

**OBSAH****ČLÁNKY** AUFSAETZE • ARTICLES*Bernd Janowski* ..... 117**ČLOVĚK VE STAROVĚKÉM IZRAELI****Základní otázky starozákonní antropologie**THE HUMAN BEING IN ANCIENT ISRAEL – FUNDAMENTAL QUESTIONS OF  
OLD TESTAMENT ANTHROPOLOGY*Mgr. Sidonia Horňanová, PhD.* ..... 144**GENÉZA APOKALYPTIKY A STAV JEJ VÝSKUMU****V POSLEDNÝCH DESAŤROČIACH**THE ORIGINS OF APOCALYPTIC  
AND THE STATE OF RECENT RESEARCH INTO IT*Marek Řičan* ..... 160**S. MARK HEIM A JEHO ŘEŠENÍ OTÁZKY****SPÁSY NEKŘESŤANŮ**S. MARK HEIM AND HIS SOLUTION OF THE ISSUE  
OF THE SALVATION OF NON-CHRISTIANS*Zdeněk Ambrož Eminger* ..... 175**ROMANO GUARDINI – JEHO ŽIVOT****A STUDIE O KŘESŤANSKÉ ETICE**

ROMANO GUARDINI – HIS LIFE AND STUDY OF CHRISTIAN ETHICS

*Pavel Keřkovský* ..... 187**DŮSTOJNOST ČLOVĚKA A ŘEČ BIBLICKÉ REFLEXE****V DÍLE BOŽENY KOMÁRKOVÉ**HUMAN DIGNITY AND THE LANGUAGE OF BIBLICAL REFLECTION  
IN THE WORK OF BOŽENA KOMÁRKOVÁ**RECENZE** REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

O. Macek: Praktická teologie v kontextu ..... 206

P. Filipi: Aktualizovaná historie slov ..... 207

P. Pokorný: Nová generace systematických teologií ..... 210

E. Sotoniaková: Rozum a víra ..... 211

P. Címalá: Nově o významu Ježíšovy smrti ..... 212

P. Pokorný: Prozířetelnost a utrpení ..... 216

J. Dvořáček: Ježíšovské bádání na prahu 21. století ..... 217

R. Králík: Kierkegaard na Slovensku ..... 220

J. Dušek: Zemřel prof. Stanislav Segert ..... 221

Rejstřík ..... 110

**ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA**

Prof. Dr. Bernd Janowski, Evangelisch-theologische Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Liebermeisterstraße 12,  
D-72074 Tübingen

Mgr. Sidónia Horňanová, PhD., Evanjelická bohoslovecká fakulta UK,  
Bartókova 8, 811 02 Bratislava

Mgr. Marek Říčan, Slezská církev evangelická a.v., Na Nivách 7,  
737 01 Český Těšín

Mgr. Zdeněk A. Eminger, UK Evangelická teologická fakulta,  
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

Mgr. Pavel Keřkovský, ThD. UK Evangelická teologická fakulta,  
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

**OMLUVA REDAKCE**

Vážení čtenáři,

v tomto čísle našeho časopisu se neobjevuje probíhající rubrika „90. léta v...“ Příspěvek se redakci nepodařilo včas zajistit. Nabízíme místo něj studii o starozákonní antropologii, doufáme, že vás zaujme a od příštího čísla budeme v naší rubrice pokračovat.

Děkujeme za shovívavost.

*redaktor*

# ČLOVĚK VE STAROVĚKÉM IZRAELI

## základní otázky starozákonní antropologie

*Bernd Janowski*

**ČLOVĚK VE STAROVĚKÉM IZRAELI – ZÁKLADNÍ OTÁZKY STAROZÁKONNÍ ANTROPOLOGIE.** Článek prezentuje stav diskuse o biblické antropologii, jak se vyvíjela v návaznosti na epochální monografii H. W. Wolffa z roku 1973 (2002<sup>7</sup>). Autor do svého přístupu zahrnuje širší kulturně vědní a religio-nistickou perspektivu, která v posledních desetiletích výrazně modifikovala tradičně filosoficky pojímanou antropologii. Pojetí lidské osoby v biblickém myšlení vychází z člověka jako vitálního subjektu, pro něhož je příznačná vzájemná korelace tělesných orgánů (např. „srdce“, „ruce“, „rty“, „oko“ aj.) a emocionálních či kognitivních procesů. Nadto je člověk v biblickém myšlení i v biblické etice vždy definován svými vztahy (zasazením do společenství, sférou sociálních vztahů) a vymezením svého místa ve světě (vnímání světa). Last but not least je člověk v biblickém pojetí také určen svým vztahem k Bohu, jak to vyjadřuje výraz „stvoření k Božímu obrazu“ (Gn 1,26 e.a.). V těchto dimenzích je přiměřené hledat biblickou odpověď na základní otázku „Co je člověk“ (srv. Ps 8). Pro současnou filosofickou diskusi o pojetí antropologie to znamená, že člověk není pojímán jako v sobě samém zajištěný subjekt, nýbrž jako „člověk Boží“, což může být podnět- né i pro postsekulární veřejný diskurs.

Antropologické otázky hrají dnes důležitou roli téměř ve všech vědních oborech. V řadě disciplín humanitních oborů a sociálních věd se dokonce mluví o „antropologickém přelomu“.<sup>1</sup> Také starozákonní věda si tyto otázky klade.<sup>2</sup> Uplatňuje přitom svůj specifický pohled na věc, současně však

---

\* Tento článek je upraveným textem konvokační přednášky proslovené na ETF UK v Praze dne 8. března 2005. Německy byl publikován s názvem „Der Mensch im Alten Israel: Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie“ v *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102/2 (2005), 143–175 (s věnováním W. H. Schmidtovi k sedmdesátinám).

<sup>1</sup> Srov. přehledně Ch. WULF, *Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie* (re 55664), Hamburg 2004; též sborníky Ch. WULF (Hg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim / Basel 1997 a Ch. WULF / D. KAMPER (Hg.), *Logik und Leidenschaft. Erträge historischer Anthropologie*, Berlin 2002.

<sup>2</sup> Srov. B. JANOWSKI, Art. Mensch IV, in: *RGG*<sup>4</sup> 5 (2002), 1057f; TÝŽ, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neulirchen–Vluyn 2003 [nadále Janowski, *Konfliktgespräche*]; A. KIESOW, „Auf der Suche nach dem Menschen. Forschungsüberblick zu »Anthropologie des Alten Testaments«“, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Stuttgart 2003, 29–41; Ch. FREVEL, *Altes Testament*, in: Ch. FREVEL / O. WISCHMEYER,

neztrácí a neopomíjí vazbu na příbuzné obory. Co ale máme na mysli, mluvíme-li o „člověku ve starověkém Izraeli“, o jeho potřebách, nadějích či vášních? Je vůbec možné vytvořit si o něm nějaký obraz? Následující úvahy si kladou za cíl na tyto otázky odpovědět. Vycházím přitom (I.) ze stavu bádání, jak se vyvíjelo po publikaci *Antropologie Starého zákona* z pera H. W. Wolffa;<sup>3</sup> (II.) poté se pokusím tento koncept obohatit několika novými aspekty. Nakonec pak (III.) připojím několik poznámek k teologické antropologii a jejímu pojetí člověka jako „člověka božského“.

### I. Ke stavu bádání

Tázání po podstatě člověka, jež vstoupilo do centra přírodních i humanitních věd s „antropologickým přelomem“ v 18. století, bylo ve filosofické antropologii 20. století zásadně relativizováno,<sup>4</sup> zejména vlivem rostoucího propojení filosofie s antropologickou biologií, psychologií a sociologií. Pokud je člověk definován jak přírodou, tak i dějinami, jak minil W. Dilthey,<sup>5</sup> pak je nutné se ptát, zda má vůbec smysl očekávat na otázku po podstatě člověka konečnou odpověď. Na druhé straně znamenalo genealogicko-dějinné odvození lidského druhu z přelidských forem života (tzv. hominizace) nejen otřes tradiční antropologie, nýbrž také otevření širší dimenze základní otázky. Od dvacátých let posledního století patří proto do horizontu tázání po podstatě člověka také zkušenosti a poznatky z oborů lékařství, biologie, psychologie, sociologie, jazykovědy, historiografie, stejně jako religionistiky či kulturologie.<sup>6</sup>

Například kulturologie se v posledních třech desetiletích intenzivně věnovala vzájemným vztahům mezi tělem a duší, společenstvím a individuem, osobou a světem, jakož i identitou a alteritou člověka. Přitom se integrací uvedených aspektů naučila klást si otázku „co je člověk“ nejen obšírněji, ale i s přesnější pozorností k detailům.<sup>7</sup> Důležitým poznatkem této etapy bádání přitom bylo, že filosofická antropologie, jež by nebrala v potaz oblasti lékařských, psychologických, sociologických či kulturních poznatků, není schopna otázku po podstatě a určení člověka vůbec zodpovědět. Ve

*Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB Themen 11), Würzburg 2003, 7–60.121–125.129f.131.

<sup>3</sup> H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1973 (2002<sup>7</sup>) [nadále WOLFF, *Anthropologie*].

<sup>4</sup> Viz přehledně G. ARLT, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart / Weimar 2001.

<sup>5</sup> Srv. O. MARQUARD, Art. Anthropologie, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1, Basel 1971, 362–374; zde 368n.

<sup>6</sup> Srv. WULF, *Anthropologie* (viz pozn. 1), 65nn, 83nn, 105nn.

způsobu, jímž si filosofická antropologie 20. století osvojila pracovat s novým pojmovým instrumentariem, s nímž přišly vědní obory zpracovávající lidskou zkušenost, a jímž je zužitkovala pro své tázání po podstatě člověka, se pak také stále zřetelněji ukazuje, že *sama lidská přirozenost je dějinná*. Jinak řečeno, sebepojetí a sebevyjádření člověka, jak nám je dokládají dějiny, nemohou být zahrnuty do nějaké formule o bytí člověka, nýbrž musejí odpovídat lidské dějinnosti a kulturalitě.

Co z těchto předběžných metodických poznatků a otázek po paradigmatu přístupu vyplývá pro antropologii Starého zákona, lze zřetelněji poznat z pohledu sousedních disciplín. Historická antropologie se například i v Německu od konce 70. let 20. století ptá, „do jaké míry je člověk bytostí historickou“.<sup>8</sup> Tato vědní disciplína zaměřuje svou analýzu na konkrétního člověka s jeho jednáním i myšlením, s jeho světem citů a utrpení, a sleduje historickou a kulturní podmíněnost i rozmanitost lidského života. Tímto přístupem se historická antropologie charakteristicky odlišuje od antropologie filosofické, jež si klade otázku po podstatě *člověka jako takového* a po podmínkách jeho *bytí*. Závaznost určité abstraktní antropologické normy je ovšem věcí minulosti. Zdá se, že přišel čas „shrnout výsledky humanitních věd, jakož i výsledky dějinně filosoficky založené kritiky antropologie, a využít je pro nové paradigmatické přístupy“.<sup>9</sup>

Zde se otevírá příležitost pro starozákonní antropologii, jež „se může zdařit pouze tehdy, bude-li zohledňovat celou šíři starozákonních tradic“<sup>10</sup> a *nadto* pojme také podněty blízkých historických a kulturně vědních disciplín. H. W. Wolff neměl, resp. nemohl ještě mít povědomí o přístupech historické antropologie, přesto si však kladl otázku, „jak je vůbec možné pojmout úkol nauky o člověku tak, aby byl vědecky řešitelný“.<sup>11</sup> Neboť zde, jak píše Wolff,

„...stojí badatel před zcela hraničním případem, u něhož prostě nijak nelze zvládnout problém neobjektivizovatelnosti. Tak jako člověk nemůže předstou-

<sup>7</sup> Přehled metod a témat kulturologie nabízejí G. BÖHME / P. MATUSSEK / L. MÜLLER, *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*, Hamburg 2000; U. DANIEL, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter* (stw 1523), Frankfurt a.M. 2001; WULF, *Anthropologie* (viz pozn. 1), 65.83n.105n.137n; F. JAEGER / B. LIEBSCH / J. RÜSEN / J. STRAUB (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd.1–3, Stuttgart / Weimar 2004.

<sup>8</sup> G. BÖHME, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (es 1301), Frankfurt a.M. 1985, 264.

<sup>9</sup> WULF (Hg.), *Vom Menschen* (viz. pozn. 1), 13.

<sup>10</sup> FREVEL, *Altes Testament* (viz pozn. 3), 10.

<sup>11</sup> *Anthropologie des Alten Testaments* (viz pozn. 3), 14.

pít před sebe sama, či jako dospělý člověk nemůže sám od sebe vědět, či je dítě, tak se člověk zcela zásadně potřebuje setkat s někým jiným, kdo jej prozkoumá a objasní. Ovšem kde je onen jiný, jehož by se lidská bytost mohla zeptat: Kdo jsem?<sup>12</sup>

Na rozdíl od starších konceptů F. Delitzsche, J. Koeberleho nebo J. Pedersena,<sup>13</sup> jakož i od novějších návrhů K. Gallinga, W. Eichrodta, L. Köhlera či W. Zimmerliho<sup>14</sup> pojal Wolff otázku po starozákonní antropologii obsáhleji a rozvinul ji ve třech aspektech – v *antropologickém*, *biografickém* a *sociologickém* pojmosloví.<sup>15</sup>

Ve své antropologii pojednává Wolff lidské bytí nejprve na rovině *antropologického pojmosloví*, kde zkoumá pojmy נַפֶּשׁ („život[nost], vitalita, duše“), בָּשָׂר („maso, tělo“), רֵיחַ („dech, vítr, duch“), לֵב / לִבַּי („srdce“) a další. Ve druhé části následuje popis lidského bytu v čase, *antropologie biografická*, v níž se na základě různých pojetí času a různých představ o stvoření věnuje základním rytmům jako životu a smrti, nemoci a uzdravení, naději a očekávání. Ve třetí části, nazvané *sociologická antropologie*, pojednává Wolff svět člověka, přičemž opatrně koriguje obvyklou časoprostorovou ontologii. Zde přicházejí ke slovu role jednotlivce ve společenství (muž a žena, rodiče a děti, přátelé a nepřátelé, páni a služebníci, moudří a hlupáci), stejně jako postavení člověka před Bohem (člověk jako „obraz Boží“). Závěr pak tvoří pojednání o *určení člověka* ve vztahu k Bohu, společnicku a stvořenému světu. Zde má Wolffova antropologie svůj cíl: „1. [člověk] je určen, *aby žil*, nikoli aby propadl smrti;<sup>16</sup> „2. je určen, *aby miloval* a překonal všechnu nenávisť;<sup>17</sup> „3. jeho určení v mimolidském stvoření je stejně jednoznačné: *aby panoval*;<sup>18</sup> a „4. člověk je určen, abych *chválil Boha*.“<sup>18</sup> Ve chválení Boha „nachází určení člověka k životu ve světě, k milování spolučlověka i k panování nad mimolidským stvořením své vpravdě lidské naplnění. Jinak se člověk jako modla stává sobě samému tyranem nebo v němění k neschopnosti jazykového výrazu ztrácí svoji svobodu.“<sup>19</sup>

Navzdory kritice, jež na jeho adresu zazněla,<sup>20</sup> je záměr Wolffovy antropologie podat široký obraz „určení člověka“<sup>21</sup> v zásadě přesvědčivý. Uka-

<sup>12</sup> Tamtéž.

<sup>13</sup> Srv. K. KOCH, Gibt es ein Hebräisches Denken? (1968), in: Týž, *Spuren des Hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd.1, Neukirchen–Vluyn 1991, 3–24, zde: 3nn.

<sup>14</sup> K tomu viz WOLFF, *Op. cit.* 15n.

<sup>15</sup> Týž, *Op. cit.* 322.

<sup>16</sup> Týž, *Op. cit.* 324.

<sup>17</sup> Týž, *Op. cit.* 325.

<sup>18</sup> Týž, *Op. cit.* 328.

<sup>19</sup> Týž, *Op. cit.* 330.

<sup>20</sup> Viz např. J. KEGLER, Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel, in: F. CRÜSEMANN u.a. (Hg.), *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments* (FS H. W. Wolff), Gütersloh 1992, 28–41, zde: 28nn; M. OGUSHI, Ist nur das Herz die Mitte des Menschen, in: CRÜSEMANN, *Op. cit.* 42–47, zde: 42; S. SCHRO-

zuje se to například již v nadpisu druhého paragrafu: „נַפֶּשׁ – člověk potřebný“. Zde je patrná snaha překonat dichotomii *tělo–duše*, či trichotomii *tělo–duše–duch*,<sup>22</sup> jež v našem myšlení zdomácněly vlivem řeckých myslitelů helenistické doby, a nahradit je přiměřenějším pojetím. Kritérium věčnosti poskytují starozákonní texty samé. Proto Wolff neodvívá významové dimenze základního antropologického pojmu נַפֶּשׁ „život[nost], vitalita“ jako Pedersen<sup>23</sup> od dynamistické teorie o lidské duši, nýbrž ji vyzvojuje z analýzy jazykových kontextů, jež popisují korelace tělesných orgánů či funkcí s emocionálními či kognitivními procesy.<sup>24</sup> Kde jsou propojeny tělesné orgány jako „srdce“ (לֵב / לִבַּי) či „ledví“ (כִּלְיֹתַי) s emocionálními a kognitivními procesy, jako jsou „radost“ či „jásot“ (srv. Ž 16,7–9; Př 23,16; Ž 73,21n aj.), a naopak, kde sociální a psychické konflikty jako „nevraživost“ či „rozhořčení“ strhávají do utrpení určité tělesné orgány („srdce“, „ledví“), tam je člověk pojímán jako celek, tj. se zřetelem ke svým somatickým *jakož i* psychickým a kognitivním aspektům či funkcím.

Dobrořečím Hospodinu, on mi radí,  
i v noci mě *moje ledví* napomíná.  
Hospodina stále před očí si stavím,  
je mi po pravici, nic mnou neotřese.  
Proto se *mé srdce* raduje a *moje sláva* jásá,  
v bezpečí přebývá i *mé tělo*.

Ž 16,7–9

Můj synu, bude-li tvé srdce moudré,  
zaraduje se i *moje vlastní srdce*.  
Zajásá *mé ledví*,  
když tvé rty budou mluvit, co je správné.

Př 23,15–16

ER / TH. STAUBLI, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998, 16n; KIESOW, *Suche* (viz pozn. 2), 31nn.

<sup>21</sup> Tak nadpis závěrečného odstavce, WOLFF, *Op. cit.* 321nn.

<sup>22</sup> K tomuto komplexnímu problému viz H. HASTEDT, *Das Leib-Seele-Problem. Zwischen Naturwissenschaft des Geistes und kultureller Eindimensionalität*, Frankfurt a.M. 1988; G. JÜTTEMANN / M. SONNTAG / CH. WULF (Hg.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Göttingen 2004; WULF, *Anthropologie* (viz pozn. 1), 114nn. V raně židovském kontextu se dualistické pojetí člověka objevuje od 2. st. př.n.l.; srv. H. GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalms* (BBB 134), Berlin / Wien 2002, 104nn.

<sup>23</sup> J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture*, Vol.1/2, Copenhagen 1926; Týž, *Israel. Its Life and Culture*, Vol. 3/4, Copenhagen 1940; srv. nověji G. FREULING, »Wer eine Grube gräbt...: Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (WMANT 102), Neukirchen–Vluyn 2004, 19nn.

<sup>24</sup> Srv. již W.H. SCHMIDT, *Anthropologische Begriffe im Alten Testament* (1964), in: Týž, *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens* 2, Neukirchen–Vluyn 1995, 77-91, zde: 90.

Když bylo *mé srdce* roztrpčené,  
když se jítřilo *mé ledví*,  
byl jsem tupec, nic jsem neznal,  
jak dobytče jsem před tebou býval.

Ž 73,21–22

Jakkoli základní antropologické pojmy Starého zákona pojmají člověka v rozmanitých aspektech a sledují jeho somatické, emocionální, poznávací i volní kvality<sup>25</sup> a jakkoli pojmy jako „srdce“, „ledví“ či „tělo“ ve starozákonních textech označují komplementární aspekty psychosomatické jednoty,<sup>26</sup> přece není Starý zákon založen na žádné jednotné nauce o člověku. To však není žádná nevýhoda. Nedostatek jednotného obrazu člověka je zde vyvažován *dialogickou povahou*, kterou starozákonní antropologické texty při vší své dílčí variabilitě vykazují. Tím máme na mysli dialog člověka s Bohem a Boha s člověkem, tedy onu „odpověď Izraele“ ve chvalách a nářcích (chvalozpěvy a žalozpěvy)<sup>27</sup> a „Hospodinovu odpověď Jóbovi“ (Jb 38–41) – abychom jmenovali jen dva nejvýznamnější příklady. Úkol biblické antropologie, jež by odpovídajícím způsobem zdůraznila „teologické pojetí antropologických fenoménů“,<sup>28</sup> pak formuluje Wolff takto:

„Biblická antropologie jako vědecký úkol má své východisko hledat tam, kde se v textech samých rozpoznatelně klade otázka po člověku. V zájmu zpracování specifických aspektů je přitom třeba vzít v potaz celý široký kontext. Přitom se ukáže, že podstatné příspěvky k tématu mají dialogický charakter a že konsensus ve svědectví o člověku je při všech proměnách jazykového výrazu z hlediska dějin myšlení až překvapivý. Zejména před Bohem vnímá člověk sebe sama spíše jako bytost pod otázkou, bytost zkoumanou, spíše povolávanou k novému než zajištěnou. Člověk jak jest, je vše jiné než mírou všech věcí.“<sup>29</sup>

Podle starozákonního svědectví se tedy člověk stává člověkem v situaci „před Bohem“ (*coram Deo*).<sup>30</sup> Tuto skutečnost vyjadřuje pregnančně Ž 8,

<sup>25</sup> K tomu viz A.R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1964<sup>2</sup>, 87; SCHMIDT, *Op. cit.* 77nn; R. ALBERTZ, Art. Mensch II, *TRE* 22 (1992), 464–474, zde: 465.466n; O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments* Bd.2 (UTB 2024), Göttingen 1998, 290nn; M.S. SMITH, The Heart and Innards in Israelite Emotional Expressions: Notes from Anthropology and Psychobiology, *JBL* 117 (1998), 427–436; CH. FREVEL, *Altes Testament* (viz pozn. 2), 26nn.

<sup>26</sup> Jinými příklady jsou Ž 63,2; 73,26; 84,3; 119,120 aj. Srv. též GZELLA, *Op. cit.* 99nn; R. A. DI VITO, *Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity*, CBQ 61 (1999), 217–238, zde: 226n.

<sup>27</sup> Výrazem „odpověď Izraele“ označoval G. von Rad konkrétní typ teologické antropologie, v němž Izrael reaguje na Boží spásné činy svými chválami a díky. Srv. JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 265n.

když si na otázku „co je člověk“ (v. 5a) odpovídá poukazem na Hospodinovo „pamatování“ (זכר); tím se tento žalm ukazuje být „poetickým kompendiem klasické žalmově teologické antropologie“.<sup>31</sup>

Vidím tvá nebesa, dílo tvých prstů,  
měsíc a hvězdy, jež jsi tam upevnil / ustanovil –  
Co je člověk, že na něho pamatuješ,  
syn člověka, že se ho ujímáš? Ž 8,4–5

Člověk žije a jest člověkem proto, že Bůh na něj pamatuje a ujímá se jej (srv. Ž 144,3), či proto, že zkouší jeho „srdce“ (jak příznačným způsobem vyjadřuje myšlenku Boží pozornosti např. Jb 7,17n). V rozjímání nad Božím stvořením si pak člověk uvědomuje své lidství, jež se realizuje ve vztahu k ostatním stvořením, tj. ve vládě člověka nad zvířaty.<sup>32</sup> To vyjadřují například následující verše Ž 8,6–9:

(Jen) maličko jsi ho omezil, že není roven Bohu,  
korunuješ ho slávou a důstojností.  
Svěřuješ mu vládu nad dílem svých rukou,  
všechno pod nohy mu kladeš:  
všechn brava a skoty  
a také (divoká) zvířata polní  
a ptactvo nebeské a mořské ryby,  
i netvora, jenž se prohání po mořských stezkách. Ž 8,6–9

Podle H. W. Wolffa patří k podstatným příznakům biblické řeči o člověku, že je „neobjektivizovatelná“.<sup>33</sup> Dokonce i tam, kde se na lidské bytí zaměřuje objektivizujícím způsobem, jako např. v Ž 8, má taková reflexe spíše povahu zúčastněného úžasu než neutrálního popisu.<sup>34</sup> I v řeči Ž 8 se

<sup>28</sup> WOLFF, *Anthropologie* (viz pozn. 3), 17.

<sup>29</sup> Tamtéž.

<sup>30</sup> Srv. H.-J. KRAUS, *Theologie der Psalmen* (BK XV/3), Neukirchen-Vluyn 1989<sup>2</sup>, 179.

<sup>31</sup> H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen 1989, 237.

<sup>32</sup> Srv. KAISER, Gott (viz pozn. 25) 301n; U. NEUMANN-GORSOLKE, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8* (WMANT 101), Neukirchen-Vluyn 2004, 79n. K vazbě motivu stvoření člověka k obrazu Božimu a motivu panování v Gn 1,26–28 viz B. JANOWSKI, Art. Gottebenbildlichkeit I, *GGG* 3 (2000) 1159n a týž, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: M. WITTE (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog* (FS O. Kaiser) (BZAW 345/1–II), Berlin / New York 2004, 183–214.

<sup>33</sup> Srv. WOLFF, *Anthropologie* (viz pozn. 3), 14.

<sup>34</sup> Srv. W. H. SCHMIDT, „Was ist der Mensch?“. Anthropologische Einsichten des Alten Testaments, in: *Bibel und Kirche* 42 (1987), 2–15, zde: 2.

popisné mluvení ve třetí osobě („Co je člověk?“) okamžitě převrací do oslovení Boha – „že ... pamatuješ, že se ... ujímáš“. Podle starozákonního pojetí lze pouze v perspektivě „od Boha“ říci, co nebo kdo je člověk. A stejně tak pouze odtud je člověk vůbec schopen vnímat své místo ve světě, a to jak vůči mimolidskému stvoření (Ž 8,6–9), tak i se zřetelem k nebesům („dílu jeho prstů“; Ž 8,4).

Jak ukazuje Žalm 8 a další antropologické texty, nevyniká člověk ve Starém zákoně pouze svou otevřeností ke světu, nýbrž také – ba právě – svou vztažností k Bohu.<sup>35</sup> Ke vztahu teologie a antropologie, který se zde otevírá, se ještě vrátíme.

## II. Základní otázky starozákonní antropologie

Pohled na dějiny bádání ukazuje, že *Antropologie Starého zákona* H. W. Wolffa (vyd. 1973; 2002<sup>7</sup>) představuje jeden z vrcholů starozákonní vědy. Ovšem i zde bádání pokročilo a otevřelo nové perspektivy. Kromě studií k jednotlivostem konkrétních textů či témat<sup>36</sup> sem patří zejména podněty z oblasti historické antropologie,<sup>37</sup> feministické antropologie,<sup>38</sup> kognitivních věd a (historické) psychologie.<sup>39</sup>

Jak by ale taková „antropologie Starého zákona“, jež by zohlednila tyto nové perspektivy, měla být koncipována či zpracována, je v současnosti stále otevřenou otázkou. Bylo by například možné ji zpracovat jako ideální biografii určitého člověka z prostředí starověkého Izraele,<sup>40</sup> nebo ji zpracovat v základních antropologických pojmech či v hlavních textech,<sup>41</sup> nebo ji koncipovat na tématické osnově.<sup>42</sup> Bylo by ovšem také možné všechny tyto přístupy propojit a koncipovat model smíšený. Pro svou následující

<sup>35</sup> Viz W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* (KVR 139/140), Göttingen 1964<sup>2</sup>, 5nn; též, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 11nn.472nn; srv. též níže ??? [orig. str. 173].

<sup>36</sup> Srv. přehledně JANOWSKI, *Mensch* (viz pozn. 2), 1057n; též, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), passim; FREVEL, *Altes Testament* (viz pozn. 2), passim.

<sup>37</sup> Viz odkazy JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 3.

<sup>38</sup> Srv. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hg.), *Körperkonzepte* (viz pozn. 2), passim.

<sup>39</sup> K tomu viz SMITH, *Heart* (viz pozn. 25), 427nn; P.A. KRUGER, On emotions and the expression of emotions in the Old Testament: A few introductory remarks, in: *Biblische Zeitschrift* 48 (2004), 213–228.

<sup>40</sup> Srv. náryš FREVEL, *Altes Testament* (viz pozn. 2), 9nn.

<sup>41</sup> Tak např. část I. in: WOLFF, *Anthropologie* (viz pozn. 3), 21nn.

<sup>42</sup> Srv. náryš C. WESTERMANN, *Der Mensch im Alten Testament* (Altes Testament und Moderne 6), Münster 2000, 11–66, srv. též WOLFF, *Op. cit.* 127nn.233nn.

cí skicu jsem zvolil přístup kulturněvědní, jenž vychází ze základního vztahu „člověka“ a „kultury“. Na jeho základě budu postupovat od (1.) *jednoty osoby* přes (2.) *sociální dimenzi* k (3.) *otázce vnímání světa*, tedy jakoby pohybem od nitra k vnějšku. Člověk se vždy pohybuje ve všech třech kontextech – ve sféře *individuální*, *sociální* i *kulturní*. Relativní význam jednotlivých kontextů přitom bývá různý, závisí na kultuře, v níž člověk žije. Budeme-li se v následujících odstavcích ptát, jak člověk ve starověkém Izraeli vnímal sebe sama, své společenství a svůj svět, budeme vlastně ohledávat vzájemný vztah těchto tří dimenzí.

### I. pojem osoby

Na rozdíl od dichotomních či trichotomních konceptů<sup>43</sup> patří k základním rysům starozákonní antropologie „jednota osoby“, jež zakládá *souvztažnost těla a „duše“*.<sup>44</sup> Pro potvrzení této teze lze poukázat na dějiny novověkého pojetí identity. Jak ve svém velkém pojednání „Prameny vlastního já“ ukázal Ch. Taylor,<sup>45</sup> je pro ně určující specifické pojetí vztahu dovnitř a navenek.

„V našem jazyce, jímž vyjadřujeme sebezpočtení, hraje důležitou roli protiklad ‚vnitřního / vnějšího‘. Naše myšlenky, představy či pocity jsou podle našeho pojetí ‚v‘ nás, zatímco předměty ve světě, k nimž se tyto duševní stavy vztahují, jsou ‚vně‘. Krom toho máme za to, že naše schopnosti či možnosti jsou něco ‚vnitřního‘, co čeká na své rozvinutí, jímž se tento potenciál oznámí a uskuteční ve světě veřejném. Nevědomé se také podle našich představ nachází uvnitř; hlubiny nevyřčeného, nevslovitelného, hlubiny rodičích se prudkých citů, sklomů či strachů, s nimiž zápasíme o ovládnutí vlastního života, to vše pojmáme jako cosi ‚vnitřního‘. Jsme tvory s vnitřní hlubinou, s vlastním nitrem, jež je částečně neprobádané a temné.“<sup>46</sup>

Toto vnímání „vnitřního“ neplatí nadčasově. Naopak, je závislé na „historicky vymezeném způsobu lidské interpretace sebe sama, jenž převládá

<sup>43</sup> Viz výše str. ??? [orig. 148].

<sup>44</sup> Hebr. termín נֶפֶשׁ (*nefeš*) neznámá „duši“ v metafyzickém smyslu, nýbrž „život(nost), vitalitu“. Srv. H. SEEBASS, Art. *nefeš*, *ThWAT* 5 (1986) 531-555; DI VITO, *Anthropology* (viz pozn. 26), 227nn; JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 204nn; FREVEL, *Altes Testament* (viz pozn. 2), 27n.29n; K. LIESS, *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen* (FAT II/5), Tübingen 2004, 216nn.

