem článku vycházíme z Küngova pojednání *Co znamená být křesťanem*. 20. tezí ke stejnojmenné knize, které vyšlo (v překladu Petra Hájka) v *Křesťanské revui* 1979, č. 1—6, s. 13—14, 66—75 a 111—115. Stať má tři části: Kdo je křesťan? Kdo je Kristus? a Kdo jedná křesťanský?

⁷ Tyto a následující citace z Künga jsou z jeho studie zmíněné v poznámce 6.

⁸ A. Molnár v citované už knize *Pohyb teologického myšlení* v souvislosti s nejstaršími církevními vyznavačskými formulacemi píše, že „všechna vyznání té doby zmiňují Ježíše Krista, nikoli všechna Boha. Je to projev skutečnosti, že východiskem a středem křesťanovy víry je Ježíš Kristus“ (s. 30).

⁹ Srov. Braito, S. M.: *Podstata křesťanství*. Praha 1947, s. 7—9.

Stvořitelem, jemuž víra svěřuje vše, i to poslední, i překonání smrti“. Byla výrazem skutečnosti, že pro věřící je „Bůh počátku též Bohem konce“.

Toto pojetí Ježíše Krista Küngovi dovoluje, aby nechal stranou od starověku se opakující nepříjemné christologické otázky, aby však nadále moudře podržel dosavadní soustředění pozornosti věřících na Ježíšovu osobnost. Ježíš Kristus zůstává především prostředníkem mezi bohem a lidmi: „V historii Ježíše Krista je vpravdě ve hře Bůh i člověk — pravý člověk Ježíš z Nazarétu je skutečným zjevením pravého Boha.“ Bůh je tu ve hře, ovšem proto, poněvadž „jedinečnost, neodvolatelnost a nepředstihnutelnost výzvy, nabídky a nároků vyslovených v Ježíši a Ježíšem v posledu nejsou lidského, ale božského původu“. (Při všem tomto božím působení v pozadí zůstává Ježíš plně a cele člověkem, a to nejen pro schopnost trpět, mít strach, pochybovat, nýbrž i pro „možnost omylu“.) Věřící si tak nadále mohou nepředstavitelného boha přibližovat a aktualizovat vztahem k Ježíši, k člověku, který se z vůle boží stal „pravým“ člověkem, „modelem“ člověka. — Jestliže jsme výše užili výrazu „moudře“, nemělo to znamenat, že bychom v Küngově postupu spatřovali pouze promyšlený „tah“, který by za cenu ústupku od tradice měl pomoci držet to hlavní — náboženskou víru vůbec. Pohyb teologického myšlení se teologům jeví jistě jako potřeba teologie samé, je jim výrazem postupujícího teologického poznání. Je ovšem dáno povahou náboženské teorie, vyplývající už z objektivní neexistence náboženských objektů, jež mají být jejím předmětem, že skutečným činitelem podněcujícím její proměny nejsou nové zkušenosti teologů s objektem zkoumání, nýbrž jejich zkušenosti z fungování náboženství v daných společenských podmínkách.

Ježíš Kristus z Nazaréta je středem křesťanství, protože jako „syn boží“ přinesl člověku naději na spásu, na věčný život. Pro Künga je Ježíšova zvěst o „království božím“ neoddělitelně spjata s „optimistickou nadějí, že ‚věc Boží‘ (= vůle Boží), která se prosadí, je identická s ‚věcí člověka‘ (= dobrem člověka)“. „Dobro člověka“ není však jen v jeho individuální posmrtné spáse; „vůle Boží“ ztotožněná s „dalekosáhlým dobrem pro člověka“ se má člověkem začít uskutečňovat už zde na zemi, má být cílem i všeho lidského pozemského konání. Novozákonní obraz Ježíše Krista (také pro Künga je Ježíšovo učení pevně spojeno s Ježíšovým životem) dokládá, že „boží vůli“ je nutno rozumět jako normě pro „rozhodování ve stále různých situacích o zcela určité dobro každého, kdo nás právě potřebuje“. Ježíš je křesťanovi svědectvím, že je třeba žít a pracovat s důvěrou v boha, s ohledem na „absolutní Boží budoucnost“, že však zároveň platí: „Žádné izolování budoucnosti na účet přítomnosti! Právě z naděje mají být současný svět a současná společnost nejen interpretovány, ale i změněny.“

Tak se Küngovi odpověď na otázku, co znamená být křesťanem, odvozuje z odpovědi na otázku „kdo je Kristus?“ Dodejme ještě, že Küng představuje Ježíše jako člověka, který ztotožňuje svou věc s „boží vůlí“ za všech okolností a za každou cenu. Proto se také Ježíš v obraze Nového zákona tak často vzpírá všem zařazením do tehdy obvyklých kategorií a proto se rovněž tak často dostává do konfliktu s tím, co ostatní běžně

přijímají jako správné a žádoucí. Tak například na začátku druhé části Küngových tezí čteme, že Ježíš nebyl mužem kněžské honorace (jako saduceové), ani politickým revolucionářem (jako zélóti), ani asketickým mnichem (jako essenští), ani zbožným moralistou (jako farizeové). Ježíš „provokoval napravo i nalevo: blíže Bohu než kněží, současně svobodnější světu než asketi, morálnější než moralisté a revolučnější než revolucionáři“. A podobně prý Ježíš pro dobro člověka „relativizoval fakticky posvátné instituce a tradice: zákon i kult“, atd.