<sup>45</sup> CH. TAYLOR, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der Neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. 1994. Viz též DI VITO, *Anthropology* (viz pozn. 26), 219n.

<sup>46</sup> TAYLOR, *Op. cit.* 207. K rozlišování vnitřního a vnějšího a ke vzniku fenoménu „vnitřního člověka“ viz J. ASSMANN (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 6), Gütersloh 1993.

<sup>47</sup> TAYLOR, *tamtéž*.

v západní kultuře novověku.<sup>47</sup> Jeho kořeny jsou podle Taylora až u Platóna, který ve svém dialogu *Faidros* (253d–256e) rozvinul své pojetí lidské osoby pomocí metafory „duše“ (ψυχή) jako vozatajky řídící okřídlené dvoj-spřeží.<sup>48</sup> Klíčem k „pravému“ vlastnímu já je zde duše pojmána jako síla obdařená rozumem, jež k vnějšímu světu přistupuje, aby jej uspořádala, a to tak, jako bychom „vlastní já měli stejným způsobem, jako máme hlavu či paže, a jako bychom vnitřní hlubinu měli stejně, jako máme srdce či játra.“<sup>49</sup> Myšlenky, představy a pocity autonomní osoby jsou podle tohoto pojetí „v“ nás, zatímco předměty ve světě, k nimž se tyto duševní stavy vztahují, jsou „vně“.<sup>50</sup> Existuje mezi nimi nějaké spojení – spojení mezi vztahem k sobě samému a vztahy sociálními, spojení mezi privátností a veřejností?

Moderní myšlení, jehož pojem osoby a identity odtud vychází, má podle M. Welkera

... očividně velké těžkosti s chápáním rozhraní mezi privátním a veřejným aspektem ‚osoby‘, resp. chápáním jednoty osoby ‚před maskou‘, ‚za maskou‘ a jejich vztahu. Moderní zdravé lidské chápání se zdá být ve věci lidské ‚osoby‘ zcela soustředěno na to, co je za maskou: na subjekt, na vlastní Já a další fenomény či koncepty, jež se týkají vztahu osoby k sobě samé a jejího (skutečného či domnělého) řízení realizace vlastního života.<sup>51</sup>

Na tomto místě nemůžeme rozvinout dějiny tohoto „zúžení, jež v pojímaní vědomí provedla moderní antropologie.“<sup>52</sup> Pro naše téma je důležitější načrtnout koncept antropologie, v níž „není existence vlastního já oddělitelná od existence v prostoru morálních problémů“,<sup>53</sup> tj. v prostoru, v němž vlastní já komunikuje s ostatními osobami, resp. reaguje na ně a tím utváří svůj vztah ke sféře sociální. Tento předmoderní koncept osobní identity nedávno na příkladu Starého zákona vyjádřil R. A. di Vito takto:

„Subjekt je (1) hluboce zasazen do své sociální identity a účastní se jí, (2) je poměrně nezřetelný a neurčitý ve věci osobních vazeb, (3) je relativně transparentní,

<sup>47</sup> Srv. TAYLOR, *Op. cit.* 214nn a J. HALFWASSEN, Art. Seelenwagen, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 9, Basel 1995, 111–117.

<sup>48</sup> TAYLOR, *Op. cit.* 208.

<sup>49</sup> TAYLOR, *Op. cit.* 207.

<sup>50</sup> M. WELKER, Zu diesem Heft, *Evangelische Theologie* 60 (2000), 4–8, zde 5. Termínem „maska“ Welker naráží na řecký termín pro swpon, lat. *persona*.

<sup>51</sup> Týž, *Op. cit.* 6; srv. týž, Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2000), 247–262, zde 251nn.

<sup>52</sup> TAYLOR, *Op. cit.* 209.

socializovaný a ztělesněný (jinak řečeno: zcela mu chybí ‚vnitřní hloubka‘) a (4) je autentický právě ve své heteronomii, ve své poslušnosti vůči druhým a ve své závislosti na druhých.“<sup>54</sup>

Z těchto čtyř „znaků identity“ – *zasazení, decentrace, transparence a dependence*, resp. *konvivence*<sup>55</sup> – je zde zajímavý především onen druhý aspekt, jednota osoby: Jakého druhu je tato jednota a jak podle starozákonního pojetí vzniká?

Zde je třeba vzít v úvahu především dvě danosti, jež se na první pohled jakoby navzájem vylučují.

a) Tou první je základní antropologická teze o člověku jako vitálním subjektu, jak je formulována v Gn 2,7:

Tu vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země  
a vdechl do jeho chřípí dech života ( וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱדָם מִפָּחַד הָאָדָמָה וַיִּנְשֵׁם בְּאָזְנוֹ אֶת הַחַיָּת וַיִּחְיֶה אָדָם),  
tak se stal člověk živým tvorem/živočichem ( וַיִּחְיֶה אָדָם חַי).

Tato teze sestává ze *dvou výroků a popisu důsledků*. Oba výroky popisují určité jednání Hospodinovo: /a/ Hospodin „vytvořil“ člověka ze zemské prsti (odkázanost člověka na zemi) a /b/ „vdechl“ dech života do jeho chřípí (odkázanost člověka na stvořitele). Jako důsledek tohoto jednání pak není řečeno, že takto stvořený člověk své vlastní vitální „já“ má, nýbrž že jím *jest*.

„Zde zaznívá výpověď, jež je pro biblické pojetí člověka důležitá: člověk je stvořen coby אָדָם חַי – není tomu tak, že by ‚duše života‘ byla vložena do jeho těla. Člověk je jako živá bytost chápán celostně. Tím je vyloučeno pojetí, že by člověk sestával z těla a duše.“<sup>56</sup>

Člověk je člověkem pouze ve své životnosti, tj. v tom, že *jest* אָדָם חַי („živá bytost / živočich“) – a bez ní člověkem není. Jako u sotva kterého z jiných antropologických termínů Starého zákona je význam pojmu אָדָם „život(nost), vitalita“, jenž je spojován s orgánem lidského hrdla, určen

<sup>54</sup> DI VITO, Anthropology (viz pozn. 26), 217–238, zde 221.

<sup>55</sup> K tomuto pojmu viz Th. SUNDERMEIER, *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*, Gütersloh 1990<sup>2</sup>.

<sup>56</sup> C. WESTERMANN, *Genesis 1–11* (BK I/1), Neukirchen–Vluyn 1974, 283; srv. WOLFF, *Anthropologie* (viz pozn. 3), 25n; J. BARR, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, London 1992, 38nn; L. RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, I: Gen 1,1–11,26 (fzb 70), Würzburg 1992, 129n; H. SEEBASS, *Genesis I: Urgeschichte* (1,1–11,26), Neukirchen–Vluyn 1996, 106n; KAISER, *Gott* (viz pozn. 25), 284nn. 291nn; DI VITO, *Op. cit.* 225n aj.



pletivem vztahů mezi aspekty vegetativními, emocionálními, kognitivními a voluntativními. „Ve všech svých funkcích je duše individuálním principem života či vlastním já, jež člověka činí osobou a určuje jeho nezaměnitelnou svébytnost.“<sup>57</sup> Výraz „jednota osoby“ označuje tento komplexní vztahový spletenec.

b) Druhou daností, jež je pro starozákonní antropologii příznačná, je *vzájemná korelace tělesných orgánů, resp. funkcí a emocionálních, resp. kognitivních procesů*. Jak se to pojí s otázkou po jednotě osoby? Starý zákon soustavně pojímá *jednotlivé části těla či orgány* – oko, ucho, rty, ruce, srdce, ledví atd. – jako téměř samostatná „centra aktivity“<sup>58</sup> a spojuje je s určitými funkcemi, jež de facto přísluší *osobě jako celku*.<sup>59</sup> Neznamená to rozpor nebo alespoň vážnou obtíž, ptáme-li se v antropologii po jednotě osoby? V této věci opět ukázal správným směrem H. W. Wolff, když upozornil na to, že základní antropologické pojmy jsou v poetických textech často užívány záměnně, resp. v paralelismech – například:

Bože, Bůh můj jsi ty, hledám tě,  
žíznil po tobě *můj život* ( *נַפְשִׁי* ),  
prahnulo po tobě *mé tělo* ( *בְּשָׁרִי* )  
v zemi vyprahlé a vyschlé, bez vody. **Ž 63,2**

Prahne, ano touží *můj život* ( *נַפְשִׁי* ) po nádvořích Hospodinových,  
*mé srdce* ( *לִבִּי* ) i *mé maso* ( *בָּשָׂרִי* ) plesají vstříc Bohu živému. **Ž 84,3**

Neboť v dýmu zmizely mé dny,  
a *kosti mé* ( *עַצְמוֹתַי* ) jsou rozpálené jako ohniště.  
Sraženo, jako bylina uvadlo *mé srdce* ( *לִבִּי* ),  
neboť já zapomněl jíst můj chléb.  
Od samého lkání přilepila se kost má na *mé maso* ( *בְּשָׁרִי* ). **Ž 102,4–6**

Synu můj, je-li tvé srdce moudré, raduje se i *mé srdce* ( *לִבִּי* ),  
jásá *mé ledví* ( *כִּלְיֹתַי* ), když tvé rty mluví, co je správné. **Př 23,15–16**<sup>60</sup>

Pojmy „život, vitalita“, „srdce“ a „maso, tělesnost“ vyjadřují v Ž 84,3 různé aspekty osoby modlitebníka – jeho *potřebnost*, jeho *rozumovost* a jeho *chatrnost, pomíjivost*. Jsou to sice jednotlivé aspekty, vždy však vyjevují osobu modlitebníka jako celek.<sup>61</sup> Pojmy pro tělesné orgány (např. „srdce“ v Ž 84,3) označují současně noetické schopnosti („rozum“);<sup>62</sup> opačně pak

<sup>57</sup> KAISER, *Op. cit.* 293.

<sup>58</sup> DI VITO, *Op. cit.* 227.

<sup>59</sup> Srv. soubor textů, jimiž tezi dokládá; tamtéž. Dále srv. S. GILLMAYR-BUCHER, *Body Images in the Psalms, JSOT* 28, 2004, 301–316; zde 325n.

<sup>60</sup> Viz výše, str. ??? [příklad + výklad k Př 23,16]

zase psychické zkušenosti působí na tělesné orgány (např. „ledví“ v Př 23,16). Na základě této *korelace tělesných orgánů a životních funkcí* je člověk vnímán ve svém psychosomatickém celku.

Snad bychom měli o onom *komplexním, vnitřně diferencovaném celku*, tj. o lidském těle mluvit přesněji nikoli jako o organismu, nýbrž *kompozici* údů a orgánů a jejich specifických životních funkcí.<sup>63</sup> Věcnou paralelu má toto pojetí v egyptském pohledu na lidské tělo, který E. Brunner-Traut interpretoval pomocí termínu „aspektivů“.

„Jak dokládá terminologie, tělo ... není chápáno jako organismus, jakkoli srdce bývá mnohdy pojímáno jako určité centrum, z něhož kromě myšlenek a citů vycházejí také cévy. Tělo se skládá z určitého počtu dílčích komponent, jež jsou ‚posvazovány‘ a ‚sepnuty‘; tělo pak je zhruba tím, co nazýváme ‚skládací panenkou‘.“<sup>64</sup>

Tento princip aspektivů nevnímá jednotu jako takovou, nýbrž ji nahlíží v jejích rozložených součástech, jež současně vztahuje k sobě navzájem. Jak na adresu E. Brunnera-Trauta kriticky poznamenal J. Assmann, svým viděním lidského těla odpovídá tento přístup *principu konektivitu*, jež se rovněž ptá po prvcích, které spojují jednotlivé součásti celku.<sup>65</sup> Tento spojující prvek nachází Assmann v „srdci“, centrálním orgánu lidského vnímání a poznávání.

Jak ukazují uvedené příklady, starozákonní antropologické pojmy charakterizují člověka jako celek, ovšem mohou vyjadřovat rozmanité aspekty.<sup>66</sup> Logicky pak také mohou být nahrazovány osobními zájmeny, jako např. v Ž 6,2–4:

- 2 Hospodine, ne v hněvu svém kárej mne  
a ne v rozhořčení svém trestej mne!
- 3 Buď mi milostiv, Hospodine, neboť *já* ( *אֲנִי* ) usychám,  
uzdrav mne, Hospodine, neboť ztrnulé hrůzou jsou *mé kosti* ( *עַצְמוֹתַי* )!
- 4 *Můj život* ( *נַפְשִׁי* ) je ztrnulý hrůzou velice,  
ty však, Hospodine – dokdy?

<sup>61</sup> Srv. též ALBERTZ, *Mensch* (viz pozn. 25), 465; dále JOHNSON, *Vitality* (viz pozn. 25), 87; SCHMIDT, *Anthropologische Begriffe* (viz pozn. 24), 90; H.-J. FABRY, *Art. lēb / lēbab, ThWAT* 4 (1984) 413–451, zde: 425n; J. KEGLER, *Beobachtungen zur Körpererfahrung* (viz pozn. 20), 28n.35; SCHROER / STAUBLI, *Körpersymbolik* (viz pozn. 20), 24nn; DE VITO, *Op. cit.* 225nn; GZELLA, *Lebenszeit* (viz pozn. 22); JANOWSKI, *Mensch* (viz pozn. 2), 1057n. aj.

<sup>62</sup> JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 166nn.

<sup>63</sup> Srv. DI VITO, *Op. cit.* 227nn.

<sup>64</sup> E. BRUNNER-TRAUT, *Frühform des Erkennens am Beispiel Ägyptens*, Darmstadt 1992<sup>2</sup>, 72.

<sup>65</sup> Srv. J. ASSMANN, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001, 34nn.

<sup>66</sup> Srv. ALBERTZ, *Mensch* (viz pozn. 25), 465.

Ve v. 3n jsou paralelizovány lexémy „já“ – „kosti mé“ – „život můj“ (srv. Př 2,10n aj.). Samozřejmě, tyto výrazy nejsou synonymní v přísném slova smyslu, ale „tito učitelé mají za to, že své předměty nemohou lépe a věcněji užíváním čistě vymezených pojmů, nýbrž tím ... že vedle sebe nakladou smyslově příbuzná slova.“<sup>67</sup> Nejde o to, aby byl co nejpřesnější užitý pojem, nýbrž o to, jak tento důraz vysvětlil G. von Rad, „aby byla co nejpřesněji vykreslena věc, jež byla míněna, a to pokud možno ve své celé šíři.“<sup>68</sup>

Spolu s B. Landsbergerem<sup>69</sup> a H. W. Wolffem<sup>70</sup> můžeme toto myšlení označit za „stereometrii myšlenkového výrazu“. „Stereometrii“ zde míníme překrývání obrazů a motivů, které působí nejen stupňování konkréce výpovědi, nýbrž také její „vypáčení“ či multiperspektivitu. Slova a texty se tím ve svých významech navzájem vyjasňují a vzájemně odkrývají svůj smysl (dimenze „sémantické prostornosti“).<sup>71</sup> Přeneseno na starozákonní antropologii lze říci, že stereometrické myšlení „vytyčuje životní prostor člověka tím, že jmenuje jeho charakteristické orgány a opisuje tak člověka jako celek.“<sup>72</sup> Tato celost člověka je na koncepční rovině vnímána a vyjadřována řečí o komplexní, diferencované jednotě osoby.<sup>73</sup> Pro ni je „lidské tělo ... naším zakotvením ve světě“.<sup>74</sup> Ale vedle tělesnosti je pro člověka konstitutivní i sféra sociální.

## 2. sféra sociální

K základním rysům starozákonní antropologie (a etiky) patří vedle komplexního pojmu osoby (II.1) také vyhraněná vztažnost na společenství, jež

<sup>67</sup> G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, 76; srv. 25nn.42n.

<sup>68</sup> Týž, *Op. cit.* 43 (zdůraznění BJ).

<sup>69</sup> B. LANDSBERGER, Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt, in: Týž / W. VON SODEN, *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt und Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft*, Darmstadt 1965, 1-18; zde: 17f.

<sup>70</sup> WOLFF, *Anthropologie* (viz pozn. 3), 21nn.

<sup>71</sup> Viz B. JANOWSKI, Die „Kleine Biblia“. Die Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments (1998), in: týž, *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Bd.2, Neukirchen-Vluyn 1999, 125–164, zde: 132nn; dále týž, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 13nn.

<sup>72</sup> WOLFF, *Op. cit.* 22. K. „celému člověku“ viz JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 44.

<sup>73</sup> Viz výše ???.

<sup>74</sup> ARLT, *Anthropologie* (viz pozn. 4), 206nn, k věci viz též WULF, *Anthropologie* (viz pozn. 1), 137nn.

patří k hebrejskému myšlení a v jejímž důsledku „je vnímání jednotlivce ... neustále nahlíženo ve vztahu a se zřetelem na sociální vazby, v nichž se odehrává.“<sup>75</sup>

Tuto citlivost Starého zákona k sociálním zřetelům lze exemplárně zkoumat na žánrech individuálních žalmů (nářky či dikůvzdání jednotlivce). V nich se sice hlásí ke slovu *vnitřní strana existence člověka*, nikoli však bez toho, aby současně dala zaznít *vnější straně sociální*. V tom se projevuje předmoderní pojetí lidské osoby, jež je na šířku s moderní fixací pojmu osoby na subjekt. Tak například trojdílná struktura nářku v žalozpěvech jednotlivce vyjadřuje obraz člověka, v němž je lidské bytí bez vztahu k lidskému společenství a bez vazby na Boha prostě nemyslitelné. Žalozpěv se obrací na Hospodina (*nářek k bohu / žalování boha*), na prosebníka samého (*sebeobžaloba*) a na nepřátele, jež patří k sociálnímu světu prosebníka (*žaloba nepřítel*). Všechny tři aspekty máme s čítankovou jasností v Ž 13,2n:<sup>76</sup>

2a Až dokud, Hospodine, zapomeš mne na věky?

b Až dokud skryješ tvář svou přede mnou?

3aa Až dokud mám nosit starosti ve své *nefeš*,

ab strasti v srdci svém den co den?

b Až dokdy se bude vyvyšovat nepřítel můj nade mnou?

Schematicky vyjádřeno:

zřetel k Bohu (,ty“)	Až dokud, <b>Hospodine</b> , zapomeš mne ...
↑	
zřetel k sobě samému (,já“)	Až dokud mám ( <b>já</b> ) nosit starosti ...
↓	
zřetel ke světu (,on“/,oni“)	Až dokdy se bude vyvyšovat <b>nepřítel můj</b> ...

Na základě této struktury, jež spočívá ve vzájemném vztahu závislosti *vztahu k bohu* (Hospodin / ,ty“), *vztahu k sobě samému* (prosebník / ,já“) a *vztahu ke světu* (nepřítel, resp. nepřítel / ,on“, resp. ,oni“), lze mluvit o *hlubinné antropologické dimenzi žalozpěvu* (nářku).<sup>77</sup> Žalozpěv jednot-

<sup>75</sup> J. VON SOOSTEN, Die »Erfindung« der Sünde. Soziologische und semantische Aspekte zu der Rede von der Sünde im alttestamentlichen Sprachgebrauch, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 9 (1994) 87-110, zde: 89, viz též DI VITO, *Anthropology* (viz pozn. 26), 221nn aj.

<sup>76</sup> K výkladu Ž 13 viz JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 53nn.

<sup>77</sup> Srv. C. WESTERMANN, Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments (1974), in: Týž, *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien* 2 (TB 55), München 1974, 250–268, zde: 255nn; dále též ALBERTZ, *Mensch* (viz pozn. 25), 35n aj.

livce – stejně jako chvalozpěv jednotlivce – se v tomto pojetí týká *celkové zkušenosti s nouzovou situací*, v níž jsou jednotlivé roviny prožívání (tj. zřetel k bohu, k sobě samému a ke světu) navzájem úzce propojeny a navzájem se pronikají. Reálné hrozby, jež jsou konkrétním podnětem žalozpěvu (např. osouzení, nemoc, právní tíseň), ztrácejí ve způsobu, jímž jsou v nářku vyjádřeny, své specifické kontury a jsou proměněny v ohrožení zásadní. Prosebník nenařiká nad konkrétní nemocí či určitým právním problémem, nýbrž „volá k bohu, protože se mu jeho *celý* svět, tj. jeho vztah k bohu, jeho osobní existence i jeho vztahy k bližním proměnil v pohromu, v čiré zlo.“<sup>78</sup>

Tato danost má pro starozákonní antropologii dalekosáhlý dosah. Velmi jasně ukazuje, že jednatel neexistuje jako nějaké izolované „já“, nýbrž je včleněn do základních konstelací, v nichž se rozvíjí. Toto pojetí člověka je možno nazvat *konstelativním*<sup>79</sup> – jednatel je zde propojen s ostatními ve vzájemných vztazích vespolečného jednání a pospolné komunikace. „Člověk žije, když jej druhý vede“, říká jedno egyptské přísloví,<sup>80</sup> jež stručně shrnuje myšlenku této sociální konektivity. Jan Assmann to komentuje takto:

„Člověk vzniká [vstupuje do existence] podle míry svého konstelativního rozvoje v „sousedství“ své rodiny, přátel, představených a podřízených. Život je podle egyptských představ konektivní fenomén. Člověk v plném smyslu slova žijící je jevem konstelativním.“<sup>81</sup>

Proto hrozí rozpad osobnosti, když se sociální vazby uvolní nebo do života vstoupí síly, jež žalmy jednotlivce se zvláštním důrazem spojují s postavou „nepřítele“.<sup>82</sup> To pak nastává chvíle pro nářek. Ohrožený prosebník

<sup>78</sup> H. SEIDEL, *Auf den Spuren der Beter. Einführung in die Psalmen*, Berlin 1987<sup>2</sup>, 21 (zdůraznění v originále); srv. GERSTENBERGER, *Op. cit.* 153nn.156nn; též JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 39nn.108nn.174nn aj.

<sup>79</sup> Ke konstelativnímu pojetí osoby viz J. ASSMANN, *Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten*, in: Týž (Hg.), *Erfindung des inneren Menschen* (viz pozn. 46), 81–113, zde: 83n; Týž, *Tod und Jenseits* (viz pozn. 65), 13nn.34nn.54nn aj.; B. JANOWSKI, *Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze*, in: Týž, *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 3, Neukirchen–Vluyn 2003, 3–26; srv. též H. WEIPPERT, *Altisraelitische Welterfahrung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament*, in: H.-P. MATHYS (Hg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen* (BThSt 33), Neukirchen–Vluyn 1998, 9–34, zde: 18; DI VITO, *Op. cit.* 221nn.225nn.

<sup>80</sup> Metternichova stéla M 50; textový doklad viz ASSMANN, *Op. cit.* 16, pozn. 28.

<sup>81</sup> Týž, *Op. cit.* 75; srv. 80nn aj.

pak volá k bohu, protože se mu nepřátelským osoučením, nemocí, právní nouzí, společenským opovržením či opuštěností<sup>83</sup> „celý svět“ změnil ke zlému. Modlitebník, jehož život byl vsazen do společenství, se v této konfliktní situaci sociální dezintegrace dostává „na okraj, resp. do oblasti smrti“. Zde narážime na *specifické pojetí života a smrti*, jež je pro žalmy jednotlivce příznačné.<sup>84</sup>

- „Život“ je principem spojující síly, jež integruje personální identitu a sociální společenství. Žalmy jednotlivce označují takový život jako „spravedlivý“ (  $\text{צַדִּיק}$  ) a vyjadřují tuto skutečnost výrazy, jež se týkají vřazenosti jednotlivce do sociálního společenství (*sociální sféra člověka*).
- „Smrt“ je naopak principem zániku, jež působí celkový rozpad a izolaci. Žalmy jednotlivce označují takový život jako „zachvácený smrtí“ (  $\text{מָוֵת}$  „zlý“, „špatný“ ) a vyjadřují tuto skutečnost výrazy, jež se týkají modlitebníkova těla v mnohosti jeho údů a orgánů (*sféra lidské tělesnosti*).

Tuto souvislost je možné osvětlit a rozvést ještě z jiné strany. „Život“ je – jak paradigmaticky ukazuje „problém života a smrti“ – *jev konektivní*, fenomén vyznačující začlenění jednotlivce do společenství.<sup>85</sup> Konektivita je ale možná pouze v takovém společenství, jehož členové jsou spolu navzájem vázáni principem vzájemné pomoci (aktivní solidarita), vzájemného naslouchání (komunikativní solidarita) a vstřícného myšlení jeden na druhého (intencionální solidarita). Základem této koncepce, již vyjadřuje Př 10,2; 11,25; 12,3.14.21; 14,11 aj., je souvislost konání (činu) a jeho dopadu (*Tun-Ergehen-Zusammenhang*);<sup>86</sup> v jejím světle je všechno dění zpětně vázáno na předchozí činy a je chápáno jako vláda všeobjímající

<sup>82</sup> K obrazu nepřítele v žalmech jednotlivce viz JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 98nn.

<sup>83</sup> K základním typům nouze modlitebníka viz M. KRIEG, *Todesbilder im Alten Testament oder: »Wie die Alten den Tod gebildet«* (ATHANT 73), Zürich 1988, 341nn; H.-J. FABRY, *Art. Leiden II*, in: *RGG*<sup>4</sup> 5 (2002) 235–237.

<sup>84</sup> Viz B. JANOWSKI, *Art. Klage II*, *RGG*<sup>4</sup> 4 (2001) 1389–1391, zde: 1390; Týž, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 250nn.256nn aj.; FREVEL, *Altes Testament* (viz pozn. 2), 20nn; LIESS, *Weg des Lebens* (viz pozn. 44), passim.

<sup>85</sup> Tak v návaznosti na J. ASSMANN, *Tod und Jenseits* (viz pozn. 65), 13nn.34nn.54nn aj.; K principu konektivity viz též JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 138.188.202n.295nn.

<sup>86</sup> K novějšímu bádání viz B. JANOWSKI, *Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs* (1994), in: Týž, *Die rettende Gerechtigkeit* (viz pozn. 71), 167–191, zde: 179 s pozn. 60; M. RÖSEL, *Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang*, *Neues Bibellexikon* 3 (2001) 931–934; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Art. Vergeltung*, *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>3</sup> 10 (2001) 654–656 a A. GRUND, *Art. Tun-Ergehens-Zusammenhang I*, *RGG*<sup>4</sup> 8 (2005) 654–658.

a vše propojující spravedlnosti. Podstatný je zde „konektivní“ aspekt spravedlnosti (*iustitia connectiva*). Tím, že jsou dopady jednání vázány na předchozí činy, je veškerý běh věcí a tím celý svět propojen do jediného smysluplného celku. Jak k tomuto „návratu“ dochází, tj. jak se uskutečňuje toto spojení činu a jeho následku, ličí především výroky staršího mudrosloví (Př \*10–30). I zde spočívá spravedlnost na principu vzájemnosti, není žádným „přirozeným důsledkem“ dobrého skutku, nýbrž funkcí jednání ve společenství.

Tak například známý výrok Př 26,27

„Kdo kope jámu, padne do ní;  
a kdo valí balvan, na toho se zvrátí“

netvrdí, že následek nastává sám od sebe, jakoby „přirozenou zákonitostí“;<sup>87</sup> nýbrž jen to, že s jistotou nastane – totiž tím, že pachatelé se skrze druhé lidi přihodí totéž, co jim on sám v dobrém či ve zlém učinil. Starší mudrosloví tedy také zná „odplatu“ jako kategorii sociální interakce, jež dává všemu jednání smysl a spolehlivost, protože je vázána na princip konektivní spravedlnosti.

Význam tohoto principu pro starozákonní antropologii je zřejmý: „Výroky [staršího mudrosloví] chtějí svými z básněnými zkušenostmi a reflexemi člověku pomoci, aby vyznal ve světě, svůj život vedl k naplnění a vyhnul se nebezpečí smrti (Př 13,14).“<sup>88</sup> Jednotlivec sám není životaschopný, a proto není ani v plném slova smyslu živý. Je třeba, aby tu byl někdo – příbuzný, soused, přítel –, kdo se o něj stará a po smrti připomíná jeho „jméno“. Jak významné je toto přesvědčení pro sociální sféru lidskosti ve starověkém Izraeli dokládají *via negationis* mnohé případy, v nichž se (velmi často!) proti němu někdo prohřešuje. Opět se můžeme vrátit k žalům jednotlivce. V žalmu 41,<sup>89</sup> jež žánrově patří k děkovným písním jednotlivce, se ličí úděl nemocného, jež leží na svém domácím lůžku a k němuž přicházejí na návštěvu příbuzní, sousedé a přátelé. Pro nemocného se tato chvíle stává děsivou zkušeností – shledává, že je obstoupen nepřáteli, kteří mu přejí nejen fyzickou smrt (*damnatio vitae*), nýbrž touží i po jeho vymizení jeho „jména“ (*damnatio memoriae*;<sup>90</sup> v. 6). Toto po-

<sup>87</sup> K otázce, zda souvislost jednání a jeho následku (tzv. Tun-Ergehen-Zusammenhang) probíhá podle nějakého „automatismu přirozené zákonitosti“, viz JANOWSKI, *Op. cit.* 176, pozn. 48.

<sup>88</sup> ALBERTZ, *Mensch* (viz pozn. 25), 471.

<sup>89</sup> K tomuto textu viz JANOWSKI, *Konfliktgespräche* (viz pozn. 2), 180nn.

dvojně přání smrti je pak umocněno i výslovnou deklarácí smrti (v. 9) a v závěru jednáním toho, jež patřil dříve k důvěrným přátelům a nyní se stal nepřitelem (v. 10):

- 5 Já sám jsem řekl: Hospodine, buď mi milostiv!  
Uzdrav můj život/mne (  $\Psi$   $\Psi$  ), neboť jsem proti tobě zhrěšil!
- 6 Mí nepřátelé mluví zlé [věci] o mně:  
„Kdy už zemře a zanikne jeho jméno?“  
A když někdo přijde, aby se [na mne] podíval, mluví jeho srdce faleš  
shromáždí si ničemnost, vyjde ven a mluví.
- 8 Společně proti mně sšeptávají se všichni, kdo mne nenávidí,  
proti mně strojí zlo, jež [by] na mne [padlo]:
- 9 „Věc ničemnosti je na něj vylita,  
a kdo jednou ulehl, již více nevstane!“
- 10 Dokonce i ten, s nímž jsem [žil] v pokoji, jemuž jsem důvěřoval,  
jež jidal můj chléb, se nade mnou [nyní] vypíná (vychloubá).
- 11 Ty však, Hospodine, buď mi milostiv a pozvedni mne,  
abych jim mohl odplatit!

Tato *malá fenomenologie sociální smrti* ukazuje zřetelně především jedno: dokud není přervána konektivní vazba a stále je tu alespoň jeden, jež se člověka ujímá,<sup>91</sup> dotud je možné mluvit o životě.<sup>92</sup> A o tento život a jeho rozvinutí v sociální sféře běží ve starozákonní antropologii. Jinak řečeno, spolu s R. A. di Vitem: Člověk ve starověkém Izraeli „je ‚autentický‘ právě ve své heteronomii, ve své poslušnosti k druhým a ve své závislosti na druhých.“<sup>93</sup>

### 3. vnímání světa

Podle výše načrtnutého postupu<sup>94</sup> je třeba si nakonec položit otázku, co je horizontem, do něhož jsou aspekty „jednoty osoby“ (II.1) a „sociální sféry“ člověka (II.2) zahrnuty a jež jim současně slouží jako základna či re-

<sup>90</sup> Podobně jako je pojmenování stvořitelským a prisvojovacím, resp. uznávacím aktem (srv. O. KEEL / S. SCHROER, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, 135), má i pominutí jména význam srovnatelný s vymazáním každé vzpomínky na nositele jména.

<sup>91</sup> Tím, že onen „jeden“ je v daném případě Hospodin, Bůh Izraele, získává přání odplaty (v. 11) i vyznání díky (v. 12n) svou zvláštní naléhavost; srv. JANOWSKI, *Op. cit.* 192n.

<sup>92</sup> Ke starozákonnímu termínu „život“ viz nejnověji LIESS, *Weg des Lebens* (viz pozn. 44), passim; TH. POLA, Was ist „Leben“ im Alten Testament?, *ZAW* 116 (2004) 251n a H. UTZSCHNEIDER, Zum Verständnis des Lebens im Alten Testament. Ein Glossar mit sechs Stichworten, in: *Glaube und Lernen* 19 (2004) 118–124.

<sup>93</sup> DI VITO, *Anthropology* (viz pozn. 26), 221; srv. 234nn.

<sup>94</sup> Viz výše ??? [orig. ZThK 153n].

ferenční bod. Tímto objímajícím horizontem je *svět, v němž žijí lidé*. Tento svět ale není člověku prostě předem dán; je to takový svět, který člověk vnímá tím, že jej vykládá, takový, jehož obraz si předává v řetězci generací.

Pojmem „obraz světa“ se obvykle rozumí vzájemnou souhru pojetí světa a modelů jeho výkladu, jež se týkají stavby kosmu, přirozenosti věcí a společného života lidí, jež jsou pro danou kulturu určující a jež pomáhají uspořádat strukturu celku jakož i funkci jednotlivých součástí a umožňují uchopit svět jako jev. Ve věci „světoobrazu“ předmoderních kultur jako byly kultury ve starověké Mezopotámii, Egyptě či Izraeli<sup>95</sup> je třeba nejprve uvážit, že jejich „svět neměl stejnou ‚rozlohu‘ jako svět náš“<sup>96</sup> – byl přehledný a vázaný na zkušenost. Antický člověk „zakouší svůj svět jako rozčleněný v čase a prostoru, příčině a následku. Obraz o světě je vytvářen ustanovením a přiřazením jednotlivých věcí, jejich časoprostorovým umístěním a silami, jež jsou odpovědné za jejich hodnocení.“<sup>97</sup>

Ve smyslu této definice popsala Helga Weippert *začlenění člověka do času a prostoru* ve svém článku „Staroizraelské zakoušení světa“.<sup>98</sup> Podle Weippertové nemohl staroizraelský člověk „přistupovat k časovým či prostorovým vlivům ... distancovaně, obojí prožíval zcela bezprostředně.“<sup>99</sup> To se týká jak prožívání rytmu dne a noci a s ním souvisejícím „střídáním za dne většího a v noci menšího lidského světa“,<sup>100</sup> tak prožívání rytmu ročních dob s jeho střídáním letních a zimních pastvin, dobou setby a sklizně. V tom všem člověk neustále prožíval čas a prostor jako něco elementárního a především – jak ukazuje epilog vyprávění o potopě ve svém ne-*kněžské* vrstvě (Gn 8,21n\*) – jako danost souvztažnou.<sup>101</sup>

<sup>95</sup> K biblickému světoobrazu viz B. JANOWSKI / B. EGO (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001; dále KEEL / SCHROER, *Schöpfung* (viz pozn. 90), 102nn; M. OEMING, Art. *Weltbild II*, *TRE* 35 (2003) 569–581 a B. JANOWSKI, Art. *Weltbild III*, *RGG*<sup>4</sup> 8 (2005) 1409–1414.

<sup>96</sup> F. STOLZ, *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares*, Zürich 2001, 4.

<sup>97</sup> B. STRECK, Art. *Weltbild*, in: Týž (Hg.), *Wörterbuch der Ethnologie*, Wuppertal 2002, 291–295, zde: 291.

<sup>98</sup> WEIPPERT, *Altisraelitische Welterfahrung* (viz pozn. 79), 9nn.

<sup>99</sup> Týž, *Op. cit.* 15.

<sup>100</sup> Týž, *Op. cit.* 14.

<sup>101</sup> Srv. WEIPPERT, *Op. cit.* 15; k věci též O. KEEL / M. KÜCHLER / CH. UEHLINGER, *Orte und Landschaften der Bibel*, Bd.1, Göttingen 1984, 38nn.

- 21\* I ucítil Hospodin libou vůni a řekl k srdci svému (= řekl si): „Již nikdy nechci proklít zemi kvůli člověku.  
A již nikdy nechci pobít všechno živé, jak jsem učinil.  
22 Pro všechny dny země [nechtí/ platí]:  
Setba a žeň,  
i chladno a horko,  
i léto a zima,  
i den a noc  
nikdy nepřestanou.“

Všední den se odehrával „v malých územních a sociálních prostorech a v přehledných časových úsecích; byl úzce vymezen“.<sup>102</sup> Tento přehledný svět starověkého Izraele dokládají starozákonní geografické pojmy, jména zvířat a rostlin, stejně jako např. názvy světových stran. Všude zde máme co činit s „lidskou dimenzí“ členění času a prostoru – ať už jde o vztah člověka k přírodě, o systém měr a vzdáleností, nebo o hodnocení prostoru a času v kontextu svátků a obětí.<sup>103</sup> Vše tu má svou logiku, jež je logikou před-novověkého obrazu světa. „Před-novověká“ ovšem neznamená „kulturně zaostalá“ či „beznadějně naivní“, jak to hodnotí zakořeněné předsudky. Zatímco v našem kulturním prostředí si vzájemně konkurují dva odlišné typy obrazů světa, totiž obraz světa vycházející z „dispoziční znalosti“ [„Verfügungswissen“] a obraz světa založený na „orientující znalosti“ [„Orientierungswissen“], prostředkují tradiční světoobrazy „takové pojetí světa či jeho oblastí, v němž jsou oblast vědění i orientace v praktickém životě zaopatřeny společně“.<sup>104</sup>

Uvedenou schopnost integrovat lze u antického obrazu světa pozorovat na mnoha jevech. Například O. Keel zřetelně vyložil, že pro staroorientální svět a pro Starý zákon není empirický svět prostě tím, co „leží před očima“, nýbrž odkazuje nad sebe sama a má proto vždy i *symbolickou kvalitu*. Svět ve staroorientálním a starozákonním pojetí nebyl uzavřeným, profánním systémem, nýbrž veličinou na všechny strany otevřenou, jejíž zvláštnost by se snad dala vystihnout termínem „osmózy“:

„Mezi oblastí skutečného a symbolického neustále probíhá osmóza. Otevřenost všednodenního, pozemského světa vůči sféram božsky intenzivního života na straně jedné, a bezedné, zničující ztracenosti bytí na straně druhé, je hlavní odlišnos-

<sup>102</sup> WEIPPERT, *Op. cit.*, 19.

<sup>103</sup> Viz DIES, *Op. cit.* 23n.25n.30n. Ke členění času prostřednictvím svátků a obětí viz B. JANOWSKI / E. ZENGER, *Jenseits des Alltags. Fest und Opfer als religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt im alten Israel*, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 18 (2003), 63–102.

<sup>104</sup> STOLZ, *Op. cit.* 4.

tí od naší představy o světě jako prakticky uzavřeném mechanickém systému. (...) Svět podle biblických a orientálních představ je k nadzemským i podzemským sféram otevřený a průhledný.<sup>105</sup>

My jsme uvyklí oddělovat od sebe navzájem věci konkrétní a abstraktní – pracujeme buď s konkrétními předměty jako je *strom*, *trůn* či *hora* nebo s abstraktními pojmy jako je *život*, *království* či *sídlo božstva*. Oproti tomu staroorientální kultury s oblibou užívají „pojmy, jež jsou samy o sobě konkrétní, ale často označují skutečnosti, jež dalece přesahují jejich konkrétní význam.“<sup>106</sup> Spojují aspekty konkrétní („trůn“) s abstraktními („království“) a tím chrání jejich vzájemný vztah. „Jednotu skutečnosti“ tak představují pomocí symbolů.

<b>konkrétní</b>	strom	trůn	hora	
				← symbolizace
<b>abstraktní</b>	život	království	sídlo bohů	

Pro pochopení procesu symbolizace, jenž transformuje předmětné významy na nepředmětné („symboly“),<sup>107</sup> lze odkázat na pojetí náboženství jako „kulturního systému“, jež formuloval C. Geertz.<sup>108</sup> Kultura u něj představuje historicky tradovaný systém významů, které se vyjevují v podobě symbolů a pomáhají lidem sdělovat, zachovávat a dále rozvíjet jejich postoje k životu. Symboly mají za úkol „spojovat étos lidu, (tj. styl, povahu a vlastnost jeho života, jeho etiku, estetické naladění a směřování) s jeho pojetím světa (tj. obrazem, který si činí o věcech tak, jak je čistě nalézá, a s představami o uspořádání veškerenstva v nejširším smyslu).“<sup>109</sup>

<sup>105</sup> O. KEEL, *Die altorientalische Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Göttingen 1996<sup>2</sup>, 47.

<sup>106</sup> KEEL, *Op. cit.* 8.

<sup>107</sup> K procesu symbolické transformace souhrnně F. STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft* (UTB 1980), Göttingen 1997<sup>2</sup>, 101nn; speciálně pro látku Starého zákona a oblast starověkého Orientu viz O. KEEL / CH. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottesymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg / Basel / Wien 2001<sup>5</sup>, 13n. K pojetí člověka jako »animal symbolicum« viz E. CASSIRER, *Versuch über den Menschen*, Frankfurt a.M. 1990<sup>2</sup>, 47nn.

<sup>108</sup> C. GEERTZ, Religion als kulturelles System, in: Týž, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M. 1983, 44–95; k tomu viz též B. JANOWSKI, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: Týž, *Gott des Lebens* (viz pozn. 79), 27–71, zde: 29nn.

<sup>109</sup> GEERTZ, *Op. cit.* 443nn.

Jako kulturní systém náboženství vytváří základní shodu mezi určitým *životním stylem* („étos“) a určitou *představou řádu* („chápání světa“); obě strany přitom navzájem podporuje autoritou strany druhé. Náboženství, jak je definuje Geertz, pak je

„... (1) systémem symbolů, jenž směřuje k tomu, aby v člověku vytvořil (2) silné, celostné a trvalé naladění a motivaci tím, že (3) formuluje představy o všeobecném řádu bytí; tyto představy pak (4) halí takovou aurou fakticity, že se ono naladění a motivace (5) zdá být v naprosté shodě se skutečností.“<sup>110</sup>

Tento vzájemný vztah „představ o všeobecném řádu bytí“ (*chápání světa*) a jazykově či obrazově zprostředkovaným „naladěním či motivací člověka“ (*étos*) lze objasnit na systému symbolů jeruzalémské chrámové teologie. Tento systém patří k náboženským *představám o Hospodinu-králi* a uplatňuje se v řadě typů žalmů – žalmech o Hospodinu-králi, žalmech sijónských, stvořitelských či poutních – stejně jako (s antropologickým vyhocením) v žalozpěvech jednotlivce (Ž 3-14 aj.) nebo v textech jako jsou Iz 6,1-5; Ez 1; 10n\*; Jr 17,12 a Iz 66,1n:

<i>představa o Hospodinu, královském božstvu ze Sijóna jako ústřední obsah jeruzalémské chrámové teologie</i>	
↓	
<i>její jazykový a/nebo obrazový výraz vytvořený z prvků náboženského systému symbolů:</i>	
<i>místa:</i>	chrám jako „prapahorek“, „hora“, „chrám“, „trůn“, „dům“
<i>časy:</i>	chrám/trůn „od dávnověku“/„od počátku“; souvislost chrámu a stvoření
<i>řity:</i>	Hospodinova intronizace; podzimní a jarní svátky; zasvěcení chrámu
<i>(chrámové) symboly:</i>	cherubové, serafové, lvi, býci; palmy, ratolesti, lotosové květy, granátová jablka; (božské) stromy
<i>texty:</i>	žalmy sijónské, královské, o Hospodinu-králi, stvořitelské, poutní; žalozpěvy (nářky) a děkovné písně jednotlivce
↓	
<i>tomuto výrazu odpovídající víra v Hospodina, královské božstvo ze Sijóna</i>	

Tento příklad nepředstavuje starozákonní obraz světa *jako takový*; nýbrž jen jeden výsek, totiž obraz světa jeruzalémské chrámové teologie střed-

<sup>110</sup> Týž, *Op. cit.* 48.

ní doby královské (8./7. st. př. Kr.).<sup>111</sup> Ukazuje však názorně, jak je náboženství tvořeno určitým okruhem viditelných a slyšitelných znaků (obrazů, textů),

„jež spolu vytvářejí určitý model, určitou vazbu. Úkolem těch, kdo se snaží náboženství zkoumat, je nejprve co možná přesně a úplně popsat tyto znaky. To se může zdařit tím lépe, čím přesněji pochopíme princip, resp. principy, jež určují uspořádání a koherenci celkové vazby, tj. principy, jež jednotlivým znakům stanoví jejich místo, vzájemné vztahy a celkový řád.“<sup>112</sup>

Tato definice pojímá náboženství jako systém kulturních znaků. Symboly jeruzalémské chrámové teologie – jako například dva cherubové (1Kr 6,23-28), program dekorace vnitřních chrámových stěn (1Kr 6,29.32.34n) či měděné moře (1Kr 7,23-26), jež jsou vždy vsazeny do zásadních souvislostí<sup>113</sup> – podle této definice nabízejí člověku žijícímu v Jeruzalémě doby královské základní životní orientaci. Poskytuje totiž přijatelnou odpověď na otázku po koherenci skutečnosti a smyslu bytí tím, jak odstraňuje napětí mezi *představou o řádu světa* (symbolizovaném v představě Hospodina-krále) a *faktickými danostmi*, v nichž jsou spolu vždy promíchány prvky řádu a chaosu. K tomuto odstranění napětí dochází především o podzimmích sváticích,<sup>114</sup> v nichž síly udržující řád kosmu vždy znovu nabývají převahu.

Pro starozákonní antropologii to má fundamentální význam. Zkušenost *překonání chaosu* byla pro starověkého Izraelce v tomto smyslu zkušeností, že „empirický svět má povahu manifestace a symbolu, odkazuje nad svou prvoplánovou skutečnost“<sup>115</sup> a že svět lidského života chrání boží stvořitelská moc, resp. není ohrožován chaosem a jeho mýtickými či dějinnými exponenty. Měl-li člověk ve svém vnímání skutečnosti činit *zkušenost koherence*, musel mu systém nabízet určité znaky či symboly, jež si nárokovaly, že strukturují skutečnost jako celek a pro utváření života jednotlivce jsou závazné. Tuto autoritu měl daný inventář znaků systému náboženských symbolů. Pro člověka, který znal „gramatiku“ a „syntax“ tohoto systému (jako ovládáme pravidla jazyka),<sup>116</sup> byla *koherence skutečnosti* a místo člověka v ní zcela jasnou věcí.”

<sup>111</sup> Srv. k tomu úvahy JANOWSKÉHO, *Weltbild* (viz pozn. 79), 13.

<sup>112</sup> KEEL / UEHLINGER, *Göttinnen* (viz pozn. 107), 14.

<sup>113</sup> K tomu obšírně též JANOWSKI, *Wohnung des Höchsten* (viz pozn. 108), 29nn.

<sup>114</sup> Srv. LEUENBERGER, *Op. cit.* 226f.

<sup>115</sup> KEEL, *Bildsymbolik* (viz pozn. 105), 47.

<sup>116</sup> Srv. KEEL / UEHLINGER, *Göttinnen* (viz pozn. 107), 14.

### III. Závěrečné poznámky

V předchozích odstavcích jsem pojednal základní otázky starozákonní antropologie pomocí aspektů „jednoty osoby“, „sféry sociální“ a „vnímání světa“ a pokusil jsem se určit jejich vzájemný vztah.

Naší úlohou bylo zpracovat tyto základní otázky tak, aby vynikly jejich specifické aspekty v pohledu dějin společnosti, náboženství a mentality. Nakonec je však třeba ještě jednou zdůraznit *teologický charakter starozákonní antropologie*. Člověk se totiž podle starozákonního svědectví nevyznačuje jen otevřeností ke světu, nýbrž také – ba právě – svou vztažností k bohu. W. Pannenberg, který s touto tezí přišel, tím minil lidskou odkázanost na „nekonečný, tedy nikoli konečný protějšek, protějšek z druhého břehu“, který člověk vždy už předpokládá „každým svým dechem, i když jej neumí pojmenovat“.<sup>117</sup> Pannenberg v této věci dále tvrdí:

„Otevřenost člověka ke světu předpokládá vztažnost k bohu. Kde v této věci nepanuje jasno, zůstává pojem otevřenosti ke světu nezřetelný. Jakoby byl člověk orientovaný na svět! Přitom se přece jedná o to, že se na vše, co člověk shledává jako svůj svět, musí vyptávat. Tento svéráz lidského bytí, jeho nekonečná odkázanost, je pochopitelná pouze jako otázka po bohu. Nekonečná otevřenost pro svět vyvstává teprve z určení člověka, jež svět přesahuje.“<sup>118</sup>

Vztažnost člověka k bohu a tím i ryze teologická povaha starozákonní antropologie je vyjádřena hned v první kapitole bible, kde se mluví o stvoření člověka k „obrazu boha“ a o jeho určení k panování nad zvířaty a ovládnutí země (Gn 1,26–28).

A Bůh řekl:

„Učíňme člověka coby náš obraz/naši sochu stejný/stejnou jako my,

aby panovali nad rybami moře

a nad ptactvem nebes

a nad dobytkem a nad vším zvířectvem zemským

a nad všemi plazy, co se plazí po zemi.“

A Bůh stvořil člověka ke svému obrazu / jako svoji sochu,

k obrazu / jako sochu Boha stvořil jej,

mužského a ženskou stvořil je.

A Bůh je požeňal

a Bůh jim řekl:

„Bud'te plodní

a velmi početní

a naplňte zemi

<sup>117</sup> PANNENBERG, *Mensch* (viz pozn. 35), 11.

<sup>118</sup> Týž, *Op. cit.* 12n; srv. týž, *Anthropologie* (viz pozn. 35), 25nn a týž, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1993, 203nn.

a (»vstupte na ni« =) použijte ji,  
a panujte nad mořskými rybami a nad ptactvem nebes  
a nad vším zvířectvem, jež se plazí po zemi.«

Tento základní text starozákonní antropologie zde nemůžeme pojednat *in extenso*.<sup>119</sup> Pro náš přístup je důležitá především struktura klíčového výroku, který formuluje boží záměr stvořit člověka (v. 26aβ.b). Bůh jej uvádí plurálovým kohortativem (1) a vyjadřuje jej nejen dvěma obraznými pojmy (תבנית „obraz/socha“ a דמות „podobnost“) a dvěma předložkovými určeními (ב „coby“<sup>120</sup> a כ „jako“), jimiž formuluje myšlenku Božího obrazu (*imago dei*) (2), ale také účelovým určením, jímž člověka pověřuje (3), aby panoval nad zvířaty (*dominium animalium*) – „učinme člověka [chceme učinit člověka] (1) coby náš obraz (naši sochu) stejný (stejnou) jako my [asi jako naše zpodobení] (2), aby panovali nad rybami moře ... (3)“.<sup>121</sup> Perspektiva tedy vychází od Boha k člověku a pak směřuje od člověka k živočichům, nad nimiž má člověk jako „obraz“ boha Stvořitele vládnout.

Na základní otázku – „co je člověk?“ – zaznívá v tomto textu odpověď, jež je srovnatelná s odpovědí žalmu 8:<sup>122</sup> jako „obraz boha“ je člověk určen dvojím směřováním – k *bohu* a ke *světu*. Své poslání „panovat“ totiž přijímá od boha a vykonává je nad tvory, jež byly stvořeny spolu s ním. Lidské bytí tedy charakterizuje společně zřetel k bohu i ke světu; svému vztahu ke světu je člověk práv jen tehdy, pokud jej uplatňuje ve *zpětné vazbě ke Stvořiteli* a v tomto smyslu *zodpovědně*.<sup>123</sup> Toto pojetí, jež člověku nepřipisuje pozici subjektu zajištěného v sobě samém, nýbrž jej zásadně nahlíží jako „člověka božího“,<sup>124</sup> by mohlo pomoci nově uplatnit orientační potenciál biblické antropologie v postsekulární veřejnosti. V každém

<sup>119</sup> K tomu nyní podrobně JANOWSKI, *Statue Gottes* (viz pozn. 32), 185nn; dále FREVEL, *Altes Testament* (viz pozn. 2), 50nn.

<sup>120</sup> Pozn. překladatele: Užitím tohoto nespisovného výrazu usilujeme o odlišení výrazu *identifikace* od výrazu *přirovnání*.

<sup>121</sup> Ke gramatickým a sémantickým problémům viz v jednotlivostech JANOWSKI, *Op. cit.* 187nn.

<sup>122</sup> Viz výše, ??? [odkaz na str. – orig 151n].

<sup>123</sup> Srv. R. OBERFORCHER, *Biblische Lesarten zur Anthropologie des Ebenbildmotivs* (in: A. VONACH / G. FISCHER [Hg.], *Horizonte biblischer Texte* [FS J.M. Oesch] [OBO 196], Freiburg, Schweiz / Göttingen 2003, 131–168), 135 v pozn. 11: „Von Gott her soll (!) der Mensch »Krone der Schöpfung« sein – im Sinne der Schöpfungsidealität von Gen 1, welche allen Anthropozentrismus entschärft und rückbindet in eine dominante Theozentrik“; srv. též 136nn.

případě – jak potvrzuje dokonce i tak „nábožensky nemuzikální“ člověk jako J. Habermas<sup>125</sup> – se její výrazový potenciál jeví jako ještě zdaleka nevyčerpaný – spíše naopak, jako novým způsobem atraktivní.

(přeložil Martin Prudký)

<sup>124</sup> Tento výraz užívá v souvislosti s diskusí o lidské důstojnosti W. HÄRLE (*Der Mensch Gottes. Die öffentliche Orientierungsleistung des christlichen Menschenverständnisses*, in: E. HERMS [Hg.], *Menschenbild und Menschenwürde* [VWGTh 17], Gütersloh 2001, 529–543).

<sup>125</sup> J. HABERMAS, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt a.M. 2001, 29n.



## GENÉZA APOKALYPTIKY A STAV JEJ VÝSKUMU V POSLEDNÝCH DESAŤROČIACH<sup>1</sup>

Mgr. Sidonia Horňanová, PhD.

**THE ORIGINS OF APOCALYPTIC AND THE STATE OF RECENT RESEARCH INTO IT** In order to understand the historical connection between Jewish apocalyptic and Christianity it is necessary to gain a historically accurate understanding of the phenomenon of Jewish apocalyptic. The message of apocalyptic is often reduced to a fantastic description of the end and renewal of the world and a calculation of time when this will happen. Apocalyptic, however, is a much more complex phenomenon, giving rise to many questions.

Jewish apocalyptic drew on genuine Israelite sources, the eschatological predictions of the prophets, and it also drew on alien sources, especially Persian dualism and Babylonian mantic wisdom. Apocalyptic eschatology reversed the historical eschatology of the Old Testament prophets, and transformed it into a dualistic and cosmological eschatology. Eschatology is a dominant motif in the message of apocalyptic. The common element of all the Jewish apocalypses is a transcendental eschatology, with the motif of the final judgment and retribution. Jewish apocalypses always have the form of supernatural revelation.

Apocalyptic ideas nourished the faith of Jews and Christians in the Greco-Roman context during times of social and religious crisis and persecution. Apocalyptic has also become a starting point for certain modern religious groups and movements looking for solutions to the world's crisis. There are at least two reasons for the need to understand and evaluate apocalyptic. It is necessary for perceiving and rightly evaluating modern apocalyptic phenomena and it is also necessary for accurately interpreting apocalyptic ideas and motifs in the texts of the New Testament.

Prof. J. Souček sa v Teologických a exegetických štúdiách zaoberal aj otázkami novozákonnej teológie. Pri riešení otázky profétie v Novej zmluve sa celkom prirodzene dotkol aj apokalyptických motívov v prvej cirkvi. Poukázal pritom na príčiny, prečo novodobá teológia nedokázala apokalyptický prúd dostatočne zhodnotiť, ako aj na potrebu rehabilitovať apokalyptický motív „jenž přece v dějinách církve byl vždy znovu kvasem, znepokojujícím církev ve světě již příliš zabydlenou.“<sup>1</sup> Ak máme apoka-

<sup>1</sup> Souček, J. B.: *Teologická a exegetická studie*, Centrum biblických studií, Česká biblická společnost, Praha 2002, s. 144.

lyptiku hodnotiť, je potrebné najprv tento fenomén s komplexnými zdrojmi definovať.“

### 1. Pojem „apokalyptika“

Pojem „apokalyptický“ (z gr. „APOKALYPSIS“) sa bežne poníma ako synonymum slova kataklizmatický, resp. kataklizmový a evokuje predstavu o hmotnom zničení a zániku sveta. Primárnym významom slova „apokalypsa“ však nie je kozmická katastrofa, ale odhalenie, t. j. nadprirodzené zjavenie Božích tajomstiev, ktoré sú inak ľudskými prostriedkami nedostupné. Nie je správne redukovať obsah pojmu apokalyptika len na fantastické predstavy o hmotnom zániku sveta či pokusy vypočítať koniec sveta. Pri skúmaní apokalyptického fenoménu narazíme na problémy už pri výklade základných pojmov.

Niektorí chápu pojem apokalyptika v zmysle podstatného mena a pri vymedzení apokalyptiky definujú pojem apokalypsa v zmysle literárnej formy a pojem apokalypticizmus v zmysle spoločenského smeru alebo hnutia v dejinách. Iní pojem apokalyptika používajú v zmysle adjektíva<sup>2</sup> a usilujú sa vymedziť, čo je „apokalyptické“ na základe niektorých vybraťých charakteristických znakov. Účastníci kolokvia v Uppsale v r. 1979 sa uzniesli, že nie sú za definovanie tohto pojmu, ale skôr za opis („contra definitionem, pro descriptione“).<sup>3</sup> Riešenie sémantických ťažkostí ohľadom pojmu „apokalyptika“ sa v 80-tych rokoch napokon našlo v definovaní troch dielčích základných pojmov: „apokalypsa“ v zmysle literárnej formy, „apokalyptická eschatológia“ ako dominantný motív apokalyps a „apokalypticizmus“ v zmysle myšlienkového hnutia, pre ktoré je charakteristická apokalyptická eschatológia alebo v zmysle spoločenského hnutia v dejinách. Bol to P. D. Hanson,<sup>4</sup> ktorý v r. 1975 ako prvý poukázal na túto trojakú úlohu, s ktorou sa spája definícia apokalyptiky. Pred Hansonom už K. Koch v r. 1970 ako prvý rozlišoval apokalyptiku ako literárny druh a apokalyptiku ako myšlienkové hnutie. Pri definovaní vyššie uvedených pojmov dodnes nejestvuje všeobecný konsenzus, pričom najspornejšia je definícia pojmu „apokalypticizmus“.

<sup>2</sup> Webb, R. L.: „Apocalyptic“: Observation on a Slippery Term, *Journal of Near Eastern Studies* 49 (1990), s. 115–126.

<sup>3</sup> Tigchelaar, E. J. C.: „More on Apocalyptic and Apocalypses“, *Journal for the Study of Judaism* 18 (1987), s. 144.

<sup>4</sup> Hanson, P. D.: *The Dawn of Apocalyptic*, Fortress Press, Philadelphia 1975.

### 1.1. Štyri prístupy pri definovaní apokalyptiky

Pri definovaní apokalyptiky sa uplatňoval prakticky štvoraký prístup: 1. tradičný, 2. literárno-formálny, 3. esencialistický a 4. eklektický.

Tradičným prístupom v apokalyptike bolo definovať to, čo je apokalyptické, na základe vybraných charakteristických znakov – obsahových alebo formálnych.<sup>5</sup> Ako charakteristické apokalyptické motívy sa najčastejšie uvádzajú: dualizmus, učenie o dvoch vekoch (*ólám hazze a ólám habbá*), periodizácia dejín, pesimistický pohľad na dejiny, kozmológia, mytológia, ezoterizmus, angeológia, z formálnych znakov apokalyptiky spomeniem napr. písomná forma, symbolická reč, pseudonymita. Výsledkom tohto prístupu boli siahodlhé zoznamy s náhodne vybranými znakmi, ktorých počet varioval. Uplatnenie tohto prístupu komplikuje tá skutočnosť, že apokalyptická literatúra má kompozičný charakter. Navyše apokalyptický literárny materiál je tak rôznorodý, že žiadny apokalyptický spis neobsahuje všetky uvádzané apokalyptické znaky naraz. Tradičný prístup umožňuje zaradiť medzi apokalyptickú literatúru široké spektrum spisov.

Iný prístup v apokalyptike predstavuje Ch. Rowland, ktorý sa vo svojej dizertačnej práci *The Open Heaven (1982)*<sup>6</sup> skôr než na obsahovú stránku apokalyptickej literatúry zamerl na jej literárnu formu, ktorou je zjavenie: „hovoriť o apokalyptike, znamená sústrediť sa na priame sprostredkovanie nebeských tajomstiev v celej ich rôznosti“.<sup>7</sup> Rowlandov *literárno-formálny* prístup vznikol ako reakcia na slabé stránky tradičného prístupu. Literárno-formálny prístup dôraz viac nekladie na eschatológiu ako dominantný motív v apokalyptike. Tým sa do pozornosti dostáva aj kozmologický materiál v apokalypsách – detailné opisy druhého sveta, opisy nadprirodzených ciest apokalyptických vidcov po nebi a záhrobie a s tým súvisiace sprostredkovanie a interpretácia Božích tajomstiev, z ktorých vyplývajú konzekvencie pre súčasnosť.

Tretí prístup, ktorý sa uplatňuje pri skúmaní apokalyptického fenoménu je *esencialistický* prístup, ktorý počíta s esenciálnym obsahovým prvkom v apokalyptike. Tento prístup si zvolil E. P. Sanders, podľa ktorého esenciálnym motívom v apokalyptike je motív premeny a obnovy sveta,

<sup>5</sup> Tradičný prístup uplatňujú M. Stone, J. Lindblom, K. Koch, W. Schmithals, H. A. Lombard, D. S. Russell.

<sup>6</sup> Rowland, Ch. C.: *The Open Heaven, A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, Crossroad New York 1982.

<sup>7</sup> Tamže, s. 14.

ktorý zároveň konštituuje apokalyptickú literárnu formu.<sup>8</sup> Avšak motív premeny a obnovy je prítomný v značnej miere v starozmluvnej biblickej tradícii, čo by dovoľovalo – tak ako v prípade tradičného prístupu – zaradiť medzi apokalyptickú literatúru široké spektrum kníh.

V 90. rokoch 20. storočia sériou článkov upútal pozornosť P. Sacchi, ktorý za esenciálny motív v apokalyptickej tvorbe považuje špekulácie o pôvode zla, ktorý spočíva vo vzbure padlých anjelov v 1 Hen. Podľa Sacchiho údajne všetky apokalypsy onen esenciálny prvok z najstaršej židovskej apokalypsy o porušení stvorenstva rozpracovali a ho spojili s motívom súdu a záchranu.<sup>9</sup>

V r. 1979 pracovala pod vedením amerického odborníka na apokalyptiku J. J. Collinsa tzv. SBL Apocalypse Group<sup>10</sup>, ktorá si stanovila za cieľ definovať apokalyptiku a to nielen na základe apokalyptickej tvorby židovskej, ale tiež na základe grécko-rímskych a perzských apokalyps. Východiskom tejto skupiny pre diskusiu o apokalyptike sa stali výlučne také texty, ktoré patria k literárnej forme apokalyps. Z tohto dôvodu primárnou úlohou SBL Apocalypse Group bolo definovať pojem „apokalypsa“ v zmysle literárnej formy.