Küngův obraz novozákonního Ježíše Krista má — přes všechnu typickou mlhavost teologické řeči, již je tento obraz vykreslen (co vlastně znamená být „revolučnější než političtí revolucionáři“, „svobodný světu“ atp. — své životně filozofické a praktické vyústění: je normou pro jednotlivé křesťany i církve. Při vši své neostrosti obraz novátorsky postupujícího Ježíše nabádá věřící především k aktivní účasti na realizování „dalekosáhlého dobra člověka“, přičemž zmíněná jeho neurčitost jim nechává jistou volnost pro vlastní hledání konkrétní odpovědi na otázku, jaké podoby může „dobro člověka“ na sebe brát a jakými cestami se může uskutečňovat. Příklad Ježíše má doložit, že často může jít o cíle a cesty, které v tom či onom ohledu budou v rozporu (nebo se alespoň budou zdát být v rozporu) s dosavadní křesťanskou (církvní) teorií i praxí. Nová teologická modernizace má být stupínkem stálého procesu hledání a vytváření prostoru pro další život křesťanské myšlenky. Proto se Küng neobával psát zcela netradičně také o církvi a jejím poslání. Církve má „jedinou úlohu: sloužit v každém ohledu věci Ježíše Krista“, a to zvěstováním křesťanského poselství, křtem, eucharistií (pojatou jako „večeře díky na památku Kristovu“), příslibem odpuštění hříchů a každodenní službou spolučlověku a společnosti. Římskokatolickou církev Küng však nepovažuje za výjimečný ústav pásy, nadpřirozenou realitu, nýbrž za historicky podmíněné „společenství věřících v Ježíše Krista“; termíny jako „Tělo Kristovo“, „chrám Ducha svatého“ apod., jimiž se církev vyjadřovala o své vlastní podstatě, jsou mu jen biblické obrazy pro souvislost „místních církví“ s „církví celkovou“. Svým „protestantizujícím revisionismem“ se Küng snaží vytvořit i lepší předpoklady pro „odstranění roztržky mezi různě ustanovenými církvemi“, pro uskutečnění „pravé ekumeničnosti“, protože „být pravým křesťanem znamená dnes být ekumenickým křesťanem“.

Viděli jsme, že Küng svůj pokus o „civilnější“ pojetí Ježíšovy osoby i zvěsti spojuje s novým zdůrazněním tradiční náboženské myšlenky, že bůh je na začátku i na konci všeho dění: „Kdo začíná své krédo ‚vírou v Boha, všemohoucího Stvořitele‘, smí též v klidu ukončit vírou v ‚život věčný‘. (. . .) Protože je Bůh alfou, je i omegou.“ Teolog se odhodlal k modernizaci věkovitého obrazu Ježíše Krista, „středu“ celého křesťanství, neústupně však trvá na víře v osobní nesmrtnost (posmrtný život). Na tomto příkladu lze sledovat, jak se náboženské myšlení snaží reagovat na tlaky mimonáboženských zkušeností a jak výsledky, k nimž se přitom dopracuje, zapojuje do systému, který má jako každý teoretický systém své základní pojmy, tvrzení, pravidla výstavby. Je zajímavé sledovat, které inovace náboženská teorie (svým způsobem útvar velmi podivuhodný) ještě unese a co je pro ni v každém případě konstitutivní.

Znovu se ukazuje, že výroky o jsoucnosti boha-stvořitele (jako nejvyšší formy existence nadpřirozena) a o posmrtném pokračování lidského bytí (v nějaké jeho podobě) jsou základní teze „klasického“ náboženství, tedy i křesťanství. Přes všechny pochybnosti o jejich pravdivosti, které se ve filozofii objevují hned po jejím vzniku a jež čas od času přepadají i samotné teologie, musí teologie trvat na jejich platnosti; zde nemůže nic radikálně měnit, zde může jen hledat nové formulace pro vyjádření základního obsahu a smyslu těchto náboženských axiomat.¹⁰ Popření první teze, jež je současně i popřením presupozice druhé teze, znamená přechod k ateismu¹¹ (teologie „mrtvého boha“ je, pokud by se „smrt boha“ měla brát v „normálním“ slova smyslu, teologický nonsens), popření jen druhé teze znamená vydávat se na nebezpečnou cestu“ zfilozofičtování“ náboženství (teologie by se zřekla oblasti, z níž náboženství vždy vydatně těžilo, smrt by se přijala jako definitivní konec vši individuální lidské existence). Staré christologické formule např. tzv. apostolica mohou však být vykládány nově, aniž by se přitom ohrozila podstata náboženství vůbec nebo podstata křesťanství. Zdá se naopak, že obraz čistě lidského Ježíše může být — při zachování zmíněných náboženských „axiomat“ a představy boha stojícího za Ježíšem — pro kritičtější věřící dokonce přijatelnější, poutavější, protože jim dovoluje opustit oblast problematické ontologie a soustředit se na otázky jim bližší, na etickou problematiku.¹² (Křesťanská teologie ostatně vždy zdůrazňovala, že Ježíš je nejen pravým bohem, nýbrž i pravým člověkem.) Tento pohyb teologického myšlení vyhovuje i obecnější její tendenci omezovat pokud možno sféru zázračna. Logicky vzato neměl by se žádný člověk přijímající dogma o bohu-stvořiteli bránit víře v Ježíšovo božství, vzkříšení atp.; jestliže mohl bůh stvořit svět z ničeho, mohl být jistě i původcem mnoha dalších podivuhodných činů. V životě člověka samém se však „logika náboženství“ (logika nadpřirozena) setkává s každodenními zkušenostmi lidí, jež je tak či onak zatahují i do světa vědy a jejich zákonů. Náboženští teore-