SBL Apocalypse Group definovala apokalypsu v zmysle literárneho žánru nasledovne: „Apocalypse is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world.“<sup>11</sup> Podobne definoval apokalypsu v zmysle literárneho žánru aj Jean Carmignac, redaktor *Revue de Qumran*, ktorý pracoval celkom nezávisle od americkej skupiny: „l'Apocalyptique“ je „...genre littéraire qui présente, a travers des symboles typiques, des révélations soit sur Dieu, soit sur les anges ou les démons, soit sur leurs partisans, soit sur les instruments de leur action“.<sup>12</sup> Výsledky výskumu SBL Apocalypse Group boli publikované v *The Mor-*

<sup>8</sup> Sanders, E. P.: „The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses“. In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. by D. Hellholm, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen (1983), s. 456.

<sup>9</sup> Uvádza Tigchelaar, E. J. C.: „More on Apocalyptic and Apocalypses“, *Journal for the Study of Judaism 18* (1987), s. 142-3.

<sup>10</sup> Apocalypse Group of the Society of Biblical Literature's Genre Project

<sup>11</sup> Collins, J. J.: *The Morphology of A Genre*, *Semeia 14* (1979), s. 9.

<sup>12</sup> Carmignac, J.: *Revue de Qumran ?*

*fology of a Genre*, Semeia 14 (1979). V r. 1982 bola táto definícia apokalyptiky v zmysle literárneho žánru doplnená o určenie zámeru apokalyptického pisateľa, ktorým bolo „interpretovať súčasné pomery na zemi vo svetle nadpozemského sveta a budúcnosti a tiež ovplyvňovať myslenie i správanie poslucháčov na základe božskej autority.“<sup>13</sup>

Uvedená definícia sa nevyhla síce kritike z toho dôvodu, že nezohľadňuje vývoj literárnej formy v dejinách,<sup>14</sup> ale zo všetkých možných prístupov tento prístup k problematike je najprepracovanejší, pretože na rozdiel od predchádzajúcich prístupov ponecháva dominantné postavenie eschatológie v apokalypsách, ale nerobí dojem, že by apokalyptická eschatológia bola jednoliatym systémom; a zároveň v apokalypsách zohľadňuje aj kozmologicko-mystický materiál, ktorý od začiatku býval nedoceňovaný a odsúvaný mimo záujmu bádateľov.

Podľa Collinsovej vyššie spomenutej definície v diskusii o židovskej apokalyptike prichádza do úvahy pätnásť židovských spisov, prevažne zbierok, ktoré vznikli v intertestamentárnom období v rokoch 250 pr. Kr. – 150 po Kr. Tieto sa nezachovali v pôvodnom hebrejskom jazyku, ale iba v prekladoch. Všetky z nich sú dostupné v anglickom dvojdielnom preklade z r. 1985 (*The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth). Niektoré z apokalyptických spisov obsahuje aj trojdielny preklad pseudepigraphov z r. 1998 *Knihy tajemství a moudrosti*. Ďalšie židovské apokalypsy nefigurujú ako samostatné literárne spisy, ale ako súčasť kresťanských apokalýps. Vysoký stupeň kresťanskej úpravy na nich znemožňuje zrekonštruovať pôvodné znenie židovských originálov a tak sú pre nás niektoré židovské apokalypsy nenávratne stratené (Zjavenie Eliáša, Zjavenie Sedracha, Vstúpenie Izaiáša). Predpokladám, že český preklad niektorých z nich sa v tomto čase pripravuje.

Pisatelia apokalyptickej literatúry sa obyčajne hľadajú v skupinách alebo smeroch v intertestamentárnom židovstve, najmä v eschatologicky orientovaných kruhoch. Menej sa hľadajú medzi jednotlivcami, ktorí neboli viazaní na žiadnu apokalyptickú skupinu. Faktom však zostáva, že aktuálni pisatelia apokalyptických kníh zostanú pre nás neznámymi.

<sup>13</sup> Uvádza Webb, R. L.: „Apocalyptic“: Observation on a Slippery Term, *Journal of Near Eastern Studies* 49 (1990), s. 125.

<sup>14</sup> Tigchelaar, E. J. C.: „More on Apocalyptic and Apocalypses“, *Journal for the Study of Judaism* 18 (1987), s. 137–144.

<sup>15</sup> Uvádza Collins, J. J.: *The Apocalyptic Imagination, An Introduction of the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad New York 1984, s. 36.

## 1.2. Klasifikácia apokalýps

Podľa J. J. Collinsa východiskom pre diskusiu o apokalyptike majú byť spisy, ktoré majú literárnu formu apokalýps v zmysle vyššie uvedenej definície SBL Apocalypse Group. Podľa toho v diskusii o židovskej apokalyptike prichádza do úvahy pätnásť židovských literárnych spisov, ktoré vznikli v časovom rozpätí od r. 250 pr. Kr. – r. 150 po Kr. buď na území Palestíny alebo v diaspore. Z nich dominantné postavenie má kozmologická apokalypsa *Knih padlých anjelov* (1 Hen 1–36) a apokalypsa *Daniel* (7–12. kap.). *Knih padlých anjelov* je súčasťou spisu *Henoch*, ktorý je zbierkou samostatných piatich kníh, z ktorých niektoré sú dokladom apokalypticizmu ešte pred literárnym vznikom biblickej starozmluvnej apokalypsy. To dokazujú paleografické výskumy poľského bádateľa J. T. Milika, ktoré v r. 1976 uskutočnil na kumránskych zvitkoch.<sup>15</sup> Skorá apokalyptická tradícia v *Henochových knihách* tak svedčí o tom, že pisatelia židovských apokalýps neboli púhymi imitátormi apokalypsy *Daniel*, ako sa to niektorí spočiatku domnievali.

V židovských apokalypsách možno v podstate identifikovať dva základné myšlienkové prúdy alebo smery: mystický a eschatologický. Tomu zodpovedá aj dvojaká klasifikácia židovských apokalýps na kozmologické apokalypsy a historické apokalypsy (alebo historicko-eschatologické). Hlavným kritériom zadelenia do týchto dvoch skupín je motív nadprirodzenej cesty apokalyptického vizionára po druhom svete – nebi a záhrobie. Každá z uvedených skupín sa delí ešte na ďalšie tri podskupiny a to na základe prítomnosti alebo neprítomnosti ďalších špecifických znakov (konkrétne podľa toho s akým druhom eschatológie sa v apokalypsách stretávame, či ide o eschatológiu kozmologickú, politicko-dejinnú, alebo individuálnu eschatológiu so zreteľom na individuálnu odplatu po smrti). Eschatológia, ktorá je dominantným prvkom v apokalypsách, netvorí jednoliaty ucelený systém. Spoločným formálnym prvkom pre všetky židovské apokalypsy je literárna forma zjavenia. Sprostredkovateľom zjavenia je nebeská bytosť – anjel a príjemcom zjavenia je človek. Po obsahovej stránke je jednotiacim prvkom pre všetky židovské apokalypsy transcendentná eschatológia s motívom odplaty po smrti.

a) *Historické apokalypsy* motív nadprirodzenej cesty vidca neobsahujú. Sústreďujú sa na drámu dejín, ktoré sa neodvratne schyľujú ku koncu. Podávajú zhustený historický náčrt tzv. schematizáciu dejín so zreteľom na ich finálne zavŕšenie (eschaton). Historické apokalypsy boli prevažne reakciou na politickú krízu v dejinách židovstva (napr. na nadvládu Grékov, napr. Seleukovca Antiocha IV. Epifana alebo Rimanov). V poexil-

nom židovstve bolo dôležitým impulzom pre apokalyptickú tvorbu práve náboženské prenasledovanie Židov a hrozba straty národnej identity najmä v súvisi s prenikajúcou helenizáciou. V tejto skupine historických apokalýps je modelovou apokalypsou biblická apokalypsa Daniel (Dan 7–12), ktorej vplyv sa uplatňuje v ďalších historických apokalýpsách. Medzi historické apokalypsy ďalej patria: Zvieracia apokalypsa (1 Hen 83–90), Apokalypsa týždňov (1 Hen 93,1–10; 91,11–17), Jubileá 23, 4. Ezdráš a 2. Báruch.

b) *Kozmologické apokalypsy* sa venujú detailným opisom transcendentnej reality. Apokalyptický vizionár vystupuje do neba, kde je mu vo forme vízií načrtnutý priebeh dejín od počiatku až do finálneho konca. Reč vízií je symbolická a jej význam nie je vždy jasný, preto si vízie vyžadujú interpretáciu anjelom. Prominentnou v kozmologických apokalýpsách je vízia nebeského trónu a opis Božej slávy (*kábód*), ktorá sa v ďalšej fáze rozvinula do židovského mysticizmu.<sup>16</sup> Opisy Božej slávy nachádzame v prepracovanej podobe v neskorších *hekálot* textoch.<sup>17</sup> Modelovou apokalypsou v skupine kozmologických apokalýps, ktorá významnou mierou uplatnila vplyv na ďalšie kozmologické apokalypsy, je Kniha padlých anjelov (1 Hen 6–36). Český preklad uvádza názov Kniha strážcov (z anglického názvu Book of Watchers).<sup>18</sup> Podľa eklektického prístupu medzi kozmologické apokalypsy ďalej patria: Kniha nebeských telies, Henochove podobenstvá, Testament Léviho a Zjavenie Abraháma, fragment Zjavenie Sofoniáša, 3. Báruch, 2. Henoch a Testament Abraháma.

Pri hlbšom štúdiu a vzájomnom porovnávaní jednotlivých apokalýps sa dá pekne sledovať, ako sa apokalyptická tvorba vyvíjala v závislosti na dobe a tiež pôvode jej vzniku. Tak napríklad charakteristickým znakom apokalýps z neskoršej doby je prepracovaná kozmológia nebies. Apoka-

<sup>16</sup> Pojem *kábód* je ústredným pojmom v rabinskej ezoterickej literatúre. Východiskom pre mystické špekulácie v rabinskom židovstve boli tieto biblické texty: Dan 7, Iz 6, a predovšetkým Ez 1. Gruenwald, I.: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, E. J. Brill, Leiden 1980.

<sup>17</sup> *Hekálot*“ t. j. príbytky. *Hekálot* texty obsahujú mystické špekulácie rabínov, ktoré sa týkajú opisu nebies a Božích príbytkov v nebesách, p. Murray-Jones, C. R. A.: „Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition“, *Journal of Jewish Studies* 43 (1992), s. 187; p. Saldarini, A. J.: „Apocalypses and „Apocalyptic“ in Rabbinic literature“, *Semeia* 14 (1979), s. 187.

<sup>18</sup> Pojem „irin“ (aram.) t. j. strážcovia, označuje padlých anjelov ako aj dobrých anjelov, ktorí slúžia Bohu. V snahe vyhnúť sa dvojznačnému chápaniu pojmu namiesto Kniha strážcov volím preklad Kniha padlých anjelov.

lyptický videc počas cesty po nebi podáva detailný opis troch až siedmich nebies, ktorými prechádza. V najvyššom nebi sa stáva svedkom Božej slávy (*kábód*), ba dokonca videc je transformovaný na anjela a zapája sa s anjelmí do nebeskej liturgie okolo Božieho trónu.

Pri porovnávaní židovských apokalýps z diaspory a z Palestíny z toho istého obdobia možno dôjsť k záveru, že apokalypsy, ktoré vznikali v diaspore, zaiste pod vplyvom gréckym, nepodávajú schematizáciu dejín, ale majú skôr záujem kozmologicko-mystický – venujú sa detailným opisom cesty vidca po druhom svete. Rozdiely medzi židovskými apokalypsami palestínskeho a diasporálneho židovstva boli do veľkej miery podmienené aj misijnými záujmami Židov v diaspore. Z toho dôvodu apokalypsy vytvorené v diaspore nepreferujú myšlienku univerzálnej spásy (Izraela), ale zdôrazňujú myšlienku individuálneho súdu.

Popri literárnych spisoch, ktoré sú apokalypsami v striktnom zmysle je treba brať do úvahy aj také spisy, ktoré sú po formálnej stránke apokalypsám príbuzné (testamenty, sibylly a kumránske texty). Obsahujú síce charakteristickú apokalyptickú perspektívu, t. j. dualistický pohľad na svet, deterministickú interpretáciu, schematizáciu, motív súdu a odplaty, ale postrádajú charakteristickú formu apokalýps, t. j. nepodávajú nadprirodzené zjavenie Božích tajomstiev inak ľudskými prostriedkami nedostupných. V tomto ohľade by bolo relevantné prebrať apokalypsám príbuzné formy, ktoré majú židovský pôvod, a v ktorých stupeň kresťanskej redakcie sa ešte dá rozlíšiť, napr. Epištola Henocho, Testament Mojžiša, Testamenty dvanástich patriarchov, Testament Jôba a niektoré sibylly - politické orakulá z doby makabejskej.

V diskusií o židovskej apokalyptike sú relevantné aj spisy z Kumránu. V Kumráne sa totiž našli manuskripty niektorých častí 1 Hen, fragmenty biblickej apokalypsy Daniel, a tiež knihy Jubileá. Kumránske nálezy treba zohľadňovať aj z toho dôvodu, že spôsob interpretácie dejín v kumránskych komentároch na prorocké spisy (tzv. pešarím)<sup>19</sup> je podobný výkladu, s ktorým sa stretávame v apokalýpsách. Kumránske zvitky nemožno obísť ani preto, že sú nápomocné pri datovaní židovských apokalýps.

<sup>19</sup> Ohľadom kumránskeho spôsobu výkladu Pisma tzv. pešarím pozri nasledovnú literatúru: Charlesworth, James H., *The Pesharim and Qumran History: Chaos or Consensus*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2002; Lim, Timothy H., *PESHARIM*, Sheffield Academic Press, Great Britain, London 2002; Horgan, Maurya P., *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, The Catholic Biblical Association of America, Washington DC 1979.

## 2. Zdroje a poslanstvo apokalyptiky

V zásade pramene, z ktorých apokalyptika čerpa, možno podeliť na domáce izraelské a cudzie neizraelské zdroje.

### 2.1. Izraelské pramene

Medzi domácimi prameňmi apokalyptiky treba na prvom mieste spomenúť *starozmluvné prorocktá*. Židovská apokalyptika je nerozlučne spojená predovšetkým s eschatologickými očakávaniami prorokov. Podľa presvedčenia apokalyptikov pravý význam prorockých predpovedí je skrytý a zostal utajeným, ba sami proroci nepoznali pravý význam toho, čo predpovedali. Prorocké predpovede si vyžadujú novú interpretáciu tým spôsobom, že apokalyptickí pisatelia aktualizovali starozmluvné prorocktá vo svetle súčasnej dejinnej situácie. Pre apokalypsy je tak charakteristická reinterpretácia starozmluvných predpovedí, tak napr. starozmluvná biblická apokalypsa podáva reinterpretáciu Jeremiášovej predpovede o 70-tich rokoch, ktoré uplynú nad zničeným Jeruzalemom (cf. Dan 9,24–27). Jeremiášovu predpoveď apokalyptický pisateľ reinterpretuje ako 70 týždňových rokov. Apokalypsy sú veľmi blízke kumránskym pešárím, ktoré obsahujú výklad eschatologických častí Písma, ktorý je založený tiež na nadprirodzenom zjavení. Kumránske pešárím (z hebr. p-š-r t. j. uvoľniť, vykladať, vysvetliť) sa od apokalyps v zásade líšia tým, že Písmo precízne citujú a výklad zjavenia nepodáva anjel, ale Učiteľ spravodlivosti, resp. jeho nasledovníci.

V apokalypsách sa stretávame s s tými istými výrazovými prostriedkami ako v spisoch starozmluvných prorokov (*‘acharít hajjámím* t. j. posledné dni; *jóm JHVH* t. j. deň Hospodinov alebo *mašíach* t. j. Mesiáš).<sup>20</sup> Niektorí bádatelia za rozhodujúci motív v apokalyptickej tvorbe považujú práve tematiku dňa Hospodinovho a tvrdia, že „apokalyptika sa zrodila z profetizmu práve rozvedením a univerzalizáciou myšlienky dňa Hospodinovho”.<sup>21</sup> Židovské apokalypsy tiež preberajú motív eschatologického súdu z prorockých spisov (napr. cf. Ez 38–39, Iz 24–27), pričom pri opise Bohu nepriateľských síl dochádza k ich individualizácii. V apokalypsách sa viac nehovorí o predpotopných silách chaosu a tmy, ale o konkrétnom nepriateľovi (napr. Belial, Beliar, Mastena), alebo sa konkrétny nepriateľ skrýva za symbolmi, z ktorých niektoré sú prebraté zo Starej zmluvy.

<sup>20</sup> Postava Mesiáša v apokalypsách nie je nevyhnutnou.

<sup>21</sup> Russell, D. S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, The Westminster Press, Philadelphia 1964, s. 94.

Podľa toho by korene apokalyptiky siahali až do k dávnym kanaánskym mýtom.<sup>22</sup> Prevzaté motívy zo starozmluvných prorocktiev boli dôvodom, prečo niektorí bádatelia nazvali starozmluvné prorocktá „dieťaťom profetizmu“<sup>23</sup> alebo „hlavným koreňom“ z ktorého bola apokalyptika vyživovaná až naplno rozkvitla v 2. st. pr. Kr., pričom rozvinutie apokalyptickej tradície sa spájalo s úpadkom profetizmu v Izraeli.<sup>24</sup>

Napriek podobnostiam medzi prorockou a apokalyptickou eschatológiou sú medzi nimi aj rozdiely. Zásadným rozdielom je, že v apokalyptike sa triumfálny zásah Hospodina neočakáva uprostred prítomného svetového poriadku, ale mimo dejín. Za nepriateľov Božích sa považujú nielen pozemské národy, ale tiež nadprirodzené démonské sily. Eschatológia prorokov, ktorá bola dejinne orientovaná, sa tak v apokalyptike transformovala na dualistickú a kozmologickú eschatológiu. Tento prechod starozmluvnej prorockej eschatológie na apokalyptickú eschatológiu bol reakciou na diskontinuitu medzi zaslúbeniami prorokov a bezútešnou realitou, ktorú Izrael prežíval, a ktorá sa čím ďalej tým viac vzdälovala od vízií prorokov o nastolení Hospodinovej vlády prostredníctvom zaslúbeného potomka z Dávidovho rodu. Apokalyptická eschatológia odhaľuje pozemskú realitu vo svetle budúcich Božích plánov a zámerov – vo svetle prichádzajúceho Božieho súdu a odplaty po smrti. Keďže apokalyptickí pisatelia mali pesimistický pohľad na dejiny – boli presvedčení, že dejiny spejú len k horšiemu, Božiu suverénnu moc viac nezvestovali na základe minulých zachraňujúcich Božích činov. S prenesením dôrazu na budúce zachraňujúce Božie činy sa stretávame už v spisoch poexilných prorokov. V tomto ohľade by sme za prvého apokalyptického vidca v Izraeli mohli považovať už Deuteroizaiáša, ktorý predpovedá nové stvorenie a nový exodus (cf. Iz 43,18–19; tak P. D. Hanson).

Ďalším rozdielom medzi prorocktami a apokalypsami je ten, že v apokalypsách nachádzame schematizáciu alebo periodizáciu dejín: dejiny sú podelené na jednotlivé obdobia (periódy), častokrát od začiatku stvorenia sveta až po finálne zavŕšenie dejín (eschaton). Na ilustráciu uvediem pe-

<sup>22</sup> Už Gunkel a neskôr Cross, ktorí si všimli významné postavenie mýtov v apokalyptike. Gunkel, H.: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1895; Cross, F.: *Canaanite Myth and Hebrew Epic, Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1973.

<sup>23</sup> Rowley, H. H.: *The Relevance of Apocalyptic, A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to Revelation*, the Attic Press, Inc., Greenwood, S. C. 1980, s. 13.

<sup>24</sup> Russell, D. S.: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, The Westminster Press, Philadelphia 1964, s. 77–103.

riodizáciu v Henochovej Apokalypse týždňov, v ktorej sú dejiny sveta rozdelené na 10 týždňov nerovnakej dĺžky, pričom v každom týždni sa odohrala nejaká dôležitá udalosť. Z pohľadu apokalyptického pisateľa prebieha 7. týždeň. Zostávajúce tri týždne, ktoré majú prísť, predstavujú mesiášsku dobu.

V apokalypsách sa na rozdiel od prorokov stretávame s naliehavým očakávaním konca či dokonca so snahou vypočítať, kedy triumfálny Boží zásah na konci príde. Za aritmetickými výpočtami, koľko dní ešte do „konca“ zostáva, sa však nemusí skrývať snaha apokalyptického pisateľa presne ten deň vypočítať. L. Hartmann došiel k záveru, že väčšina apokalýps nemá záujem o presné vypočítanie konca. Za výpočtami v apokalypsách treba skôr vidieť zámer pisateľa ubezpečiť a zároveň potešiť ťažko skúšaných čitateľov o tom, že dejiny od začiatku prebiehajú podľa vopred Bohom stanoveného plánu, neodvratne sa schyľujú k záveru a že prichádzajúci Boží súd je istý.<sup>25</sup>

V apokalyptických spisoch sa na rozdiel od prorockých spisov stretávame s individualizáciou Božieho súdu. V apokalypsách je rozvinutá idea vzkriesenia mŕtvych po smrti, takže Boží súd na konci sa týka nielen živých, ale aj mŕtvych. Rozvinutie viery vo vzkriesenie sa dá vysvetliť na pozadí množiacich sa prípadov smrti martýrov v čase helenizácie, čo bolo treba zdôvodniť. Je pravdepodobné, že viera vo vzkriesenie v apokalypsách nebola len odpoveďou na náboženskú krízu, pretože viera vo vzkriesenie bola rozvinutá na Blízkom východe už predtým, takže pravdepodobne tu zohrali úlohu aj cudzie vplyvy.

Je zvláštne, že pri snahe odvodiť apokalypťu s profetizmom na začiatku stála celkom opačná snaha: odvodiť tento fenomén z múdrosti – a tu sa dostávame k druhému významnému zdroju, z ktorého židovská apokalypťika čerpala – a tým je *múdrost*.

Na začiatku to bol G. von Rad, ktorý z diskusie o pôvode apokalypťiky celkom vylúčil proctvá.<sup>26</sup> Poukázal na to, že apokalyptické spisy nemajú výlučne historický záujem, ale podávajú aj geografické opisy, opisujú rôzne prírodné a meteorologické javy, zaujímajú sa o prírodu a usporiadanie univerza (striedanie ročných období, pohyby nebeských telies a i.). Naviac apokalyptickí pisatelia sú opísaní ako „múdri“, napr. Daniel. Von Rad v apokalypťike nepovažoval za dominantný prvok eschatológiu, ale

<sup>25</sup> Hartmann, L.: „The Functions of Some Called Apocalyptic Timetables“, *New Testament Studies* 22 (1975), s. 14.

<sup>26</sup> Rad, G. von: *The Theology of Old Testament*, vol. II., s. 306.

deterministickú interpretáciu dejín, podľa ktorej dejiny sú vopred predurčené a je možné vopred predvídať ich priebeh. Jeho závery mali ten pozitívny dosah, že obrátili pozornosť bádateľov na múdroslovný materiál, ktorý bol v apokalypťike dlhé roky zanedbávaný práve na úkor eschatologického.

Von Radove tézy ďalej rozvinul a múdroslovný zdroj apokalypťiky bližšie špecifikoval H. P. Müller. Vo svojej dizertačnej práci v r. 1972<sup>27</sup> ukázal, že v apokalypsách ide o mantickú múdrosť Chaldejcov – vykladanie snov. V židovských apokalypsách to bol napríklad Daniel, ktorý vykladal sny. Alebo Henoch vykazuje príbuznosť s Enmendurakim zo sumerských kráľovských zoznamov, ktorý bol zakladateľom spoločenstva veštcov (tzv. bárú).<sup>28</sup>

Použitie múdroslovného literárneho materiálu v apokalypsách bolo účelové – skrýval sa za ním parenetický (napomínajúci) zámer apokalyptického pisateľa. Nemeniteľné zákonitosti, ktoré platia v prírode, a ktoré sú v apokalypsách opísané, ostro kontrastujú so správaním sa ľudí, ktorí sa Božiemu poriadku nechcú podriať a Božie zákony prestupujú. Múdroslovný materiál v apokalypsách mal tiež význam pre apokalyptickú interpretáciu dejín. Opisy prírodných javov, ktoré prebiehajú podľa Božieho zákona, usporiadanie univerza, pohyb nebeských telies, striedanie ročných období, atď. v čitateľovi upevňovali presvedčenie o tom, že napriek prítomnému chaosu a kríze v dejinách, univerzum je predsa len usporiadané. Dejiny sveta prebiehajú podľa Bohom vopred stanoveného plánu a celkom isto sa schyľujú k finálnemu zavŕšeniu – k Božiemu súdu.

Zaujímavé je všimnúť si múdroslovný materiál v apokalypsách v korelácii s múdroslovnou tradíciou v Starej zmluve.<sup>29</sup> Je zjavné, že v atmosfére náboženskej krízy v dôsledku pesimistického pohľadu na svet sa menil aj názor na ľudské poznanie. Namiesto optimizmu ohľadom poznania Boha, v apokalypťike nachádzame celkom nový prvok – dôraz položený

<sup>27</sup> Müller, H. P.: „Mantische Weisheit und Apokalypťik“, *Vetus Testamentum Supplements* 22, Brill, Leiden 1972, s. 268–293.

<sup>28</sup> Apokalyptických vizionárov a mezopotámskych bárú veštcov, ktorí sa okrem iného zaoberali aj výkladom snov, porovnáva VanderKam, J. C.: *Enoch and Growth of an Apocalyptic Tradition*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, The Catholic Biblical Association of America, Washington D. C. 1984, s. 61.

<sup>29</sup> Porovnávaciu štúdiu múdroslovného materiálu vo vybraných múdroslovných spisoch Starej zmluvy, v apokalypťike Múdrost' Sirača a v niektorých židovských apokalypsách vypracovala Himmelfarb, M.: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses, Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, New York 1993, s. 72–94.

na Božie tajomstvá. (Obsahom Božích tajomstiev je Božia vôľa, ktorá sa týka budúcnosti sveta a jednotlivcov). V apokalypsách neskoršieho dáta absentuje až sa celkom stráca záujem o opis prírodných, meteorologických a astronomických javov. Príroda viac nie je jasnou rečou o jej Stvoriteľovi. Múdrosť viac nie je dostupná na zemi, pretože na zemi je hriech. K slovu sa dostáva apokalyptický pohľad, presvedčenie, že múdrosť je skrytá v nebi a je dostupná len vyvoleným verným (1 Hen 42,1–3), prípadne spravodlivým po smrti (1Hen 49,1–3). Apokalyptická múdrosť nie je viac dostupná ľudskými prostriedkami, ale jedine cez nadprirodzené zjavenie. Z tohto dôvodu je v apokalypsách rozvinutý motív nanebovstúpenia. Niektorým vyvoleným v osobe apokalyptických vídcov bolo poznanie vo svetle budúcnosti sprostredkované nadprirodzeným zjavením ešte za života. Ich úlohou bolo obsah zjavenia zapísať, zapečatiť. V príhodný čas, ktorým bola obyčajne nejaká náboženská a národná kríza, zjavenie malo byť odpečatené, aby slúžilo na poučenie i povzbudenie skúšaného Božieho ľudu.

## 2.2. Neizraelské zdroje

V helenistickej dobe prenikali do židovskej apokalyptickej literárnej tvorby aj ďalšie cudzie prvky a vplyvy – rozpoznateľné sú možné vplyvy babylonské a perzské.

Babylonské vplyvy sú doložiteľné z mantiky (najmä výklad snov) a z akkadských prorociev. S akkadskými prorocťami majú apokalypsy spoločnú pseudonymitu a tiež techniku *vaticinia ex eventu* t. j. predpovede z uskutočnených udalostí. Pomocou tejto formy sa pisateľ dostal do výhodného postavenia, z ktorého predpovedal už uskutočnený priebeh udalostí od začiatku až po jeho súčasnosť. Splnenie predpovedí len zvyšovalo dôveryhodnosť apokalyptického posolstva u čitateľa. Naplnené predpovede boli tiež pre čitateľa uistením, že aj keď sa to na prvý pohľad nezdá, Boh je ten, ktorý má dejiny sveta pod kontrolou. Boh – a nie cudzie nepriateľské mocnosti – je suverénnym Pánom dejín a celého sveta. On určuje vznik a dobu trvania pozemských ríš.

Akkadské prorocťá podobne ako židovské apokalypsy tiež podávajú historický prehľad a využívajú pri tom tie isté výrazové prostriedky. Napr. akkadský text Proroctvo dynastie, ktoré je namierené proti seleukovcom, vykresľuje zrod a zánik svetových ríš za využitia štvordielnej schémy, ktorá je židovskému čitateľovi známa z Nabúkadnesarovho sna o soche alebo z vízie z Dan 7 o štyroch zvieratách, ktoré vystupujú z mora, a ktoré predstavujú jednotlivé po sebe idúce kráľovstvá.

Čo sa týka možných vplyvov perzských na formáciu židovskej apoka-

lyptiky, v 20. stor. bol pomerne rozšírený názor, že apokalypsy majú perzský pôvod. V perzskej literatúre sa stretávame s esenciálnymi prvkami židovských apokalýps, napr.: dualistický pohľad na svet, eschatologický boj dobra a zla – konflikt medzi Ahura Mazdom a zlým duchom, rozvinutá angeológia a démonológia, periodizácia dejín, idea vzkriesenia, súd sveta v ohni... Avšak vzhľadom na to, že perzský literárny materiál je ťažko datovateľný, tvrdenie, že literárna forma apokalýps bola rozvinutá najprv Peržanmi, zostáva na púhej hypotetickej úrovni.

Popri možných vplyvoch babylonských a perzských „...živnou pôdou pre židovskú apokalyptiku (však) bolo ... celé helenistické milieu, v ktorom motívy z rôznych tradícií voľne kolovali.“<sup>30</sup> V helenistickej dobe boli totiž po celom Blízkom východe rozšírené protihelenistické eschatologicky ladené predpovede, ktoré majú svoju obdobu v židovských apokalypsách. V Egypte to bola napr. Démotická kronika z čias Ptolemaiovcov, ktorá je písaná ako pešer t. j. komentár na dávne orakulá; obsahuje ďalej ex eventu predpovede o útlaku Egyptanov Peržanmi a Grékmi. Perzskou protihelenistickou reakciou boli zase Hytaspesove výroky z 1. stor. pr. Kr. V politických orakulách v tej dobe sa stretávame so schematizáciou dejín, pričom obľúbenou bola schéma štyroch kráľovstiev. Je zrejme, že v helenistickej dobe na celom Blízkom východe vzrástol záujem o astronómiu, astrológiu a o oživenie dávnych mýtov, čo našlo ozvenu aj v apokalyptike, ktorej korene siahajú až ku kanaánskym mýtom.

Aj pseudoepigrafia bola v helenizme rozšíreným fenoménom, ktorý možno doložiť v rôznej literatúre v rôznych dobách po celom Blízkom východe.<sup>31</sup> Apokalyptické spisy boli napísané pod pseudonymami vážnych postáv z minulosti od Adama až po Ezdráša. V kontexte židovských apokalýps je charakteristickou otázkou, či pseudonymita apokalyptických pisateľov bola zámernou alebo bola nezámernou, pričom sa z nej neskôr stala umelo zaužívaná literárna forma. Dôvod pre zámernú pseudonymitu bol najmä ten, že to bol spôsob, akým sa skutočný pisateľ mohol vyhnúť prenasledovaniu. Navyše spis písaný v mene osoby z dávnej minulosti, ktorú apokalyptický vídec predstavoval, dostal punc autority práve vďaka vážnosti tejto osoby. Získať punc autority bolo pre apokalyptické spisy zvlášť dôležité, veď apokalyptická tvorba prekvitala v čase, o ktorom sa všeobecne uznávalo, že prorocká inšpirácia je už minulosťou. Z toho dô-

<sup>30</sup> Collins, J. J.: *The Apocalyptic Imagination, An Introduction of the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad New York 1984, s. 26.

<sup>31</sup> Rôzne príklady neizraelskej pseudoepigrafickej literatúry uvádza Collins, J. J.: „Jewish Apocalyptic against its Hellenistic Near Eastern Environment“, *Bulletin of the American School of Oriental Research* 220 (1975), s. 33.

vodu boli za apokalyptických pisateľov zámerne volené také osobnosti Izraela, ktoré žili najneskôr v dobe Ezdráša.

Kým židovské apokalypsy sa bez fenoménu pseudonymity nezaobišli, kresťanské apokalypsy tento fenomén už postrádajú. Možno povedať, že pseudonymita je síce charakteristickým znakom apokalýps, ale nie je nepostrádateľná pre apokalypsy. Naproti tomu nepostrádateľným pre apokalypsy je *determinizmus*, za ktorým sa skrýva presvedčenie pisateľa, že dejiny sú od samého začiatku Bohom vopred stanovené. V tomto súvisi sa v Babylone stretávame s doskami osudu. Židovské apokalypsy hovoria o nebeských doskách alebo tabuliach, na ktorých je zapísaný príbeh dejín a údely jednotlivcov. Deterministický pohľad v apokalypsách ešte viac vystupuje dopredu práve pre použitie fenoménu pseudonymity a predpovedí ex eventu. Apokalyptickí pisatelia predpovedali udalosti z pohľadu nejakej váženej postavy z dávnej minulosti, pričom v skutočnosti sa predpovedané udalosti už udiali. Apokalyptici sa zároveň snažili určiť ako ďaleko, alebo skôr ako blízko, je koniec, ktorý je neodvratný, a ktorý bude pre Božích verných vyslobodením z prítomných útrap.

### 3. Relevantnosť apokalyptiky a kresťanstva

Pre apokalyptiku je charakteristická interpretácia dejín z hľadiska finálneho cieľa, ku ktorému dejiny sveta spejú - a tým je súd a nastolenie Božej vlády, Božieho kráľovstva. Poznať a hodnotiť zmysel prítomných udalostí je možné iba „od konca“ t. j. z hľadiska budúcich vecí, „budúceho veku“ (*ólám habbá*), ktorý už-už prichádza. Apokalyptická interpretácia, ktorá chápe dejiny od stvorenia sveta až po súčasnosť ako jeden celok a ktorá čitateľa uisťuje, že Boh má dejiny sveta celkom pod kontrolou a vedie ich k zmysluplnému zavŕšeniu, je konštitutívnym prvkom kresťanskej viery a nádeje. V tomto ohľade apokalyptiku nemožno pokladať za degeneráciu prorociev, ale naopak za legitímnu pokračovateľku starozmluvných prorociev.

Biblická kresťanská tradícia našla práve v apokalyptike uistenie, že Boh je suverénnym Pánom nad dejinami. Ak zlé sily triumfujú, je to len do času, lebo dejiny sveta neodvratne spejú k finálnemu zavŕšeniu – Božiemu súdu. Apokalyptické zjavenie odkrýva transcendentnú realitu, ktorá vrhá svetlo na prítomné dianie vo svete. Dáva mu dobrý a jasný zmysel: Boží súd a spravodlivá odplata sa blíži. V židovskej apokalyptike sa v neskoršej dobe stretávame s rozvinutím myšlienky individuálneho vzkriesenia, ktoré dáva zmysel smrti martýrov v čas náboženskej perzekúcie. Kľúčom k interpretácii dejín v apokalyptike sa tak stáva finálne zavŕšenie dejín (*eschaton*). Predmetom zjavenia v apokalyptike je transcendentný

nebeský svet. Zvlášť v kozmologických apokalypsách apokalyptický vizionár vystupuje do neba za tým účelom, aby vo svetle zjavenej transcendentnej reality pochopil tajomstvá inak nepochopiteľnej Božej prozreteľnosti a vôle, ktorá sa realizuje na zemi.

Charakteristické prvky apokalyptickej eschatológie židovských apokalýps, najmä vzkriesenie mŕtvych, príchod Božieho kráľovstva, Boží súd, nájdeme aj v Novej zmluve. Apokalyptická eschatológia však nebola kresťanmi len jednoducho prevzatá, ale bola modifikovaná a pretvorená v kontexte povľkonočnej viery v Ježiša Krista. Udalošou zjavenia sa stalo vzkriesenie Ježiša Krista. Keďže eschatologické naplnenie sa Ježišovým príchodom už začalo, v centre kresťanských apokalýps, resp. apokalýps židovských, ktoré kresťania neskôr interpolovali, stojí osoba Ježiša Krista a význam jeho vykupiteľskej smrti a vzkriesenia pre budúcnosť. Apokalyptické motívy židovskej apokalyptiky boli prevzaté a reinterpretované vo svetle osoby a diela Ježiša Krista.

Medzi židovskou apokalyptikou a apokalyptikou v kresťanstve vidím tieto zásadné rozdiely:

1. Podľa kresťanskej viery aj dejiny sú miestom Božieho vyjavenia. Boh realizuje – aj keď skryto – plán spásy aj uprostred prítomného poriadku. V apokalyptike bolo radikálne pesimistické nazeranie na svet a jeho odmietnutie. Za týmto postojom apokalyptikov sa skrýva presvedčenie, že tento svet je pod totálnou nadvládou zlých Bohu nepriateľských síl a náprava prítomného svetového poriadku nie je možná. V kresťanstve sa na rozdiel od židovských apokalyptických očakávaní nestretávame s takým radikálne pesimistickým pohľadom na tento svet a dejiny. V tomto bode je kresťanská zvesť bližšie k prorokom než apokalyptikom. Kým v apokalyptike sa doba spásy posúvala mimo tento svet a mimo čas – dejinne orientovaná eschatológia prorokov sa stala kozmologickou a transcendentnou – podľa kresťanského pohľadu sa spasenie, resp. súd realizuje už teraz v závislosti na odpovedi na zjavenie Ježiša Krista.

2. Charakteristickou literárnou formou na vyjadrenie kresťanskej zvesti nie je apokalypsa, ale evanjelium. Kázeň evanjelia v cirkvi je určená „všetkému stvoreniu (Mk 16,15). Apokalypsa bola určená úzkej skupine vyvolených a jej obsah mal byť zapísaný a zapečatený – skrytý po „posledné dni“.

3. Apokalyptická múdrosť v židovskej apokalyptike je ďalej predstavená ako taká, ktorá nie je dostupná ľudskými prostriedkami, ale výlučne nadprirodzeným zjavením, ktoré bolo dopriate vyvoleným jednotlivcom. Po letničných udalostiach v Jeruzaleme je skrze Ducha Svätého zjavenie dostupné všetkým, ktorí oň prosia.



## S. MARK HEIM A JEHO ŘEŠENÍ OTÁZKY SPÁSY NEKŘEŠŤANŮ

Marek Řičan

### S. MARK HEIM AND HIS SOLUTION OF THE ISSUE OF THE SALVATION OF NON-CHRISTIANS

S. M. Heim's contribution to the discussion on the salvation of non-Christians can be deemed even more controversial than the issue itself. The focus of Heim's deliberations is directed on religious aims. Being dissatisfied with pluralistic and exclusivistic interpretations that end up in blurring the particular character of religious fulfillments he sets the question of religions into the framework of the Trinity. The doctrine of Trinity is presented as an interpretational key enabling the plethora of religious ends as envisioned in the religions. Another source of Heim's conclusions is Dante's Divine Comedy. The author's proposal thus remains Christian and at the same time pluralistic while allowing for the realization of numerous religious ends. Heim's concept is a new challenge for theologians of religion and entails a shift in contemporary debate on this issue.

### Úvodem

Spása nekřesťanů je problémem velmi naléhavým, polarizujícím a stále aktuálním. Během posledních patnácti let mu bylo věnováno desítky titulů, zejména v anglofonní oblasti, ve Spojených státech a Velké Británii. Tato otázka spolu s širším problémem teologie a filozofie náboženství je živá po celou druhou polovinu dvacátého století. Nynější příspěvek staví do světla jednu část širokého spektra diskuse na uvedené téma. Jedná se o pohled nový, originální a zároveň budující na dosavadní tradici výměny a zkoumání na téma teologie náboženství, jehož záměrem je vytvořit určitou nadstavbu a posunout těžiště úvah dále do končin neznámých, na půdu (dlouho) neoranou.

S. Mark Heim, člen a ordinovaný kazatel Asociace amerických baptistů (American Baptist Association) je profesorem Andover Newton Theological School v Bostonu, kde působí od r. 1982. Je autorem knih *Is Christ the Only Way?* (1985), *Salvations* (1995) a *The Depth of the Riches* (2001).<sup>1</sup> Heim se propracoval k zajímavému a radikálnímu pojetí teologie náboženství – řeší ji z perspektivy trojiční teologie. Abychom věc upřesnili,

<sup>1</sup> S. M. Heima představil recenzi tohoto titulu v českých teologických kruzích P. Hošek, viz *Communio Viatorum* 1/2002, s. 126–132.

Heimovi jde především o spásu nekřesťanů a z tohoto hlediska předkládá i jistou teologii náboženství. Vzhledem k jeho konfesi je rozporuplné už to, že se hlásí k pluralismu a svými tezemi je radikálnější než někteří pluralisté, i když, paradoxně, na druhé straně může být považován za teologa, jak později uvidíme, křesťansky pravověrného.

### Spása<sup>2</sup>

Heim nejprve poukazuje na problematičnost pojmu „spása“. V běžném úzu totiž označuje všeobecný, blíže nespecifikovaný stav blaženosti postřádající křesťanské významové konotace. Dezorientujícím prvkem je vnášení pojmu „spasení“ do mezináboženského dialogu, kde bývá vydáván za kýžený stav blaženosti vlastní všem náboženstvím. Jenže v mimokřesťanských tradicích se koncept konečných met liší od toho, co spásou míní křesťanství.<sup>3</sup>

V Heimově pojetí je spása obecnství – obecnství s Bohem skrze Krista, jakož i obecnství s lidmi a vůbec s celým stvořením. Je totiž možné mít společenství s Bohem *skrze* obecnství s živými tvory. Spása je komplexní stav, kdy je člověk otevřen všem dimenzím vztahu k Bohu a Božimu bytí. Člověk sám o sobě a neotevřen jiným vztahům nemůže dosáhnout plné míry spásy.<sup>4</sup>

Z hlediska spásy, a to se týká v prvé řadě právě nekřesťanů, Heim razí zajímavou tezi: uznává a přijímá jako skutečnost, že všechny typy stavů blaženosti, které různá náboženství oznamují a očekávají, dojdou naplnění. Nemluví o jedné výsledné kulminaci pro všechna náboženství, ale vychází z toho, že se mohou uskutečnit všechny zvlášť. Bere vážně každé náboženství a učení o cílech jeho cest, přičemž je ve své interpretaci nenechává překrýt nějakým globálním ideálním stavem, který by stál nepoznán v pozadí všech daných náboženských tradic. V tomto směru je důsledným pluralistou. Každý nekřesťan může dojít konečného naplnění svého náboženství. Nebo jinak: je vyloučeno, že by někdo nemohl dosáhnout věčné blaženosti z důvodu omezení technické komunikace evangelia.

<sup>2</sup> Heim tento pojem dosti důrazně vyhrazuje pouze křesťanství – *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, s. 8. U ostatních náboženství hovoří o náboženských metách (*religious ends, religious aims*) nebo naplněních (*religious fulfillments*).

<sup>3</sup> HEIM, *The Depth of the Riches*, s. 19–20.

<sup>4</sup> HEIM, *The Depth of the Riches: Trinity and Religious Ends*. In MORTENSEN, Viggo. (ed). *Theology and the Religions. A Dialogue* Grand Rapids/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, s. 400.

Pokud jde o možnost, aby nekřesťané dosáhli křesťanské spásy, Heim tuto otázku zodpovídá kladně, jelikož předpokládá, že spása je univerzálně přístupná. Domnívá se, že musí existovat styčný bod mezi Božím univerzálním spásným záměrem a specifickým aktem spásy vykonaným Ježíšem Kristem.<sup>5</sup>

Heim nespekuluje, jak mohou dojít náboženství pomocí různých cest k jedné definitivní všeobecné spáse, jak se to učí ve všech třech „-istických“ táborech: pluralismu, inklusivismu a exklusivismu. Ptá se, zda existuje i jiné, než jen křesťanské „spasení“.

### Příčina četnosti spásných cílů

Příčinou multiplicity spásných cílů, což znamená vlastně i možnost více-  
ra forem dosažení stavu blaženosti pro nekřesťany, je trinitární charakter Boha, díky čemuž může mít jejich vztah k Němu různé podoby, a proto mohou dospět k různým soteriologickým vrcholům. Nejde o to, že různé mety mají vztah k Trojici, ale že Trojice je činí možnými.<sup>6</sup> Ona je totiž základem všeho bytí, a to předpokládá existenci reálných rozdílů mezi náboženstvími i jejich konečnými metami. Jelikož Bůh jako Trojice je společenstvím (*communion*),<sup>7</sup> spása spočívá v obecenství a vztahu s Bohem, lidmi a přírodou (stvořením). Zároveň existují různé stupně společenství s Bohem, nižší a vyšší. Nejvyšším stupněm je vlastní spása, spása křesťanská, jako plné obecenství se svatou Trojicí.

### Role Ježíše Krista

Jakou úlohu v celé konstelaci sehrává Ježíš Kristus? Jeho vtělení není, jak známe z jiných pluralistických teorií, na překážku, naopak je podmínkou, která umožňuje všem lidem účast na společenství s Bohem a umožňuje vnímat Boha jako společenství právě stoupencům mimokřesťanských náboženství. „Skrze inkarnaci vytvořil Bůh nezrušitelný vztah s lidskou by-

<sup>5</sup> HEIM, *The Depth of the Riches*, s. 246. Tento styčný bod Heim jednoznačně nekonstatuje, omezuje se na tvrzení: „Je-li Boží vůle zachraňovat univerzální a Ježíšův rozhodující akt záchranu má specifický charakter Krista, teologický závěr zní, že musí být prostředek, díky němuž dochází ke spojení obou komponentů.“ Další principy, které mohou hovořit pro spásu nekřesťanů, zmiňujeme dále.

<sup>6</sup> HEIM, *The Depth of the Riches*. s. 180, 209.

<sup>7</sup> Ve výkladu Trojice jako obecenství vychází Heim ve velké míře z díla pravoslavného teologa Johna Zizioulase *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Press, 1985. Zmiňme zde problém s překladem termínu *communion*. Z hlediska vztahů imanentní Trojice je snad lepší hovořit o „společenství“, jelikož vystihuje předponu „con-“ onu vzájemnost, spoluúčast na vztazích, které v ní existu-

rostí na té nejhlubší rovině“.<sup>8</sup> V tomto smyslu Heim připisuje velkou roli Ježíšovu vzkříšení,<sup>9</sup> které znamená potvrzení jeho poslání. Ježíš se stává zárukou věčného života – právě vzkříšení přináší možnost nepřerušeno-  
vztahu: vztah s Kristem je pokračující možností. Kristovo vzkříšení dává běžnému lidskému vztahu univerzální platnost. Proto má také spása formu vztahu. Kristus je pak průsečíkem všech vztahů v rámci imanentní Trojice i v rámci vztahů mezi Bohem a lidmi. Navíc Ježíš, byť je jeho význam rozhodující, není jediným zdrojem poznání Boha – to vyplývá z charakteru Boha jako Trojice.<sup>10</sup>

### Možnosti konečného naplnění, formy spásy

Jak již zaznělo, spasení nekřesťanů je možné, ovšem pro ty, kdo se od Boha neodvrátí. Vedle křesťanské spásy jako obecenství se pro nekřesťany, zvláště stoupence jiných náboženství, nabízí jako druhá kladná možnost určitá eschatologická meta zaslibovaná těmito náboženstvími, která je však oproti křesťanské spáse nižší úrovně. Tato „naplnění“ se realizují pouze v jedné ze tří božských dimenzí, a protože jsou svým způsobem jednostranná, nepředstavují sjednocení s celou Trojicí. Heim rozlišuje tři základní druhy spásy, přičemž pod každý z nich spadají dvě subkategorie. Přirovnává je ke třem příčkám žebříku. Neznamená to nutně, že některé typy spásy jsou „lepší“ a některé „horší“.

První typ spásy zahrnuje „nepersonální“ spásu, jak je prezentována v buddhistické nirvāně nebo v panteismu, ve kterém už nejde o „prázdno-

ji. Na druhé straně bychom v rámci vztahů svaté Trojice mohli hovořit současně o „obecenství“, které zase vyjadřuje vztah samotný. Oba významy spadají pod termín *communion*. Podobně lze s oběma významy vázat vztah člověka k Bohu, i když tam bych dal přednost pojmu „obecenství“, pomoci něhož vyniká samotný vztah člověka k Bohu a obsah tohoto vztahu.

<sup>8</sup> tamtéž, s. 56-57.

<sup>9</sup> Významu Kristova kříže a závažnosti hříchu už tolik pozornosti nevěnuje, rozvedení těchto konceptů například nepředchází jeho úvahy o významu zmrtnýchvstání, jak jsme z nich citovali v předešlé poznámce. Vyniká v nich spása z hlediska kontinuity stvoření, chybí explikace spásy jako vykoupení z hříchu. Tento pohled nacházíme na stranách 286-290, ovšem v rámci odpovědi na přímou výtku, že Heimova koncepce spásy a teologie náboženství podceňuje závažnost hříchu. Ani tam však nefiguruje pojednání o smyslu kříže. To se vyskytuje v Heimově první knize v jeho výkladu o specifčnosti a exklusivitě Ježíše Krista. Viz HEIM, S. M. *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World*. Valley Forge: Judson Press, 1985, s. 75–82.

<sup>10</sup> HEIM, S.M. *Salvations. Truth and Difference in Religion*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1997. 2. vyd., s. 167. „Rozsah Božího konání v celých náboženských dějinách se vzhledem k jednoznačnosti Božího sebezjevení v Kristu nezužuje, nýbrž rozšiřuje.“ Autor v návaznosti na závěry G. D'Costy poukazuje, že tuto šíři (působení Boha ve stvoření skrze Du-cha) i rozšíření umožňuje trojiční charakter Boha.

tu“, ale splynutí „já“ s kosmem, s Jednotou. První soteriologický modus se odehrává pod úrovní běžného vědomí, stejně jako když lidé sdílí život jako takový, aniž by o tom spolu komunikovali – společně participují na něčem základním. Druhou fází tohoto modu Heim ilustruje na příkladu proudění buněk v těle, které se stále obměňují, ale tělo a lidské já zůstává.<sup>11</sup>

Druhou „příčku“ představuje teistická víra a spása jako *vztah* mezi dvěma subjekty, Bohem a člověkem. Bůh zde přichází jako zjevně aktivní činitel. Nižším stádiem je vtělení Božího subjektu a jeho vůle do nějakého principu či zákona, např. Tao, vyšší stadium je v rámci zákona a řádu, který už je jasně realizován ve vztahu s Bohem, jako např. v islámu. Heim tento typ spásy nazývá „ikonolatrií“.

Ve třetí dimenzi jde o víc než o vztah k osobní entitě, jde o *obecenství* či *společenství*, o prolínání a setkávání božského a lidského pólu. V první fázi nacházíme vztah člověka k Bohu, který se vztahuje k jednotlivým osobám Boží Trojice zvláště, například v polyteismu. „Je zde spojení, ale ne společenství.“<sup>12</sup> Ve druhé jde o život v komplexním společenství člověka s osobami Boží Trojice, o život „v Bohu“. Člověk, participující na spáse, čerpá z bohatství skutečnosti, že všechny tři osoby svaté Trojice setrvávají ve společenství a jsou společenstvím, byť diferencovaným. Autor toto společenství přirovnává k hudební polyfonii: „Každý hlas má svůj vlastní specifický charakter tím, že je propojen s těmi dalšími.“<sup>13</sup>

Je-li Trojice skutečná, pak jsou reálné i jiné náboženské mety. Kdyby byly falešné, nebylo by pravdivé ani křesťanství. Nelze přejít na vyšší (další) úroveň spásy prostřednictvím negace dosavadní, ale výstupem na onu vyšší úroveň<sup>14</sup> osobním rozhodnutím. Jestliže však člověk setrvává u spásy jiné než křesťanské, tzn. nebude chtít mít podíl na dalších stádiích spásy, ztrácí se možnost mít účast na dalších dimenzích spásy, které Trojice umožňuje. Spása je společenství a obecenství s Bohem, s lidmi a stvořeními.

Zmiňme ještě eschatologické možnosti, které dosud zazněly. Zatím jsme popsali dvě kladné: křesťanská spása a „jinnonáboženské naplnění“.

Kromě nich však náš autor rozlišuje i dvě negativn(ě)ší. Nejdříve jsou to cíle, které už nepatří k typům „jinnonáboženské“ záchranu a osvobození, nýbrž které si lidé vybrali místo nich jako něco nižšího na základě toho, k čemu nejvíce lnuli. Takže ustrnutí na něčem možná příjemném, ale z dlouhodobější perspektivy jednostranném, omezujícím a izolujícím. Nejzazší možnost nastává, když člověk neguje sebe sama, odmítá participovat na veškerých vztazích, díky nimž může být živou bytostí, a směřuje k sebezničení.<sup>15</sup>

### „Božská komedie“ jako zdroj informací o spáse

Podrobná a podivně pestrá diferenciacie ontologicko-náboženských met vyvolá nepochybně otázku po dalším zdroji Heimovy „inspirace“. Disponuje samotné trojiční dogma dostatečným sémantickým potenciálem, aby z něj bylo lze beze zbytku odvodit výše uvedenou konstrukci metafyzických met? Heim si při svém řešení otázky teologie náboženství a metafyzických met pomáhá Dantovou „Božskou komedií“. Je patrně jediným známým teologem, který by v současné době natolik čerpal z jiné knihy, než z Bible. Heim však nepracuje s tímto zdrojem akontextuálně, ale poukazuje<sup>16</sup> na celou tradici, která Dantovu knihu předcházela, čili na podání, obírající se možnostmi a „místy“ eschatologického završení, ba přímo *putováním* či *exkurzí* po takovýchto místech počínaje od pseudoepigrafické literatury a konče u Bonaventurova *Putování mysli do Boha*.<sup>17</sup> V Božské komedii se tyto prameny spojují do jednoho.

V Dantově dile je právě rozpracována širší škála možností vymezených peklem, očistcem a rájem. Jde vždy o deset sfér, „kruhů“, ze kterých každá destinace sestává, přičemž i v rámci jednotlivých „kruhů“ funguje bohatá diferenciacie daná individualitou té které osoby. Důvodů, proč se Heim přiklání k Božské komedii jako ke zdroji, je několik:<sup>18</sup>

1) Bůh je ve své milosti přítomen v každé metafyzické metě a na každé z jejich úrovní.

2) Konečná určení všech lidí se realizují na základě jejich tužeb a zálib. Každý se dostává tam, kam se chtěl dostat, nikdo není například vsazen do pekla nějakou vnější silou.

<sup>11</sup> HEIM, S. M. The Depth of the Riches: Trinity and Religious Ends In MORTENSEN, V. (ed.). *Theology and Religions. A. Dialogue*, s. 393.

<sup>12</sup> HEIM, *The Depth of the Riches*, s. 212: „There is association, but no communion.“

<sup>13</sup> HEIM, The Depth of the Riches: Trinity and Religious Ends In MORTENSEN, (ed.). *Theology and Religions. A. Dialogue*, s. 398.

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 399.

<sup>15</sup> O obou typech eschatologického zakončení: HEIM, *The Depth of the Riches*, s. 272–273.

<sup>16</sup> HEIM, *The Depth of the Riches*, s. 96–98.

<sup>17</sup> Česky: BONAVENTURA. *Putování mysli do Boha. Itinerarium mentis in Deum*. Přel. C.V. Pospíšil. Praha: Krystal OP, 1997.

<sup>18</sup> HEIM, *The Depth of the Riches*, s. 101–108.

3) V Božské komedii vyniká význam vztahů a vztahové propojenosti jako podstaty spasení.

4) V rámci trojího základního rozdělení metafyzických met existuje velká rozrůzněnost a odstupňovanost.

5) Na každé z úrovní jednotlivých konečných destinací je umožněn určitý typ vztahu k Bohu.

Heim podání Božské komedie nekonfrontuje s Biblií, prostě je přijímá, protože se mu jeví ve svých hlavních rysech zajímavé a promyšlené.<sup>19</sup>

### Diversita náboženských met a christocentrická eschatologie

Naskytá se zákonitá otázka: Jak koresponduje s Heimovou teorií realizace vícera náboženských met konečné vítězství Krista a Božího království? Vždyť v Kristu a v konceptu království Božího jde o jednotu, o sjednocení celého lidstva v jednom městě, před tváří jednoho Boha, o jednu slávu a o jedno naplnění. Heim v tom rozpor nevidí. Eschatologické vyvrcholení je jedno, ale má mnoho forem a stupňů. Nazývá je „plností“ (plenitude). Ta je dána trojičním charakterem Boha, celkovou pestroostí stvoření a lidskou svobodou, v rámci níž každý člověk dosahuje takového eschatologického cíle, jaký si nejvíce přál. Plnost je znakem imanentní a ekonomické Trojice.<sup>20</sup>

Heim své pojetí eschatologie shrnuje do následujících principů: 1) Boží zájem na spáse všech lidí. 2) Normativní role Ježíše Krista jako Spasitele. 3) Všeobecná přístupnost spásy. 4) Nezadatelnost svobody člověka v rozhodování o eschatologické budoucnosti. 5) Možnost ztráty spasení. 6) Rozrůzněnost jednotlivých typů eschatologického naplnění, tzv. princip „plnosti“.<sup>21</sup>

### Misie<sup>22</sup>

Otázka, jaký význam přiřkládá autor misii, je nanejvýš na místě. Na jedné straně autor postuluje možnost spásy bez znalosti zvěsti o Kristu, uznává realitu a „funkčnost“ jiných, mimokřesťanských met, na druhé straně

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 100: „Jeho (rozuměj Dantova) vize nepředkládá pouze směsici met, kterých může člověk dosáhnout, ale poetickým způsobem vystihuje vnitřní logiku každé z nich a zároveň jejich propojení.“

<sup>20</sup> HEIM, *The Depths of the Riches*, s. 248. Ve své knize *Salvations* poukazuje z hlediska plnosti na roli Boží lásky, která plnost zakládá. Viz HEIM, *Salvations*, s. 166. Z hlediska imanentní Trojice pak Heim uvádí také stvořitelské dění v rámci Boží podstaty a trinitární obecnství spočívající ve vzájemné relační výměně. Viz HEIM, *The Depths of the Riches*, s. 248.

<sup>21</sup> Tyto principy nacházíme rozvedeny viz HEIM, *The Depths of the Riches*, s. 246–248.

svou teologii spásných závěrů staví na křesťanské, trinitární teologii. Více citát: „Křesťanský imperativ kázat evangelium ‚až na sám konec země‘ je autentickým pokynem patřícím ke křesťanskému zjevení. Tato kniha trvá na legitimitě křesťanského vyznávání Krista jako normativního Spasitele světa. Činí to však způsobem, který se bude zdát mnohým křesťanům neobvyklý a možná paradoxní: trvá na tom, že jiné náboženské tradice skutečně nabízejí možnosti náboženských met, které jejich stoupenci mohou realizovat jako alternativy (k) obecnství s Bohem v Kristu. Tyto mety nejsou totéž co spasení. Jsou však skutečné.“<sup>23</sup>

Heim zdůrazňuje význam misie, ne ovšem v tom smyslu, že by stoupenci jiných náboženství stáli tváří v tvář eschatologické hrozbě, pokud se nedoví o Ježíši Kristu. Trojiční teologie (v Heimově pojetí) je s to zahrnout eschatologické mety jiných náboženství. V tomto směru je žádoucí, aby křesťané hlásali tuto velikou eschatologickou vizi.<sup>24</sup> Heimova teologie konečných met chce působit podpůrně na teologii misie a evangelizace, motivovat křesťany, aby hovořili jasněji o specifické povaze spasení, umožňuje soustředit se na jeho kladné stránky a nevidět je pouze v protikladu k totální prohře a nekonečnému souzení.<sup>25</sup>

Tato teorie je však také cenným stimulem mezináboženského dialogu a setkávání představitelů různých náboženství, kteří se mohou z tradic svých partnerů dovědět něco nového, zejména pokud jde o vztah Boha k člověku. V rámci mezináboženského dialogu musí jeho účastníci, i křesťané, počítat s tím, že jejich eschatologické mety mohou být partnery interpretovány (v porovnání s jinými metami) jako předběžné či podřadnější.<sup>26</sup>

### Porovnání Heimovy teorie s pluralismem J. Hicka

Heimův pluralismus se nabízí ke srovnání již proto, že se vůči němu explicitně vymezuje autor sám – pozitivně i negativně.<sup>27</sup> Za základ si vezmeme pluralismus Johna Hicka, jednak proto, že se s tímto autorem Heim

<sup>22</sup> Toto téma není Heimovi cizí – jako každému, kdo se vyslovuje k tématu spásy nekřesťanů – určitý prostor mu věnuje již ve své první knize *Is Christ the Only Way?*, kde ovšem o něm ještě nepojednává z hlediska teologie eschatologických met, ale z hlediska diskuse o jeho užitečnosti (s. 38–42) a oprávněnosti (45–50). V rejstříku jeho knihy *Salvations* pak samostatné heslo „mission“ nebo snad „proclamation“ ani nenajdeme a nejbliže k tématu misie mají hesla Conversion nebo Dialogue.

<sup>23</sup> *The Depth of the Riches*, s. 7.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 215.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 292–293.

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 294.

přímo vyrovnává a jednak proto, že Hickův pluralismus nejvíce odpovídá tomu, vůči čemu se Heim vymezuje.<sup>28</sup>

Především Heim se shoduje s Hickem<sup>29</sup> v otázce odmítání jedné náboženské cesty jako pravé na úkor cest jiných a stejně jako pluralisté uznává legitimitu všech náboženství jako způsobů náboženského života a myšlení. Heim, ač píše vědomě z perspektivy křesťana,<sup>30</sup> má zároveň na mysli i stoupence jiných náboženství. Všichni totiž stojí před výzvou stát věrně ve vlastní tradici a zároveň respektovat pravdu, ctnosti a duchovní hodnoty jiných náboženství. Jejich učení a praxe jsou příliš osobité na to, abychom je mohli ignorovat.<sup>31</sup> Chce se vyhnout chybě pluralismu, který rozdíl v náboženstvích uznává, ale nepřipisuje jim zásadní význam.<sup>32</sup>

S Hickem se neshoduje v několika základních bodech. Nesdílí teorii o nevyslovitelné Skutečnosti (*ineffable Real*), která podle Hicka stojí v po-

<sup>27</sup> S pluralismem se Heim vyrovnává ve všech svých knihách: *Is Jesus the Only Way?* (viz rejstřík, heslo Pluralism, s. 159), *Salvations* (s. 13–98) i *The Depth of the Riches* (např. s. 2–3). Pozitivně se Heim vyslovuje tehdy, když říká, že mu jde o skutečný pluralismus, který bere v úvahu různost met různých náboženských tradic (*Salvations*, s. 7); na druhé straně Heim pluralistickým teoriím vytýká, že zplošňují specifika daných náboženství (*The Depths of the Riches*, s. 17). Pluralismu se tak od Heima dostává horšího vysvědčení než exkluzivismu, který přece jen netrivializuje všechna náboženství, jelikož jedno z nich se pokládá za normativní.