¹⁰ Při výzkumech religiozity v Československu se ukázalo, že asi jedna pětina respondentů, kteří nevěří v existenci boha, připouští možnost existence nadpřirozena (nadpřirozených sil). Protože se však už nezjišťuje, co v těchto případech „nadpřirozeno“ fakticky znamená (v jaké podobě by mohlo existovat), můžeme vyslovit jen hypotézu, že nejčastěji jde o výsledek snahy respondentů oprostit tradiční „představu“ boha od jejích antropomorfizujících rysů a nebo (jde o „nebo“ nevylučující) o výraz přesvědčení, že může existovat oblast dosud nepoznaných (nebo vůbec nepoznatelných) sil, které nějak zasahují do světového dění. (V tomto druhém případě by mohlo jít o výraz důvěry v rozum, o uznání jeho autority, zároveň však o projev nedůvěry v jeho neomezené poznávací schopnosti a možnosti.) Spolu s tím, jak „představa“ (koncept) nadpřirozena ztrácí teistickou podobu, ztrácí v náboženském systému původní význam i jeho kultovní složka; náboženství se začíná vydávat na cestu idealistické filozofie.

¹¹ Výrazu „ateismus“ zde užíváme v jeho původním a základním smyslu — označuje každé „neznabožství, nevěrectví“ (*Slovník jazyka českého*, Praha 1946, s. 30). Podle našeho mínění nemá snaha rezervovat tento výraz pouze pro marxistický ateismus, jak se s ní setkáváme i v současné literatuře, historické ani věcné zdůvodnění. Rozdíly ve filozofickém založení, hloubce, vědeckosti atp. ateistického stanoviska lze vyjádřit s dostatečnou přesností různými rozlišovacími přívlaskty, jak o tom nakonec svědčí i termín „vědecký ateismus“.

¹² Výzkumy religiozity ukazují, že stále větší počet věřících začíná Ježíše Krista považovat za „člověka se zvláštním posláním“.

tikové i řadoví věřící jsou tak nuceni soustřeďovat se na takové náboženské poučky, s nimiž se — podle jejich soudu — nedostávají do evidentních rozporů s každodenní zkušeností a s vědou, nebo jež se jim zdají smyslu- plně reagovat na „absurdnosti“, před které člověka stavějí právě tyto jeho zkušenosti a znalosti.^{13, 14}

DIE BEWEGUNG DES THEOLOGISCHEN DENKENS

Der Artikel erörtert Ansichten des führenden deutschen römisch-katholischen Theologen Hans Kung's, vor allem seine Antwort auf die Frage „Was bedeutet Christ sein?“. In diesem Zusammenhang denkt auch der Autor über die Grenzen der Möglichkeiten nach, die traditionellen christlichen Thesen (sowie die religiösen überhaupt) auf neue Weise („modernistisch“) zu interpretieren.

¹³ Josef Macháček v odpovědi na otázku „Je život absurdní?“ kdysi napsal, že „absurdnost je jméno pro rozpor mezi rozumem a srdcem; neexistuje v objektivní realitě, je pouze pro nás, kteří zmíněný rozpor prožíváme; neexistuje pro rozum, který dovede konec konců vysvětlit vše, existuje jenom pro naše city, které se vzpírají bolestivým pravdám; je to vzpoura proti rozumu, nikoli kapitulace rozumu — vzpoura proti faktům a současně kapitulace před fakty. Ale je to také láska k životu, která plodí tyto city absurdnosti, brání se jimi proti logice neúprosných zákonů.“ (*Diskutujeme o morálce dneška*, Praha 1965, s. 297.)

¹⁴ Hans Kung není ovšem prvním křesťanským myslitelem, který problematizuje učení o božském charakteru Ježíše. Dějiny christologie zaznamenávají už ve 2. století spor stoupenců pneumatologické christologie se zastánci adopcionismu, ve 4. století (v období vášnivých sporů o místě božského a lidského u Ježíše Krista) vystoupení Áriovo; novodobé unitářství navazuje na antitrinitarismus Fausto Sozziniho (* 1604) a jeho přivržen- ců-sociánů, atp.

PARADIGMENWECHSEL IN DER GESCHICHTE VON THEOLOGIE UND KIRCHE

Versuch einer Periodisierung