<sup>28</sup> V knize *Salvations* Heim probírá i pluralismus W. C. Smithe (s. 44–70) a P. Knittera (70–98), ale ani historicko-religionistická perspektiva ani myšlenka osvobození nebo sociální spravedlnosti, charakterizující uvedené myslitele, nejsou jeho teologii náboženství vlastní.

<sup>29</sup> Hick pro to uvádí vícero důvodů. Uvedeme jen některé. Hick vidí duchovní i morální hloubku v mimokřesťanských tradicích, které jsou schopny konkurovat právě křesťanství – přitom tyto cesty se svou teologií často výrazně liší od tradice teistické (*God Has Many Names*. Philadelphia: Westminster Press, 1980, s. 18; *The Myth of God Incarnate*. London: SCM Press LTD, 1993, s. 8). Na druhé straně však nacházíme přes veškerou odlišnost některé společné věroučné (*God Has Many Names*, 63–66, Hick hovoří přímo o podobnosti judaismu, hinduismu, sikhismu, taoismu a islámu; viz *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*. London: SCM Press LTD, 1995, 140–147) a mravoučné motivy, jako například přikázání lásky k bližnímu (*The Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. New Haven/London: Yale University Press, 1989, s. 309–315, 316–325). Hick odmítá exkluzivismus křesťanství prohlašující jen toto náboženství za pravé a směřované pro ostatní náboženství, hlavně proto, že tento exkluzivismus vyplýval z neznalosti jiných náboženských tradic, přičemž křesťanské bádání se vyvíjí (*God Has Many Names*, 29–39), je dnes přesnější, získává nové poznatky a na základě nich se „staré pravdy“ jeví neudržitelné. Jde hlavně o roli Ježíše Krista, jehož inkarnaci Hick neinterpretuje doslovně, nýbrž metaforicky: Ježíš nebyl božské podstaty, ale jako člověk byl Bohu v nebyvalé míře otevřen (*The Metaphor of God Incarnate*, s. 105).

<sup>30</sup> Třebaže je Heimova teorie náboženských met, opřená o Danteho „Božskou komedii“, velmi osobitá, jde o záležitost možností teologie náboženství jako vědy. Naopak u Hicka dochází k posunu smyslu základní křesťanské teze o Bohu. Hick se svou ideou Skutečnosti, která nemá (jasně) personální charakter anebo to o ní nelze říci, nestojí na platformě teismu.

zadí všech náboženství, která jsou vlastně vyjádřeními této Skutečnosti, ať jde o náboženství teistická či neteistická. Heim se k tomuto konceptu nepřiklání již z toho prostého důvodu, že nachází uspokojivější, vhodnější (preferable)<sup>33</sup> řešení problému rozdílnosti jednotlivých náboženství.<sup>34</sup> Přímá Heimova kritika konceptu Skutečnosti<sup>35</sup> navazuje na Hickovu tezi, že pravdivost dané náboženské mety se prokáže v čase eschatologického naplnění.<sup>36</sup> Heim podotýká, že i Skutečnost musí projít testem eschatologické verifikace. Podle něj však Hick nepodává žádný doklad o tom, že by setkání se Skutečností po smrti bylo nekonečně lepší alternativou, než mety anticipované světovými náboženstvími. Této prokazatelnosti brání Hickovo přesvědčení, že člověk nemůže zakoušet Skutečnost přímo, ale vždy v rámci nějaké jiné náboženské veličiny. Nemáme-li ke Skutečnosti bezprostřední přístup, nemůžeme ji verifikovat.<sup>37</sup>

Jsou-li náboženství formami zjevování Skutečnosti, ztrácí jejich osobitost na platnosti a samostatnosti.<sup>38</sup> Náboženství pak nejsou „sama svá“ a jejich specifika, kterých si jejich stoupenci tolik cení, postrádají skutečné zakotvení. Hick o těchto výtkách dobře ví. Na jedné rovině rozdíl v náboženstvích uznává a vehementně se (ve jménu pluralismu) brání nařčení z jejich nivelizace.<sup>39</sup> Na druhé rovině operuje svou „metateorií“ Skuteč-

<sup>31</sup> HEIM, *The Depths of the Riches*, s. 2.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 2.

<sup>33</sup> HEIM, *Salvations*, s. 131.

<sup>34</sup> Heim chápe pluralismus, i Hickův, jako hypotézu, která si klade za cíl vypořádat se s množstvím různých náboženských cest. Sám pak řeší tento problém pomocí jiných předpokladů, viz *The Depth of the Riches*, s. 3. V této knize si nedává práci vést rozsáhlou filipiku, ale začíná zkrátka u jiných východisek.

<sup>35</sup> Je třeba uvést, že Heimova polemika s Hickem, zaznamenaná v knize *Salvations* (s. 15–43), nemá podobu výčtu konkrétních důvodů pro nepřijatelnost konceptu Skutečnosti. Heim vede s Hickem spíše dialog, během něhož klade polemické otázky. Celkově vzato: Heimova kritika se netýká primárně konceptu Skutečnosti, nýbrž náboženských met a problémů spjatých se stíráním specifík jednotlivých náboženství – v rámci této diskuse pak dopadá světlo kritiky i na koncept Skutečnosti.

<sup>36</sup> HICK, *The Rainbow of Faiths*, s. 73.

<sup>37</sup> HEIM, *Salvations*, s. 36.

<sup>38</sup> „Ale ‚Skutečnost‘ a ‚možnost‘ (lepšího završení, pozn. M.Ř.), kterou Hick pojímá jako pravý předmět náboženství a jeho metu jsou zcela nefunkční. Jako vlastní náboženské mety neslouží nikomu. Viz *Salvations*, s. 130.

<sup>39</sup> HICK, *The Rainbow of Faiths*, s. 41. Hick svou obhajobu črtá ve dvou polohách: pluralistům nejde o stvoření jednoho globálního náboženství; každé náboženství se má snažit reagovat na Skutečnost co nejuplněji tím, že jeho stoupenci budou žít zbožně v souladu se svou tradicí.

nosti, která se odráží ve všech náboženstvích. Je to patrné na jejich výsledcích v šíření dobra a změně postojů lidí od soběstřednosti k bytostnému obrácení ke Skutečnosti.

Náboženství se od sebe odlišují proto, že jsou různými manifestacemi Skutečnosti. Nejde o to, že by se jejich doktrinální systémy vzájemně vylučovaly, ale o to, že zachycují odlišné skutečnosti a jevy.<sup>40</sup> V tomto smyslu dochází ke snižování rozdílů. Hick přiznává, že tím dochází k radikální reinterpretaci náboženství, ale činí tak v zájmu nutné prevence před absolutním nárokem jedné náboženské tradice. Proto interpretuje náboženství pluralisticky.

Heim se staví za nenarušenou specifičnost a svébytnost náboženství. Nejvíce tím způsobem, že uznává platnost jednotlivých met, o nichž náboženství učí a k nimž vedou. Takový je jeho výchozí předpoklad.<sup>41</sup> Činí tedy opačně než pluralisté pracující s předpokladem existence pouze jednoho eschatologického<sup>42</sup> završení. K volbě tohoto směru uvažování jej vede jednak kritický postoj k pluralismu,<sup>43</sup> jednak uznávání závažnosti rozdílů mezi náboženstvími a jejich konečnými metami. Některé mety se od sebe hodně liší: krok k jedné znamená krok dále od druhé. Jsou-li mety velmi rozdílné, náboženství, která je hlásají, nehledají společnou rovinu. Naproti tomu mezi náboženstvími, jejichž mety jsou si podobné, existuje rivalita, která z nich je správnější. Jednotlivé tradice se také úzkostlivě drží toho, jak jsou v nich dané mety líčeny.<sup>44</sup>

Heim potvrzuje specifičnost náboženství i jako jednotlivých cest určujících způsob života, hodnoty a teologické vymezení vůbec. Je si vědom, že tato specifika nelze oddělit od met, k nimž dogmatické a eticko-rituální teze a nároky odkazují, a v tomto duchu o nich pojednává. Cesta k dané metě je definována konkrétními úkony, příběhy a pojmy, které s maximální závažností vybízejí k určitému způsobu života a obepínají celou jeho šíři. Některé z těchto prvků pak tvoří základ kýžené mety – v případě buddhismu následování osmistupňové cesty. Bez těchto konstitutivních prvků není možné k metě dojít. Jestliže každé náboženství vede skrze své posvátné příběhy, etické zásady a další své součásti k určitému

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 43.

<sup>41</sup> HEIM, *The Depth of the Riches*, s. 3.

<sup>42</sup> Na první pohled se zdá, že toto adjektivum diskriminuje jiné než teistické systémy, jelikož evokuje historicko-lineární rámec, ale i v monistických náboženstvích je naplnění, např. nirvána, cílem, před nímž člověk stojí a k němuž směřuje.

<sup>43</sup> Viz pozn. č. 17.

<sup>44</sup> HEIM, *The Depth of the Riches*, s. 22.

způsobu života a smýšlení, pak se příslušná životní cesta musí svou konkrétností lišit od cest realizovaných v jiných náboženstvích – v některých případech musí svou specifičností (alespoň) některé cesty přímo vylučovat.<sup>45</sup>

Pro J. Hicka je vodítkem k posouzení daného náboženství tzv. soteriologické kritérium, čili známky transformace člověka spočívající v přechodu od soběstřednosti k zaměření na Skutečnost.<sup>46</sup> Morální jednání je hlavním znakem toho, že dané náboženství je spásné. Náboženství, jejich hodnotu a hodnotu jejich věrouky, rituálů a všech komponentů, je třeba posuzovat podle praktických výsledků, odrážejících se v životě jejich stoupců. V tomto směru, předpokládá Hick, jsou všechna na stejné úrovni, žádné nevykíná nad jiné. Tím se snižuje význam srovnávání náboženství na základě integrity a závažnosti jejich teologických a etických nauk.

Pro Heima není „ovoce skutků“ tak rozhodující jako pro Hicka. Heim platnost těchto myšlenek nepopírá, ale jeho důrazy jdou jinou cestou, cestou systematictější, cestou více epistemologickou, kvůli ortho-praxi nechce zahrnout a podcenit ortho-doxii. Odlišnost Heimova směřování spočívá vlastně ve skutečnosti, že Heim začíná někde jinde, než začal Hick, a oba reagují na jiné jevy. Hick, i proto že je věkově starší (narozen r. 1922), reaguje na problémy spjaté s neblahým cejchem kolonialismu a celkové křesťanské nadřazenosti<sup>47</sup> vůči ostatním náboženstvím, kondenzované v sebeoznačení „absolutní náboženství“. Tato nadřazenost spočívala v pojetí soteriologické kvality díla Ježíše Krista. Hick tedy hledá naopak společnou platformu všech náboženství i za cenu nivelizace jejich specifík. Motivací k tomuto postupu lze spatřovat jednak v tom, že je politicky žádoucí a jednak v určitém manévrovacím prostoru, který skýtá důraz na vzájemnou podobnost různých náboženství. V pozadí Hickovy teologie tedy stojí myšlenka (teologického zajištění) rovnosti všech náboženství v reálných vztazích.

Heim takovéto praktické cíle nesleduje. Vinu křesťanů a nutnost pokání na jejich straně uznává,<sup>48</sup> ale jeho východisko je systematicko-teologické,

<sup>45</sup> Tamtéž, s. 21.

<sup>46</sup> *Intepretation of Religion*, s. 300.

<sup>47</sup> HICK, J. The Non-Absoluteness of Christianity In HICK, J. & KNITTER, P. (eds.). *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. s. 17–20. Hick zde (s. 18) uvádí tři ideologická vyústění této nadřazenosti: antisemitismus, evropský kolonialismus, rasismus.

<sup>48</sup> Činí tak v rámci diskuse o pluralismu a táže se, proč by mělo být případné embargo na absolutistické nároky vztaženo i na náboženství, u nichž se má za to, že nevykazují sklony k uplatňování násilí, jak tomu bylo v křesťanství. Viz HEIM, S. M. *Salvations*, s. 90.

přesněji řečeno jedním z jeho východisek jsou meze a nedostatky pluralismu. Pokud mu jde o rovnost, pak spíše o rovnost náboženských konceptů z hlediska religionisticko-systematické diskuse. Rozdíl ve východiscích je jistě dán i časovým posunem, s nímž Heim vstupuje do teologické diskuse oproti Hickovi, který ji svým způsobem také připravoval, a který své názory ve věci zdůvodnění křesťanského imperialismu nezměnil ani v nedávné době.<sup>49</sup> Heimovy vývody jsou *reakcí*, odpovědí na Hickovy teze.<sup>50</sup> Již z tohoto titulu se musí úvahy obou teologů lišit. Dále, zatímco Hick má na zřeteli spíše náboženství jako taková, Heim se soustřeďuje výslovně na koncept spásy. Heim není ve svém zpracování otázky spásných met zaměřen historicko-politicky jako Hick. Hick píše z perspektivy filozofa náboženství a religionisty, Heim se prezentuje jako systematický teolog či jako teolog náboženství. Oba mají společné to, že přicházejí s určitou originální teorií, Hickova teorie Skutečnosti však nestojí na půdě křesťanství, kdežto Heim řeší otázku metafyzických met z pozice ryze křesťanské.

### Zhodnocení Heimových závěrů

Heimovy interpretace se vyznačují především nebývalou hloubkou. Jeho vývody nejsou biblicisticky suchou orthodoxy. Heim není teologem, který by pouze opakoval známá fakta z dosavadní diskuse o náboženství a jejich soteriologické valenci. Snaží se tuto diskusi shrnout a vidět z nadhledu.

Skutečně promýšlí, co je spása, promýšlí, co vyplývá z pojetí Boha jako svatě Trojice. Domýšlí a doceňuje učení o stvoření. Snaží se dobrat hloubky, spodních vod terénu křesťanské teologie, např. v popisu jednotlivých konečných met i ve výběru příkladů, které jsou vše, jen ne povrchní.<sup>51</sup> V tomto směru lze jeho postřehy rozvíjet v několika disciplínách: teologii, filozofii, psychologii – vezměme si například význam vztahů a obecnství.

Problém bezesporu spočívá v jeho metodologii. Jak může teolog v rámci naznačeného tématu natolik vycházet z krásné literatury, byť za ní do-

mněle stojí dlouhá křesťanská tradice?<sup>52</sup> Kam nás může takovýto postup zavést? To, co předkládá Božská komedie je příliš spekulativní, není to dost pevný základ pro křesťanskou teologii. Zdá se, že v tomto bodě má pro Heima větší význam Dante než Bible, anebo oba prameny stojí přinejmenším na jedné rovině, což je v případě tématu posmrtného dění konstelace velmi problematická. Nicméně Heimova východiska a vývody jsou zajímavé a jejich aplikace může (jednou) dovést teologii náboženství zpět k tázání, co na téma příští spásy říká samo Písmo, čili může dojít k znovuobjevení principu *sola scriptura* v teologii náboženství.

Pokud jde o celou Heimovu konstrukci možnosti různých náboženských met, předpoklad jejich četnosti není jasným způsobem odůvodněn. Je prostě konstatován a předpokládán. Víme, že se autor opírá o variabilitu v rámci imanentní Trojice, ale z formulací na počátku jeho knihy<sup>53</sup> vyplývá, že chtěl přijít s něčím novým v porovnání, řekněme, s „hickovským“ pluralismem. Byl si vědom, že se tento směr dostává do úzkých: vede k faktickému popírání rozdílů mezi jednotlivými náboženstvími, kterým chce namísto toho nabídnout novou jednotící teorii. Heim se o věc pokusil „z druhé strany“.

Přejdeme dále k implikacím založených na Svaté Trojici. Jsou závěry o četnosti náboženských met legitimním důsledkem odvozeným z konceptu Trojice? Domnívám se, že jde o příliš veliký interpretační skok, který nelze biblicky řádně odůvodnit. Dogma o Trojici je „vykrojeno“ z jiného celku (teologicko-historicky i interpretačně), z jiné teologické „masy“, než myšlenka různých náboženských met v rámci jednotlivých náboženství. Dogma o Trojici vznikalo v jiném teologicko-hermeneutickém kontextu: šlo o vymezení, o odlišení křesťanského pojetí Boha a spásy od pojetí Boha (a spásy) ve středním platonismu či jiných směrech. Ačkoliv dogma o Trojici koresponduje s triadickým viděním světa platonismu, nešlo o to, učinit křesťanské spasení a koncept křesťanského Boha inkusivnější, ale odlišnější, vyhraněný.<sup>54</sup> Trojiční teologie a religionistika jsou

<sup>49</sup> HICK, J. *Rainbow of Faith. Critical Dialogue on Religious Pluralism*, s. 99-100.

<sup>50</sup> K Hickovi se Heim důkladně vyjadřuje již v r. 1995 ve svých *Salvations*, s. 13-43. O různých druzích pluralismu se vyslovuje v r. 1985 ve své knize *Is Christ the Only Way?* (s. 111-120).

<sup>51</sup> Připomeňme již zmíněné „stupně“ spásy, umožněné svatou Trojicí, např. první fázi „neosobní“ spásy, kdy mezi dvěma lidmi existuje výměna života a životního dění na rovině předvědomí nebo nevědomí, která má snad ve stejné míře ráz fyziologický jako psychologický. Viz HEIM, The Depth of the Riches: Trinity and Religious Ends. In MORTENSEN, V. *Theology and the Religions. A Dialogue*, s. 391.

<sup>52</sup> Tak KARKKAINEN, V. M. *The Trinity and Religious Pluralism. The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2004, s. 148, říká, že Danteho vize jsou výplody ducha umělce, které nanejvýš odrážejí křesťanské spekulace, ale nepodávají jejich autoritativní výklad.

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 3.

<sup>54</sup> Viz HINLICKY, Paul. *Teológia Nicejského kréda*. Bratislava: EBF UK, 1997, s. 132-142. Šlo o protiklad spásy jako udržení kosmického řádu a spásy, která v křesťanském pojetí znamená společenství s Bohem. (Hinlicky, s.133) Pokud jde o rozdíl v pojetí Boha, stála proti bohu platonismu, jehož hlavním rysem je neúčastnost a imunita vůči světu, představa Boha, který je láskou a dokáže za druhého i trpět (Viz Hinlicky, s. 79).

vůbec dvě osobité domény, mezi nimiž není hladkých přechodů, alespoň ne dost plynulých pro počín S. M. Heima.

Dále, jak jsme si všimli, v centru Heimovy teorie stojí Kristus, díky kterému máme v křesťanství odpovědi a prostor k seberealizaci i pro mimokřesťanská náboženství. Jenže tím je Kristus převyšuje, do sebe zahrnuje, skrze sebe interpretuje, a činí sobě poddanými. To ovšem vůbec není důsledný pluralismus, k němuž se Heim hlásí, nýbrž „obyčejný“ inklusivismus.<sup>55</sup> Náboženství vlastně přicházejí o svou svébytnost, o své rozdíly, jinak Heimem tolik hájené, jsou-li „zastřešovány“ křesťanským Bohem. Kärkkäinen také upozorňuje, že přílišným zdůrazněním originality rozdílů anticipovaných met v různých náboženstvích dochází k popření či opomíjení jejich univerzalistických tendencí.<sup>56</sup> Podle mého soudu se Heim dopouští typického logického „přešlapu“: poukazem na chyby jednoho typu prezentace náboženství – pouze ve jménu jejich univerzalistických tendencí – a akcentací jejich odlišnosti zmíněnou první linii argumentace automaticky odsouvá na vedlejší kolej a ponechává *jen* tu druhou. Ideální a správný přístup je zachovat (nebo mít na zřeteli) obojí a nejlépe v určité rovnováze: přikládat důležitost jak univerzalistickým idejím, tak rozdílům a partikularitě světových náboženství.

Heimovi se v jeho interpretační „výšivce“ podařilo vytvořit roztodivné, jakoby vícerozměrné, obrazce, vedoucí do teologicko-hermeneutických hloubek, ale rám, zdá se, je nepevný a neskloubený, přičemž (snad) i spoje mezi jednotlivými ornamenty jsou spíš předpokládány, než legitimně zdůvodněny. Zajímavost a pestrost jím předneseného řešení nepřekryje nejistotu ohledně spolehlivosti jeho ukotvení...

---

<sup>55</sup> Viz KARKKAINEN, *The Trinity and Religious Pluralism*. s. 149.

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 148–149.



## ROMANO GUARDINI

### Jeho život a studie o křesťanské etice

*Zdeněk Ambrož Eminger*

#### ROMANO GUARDINI – HIS LIFE AND STUDY OF CHRISTIAN ETHICS

The aim of this article is to acquaint the reader with a Catholic theologian, preacher, writer and scholar, who influenced the theology of and course taken by his church over several decades, including certain reforms of the Second Vatican Council. Biographical details shed light on Guardini's personal and professional life and his desire to seek the truth through theology, not however without obstacles and personal bravery. The article emphasises Guardini's intention to make Christian theology something that is alive in the practical life of Christians and to rediscover ethical values where they had existed for centuries – in culture, in Christian aestheticism, in art, and especially in poetry and in human language in general. References to primary and secondary Guardini literature are intended to help the reader discover Guardini not just as a scholar but as the author of spiritual literature and a poet.

V rozlehlosti teologie, jejího poznávání a poznání lze nalézt nevidané. Zbloudit v ní není ani tak otázkou času, jako spíše vůle, která se však u mnohých může vyčerpávat až do zhasnutí. **Romano Guardini**, křesťanský teolog, římsko-katolický kněz, pedagog a kazatel, hledal svou teologickou a služebnou práci právě v takové rozlehlosti, kterou před něj postavil samotný Bůh, aby dílo jeho rukou a jeho mysli sloužilo v budoucích dobách těm, kteří chtějí jít vlastní cestou a rovněž se chtějí spoléhat na vědění a pokorně shromážděnou moudrost dávno i nedávno zemřelých.

Představit Romana Guardiniho jako křesťanského etika je zvláštní úkol. Bibliografie jeho knih a odborných statí je velmi tučná. *Katolická Akademie v Bavorsku*, která se rozhodla vydat jeho souborné dílo, by měla budoucím čtenářům předložit více než šedesát Guardiniho knih a přes sto odborných teologických statí. Guardiniho neocenitelné příspěvky ke křesťanské etice lze rozdělit do dvou skupin. 1) Jsou to přednášky o křesťanské etice, které měl na univerzitě v Mnichově a které jsou již dostupné ve dvou navazujících dílech v jeho sebraných spisech, čítající i s indexem osob a předmětů 1319 stran textu. 2) Jsou to Guardiniho specifická etická témata, zůstavená jak v odborných člancích, tak v jeho knihách. Patrně nejznámější je Guardiniho zájem o základní a stálá témata křesťanské etiky, totiž I. dobro, pravda, svědomí, a II. politická etika, vztah mezi náboženstvím, kulturou, uměním a etikou, potažmo morálkou. Tato druhá

část, ačkoli patří mezi to nejlepší, co bylo k daným tématům kdy napsáno, je však rozptýlená ve velkém počtu esejisticky psaných knih.

Křesťanská etika byla Guardianimu mnohem více než jen akademickou vědou, i když jeho vztah k akademickému prostředí byl nanejvýš vřelý a laskavý. „Byl jsem si vždýcky vědom toho, že jsem velmi úzce spjat se svými univerzitními posluchači“<sup>1</sup> napsal Guardiani při příležitosti jedné z přednášek o etice. A o etice, o níž rozmyšlel, měl představy velmi jasné, i když si musel po sedmi semestrech svého přednášení dopřát přerušování, aby si mohl vyjasnit poslední část svého uvažování, totiž problematiku křesťanské morálky v původním slova smyslu. Křesťanská etika mu byla „více než jen zkoumání něčeho, co by se mělo nebo nemělo dělat, a z toho vycházejících specifických problémů“.<sup>2</sup> Guardianimu, jak sám píše, šlo „o objasnění lidského bytí vůbec, jak se jeví vzhledem k mravnímu závazku, který mu byl dán, a vůči Bytí, které tento závazek do lidského života vložil“.<sup>3</sup> Než se však pokusíme o shrnutí nejdůležitějších etap Guardianiho přemýšlení o křesťanské etice, pohledme na tohoto výjimečného člověka a teologa skrze jeho životopisná data.

**Romano Guardiani** se narodil 17. 2. roku 1885 v severoitalské Veroně. Jeho otec – Romano Tullo – byl velkoobchodníkem s drůbeží,<sup>4</sup> matka – Maria Paola – pocházela z jižních Tyrol. Samotné příjmení „Guardini“ se odvozuje z italského *la guardia* – stráž či *il guardiano* – strážce. V německém překladu „*der Wächter*“ (tedy opět strážce/hlídač) našel Guardiani svůj pseudonym – „*Anton Wächter*“, pod kterým tu a tam psal. Guardiani měl tři sourozence – bratry. Celá rodina Guardiani se roku 1886 přestěhovala do německého Mainzu. O pět let později, roku 1891, začal Romano navštěvovat obecnou školu (Volksschule). Na ni navázal studiem gymnázia, na kterém 7. 8. 1903 složil maturitu (Reifeprüfung). Guardianiho dětství, jak se o něm zmiňují životopisci (např. Robert A. Krieg; *Bibliographie Romano Guardiani* – Katholische Akademie in Bayern, Paderborn 1978; Heinz R. Kuehn), bylo nešťastné. Matka děti držela „pevnou

<sup>1</sup> Romano GUARDINI, *Životní období*, Zvon 1997, s. 80.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 80.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 80.

<sup>4</sup> Např. v doslovu k českému vydání Guardianiho knihy *Konec novověku* (Vyšehrad 1992) píše Miloš Černý o jeho otci jako o „italském konzulovi ve vilémovském Německu“ (s. 92.). Všechny mně dostupné materiály (české, německé, anglické a italské) hovoří o Guardianiho otci výlučně jako o „velkoobchodníku s drůbeží“ – „Geflügelgroßhändler“, „An importer of eggs and poultry“.

rukou“ stále doma. Hovoří o Guardianiho depresích a bolestech, které snad měly za následek jeho krizi víry, jež ovšem zanedlouho zrodila totální Guardianiho konverzi, která měla slibovat mnoho výjimečného. A tento příslib naplnila. Guardiani hovořil doma s rodiči italsky, ve škole německy; číst dovedl, jak bylo tou dobou zvykem, ve francouzštině, latině, řečtině a angličtině.

Guardini hledal smysl svého života a tomu přizpůsobil i své aktuální představy o možném vysokoškolském studiu. Dva semestry chemie v Tübingenu v r. 1903 mu nepřinesly kýženou úlevu, a další dva semestry ekonomie (Nationalökonomie) v Mnichově roku 1904 a r. 1905 v Berlíně měly stejný výsledek – přerušování studia. Léto 1905 bylo ovlivněno Guardianiho konverzí, která ho nasměrovala jak k hledání pravdy, tak k okamžitému studiu teologie. Počínaje rokem 1906 absolvoval tři semestry teologie ve Freiburgu, v roce 1907 studium teologie v Tübingenu (dogmatika u Wilhelma Kocha). V roce 1908 vstoupil do kněžského semináře v Mainzu, načež byl 28. 5. r. 1910 vysvěcen na kněze biskupem Georgem Heinrichem Kirsteinem. Guardiani se tedy stal ve svých 25 letech katolickým knězem. Roku 1911 přijal jako jediný z rodiny německé státní občanství (proti vůli rodiny), aby mohl na školách vyučovat náboženství. Mezi lety 1910–1912 kaplanoval na různých místech: Heppenheim, Darmstadt, Worms, Mainz. Roku 1912 započal s dalším studiem ve Freiburgu, kde byl jedním z jeho spolukolegů např. Martin Heidegger. Ve 30 letech byl ve Freiburgu promován doktorem teologie (Dr. theol.) pro svoji disertační práci „*Učení sv. Bonaventury o vykoupení*“ (Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre).

Roku 1915 kaplanuje opět v Mainzu, přičemž se také stává vedoucím školního spolku gymnazistů *Juventus*. Roku 1916 zastihujeme Guardianiho opět jako kaplana v Mišni, a mezi lety 1916–1918 coby vojenského duchovního v nemocnici tamtéž.

Rok 1920 je počátkem Guardianiho příprav k habilitaci v Bonnu. Nedlouho poté přichází se svoji přednáškou „*O smyslu církve*“ (Vom Sinn der Kirche). O dvě léta později se habilituje na univerzitě v Bonnu prací „*Die Lehre vom lumen mentis, von der gradatio entium und von der influentia sensus et motus und ihre Bedeutung für den Aufbau des Systems Bonaventuras*“. Stává se soukromým docentem *systematické teologie* na Katolické teologické fakultě Bonnské univerzity. Tímto okamžikem vstupuje Guardiani v jistém smyslu do „nového života“. Stává se nejen vysokoškolským učitelem s přímým a nesmírným vlivem na akademickou obec,<sup>5</sup> ale skrze účast v národním sdružení katolické mládeže *Quickborn*,<sup>6</sup> které

se setkávalo na hradě *Rothenfels*, působí duchovenskou činností (duchovní rekolekce, bohoslužby, přednášky, divadlo, národní tance, četba náboženské literatury a poezie) v péči o mladé a hledající.

Již duben roku 1923 jej zastihuje při dalším z jeho důležitých životních kroků. Tentokrát jde o jmenování profesorem na Prusko-protestantské univerzitě v Berlíně, kde pracoval na katedře „*Náboženské filosofie a katolického světového názoru*“ (Lehrstuhl für Religionsphilosophie und Katholische Weltanschauung). Jmenován byl pruským ministrem kultury Carlem Beckerem. Na přání Martina Bubera a Maxe Schelera začal přednášet o životě známých křesťanských myslitelů a světců, o sv. Augustinovi, o sv. Anselmovi, o Dostojevském, o Rilku, o Platónovi či o Pascalovi, o kterém také napsal jedinečný esej „*Křesťanské vědomí (Studie o Pascalovi)*“. Guardiniho „Quickborn“, tento jeho výjimečný projekt duchovního a humanitního společenství, vydržel necelá dvě desetiletí, do roku 1939, kdy byl hrad obsazen gestapem, Quickborn rozpuštěn, časopis „*Schildgenossen*“ zrušen a Guardini zbaven profesury. Období na počátku 2. světové války a vůbec válka celá však pro Guardiniho neznamenal rezignaci, ba naopak. V roce 1937 vydává svoji rozsáhlou (662 stran) a proslulou knihu *Pán* (Der Herr), v níž zcela jasně a bez jakýchkoliv úliteb píše o Ježíši Kristu jako o jediném a pravém Pánu a Spasiteli. Kniha byla věnována, jak se lze dočíst, „*peregrinatibus et iter agentibus*“... Jak symbolické! Nezapomínejme, že v té době byl pro mnohé německé občany „jediným a pravým pánem“ Adolf Hitler se svojí vizí tisícileté říše a nového náboženství. Ačkoliv byly Guardinimu v roce 1941 zakázány veškeré veřejné projevy včetně kázání, o dva roky později, na pozvání Alfonse Maria Wachsmanna, přednášel v Greifswaldu o „*Svobodě, milosti a osudu*“.

Konec války je Guardinimu začátkem nové práce na novém místě. Württenberský ministr kultury Carlo Schmid jmenoval Guardiniho profesorem „*Náboženské filosofie a křesťanského světového názoru*“ (Religionsphilosophie und Christliche Weltanschauung) pro univerzitu v Tübingen. Na dlouhá léta, od r. 1948 do roku 1962, zakotvil Guardini na Filosofické fakultě univerzity v Mnichově. Tam potkává, mimo jiné, systematického teologa Michaela Schmause a Theodericha Kampmanna. Mnichovský univerzitní kostel sv. Ludwiga přivítal Guardiniho jako kazatele, jenž si získal akademickou obec i na této půdě. Mezi jeho nejproslulejší témata

patřilo kázání „*O pravdě a řádu*“. Za zmínku jistě stojí Guardiniho překlad žalmů – „*Německého žaltáře*“.

V roce 1952 ho papež Pius XII. jmenoval prelátem. Veřejná ocenění za jeho práci a přínos ke kulturnímu a křesťanskému životu přicházela v brzkém sledu. V roce 1952 dostal jako třetí její nositel „*Cenu míru německých nakladatelů*“ (Friedenspreis des deutschen Buchhandels). Rok 1959 Guardinimu přinesl „*Velký záslužný kříž Německé spolkové republiky*“ (Großes Verdienstkreuz der Bundesrepublik Deutschland). V roce 1962 obdržel z rukou Holandského prince Z. K. H. Bernarda „*Erasmovu cenu*“ (Erasmuspreis). O rok předtím se stal členem přípravné komise pro liturgii na II. Vatikánském koncilu. V létě 1963 získal „*San Zeno Preis*“ města Verona, byl jmenován „*Čestným občanem*“ města Isola Vicentina, „*domovského*“ města rodiny Guardini. V roce 1965 byl oceněn „*Velkým záslužným křížem s hvězdou Německé spolkové republiky*“ (Großes Verdienstkreuz mit Stern der Bundesrepublik Deutschland). Ve stejném roce, 1965, byl svatým otcem Pavlem VI. povýšen do sboru kardinálů, což zdvořile odmítl.

Na počátku zimního semestru r. 1962 končí přednášky na Mnichovské univerzitě (jeho nástupcem se stal Karl Rahner) a tím i svoji celoživotní akademickou činnost. Dostává několik čestných doktorátů (Freiburg, Padova). V roce 1968 koná svoji poslední cestu do rodné Itálie. 1. října 1968 umírá v Mnichově ve věku 83 let. V kostele sv. Ludwiga, kde působil mezi svými akademickým kolegy, se o tři dny později konalo requiem. Guardini byl pohřben na kněžském hřbitově kardinálem Juliem Döpfnerem.

Guardiniho etické spisy, myšlenky i drobné příspěvky jsou, jak jsme řekli úvodem, roztroušeny jak do jeho celoživotního literárního díla. Lze je však, dnes již pohodlně a uceleně, číst v jeho sebraných spisech. Dva díly obsahují jeho „*Mnichovské přednášky o etice*“<sup>7</sup> – *Ethik Vorlesungen an der Universität München* (1950–1962), ze kterých Guardini a posléze nakladatelé vybírali nejhodnější témata (a náměty) do knih menšího rozsahu, nikoliv však menší vážnosti. Romano Guardini byl krásným člověkem nejen pro svoji akademickou vzdělanost a pro své působení mezi mladými lidmi. Jeho charismatem byla také nad-akademičnost, tedy vzdělanost a moudrost, již bylo nejhodnější předávat právě v prostředí neuniverzitním, ač intelektuálním a vnímavém. Proto jsou Guardiniho knihy

<sup>5</sup> Jeho posluchačů, mezi kterým byli kupříkladu Hans Urs von Balthasar či Hannah Arendtová, nebylo téměř nikdy méně než 500.

<sup>6</sup> Quickborn vydával svůj časopis „*Schildgenossen*“.

<sup>7</sup> Romano GUARDINI, *Ethik Vorlesungen an der Universität München* (1950 – 1962) Band 1 und Band 2, Matthias-Grünewald-Verlag Mainz, Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn, 1993 und 1994.

doslova prosyceny etickými tématy a zvláště pak etickými požadavky na ty, ke komu se obrací. Vědecká (systematická) metoda jeho práce se takřka ihned přelévá do práce literární, kterou oslovuje dozajista širší publikum – posluchačstvo jeho kázání a čtenáře. Vědecká a syrová etika se mění v etické přemýšlení, které jde přímo ke čtenáři, dotýká se ho a povzbuzuje ho. Stylizace v „karatele“ u Guardiniho chybí. Brání se jí v každé své knize.

Pokusíme se pohlédnout na Guardiniho tvorbu se zřením k některým vybraným etickým tématům a budeme se snažit představit některé jeho etické myšlenky co nejvěrněji. Pozornosti neujdou jak jeho univerzitní přednášky, tak jeho knižní práce, známé i méně známé. Jelikož čeští nakladatelé byli ke Guardinimu více než přátelští (zvláště Josef Florian a jeho staroříšské *Dobré dílo*), mají čtenáři dobrou možnost seznámit se s Guardiniho dílem v opravdu reprezentativním výběru. Desítky vybraných textů i samotných knih jsou jistě dokladem dobré tradice Romana Guardiniho u českých čtenářů. Staroříšské edice jsou však až na výjimky zcela k nesehnání. *Národní knihovna v Praze* vlastní rozsáhlý staroříšský fond,<sup>8</sup> ale knihy jsou, pro svoji vzácnost, čtenáři těžko dostupné. Pražské teologické knihovny (knihovna Evangelické teologické fakulty, knihovna Katolické teologické fakulty, Centrální katolická knihovna) vlastní také velké množství staroříšských knih, ovšem ne všechny. Podstatnou část „Florianovských“ knih uchovává též *Řád praemonstrátů v Nové Říši* a snad i dědicové Florianovského *Dobrého díla*. Česká nakladatelství<sup>9</sup> vydávají postupně Guardiniho dílo v nových překladech. Zásadní nakladatelský počín ve vydání Guardiniho spisů české čtenáře však ještě čeká. Nechceme Guardiniho myšlenky excerpovat ze všech jeho textů. Spíše se pokusíme představit těžiště jeho etického zájmu, a kde bude třeba, doložit více přímo citovaným autentickým textem.

Guardiniho charakteristický etický zájem pramení vždy z vědomí lidské důstojnosti a postavení člověka v úloze stvoření a postavení člověka ve světě. Kněžské poslání mu od počátku pomáhá precizovat jeho morální myšlenky se zřetelem ke skutečnému životu člověka. Již jeho památná kniha z roku 1927 *O posvátných znameních*,<sup>10</sup> která daleko přešla liturgické reformy II. Vatikánského koncilu, naznačila směr a posléze je také

<sup>8</sup> *Mongrafia Miscellanea* oddělení rukopisů a starých tisků 3, *Bibliofilie Josefa Florianiana v Národní knihovně*, Národní knihovna v Praze 1991.

<sup>9</sup> Zvon, Vyšehrad, Česká katolická charita, Karmelitánské nakladatelství, Votobia či Dobromysl&Studio Contrast.

<sup>10</sup> Romano GUARDINI, *O posvátných znameních*, Stará Říše na Moravě 1946.

ovlivnila, ukazuje, jak vše, co si Guardini bere za předmět svého přemýšlení a své modlitby, cílí k dobru člověka, aniž by musel činit nějaké krkolomné morální kompromisy. Morálka není Guardinimu čímsi mrtvým, není mu zkamenělinou neměnných příkazů a zákazů. „Drama morálky“, o němž píše např. Joseph Ratzinger,<sup>11</sup> měl Guardini na zřeteli více než kdo jiný. Jistě toto drama prožíval a plně se účastnil hledání, slovy Josepha Ratzingera, „pevných bodů morálky“. To ovšem neznamená, že by relativizoval či bagatelizoval učitelský úřad církve. Domnívám se, že jeho postoj teologického bádání by se dal vyjádřit větou: byl velkoryse odvážný a statečný s učitelským úřadem církve a byl také odvážný „nad“ ním.

Ve vícero jeho textech zaznává shodný motiv: *život je konání a konání je život*. Pokládá-li katolická teologie ctnosti za tzv. habitus, který pomáhá člověku v zdokonalování jeho života a jeho konání, Guardini by tuto definici doplnil přídavkem, který by – jak jinak – směřoval opět k lidskému jedinci: „*Konání je něco živelného, v čem musí stát celý člověk se svými tvůrčími silami; je to živé zakoušení, chápání, vidění*“.<sup>12</sup> Ostatně o ctnostech se Guardini rozepsal ve své knize *Ctnosti*.<sup>13</sup> Guardini nezkoumá etické normy, dobro a hodnoty samy o sobě. Dobro rozebírá z mnoha úhlů. Zajímá ho bytí a hodnota, hodnota a štěstí, dobro a jeho formy, dobro a pravdivost bytí, dobro jako transcendentní mohutnost, vztah mezi dobrem a sebeuskutečněním člověka. Nijak zřetelně se nepozastavuje nad tím, že pro mnohé lidi dnešní doby dobro zkrátka neexistuje, neboť z cesty k dobru tu a tam plynou „špatné zkušenosti“,<sup>14</sup> které posléze zastíní právě ono „jádro dobra“. Pro křesťanského člověka je však dobro tím, co je všeplatné, určující, co dává smysl veškerému životu, co přeměňuje chaos v řád a co konec konců tkví zcela samo v sobě a je neměnné. Živoucí dimenze dobra odlišuje tuto „absolutní kvalitu“ od všeho, co je relativní a co se člověka pouze dotýká. Dobro se naproti tomu člověka nejen dotýká, ale vposledku ho také bytostně zasahuje, oživuje a rozeznívá jeho svědomí. Dobro nelze vyčerpat (jeho obsah je nevyčerpatelný) a nelze ho také nedbat. Každodenní realitu dobra charakterizuje Guardini takto: „*Co je dobro, volající po uskutečnění, bude vždy zřejmé z toho, co je právě třeba, aby se stalo*.“<sup>15</sup> Dobro má mimořádně mnoho společného s mrav-

<sup>11</sup> Joseph RATZINGER, *O víře dnes Rozhovor s Vittorioem Messoriem*, Zvon 1994, s. 67–74.

<sup>12</sup> Romano GUARDINI, *O posvátných...*, s. 10.

<sup>13</sup> *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittl. Lebens*, 1963.

<sup>14</sup> Romano GUARDINI, *Dobro, svědomí a soustředování*, Vyšehrad 1999, s. 17.

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 20.

ností, neboť konáním a uskutečňováním dobra vstupuje každý člověk bez výjimky do mravního vztahu se svým bližním, do mravního vztahu se světem. V analýze dobra postupuje Guardini systematicky a stejně jako jeho žák Hans Urs von Balthasar se věnuje danému tématu *kontextuálně*.

S mnohým, čím se Guardini zabýval, experimentoval. Samozřejmě ne tak, že by od základů měnil význam etických kategorií, které přebíral z katolické tradice, ale experimentuje s jejich aplikací na člověka. Na rozdíl od struktury (jiných) universitních přednášek hovoří Guardini o etických tématech jako o tom, o čem skutečně něco nejen ví, ale čemu také věří. Posлуhač či čtenář, který se seznamuje s Guardiniho texty, k nim má zaujmout osobní postoj; má se s osobním slovem přednášejícího „*vy-pořádat vážně a s plným respektem*“.<sup>16</sup> Guardini trvá ve svých knihách na tom, aby se dohodl se svým čtenářem; nechce ho ani umluvit přívalem slov, primárně mu nechce ani kázat, ale požaduje právem jeho síly v hledání společného řešení. Pro mravní jednání požaduje všichni lidskou sílu – mravní sílu. Mravní jednání má být tvořivou činností, tzn. morálkou v pohybu.

Guardiniho kontextuální přístup k teologii znamená, že se snažil mimo jiné také o nové interpretace děl dávných a slavných myslitelů. Mimo výklady díla Platónova, Augustinova, Dantova či Hölderlinova zajímal se Guardini o Blaise Pascala. Nebylo by podivn, pokud by z jeho pera vzešla výborná faktografická studie; Guardini však chtěl více, potažmo musel chtít, zaměřil-li svá teologická studia i své pastorační úsilí „ke člověku“. Na osobě Blaise Pascala ho opět fascinuje konkrétní a nenapodobitelný osud lidského jedince. Mohl by, samozřejmě, dopodrobna rozebírat a komentovat Pascalovy *Pensées – Myšlenky*. Nedělá to. „Rozebírá“ samotného Pascala a obdivuje se mu. Výpověď Pascalova literárního díla je velmi silná, ale je pouze výpovědí, není samotným Pascalem. Neopomenutelné charakteristiky Pascalova života jsou vlastně tím, co Guardini touží objevovat u každého člověka a k čemu hodlá každého člověka povzbudit a přivést. Ve zkratce vypadá taková charakteristika s etickými nároky takto: „1. Člověk si má uvědomovat svoji zvláštnost. 2. Má být zbožným křesťanem. 3. Měl by si udržet teoretický zájem, aby se mu jeho vlastní existence stala problémem a aby ji myšlenkově ospravedlnil. 4. Lidské myšlení má být výrazem života. Člověk má myslet existencionálně a jako myslící existovat. 5. Takový člověk má stát ve skutečných dějinách. Svě věřící bytí má učinit srozumitelným. 6. Ve své víře má být vážný i vášnivý, od-

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 13.

vážný a plný energie křesťanského života.“<sup>17</sup>

Jak vidíme, Guardiniho „kontextuální“ model teologie se nevyhýbá ani psychologickým studiím, ani sociologickému pohledu na věc. Nesporně si proto zaslouží titul „renesančního humanisty“, jak ho nazval Robert A. Krieg.<sup>18</sup> Spolu s Maxem Schelerem, Martinem Buberem, Edmondem Husserlem, Hansem Urs von Balthasarem, Karlem Jaspersem, Gabrielem Marcellem, bratry Rahnerovými a mnohým dalšími poznal vyhasínající sílu a bezobsažnost plodů pozitivistické vědy a přepjatého humanisticko-estetického světonázoru, ale také slábnoucí vliv křesťanské teologie jako vědy, která má stát v pomyslné pyramidě lidského vědění na samotném vrcholu. Byl tvůrcem nových metod zkoumání, které se v plodech jeho úsilí nejlépe dají nalézt v péči o slovo, jazyk a řeč.<sup>19</sup> Aristokracie, ale přesto střízlivost jazyka byly Guardiniho ohromnou silou. Slovu, jazyku a řeči také věnoval druhou kapitolu svých univerzitních přednášek v Mnichově.<sup>20</sup> V podstatě byl Guardini znovuobjevitelem křesťanské estetiky, což je nelépe vidět na jeho zájmu o dílo Augustinovo. Na univerzitách v Tübingenu a v Mnichově sice nepatřil na katedru filozofie a teologie, neboť „nesplňoval“ předepsanou odbornost, ale přeplněné posluchárny byly dobrým důkazem, že opravdové a vážné slovo může přesáhnout veškerou odbornost. Guardini skrze trvalý kontakt s lidmi absolutně neztrácel ze zřetele realitu každodenního života. Jeho tážání se po pravdě a smyslu morálky bylo poctivé a ve vztahu k poněkud „přísné“ katolické linii morálních nároků bylo také statečné. Pravdivé tážání se, které skutečně objevuje a dosahuje pravdy, je pro něj doslova „vysokou kulturou“.<sup>21</sup> Jasnost Guardiniho etických úvah a následných nároků na člověka nikdy nepostrádá vědomí lidské křehkosti, hříšnosti a naděje. Nedosahování morálních kvalit jednotlivce zapřičiňuje mnoho faktorů, ale vždy spolupřičiňuje

<sup>17</sup> Viz. Romano GUARDINI, *Křesťanské vědomí (Studie o Pascalovi)*, Dobromysl & Studio Kontrast 1998, s. 7–8.

<sup>18</sup> Robert A. KRIEG, *Romano Guardini*, in: Teologické texty 4/1994, s. 144.

<sup>19</sup> Srv. Romano GUARDINI, *Dobro, svědomí a soustředování*, Vyšehrad 1999, s. 14.: „Žijeme v době, v níž zneuctění ducha se stalo obecnou praxí, která už ani není nápadná. Stačí pozorně nahlédnout do systému veřejného vzdělávání, všimnou si, jak se v přednáškách, diskusích, časopisech a novinách jedná o duchovních věcech, jakou řečí se o nich mluví.“

<sup>20</sup> Romano GUARDINI, *Ethik Vorlesungen an der Universität München (1950–1962)* Band 2, Matthias–Grünewald–Verlag Mainz, Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn, 1993, s. 743–764.

<sup>21</sup> Romano GUARDINI, *Ethik Vorlesungen an der Universität München (1950–1962)* Band 2, Matthias–Grünewald–Verlag Mainz, Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn, 1993, s. 757.

lidské okolí – rodina, vychovatelé, škola. Guardini je k člověku přísný a zároveň milosrdný. Morální přísnost a náročnost má své meze tam, kde dochází k „morálnímu přetěžování“, o němž tak přesvědčivě v současnosti hovoří např. Eugen Drewermann.<sup>22</sup> Domnívám se, že není od věci, když v tomto ohledu srovnáváme právě Drewermanna a Guardiniho. Drewermann klade důraz na faktum, aby člověk nebyl morálně (volněji řečeno) „trhán na kusy“. „Čítankovou morální teologii“ spojuje s člověkem a zajímá ho, jak může moderní člověk těmto morálním nárokům vyhovět. Stejně i Guardini nepřestává na zobrazení etických kategorií, ale snaží se reaktualizovat ty nejdůležitější etické principy a normy v šíři toho, v čem a pro co člověk žije. Proto tak často a naléhavě hovořil o kultuře a jejím etickém poslání, protože v kultuře, která patří všem a všichni jsou v ní, lze skrze křesťanskou etiku dosáhnout přinejmenším rozpomenutí se na ty hodnoty, které dělají člověka člověkem, v lepším případě je možné „naučit“ ohromné množství lidí objevovat a nalézat mravnost každodenního života, na ni reagovat a podle ní i žít.

Guardini častokrát opakuje přání, aby se člověk nebránil jistému řádu a kázni smyslů a pozornosti. Upomíná čtenáře na starobylá cvičení ducha (včetně novozákonních), ze kterých nejvíce trvá na snaze o duševní hygienu, na duchovním soustředění, na cvičení ve vytrvalosti a řádu. Doporučuje vnitřní ticho upřené do nitra a jako teolog-praktik ordinuje samotou coby naději na očistu duše. Jedná se tedy o Pavlovskou teologii „cvičení a vytrvání“, o pěstování ducha v řádu jisté pravidelnosti a disciplinovanosti, jak jej sám Pavel poznal ze sportovních zápasů a klání (Gal 5,7; 1Kor 9,24–26; Flp 2,16; Flp 3,12–14; 2 Tim 4,7; Žid 12,1). Nejen na tomto příkladu je vidět jeho „trojiční“ charisma – duchovní opravdovost, vědecká pečlivost, pedagogická nezdolnost. Veškerá rozloha lidského duchovního života je tou oblastí, na kterou Guardini aplikuje etické požadavky. Samy o sobě ztrácejí jaksi smysl. Důraz na prověřenost etiky v praxi posouval Guardiniho dál a dál i v jeho akademické činnosti.

Přesto, že Guardini přispěl svými studii ke zrodu teologické disciplíny *politické etiky*, domnívám se, že důležitější a samostatnou kapitolou jsou Guardiniho studie o křesťanské estetice a kultuře, jimiž se přihlásil již na počátku dvacátých let minulého století k bezpříkladné reflexi toho,

<sup>22</sup> Eugen DREWERMANN, *Tragické a křesťanské Psychoanalýza ve službách současné morální teologie?*, CDK 1997, s. 50.: „Pokročilý zmoralizování křesťanství může totiž na prvním místě vést ke značnému morálnímu přetěžování. Těžké pocity viny a opětovné tlaky, které z něj vyplývají, připravují křesťanství nejen o jeho nárok chtít člověka uzdravit v jeho bytí, usvědčují křesťanské hlásání vposledku také ze vzdálenosti od reality, resp. ze svátečního idealismu.“

co znamená kultura ve vztahu ke křesťanství a samozřejmě i naopak. Katolická morální teologie a křesťanská estetika se bez Guardiniho studií neobejdou ani nyní, po osmdesáti letech od jejich zveřejnění. (V českém prostředí čerpají z Guardiniho Josef Zvěřina, Tomáš J. Bahounek, S. Braito, T. Vodička, Karel Vrána a další). Když si Jacques Maritain a Guardini kladou podobné otázky o kultuře a křesťanství, Maritain nevybočuje z mezi tomistické filosofie, kdežto Guardini podrobuje předmět svého přemýšlení etickému a christologickému uvážení. Po právu požaduje pro kulturu a v kultuře účinnou lásku, která vyvěrá z Ducha Svatého. Kultura prostoupená křesťanstvím nese zcela jiný (kvalitativní) rozměr než kultura nenáboženská, než kultura nekřesťanská. Křesťanské umění a jeho vnitřní ustrojení, příčiny a dosah dalece přesahují jakékoliv jiné umění.<sup>23</sup> Všechno, co je kulturou a tkví v kultuře, dochází úplného a reálného přetvoření v Duchu svatém. Tento princip aplikovaný na povinnosti křesťanské teologie a křesťanských společenství vůči kultuře byl ve své době jistě revoluční. A přijal-li II. Vatikánský koncil těchto „revolučních změn“ více než dost, odvažují se říci, že se Guardiniho myšlenky z počátku 20. století vtělily do výsledných koncilních dokumentů v Pravdě a v Duchu. I proto Romano Guardini „marně neběžel“.

Romano Guardini byl přítelem studentů a mnohých hledajících, stejně jako byl přítelem nejvýznačnějších mužů a žen své doby. Přátelství a úcta papeže Pavla VI. vůči Guardinimu byla jistě více než jen projevem obdivu jednoho muže. Domnívám se, že Pavel VI. zahrnoval tuto úctu a vděčnost do úcty a vděčnosti celé církve, které Guardini celý život sloužil jako obětavý služebník, v mnohém nenapodobitelný, v mnohém následovatelný. Jeho vědecká práce se nerozcházela s každodenní lidskou realitou. Modlitba provázela celý jeho život a k modlitbě vybízel všemožným způsobem také ostatní. V seznamu jeho prací lze nalézt řadu knih věnovaných modlitbě. Laickému křesťanu bude jistě imponovat Guardiniho zájem na tom, aby univerzitní vzdělanost vystoupila z „ghetta“ staletí tradované uzavřenosti a byla dostupná všem, koho Bůh povolá ke studiu a duchovnímu životu. Tento Guardiniho postoj byl vskutku postojem statečným a ve své době nikoliv preferovaným. Jak dosvědčuje Mikuláš Lobkowicz,<sup>24</sup> Hans Urs von Balthasar, Guardiniho žák, měl o úloze katolických univerzit nevalné mínění. O to je Guardiniho dokonané životní poslání radost-

<sup>23</sup> Romano GUARDINI, *Křesťanství a kultura*, Stará Říše na Moravě 1931, s. 43.: „Křesťanské umění jest něco jiného nežli náboženské umění jinde.“

<sup>24</sup> Srv. Mikuláš LOBKOWICZ, *Křesťanství, kultura, inkulturace*, in: *Křesťanství, kultura a svět I*, Křesťanská akademie 1991, s. 49.

nější pro druhé, kterým otvíral cestu do kostela, na univerzitu a také, doufám, i do nebe.

Ve světle vědeckých, duchovních a morálních autorit 20. století nezaostal Romano Guardini za ničím a za nikým. Zazníval-li z úst mnohých duchovních a také politických vůdců silou mediálního světa a mohutnou „globalizací“ informací umocňovaný, téměř až prorocký hlas, Romano Guardini byl naopak tichým prorokem, který ale konec konců promluvil do dění katolické církve silněji než ostatní. Německá, potažmo (západo)evropská teologie získala v Guardinim bohoslovce, který bude jistě připomínán po generace. Z četby Guardiniho díla jsem však nabyl dojmu, že větší spokojenost nalézal v práci, kterou věnoval v pastoračním úsilí desetitisícům. Jen velmi těžko lze srovnávat svobodu, kterou měl Guardini ve svobodné zemi i v církvi, s tím, jak byla a je chápána v našich krajích. Z této svobody (vnitřní i vnější), domnívám se, čerpal Guardini vrchovatě. Proto je jakákoliv stylizace do jeho osoby jen stěží myslitelná pro toho, kdo by chtěl jít stejnou cestou. Obdivovat se jeho humanismu, který byl právem z mnoha stran nazýván „renesančním humanismem“, také znamená obdivovat se Guardiniho evropanství, tomu, s jakou jistotou byl zakořeněn v evropské tradici filosofie, teologie a literatury. Jeho evropská „domáckost“ vysvítá hlavně ze zájmu, který věnoval duchovním a literárním fenoménům: Pascalovi, Hölderlinovi, Dantemu. Přestože žil Guardini v jiné zemi (zároveň však na dohled naší vlasti), cítíme, že jeho myšlení se dotýká Středoevropana a tedy také Čecha velmi silně. Stejně jako Mnichov, působiště Romana Guardiniho, nebyl a není daleko, není českému teologickému naturelu Guardini exotickým bohoslovcem, nýbrž přítelem, od kterého se vyplatí odezírat způsob práce a lásku k ní i jeho vztah k člověku.

Bibliografie Romana Guardiniho plně zaměstná i odborného knihovníka, natož autora této krátké studie. Není v možnostech této práce uvést Guardiniho bibliografii, a proto se je třeba omezit na odkazy. Bibliografii primární literatury v Guardiniho rodném jazyce a seznam česky vydaných knih, jak jej uvádí Česká národní bibliografie, najdete na [www.etf.cuni.cz/kat-te/pds.php](http://www.etf.cuni.cz/kat-te/pds.php). Přidávám internetové adresy, kde je možno vyhledat kompletní primární i sekundární literaturu (Helmut Zenz je právem pokládán za nejsvědomitějšího znalce Guardiniho díla).<sup>25</sup> Guardiniho články, roztroušené povýtce ve „Staroříšských arších“, nejsou uváděny.

---

<sup>25</sup> Bibliografii Guardiniho díla v originálních vydáních najdete na adrese [www.bautz.de/bbkl/g/guardini\\_r.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/g/guardini_r.shtml), stejně jako bibliografií prací o Guardinim. Zenzova bibliografie se nachází na [www.helmut-zenz.de](http://www.helmut-zenz.de).

# DŮSTOJNOST ČLOVĚKA A ŘEČ BIBLICKÉ REFLEXE V DÍLE BOŽENY KOMÁRKOVÉ

*Pavel Keřkovský*

**HUMAN DIGNITY AND THE LANGUAGE OF BIBLICAL REFLECTION IN THE WORK OF BOŽENA KOMÁRKOVÁ.** Božena Komárková is one of those thinkers who have made a major contribution to the dialogue between philosophy and theology. Through interpreting selected biblical texts she arrived at the conclusion that some biblical authors/speakers made use of legal rationality and terminology in order to proclaim God's working in this world. The consistent use of legal terms (justice, covenant, grace, filiation, law, debt, redemption, forgiveness, etc.) is to be found in narratives, sayings, songs, parables, and in the torah. It is therefore possible to talk of a rational language of the law/justice, which in its rationality is comparable with philosophical language, inspired by mathematical-geometrical logic, i.e. it is similarly functional and paradoxically also imperfect, because it makes use of human metaphors.

Komárková is convinced that the biblical language of the law/justice is more appropriate for expressing God's justice precisely because this language makes use of anthropomorphic metaphors that transcend the possibilities of the legal and philosophical methods of expression. The categories with which it transcends the boundaries of these two forms of expression are mercy and divine love.

We do not come closer to God through the use of metaphors, but thanks to them we do become worthy partners in the dialogue with God. We become people who respond responsibly, and who paradoxically receive as a gift the promises and rights that we are to give to ourselves and to others. It is because of this that our existence has a historical dimension and is played out in this world, and not in some intellectual or social ghetto. Thanks to Christ dignity is offered to all – even to those outside the church. Komárková is convinced that it is this mercy that Christians have to talk about and have to pray for it to become a reality through their lives.

*Skrze smlouvu s Hospodinem se stal člověk subjektem práva  
a na tom je založena lidská důstojnost.<sup>1</sup>*

## **I. teologická řeč zákona/práva a řeč práva**

Česká filosofka – Božena Komárková (1903–1997) – na počátku padesátých let 20. století připomenula, že bibličtí autoři/mluvčí<sup>2</sup> v určitých literárních útvarech biblického kánonu využívali termíny, které byly běžně

<sup>1</sup> Komárková, B., Dvojitý zákon, in: Sekularizovaný svět a evangelium, s. 116.



užívány v **právně-soudní i hospodářské sféře** Izraele, a tak vytvořili specifickou teologickou řeč, kterou můžeme označit za **teologickou řeč zákona/práva**.<sup>3</sup> Budeme nadále užívat tohoto označení, ač autorka sama tohoto sousloví neužívala. Ona sama mluvila o **právních termínech a řeči bible**. Její analýza řeči bible však dokazuje, že šlo o promyšlené užití určitých právních termínů více autory. Nejde tedy jen o náhodný výskyt několika termínů, proto smíme legitimně hovořit o teologické řeči zákona/práva.

Termíny jako smlouva, vykoupení, vina, dluh aj. byly běžně užívány v právní i hospodářské oblasti běžného života. Je tedy pozoruhodným myšlenkovým výkonem, že bibličtí autoři/mluvčí si zvolili tyto termíny pro popsání **zbožnosti jedince i zbožnosti celého Izraele**.<sup>4</sup>

Autorčinným prvotním zájmem nebyla lingvistická analýza biblické řeči, spíše ji zajímala vhodnost této řeči pro zvěstování **evangelia**.<sup>5</sup> Evangelium interpretovala jako vyhlášení amnestie pro člověka, tedy pro všechny lidi bez rozdílu. Vážila si biblického způsobu vyjadřování, protože byla přesvědčena, že právě pomocí tohoto **racionálního řádu řeči** je možno ustavit podmínky pro pochopení důstojnosti a svobody člověka i v moderní době. Nepochybovala o tom, že kromě teologicky transformované řeči zákona/práva existuje v biblickém kánonu také ryze **právní řeč**, jak nám ji zachovávají soubory zákonů a nařízení – právně-soudní kazuistika. Touto konkrétní formou řeči práva se zabývala jen poměrně málo. Více ji zajímala „metarovina“ práva, tedy reflexe, která použila právní termíny jiným způsobem, než k formulaci právních nařízení pro jednotlivé případy. Zajímala ji teologická řeč práva/zákona, jak ji v biblickém kánonu nacházíme např. v Desateru,<sup>6</sup> v Blahoslavenství<sup>7</sup> nebo starozákonních či novozákonních podobenstvích a vyprávěních, popř. některých žalmech a prorockých písních.<sup>8</sup> Komárková svou reflexí tedy nepokračovala v roz-

<sup>2</sup> Rendtorff, Rolf, Hebrejská bible a dějiny, Úvod do starozákonní literatury, Vyšehrad 1996, Das Alte Testament – eine Einführung, Neukirchener–Vluyt 1988, s. 109 (zde nalezneme zdůvodnění, proč je vhodné užívat sousloví autor/mluvčí či mluvčí/autor).

<sup>3</sup> Komárková, B., Přírozené právo a křesťanství, in: Sekularizovaný svět a evangelium, s. 22–23.

<sup>4</sup> Komárková, B., tamtéž, s. 22–23. Komárková, B., Nebudeš mít bohů jiných, in: Sekularizovaný svět a evangelium, s. 127–131.

<sup>5</sup> Komárková, B., Přírozené právo a křesťanství, tamtéž, s. 23.

<sup>6</sup> Ex 20,2–17; Dt 5,6–21.

<sup>7</sup> Mt 5,3–10

<sup>8</sup> Ž 15; 24; 99; 111 aj. Iz 1,21–28; 2,1–5; 5,1–7 aj.

víjení *starozákonních formulací trestního práva*, v centru jejího zájmu nestála analýza řeči *nábožensko-právních pravidel a nařízení, jako např.:* „Kdokoli z Izraelců i z těch, kdo budou v Izraeli přebývat jako hosté, by daroval Molekovi někoho ze svých potomků, musí zemřít; lid země ho ukamenuje“ (Lv 20,1–2). Svou reflexí pokračovala v tom, co promýšleli bibličtí autoři/mluvčí, když teologickou řečí zákona/práva vyprávěli o spravedlnosti, tj. o správném vztahu k Bohu i k lidem v průběhu časů.

Na základě analýz řečeného smíme resumovat, že Komárková se zabývala teologickou řečí zákona/práva, která se vyskytuje v biblickém kánonu na mnoha místech, např. v klasickém vyjádření „*Hospodinových slov*“: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví. Nebudeš mít jiného boha mimo mne.“ (Ex 20,2–3) V citovaném textu jde o **teologickou řeč**, která se dotýká záležitostí **etických i noetických** (Ex 20,4–7), a vyskytuje se v literárních útvarech narativních, mudroslovných i poetických.

## II. Důstojnost člověka a hranice lidské řeči

Komárková analyzovala **zvěst o lidské důstojnosti** jiným způsobem než činí přirozená teologie. Neupnula se ke klasické teologické myšlence bohupodobnosti (Gn 1,27) jako základnímu předpokladu pro důstojnost člověka. Nehledala **božské prvky v člověku** (svědomí, duši atd.). Nepřibližovala se k Bohu pomocí pseudodionýsijské filosofické tradice, která se stala podloží pro mystické středověké tradice, počínaje Hugem od sv. Viktora. Novoplatónská filosofická cesta jí nebyla blízká. Nebyl to tedy nějaký protestantský resentiment a předsudek (to, co je neuvědoměle před úsudkem), odmítala-li přiblížit se k Bohu mystickou cestou. Nechtěla se věnovat jednomu výhonku křesťanské filosofie, protože její myšlenková orientace se ubírala jiným směrem. Její přístup k problematice řeči a hermeneutice byl určen I. Kantem a novokantovcem E. Cassirerem. Proto po celý svůj filosofický život tvrdila, že se ve věci výpovědi o boží působnosti v tomto světě vždy dostaneme jen k hranicím, které nám nabízí symbol (metafora), nikoli dál. „Lidské možnosti vyjádření nedosahují nikdy dále než k symbolu. Všechno úsilí o vyslovení nevyslovitelného končí jenom změnou výrazu. Přes všechny přírůstek empirického poznání se vzdálenost mezi výrazem a pochopením Božích tajemství nezmenšuje.“<sup>9</sup> Nevěřila na „filosofické“ či „teologické“ jákovské žebříky k Bohu, nýbrž jako Jákob naslouchala onomu hlasu „odjinud“.<sup>10</sup> Tuto „biblickou“

<sup>9</sup> Komárková, Pokrok jako víra současnosti, in: Sekularizovaný svět a evangelium, s. 228.

<sup>10</sup> Gn 28,13.

zkušenost rozhovoru – hádání i mlčení, naděje a zaslíbení – zachytila ve vratislavském deníku.<sup>11</sup> Autorka nám svým svědectvím nabízí **dialogickou reflexi** – dohadování s Hospodinem. Při čtení rozpoznáváme podobnost jejího hádání a mlčení s dohadováním a zmlknutím či výkřiky biblických postav. Šlo tedy o způsob rozhovoru, jak jej známe z biblických svědectví – o noeticky jinak strukturované setkání s Bohem, než nám nabízí novoplatónsko-mystická cesta.

### III. boží „antropomorfní“ působnost

Komárková se ve svých literárních dílech nezabývala mystickým problémem prožitku blízkosti Boží, ani ji nezajímaly metafyzicko-spekulativní důkazy Boha, výsostně se však zabývala problematikou lidské schopnosti vypovědět něco závažného o boží působnosti v tomto světě skrze Krista. Zabývala se samotným nástrojem pro vyjádření zvěsti – teologickou řečí zákona/práva. Soustředila tak pozornost čtenářů na biblické svědectví o „antropomorfním“ **božím přístupu k lidem**, a stejnou měrou také na **lidskou odpověď** na boží vstřícný pohyb vůči lidem.<sup>12</sup>

B. Komárková do značné míry souznívá s K. Barthem právě doceněním antropomorfního způsobu vyjadřování. Barth, v odporu vůči pozici zastávané J. G. Fichtem, razí personální pojetí Boha.<sup>13</sup> Také Barth hovoří o Bohu jako o zvláštní osobě. Je zvláštní svým vstřícným pohybem vůči lidem. Bůh polidštuje člověka, nikoli naopak. Člověk si nevyváří Boha, nanejvýš bohy. Člověk je Bohem osvobozen od toho, aby si ho představoval jako metafyzickou veličinu. Člověk může a má o Božím působení mluvit pomocí metafor. Podle Bartha pomocí antropomorfních metafor. Člověk pak legitimně a paradoxně popisuje antropomorfními metaforami boží vstřícnost, která se však nedá dokázat již samotnou definicí. Bůh se nedá legitimně popsat jako bytí nebo jako hmatatelný dějinný fakt – bytí svobody. Tak to – oproti Pannenbergovi – tvrdí Theo de Boer.<sup>14</sup> Podobným směrem ukazuje K. H. Miskotte svými odkazy na Jméno.<sup>15</sup>

S posledně jmenovanými třemi mysliteli Komárková svůj rozhovor již nevedla, více se zabývala dříve jmenovaným K. Barthem, konkrétně jeho

<sup>11</sup> Komárková, Vratislavský deník, Lidská práva, Eman 1997, s. 19–2; s. 23–26; s. 28–29; s. 34.

<sup>12</sup> Komárková, B., Antropomorfismus a chrématomorfismus, in: Sekularizovaný svět a evangelium, s.131–141.

<sup>13</sup> „Gott ist Ich“ – KD II/I, s.319, viz též tamtéž s. 320

<sup>14</sup> de Boer, Theo, Bůh filosofů a Bůh Pascalův, Eman 2003, s.115–116.

<sup>15</sup> Miskotte, K. H. Biblická abeceda, Eman 1996, s.40n.

pojetím spravedlnosti a státu.<sup>16</sup> Nepouštěla ze zřetele metaforický způsob vyjadřování o Bohu. Uvědomovala si ovšem, že i v tomto případě jde o paradoxně nedokonalý způsob vyjádření, který navzdory všemu může být funkční v určitém kulturně-náboženském ovzduší, a vyjadřuje tedy něco závažného pro určitou dobu.

Proto lze říci, že Komárková si uvědomovala, že v teologickém i filosofickém způsobu vyjadřování, ať užívají kterýkoli druh metafor (antropomorfní nebo metafyzicko-chrématomorfní), vždy jde o nedokonalé způsoby řeči, protože jednotlivé prvky těchto způsobů vyjadřování vyrůstají z dobových představ té které doby a nepramení z nějakých jistých a zajištěných nebo odvěkých či přirozených zdrojů moudrosti. Dějiny lidského myšlení totiž ukazují na dobovou podmíněnost jednotlivých pojetí přirozenosti. Již skutečnost mnoha pojetí přirozenosti odkazuje k rozpoznání, že přirozenost není prvotním a autentickým pramenem, ale je vždy až určitým kulturním výtvozem. Nejde tedy o ryzí pramen, z něhož by tryskalo autentické poznání pravdy.<sup>17</sup>

### IV. paradoxnost a dobovost – dobovost tóry

Antropomorfní způsob vyjadřování o Bohu se Komárkové jevil po noetické stránce stejně nezajištěný jako kterýkoli metafyzický způsob vyjadřování, v němž je Bůh vybaven metafyzickými atributy věčnosti a neproměnnosti, popř. se projevuje v dějinách nebo je imanentně přítomen v přírodě jako Deus sive natura. Antropomorfní způsob vyjadřování měl pro ni jedinou přednost v tom, že antropomorfně vyjadřující se myslitel má přece jen určitou šanci, že člověka nezvěcní. Jde o vyjádření pro určitou dobu. Zda bude ještě toto vyjádření funkční i zítra, to zůstává otázkou pro každou generaci, která přichází, a o něco jí jde.

Antropomorfní způsob vyjadřování může člověka povzbudit k tomu, aby se stal partnerem rozhovoru s oním hlasem „odjinud“. Člověk, využívající antropomorfní metaforiky, která souvisí s lidskými vztahy, jak se jich dotýká právě právní řeč, má tedy jedinou výhodu, či zaslíbení, že si konkrétně uvědomuje dobovost a funkčnost tohoto způsobu vyjadřování. Netrpí předsudkem, že se již dobral k nadčasově dobrému a ideálnímu poznání, s kterým lze rozřešit všechny problémy.

Vědomí paradoxnosti a pohoršlivosti antropomorfního vyjadřování o boží působnosti činí filosofii Boženy Komárkové blízkou křesťanské te-

<sup>16</sup> Komárková, B., Reformace a moderní stát, in: Lidská práva, Eman 1997, s. 55–56.

<sup>17</sup> Komárková, B., Lidská práva a křesťanství, in: Lidská práva, Eman 1997, s.80; Přirozené právo a křesťanství, in: Sekularizovaný svět a evangelium, s.18–26.

ologii, která se více než na filosofické metafyzice orientuje na biblickém způsobu paradoxního vyjadřování – ať již diskursem, narací, písní nebo sentencí.

Zájem Komárkové o řeč zákona/práva vychází z jejího specifického soustředění na biblickou zvěst, a na interpretaci této zvěsti některými reformačními a novověkými mysliteli. V biblickém světě, v určité části reformační teologie, a u některých biblistů 20. století má **zákon (tóra)** závažné postavení. Obecně musíme nyní konstatovat, že zákon v biblickém způsobu vyjadřování nemusí vždy vyjadřovat jen imperativ a nemusí být použit jen pro právní řeč právně-trestních případů. Výsostně tato charakteristika zákona platí o tóře. Tóra je v biblickém kánonu nejprve *slovo kněze* (Jr 18,18), které má směřodadnou úlohu – stává se *naučením* (Ag 2,11–13). Podobnou závažnost má i *slovo proroka* (Ag 2,14–19; Iz 1,10–17) – jde o **prorockou tóru**.<sup>18</sup> V reformační teologii **zákon** kromě *hrozby* (usus politicus legis) a *obvinění* (usus elenchthicus legis) přináší také příslib a ukazuje *směr* životní cesty pro zbožné – naučení (usus didacticus legis).<sup>19</sup> Tento třetí rozměr zákona vykazuje i *slovo Vzkříšeného adresované učedníkům*: mají učit všemu, co jim přikázal.<sup>20</sup> Známá slova Vzkříšeného, často užívaná jako křestní formule, je tedy vlastně tóra Vzkříšeného. Z výše uvedených biblických míst vysvítá, proč má zákon/tóra pro autorku kladné předznamenání, tak jako pro nizozemského teologa K. H. Miskotteho.<sup>21</sup>

## V. řeč premoderní ekonomiky

V osmdesátých letech 20. století americký teolog M. D. Meeks objevil v biblickém kánonu řeč „**premoderní ekonomiky**“:<sup>22</sup> Jeho kniha dosvědčuje, že on sám nepodléhá ekonomickým teoriím 19. či 20. století, a nekládá do textu myšlenku moderní ekonomie. Podrobně stopuje starově-

<sup>18</sup> Wildberger, Jesaja I, 1980, Neukirchener Verlag, s.36. Iz, 1,10: „Slyšte slovo Hospodino, sodomští náčelníci, naslouchejte naučení (tóra) našeho Boha, lidé gomorský.“

<sup>19</sup> Kalvín, InSTITUTE, Praha 1951, s.51n. Fuchs, Eric, Stucki, P. A., Au nom de l'Autre, Labor et Fides, Geneva 1985. Pöhlmann, H. G., Compendium evangelické dogmatiky, Mlýn, Jihlava 2002, 28n. Pöhlmann sice v pozn. poznamenává, že pro Calvina je tercius usus legis nejdůležitější funkcí zákona a odkazuje do InSTITUTE II,7,12, ale ve výkladu pak již sleduje jen luterskou tradici, kalvinistickou nezkoumá.

<sup>20</sup> Mt 28,20 – tato tóra má také rys zaslíbení – „A aj, já s vámi jsem po všechny dny až do skonání světa. (Mt 28,20) Zde připojené Amen není užito náhodně nebo z liturgického stereotypu. Jde o potvrzení řečeného.

<sup>21</sup> Miskotte, K. H., Wenn die Götter schweigen, München 1963, Kaiser Verlag, 231–248.

<sup>22</sup> Meeks, M. Douglas, God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy, Philadelphia, Fortress 1989, s. 29n.

ké pojetí vlastnictví a boží spásy, které mají vliv na sociální a vlastnické vztahy Izraele. Lze Meeksovi přitakat a připustit příbuznost biblické řeči „teologické ekonomiky“ s „teologickou řečí zákona“? Obě dvě teorie – Meeksova i Komárkové – vznikly nezávisle na sobě. Oba dva řady řeči („řeč premoderní teologické ekonomiky“ i „teologická řeč zákona/práva“) společně užívají některých termínů: výkupné, smlouva, důvěra, dluh, Hospodář/Hospodin atd. Meeks svým svěžím interpretačním pokusem kongeniálně potvrdil *oprávnění autorky hovořit o vhodnosti právní terminologie* pro vysvětlení základních **vztahů mezi Bohem a člověkem, i lidmi navzájem**.

Koncept „premoderní ekonomiky“ nelze smést ze stolu také kvůli křesťanským **církevním otcům**, kteří hovořili o boží ekonomii, a také ji chápali podobným způsobem jako někteří starověcí bibličtí autoři/mluvčí, když hovořili o boží spásy, o božím vysvobození – když vyprávěli exodický příběh. Meeks vystihuje totiž ten rys biblického přístupu ke skutečnosti, který vystihuje boží zájem o tento svět – vysvobození a spásu Izraele. Pro náš účel nemusíme sledovat Meeksovy argumentační kroky. Zůstaneme u *konceptu Komárkové*, který je zřejmě širší, protože zahrnuje kritiku i docenění nejen sféry **ekonomické**, ale i roviny **kultické a noetické**.

## VI. teologická transformace intelektuálních návyků mýtu i filosofie

Komárkové nešlo o zpřítomnění starozákonní kazuistiky, ani o větší důraz na respektování autority Desatera. To by bylo málo. Bible totiž zná více desater (Ex 20; Dt 5; Ex 34; Ž 15; Ez 18,5–9 aj.). Bibličtí autoři/mluvčí označují knihu Deuteronomia – včetně příběhů – za tóru, zákon. *Tóra získává charakter naučení – životní směrnice*.<sup>23</sup> Autorce nešlo o zvýraznění legislativní tradice, ale o zhodnocení a využití teologické řeči zákona/práva.

Někteří bibličtí autoři/mluvčí **využívají** starověkou právní terminologii, a vědomě ji **přetvářejí, tj. teologicky s ní pracují**. Jde jistě o jiné pojetí teologie, než měl na mysli filosof Platón, který jako první užil tohoto termínu. Nejde o historiky o bohu či bozích. Teologie v starozákonním podání vytváří vyprávění – teologie ve Starém zákoně likviduje mýtus, což je podle S. Daňka a M. Mrázka status nascendi teologie. Mýtus/rituál (mýtus jako rituální scénář) byl biblickými autory/mluvčími přetvořen na mýtus/vyprávění. Mýtus přestal být rituálem. Jde o transformační myšlenkovou práci, která je promyšlená. Podobnou transformativní práci –

<sup>23</sup> Miskotte, K. H., Wenn die Götter schweigen, s. 235–238.

teologickou práci – vidíme u proroků a učitelů moudrosti, kteří například egyptskou mudroslovnou literaturu neopisují doslovně, ale přetvářejí ji.<sup>24</sup> Prorok Izaiáš přetváří „chetitské smluvní formuláře“ pro své zvěstování,<sup>25</sup> podobně dává novou náplň termínu svatosti.<sup>26</sup> Smíme proto označit způsob vyjadřování u některých biblických autorů/mluvčích za **teologickou řeč zákona/práva**, aniž bychom následně chtěli budovat nějaké nové odvětví *právní vědy*, popř. revitalizovat středověké *kanonické právo a jurisdikční návyky* gregoriánské reformy (11. st.). Revitalizací gregoriánské právní reformy církve bychom šli opačným směrem než bibliční autoři/mluvčí nebo *reformace*. Komárková naopak ocenila reformační myslitele, že *vyvázali protestantské církve ze svírajícího krunýře středověké jurisdikce*.<sup>27</sup>

Komárková upozorňuje, že bez vlivu biblické řeči by k takovému osvobození v křesťanské teologické tradici možná ani nedošlo, protože starověká i středověká křesťanská teologie přebírala termíny a motivy z řecké filosofie a trpěla také tím, čím **řecká filosofie: neměla dostatečné myšlenkové nástroje** pro rozpojení roviny **ontologické a etické**. Vliv biblického způsobu myšlení na křesťanskou teologii vystopovala Komárková v teologické práci **Aurelia Augustina**. Bez jeho přispění by v křesťanské teologii nedošlo tak brzy k tomu, co fakticky ovšem nalézáme již v biblickém kánonu – k *rozlišení bytí a zákona – roviny ontologické a etické*.<sup>28</sup> Evropská filosofie a teologie, inspirované antickou filosofií, by setrvaly u *přirozeného pojetí práva* a nebyl by důvod, aby se začalo *rozlišovat* mezi **tím, co je a tím, co být má, a co je paradoxním zaslíbením (nikoli však již hotovou nebo ideální skutečností)**. Stát by nadále byl chápán jako „inkarnace práva, konformujícího všechny občany k jednotě řádu“.<sup>29</sup> Zůstali bychom u pojetí zákona řeckých sofistů, rétorů i filosofů, za které to velmi pregnantně vyjádřil Démosthenes: „Je třeba poslouchat zákona, neb je vynálezem a darem božím.“<sup>30</sup>

Komárková upozornila,<sup>31</sup> že díky Augustinovi se mohlo postupně rozvinout *jiné pojetí zákona, státu, jedince* než byla schopna nabídnout antic-

ká řecká i římská vzdělanost, proto zrod novověké demokracie vidí v součinnosti biblické tradice s antickou – řeckou. Anglosaské pojetí práva i královské instituce odkazuje k biblickému chápání těchto závažných lidských institucí.<sup>32</sup> Bibliční autoři/mluvčí pomocí narácí, písní i sentencemi „vyzývají“ k věrnosti smlouvě Hospodinově – smlouvě obnovené Kristem v jeho krvi. Hospodin uzavírá smlouvu s odpovědným partnerem. Samotná smlouva předpokládá odpovědnost a důstojnost jedince i celého společenství: Izraele.<sup>33</sup> Proto smíme říci, že bibliční autoři/mluvčí přinášejí specifické pojetí zákona, státu i jedince.

## VII. spravedlnost

Řeč biblických autorů/mluvčích je protkána termíny, které si přivlastnili z řeči práva, a s její pomocí je popisován *vztah člověka k Bohu*, ale *též Boha k člověku*. Bůh není pochopen jako kosmická záležitost, ani jako součást stvoření. Podle autorů/mluvčích se Bůh nechce prokazovat blesky a přírodními úkazy (1Kr 19.11–12). Je-li však možné něco z jeho aktivity popsat, pak jsou k tomu nejhodnější **antropomorfní příměry a řeč zákona/práva**. Proto Bůh většinou není popisován řečí kosmologie, ale převážně pomocí termínů, která popisují mezilidské vztahy, právně strukturovanými poměry. *Teologické zpracování právní terminologie* je pokusem o projasnění lidských vztahů, a do jisté míry i kultu. Také pojem **boží spravedlnosti** není pochopen jako právně – trestní záležitost, nýbrž jako teologické vyznání o boží milosti (Kain je omilostněn – Gn 4,1–16; Bůh není mstivý soudce – Oz 11,7–11). Proto v určité části *prorocké zvěsti je Bůh pochopen jako ten, kdo zve jiné bohy na soud*, aby se vyjevila jejich pravá podstata (Iz 41,21–29). V návaznosti na *některé starozákonní proroky* Komárková na závěr svého života ztotožnila *spravedlnost s milosrdenstvím*.<sup>34</sup>

Socialita člověka se díky právní (a-kosmické) terminologii stává předmětem reflexe, aniž by byl pominut vztah člověka k Bohu. Prorok vyjevuje pojetí **spravedlnosti**, která představuje pravý vztah k Bohu i k lidem. Z boží strany se projevuje jako **milosrdenství**. *Spravedlnost není pochopena jako respekt k ontologicky daným společenským rozdílům*. Podobně

<sup>24</sup> von Rad, G., Weisheit in Israel, s.100.

<sup>25</sup> Wildberger, Jesaja I, tamtéž, s. 11.

<sup>26</sup> Kraus, Hans-Joachim, Theologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener, 1979, s.49–50.

<sup>27</sup> Komárková, B., Reformace a moderní stát, in: Lidská práva, s. 56.

<sup>28</sup> Komárková, B., Obec Platónova a Augustinova, s. 24–27.

<sup>29</sup> Komárková, B., Obec Platónova a Augustinova, s. 64.

<sup>30</sup> Kysela Jan, Právo na odpor a občanská neposlušnost, Brno 2001, Doplněk, s. 25.

<sup>31</sup> Komárková, B., Obec Platónova a Augustinova, s. 35; 65–66.

<sup>32</sup> Komárková, B., Intelligence a její funkce, in: Sekularizovaný svět a evangelium, Brno 1992, s. 30–31.

<sup>33</sup> de Boer, Theo, Bůh filosofů a Bůh Pascalův, s. 125.

<sup>34</sup> Komárková, B., Dies irae – dies misericordiae, in: Přátelství mnohých, Eman 1997, s. 19.

v bibli jednat spravedlivě neznamená povinnost přiznat každému stavu, což jeho jest, respektovat kastovní rozdíly a věnovat se svým věcem. Komárková upozorňuje, že některé mezilidské vztahy jsou popsány přesnými právními termíny (otcovství, synovství), pouze jeden termín *převyšuje všechny kategorie* – **boží láska**, což je centrální téma bible.<sup>35</sup> Tedy i Komárková ví o tom, že ani *právními termíny nelze postihnout plně a dokonale boží příběh nabízené spásy, nicméně má mnohé výhody oproti řeči, která činí člověka součástí určité kosmologie, ontologické struktury.*

Některí výrazní bibličtí autoři/mluvčí raději hovoří nikoli o světě, ale o nebi a zemi, z nichž *nevyplývá určitý hierarchický společenský řád.* Ve značné části biblických textů (např. kniha Genesis) záležitosti mezilidských vztahů (mikrokosmos) **nezrcadlí** kosmické pořádky (makrokosmos). Bibličtí autoři/mluvčí popisují skutečnost jiným řádem řeči.

Pro úplnost bychom ještě měli připomenout, že Komárková se nezapojila do filosoficko/teologické diskuse o „hebrejském myšlení“.<sup>36</sup> Vytvořila si svou vlastní platformu pro rozhovor s teology i filosofy, na níž prezentovala specifčnost „biblického způsobu vyjadřování“ – jde o **problematiku vzniku a významu lidských práv**.<sup>37</sup> O tom svědčí některá sympozia konaná na její počest v Brně či Praze na přelomu 20. a 21. století a některé články. K řádnému akademickému rozhovoru však ještě nedošlo, a její dílo na své zhodnocení stále čeká.<sup>38</sup> Autorčin zájem o lidská práva je legitimizován jejím příklonem k evangelijní zvěsti – která též využívá teologickou řeč zákona/práva.

### VIII. právní a matematická racionalita

Komárková v dějinách lidského myšlení rozeznává dva základní způsoby interpretace člověka, popř. světa. Jeden způsob vyjadřování charakterizuje jako **antropomorfní**, druhý jako **chrématomorfní**. *Antropomorfní* způsob je blízký starověkým myslitelům a tedy i biblickým autorům/mluv-

<sup>35</sup> Komárková, B., *Přirozené právo a křesťanství*, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 23.

<sup>36</sup> C. Tresmontant, T. Boman, M. Balabán, J. Barr, K. H. Miskotte, aj. – literatura u M. Balabána, *Hebrejské myšlení*, Praha 1993, Herrmann a synové.

<sup>37</sup> Komárková, B., *Původ a význam lidských práv*, SPN, Praha 1990, v této publikaci je obsažena také disertační práce *Obec Platónova a Augustinova*; Komárková, *Lidská práva a křesťanství*, Eman 1997.

<sup>38</sup> Komárková, B., *Human Rights and the Rise of the Secular Age*, Eman 2003. Komárková, B., *Gewissen, Widerstand und Toleranz, Leben unter zwei totalitären Regimen*, Münster, LIT Verlag 2002.

čím, a *samozřejmě ho využívá i současný člověk.* Vedle antropomorfního způsobu vyjadřování se postupně stále více prosazuje tzv. chrématomorfní způsob myšlení, který je charakteristický zejména pro značnou část novověkých myslitelů.<sup>39</sup>

„Chrématomorfismus (chréma = věc, morfé = obraz, tvar) je neobvyklý, ale příléhavý výraz pro skutečnost, že přírodovědné myšlení, které antropomorfismus vystřídalo, převádí naopak věcný výklad přírodní skutečnosti i na člověka. Svět přírodovědy je svět analyzovatelný na jednoduché hmotné elementy, jež v souvislosti se svými vztahy, kauzálně, funkcionálně a strukturalisticky pojímanými, vysvětluje celou skutečnost jako homogenní, jenom kvantitativně diferencovanou. Člověk je stejnorodým článkem téže všeobjímající skutečnosti, podléhá stejným zákonitostem, a liší se od ostatní řady jsoucna jenom složitější vnitřní organizací.“<sup>40</sup> **Člověk se v chrématomorfně pochopeném kosmu životních souvislostí stává imanentní součástí zákonitého procesu nebo abstraktně chápané skutečnosti** – dle toho, na které teologické či filosofické pozici reflektující stojí. Komárková toto rozpoznání ovšem stupňuje vyjádřením, že člověk chrématomorfně uvažující nakonec ztrácí možnost zrušit cokoli z objektivní reality svou vůlí. Chrématomorfismus umožňuje pouze *ovlivňovat*, ale *nedovoluje nic zrušit z objektivní reality*. Ta je povýšena na něco **božského** – řečeno starou terminologií náboženského světa. „Dřívější antropomorfní prozřetelnost byla nahrazena souhrou neosobních sil, působících vlastní zákonitostí a bez zásahu zvenčí, sil, které, vyjádřeny matematickou formulí, dokazují platnost objektivního vztahu skutečnosti, který nemůže být popřen ani zrušen žádnou vůlí.“<sup>41</sup>

**Matematika s geometrií** – nástroje důležité pro myšlení řecké filosofie a v estetických názorech důležité nástroje i pro Augustina<sup>42</sup> – nejsou pro Komárkovou ideálem, kterým by měl být poměřován celý racionální výkon člověka, ani je *nelze učinit klíčem pro porozumění celé skutečnosti, natož k mezilidským vztahům.* A přesto nelze říci, že nekonvenčním vykročením za ideál matematické přesnosti přestává být autorka filosofkou. **Vedle matematické racionality vidí ještě racionalitu jinou, racionalitu práva.**

<sup>39</sup> Komárková, B., *Antropomorfismus a chrématomorfismus*, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s.131–141.

<sup>40</sup> Komárková, B. tamtéž, s. 131.

<sup>41</sup> Komárková, B., tamtéž, s. 132.

<sup>42</sup> Horn, Christoph, *Augustinus*, München, C.H.Beck 1995, s. 58–61.

Autorka se snad ani nikdy podrobně nezabývala mystickými mysliteli, jako je Bonaventura, kteří využívali matematickou racionalitu pro své mystické myšlenkové konstrukce. Zřejmě soustavně nesledovala recepci pythagoreismu v židovské či křesťanské teologii. Zřejmě to nebylo na škodu věci, protože *vliv mystiků na zrod novověkého chrématomorfního myšlení byl a zůstává diskutabilní*.<sup>43</sup> Pro naše téma (racionální řeč zákona/práva) stačí, budeme-li sledovat argumentaci Komárkové: „Je-li matematický vztah vrcholným projevem racionality, správnosti a pravého poznání, náleží naopak vůle k iracionálním elementům (prvkům), které pravé skutečnosti neodpovídají. Má-li být člověk jak individuálně tak sociálně pochopen vědecky, je potřebí vyloučit všechny jeho iracionální a subjektivní prvky, poněvadž nejsou schopny převodu na společného jmenovatele. Všecko lidské je potřebí převést na stejný kauzální nebo funkcionální vztah, jako je tomu v jiných oblastech skutečnosti. Pod tímto zorným úhlem byla člověku upřena svoboda jako jeho subjektivní iluze. Fyzikálně-biologický determinismus se stal v rámci tohoto světoobrazu jediným platným vysvětlením lidské skutečnosti.“<sup>44</sup> Komárková vidí v *teologické řeči zákona/práva možnost k vykročení z determinismu filosofických intelektuálních návyků*, které se v průběhu staletí staly **interpretačním klíčem k pochopení lidských bytostí a mezilidských vztahů**.

### IX. dvojí zákon a jednotná teorie věd

V textech B. Komárkové se setkáváme s přesvědčením, že „právo je specifickým řádem lidského světa“.<sup>45</sup> *Zákon jako normativní ustanovení pro lidské jednání je také plodem určitého kulturního vývoje*. „Pojem zákona má svůj původ v právním světě a odtud se přenesl do oblastí věd.“<sup>46</sup> Proto Komárková hovoří o **dvojím zákoně** a vidí odlišnosti obou dvou zákonů. Nenavazuje na středověké dvojí pojetí pravdy, spíše jí jde o dvojí popis světa a člověka. Na reflexi předchůdců si uvědomuje dvojí typ zákona. Jeden *organizuje lidskou vůli*, druhý se týká *objektivní skutečnosti*, je „obecným vyjádřením příčinného nebo funkcionálního vztahu mezi určitými jevy objektivní skutečnosti“. Jeden svobodu předpokládá, druhý ji vylučuje a počítá s determinovaností, popř. alespoň se statistickým deter-

minismem v podstatné části své působnosti: „v technickém výpočtu je předem odhadnut praktický efekt“ a také je umožněna relativní disponibilita přírody člověkem.<sup>47</sup>

Komárková se liší od myslitelů ovlivněných pozitivistickým ideálem vědy, jak jej představuje **R. Carnap** a jeho následovníci. Ten *odmítá rozlišovat mezi dvěma pojetími zákona*. Uvědomuje si rozštěpení metodologií a usiluje o **jednotnou teorii věd**. Očekává, že v dohledné době dojde k *sjednocení věd přírodních a duchovnědných*. Metodologům Carnapova typu jde o vytvoření **jedné vědecké metody** a právě filosofie je prý určena k tomu, aby zkoumala obecné základní problémy, které jsou všem vědám společné.<sup>48</sup> **Komárková** nechce přírodovědě upřít právo na její metodiku hledání. Domnívá se však, že pro etickou reflexi (v tomto smyslu tedy duchovědu) a pro následné lidské jednání je *kontraproduktivní užívat stejnou metodologii jako přírodní vědy*. Pro etiku je podle ní určující to, že **etická reflexe musí počítat s dějinným kontextem** a s paradoxně budoucnostním nárokem pravdy, která má **sociální horizont**. Není dopředu jasné, co se v horizontu skrývá, ale v Bratislavě deník ukazuje k bezmocně mocné přítomnosti Krista – k výzvě **k solidarizaci s marginalizovanými**. Tímto horizontem se teologická řeč zákona/práva radikálně liší od řeči přírodního zákona. Ke konci života autorka tento horizont řeči potvrdila reflexí o transformaci **novozákonní bohoslužby**<sup>49</sup> – i velice zvláštní a inspirující úvahou o **milosrdné boží providenci**.<sup>50</sup>

Podmíněnost našeho vnímání a tvorby teorií si dnes uvědomují mnozí myslitelé v mnohých odvětvích přírodovědy a mluví o zkušenosti „nesnadno získané“,<sup>51</sup> o způsobu vnímání, který ovlivňuje způsob chápání a vymezení skutečnosti. Také **dějinnost přírody** je dnes záležitostí, s níž se počítá. Nicméně *dějinnost skutečnosti a ovlivnění jejího vnímání prostřednictvím určitého řádu řeči* – to je *noetická záležitost*. Jde o záležitost paradigmatického kumulování a případného přerodu do nového způsobu vnímání a vytváření nové teorie. *Nejde však o vytvoření noetiky*, která by měla nebo mohla **nahradit lidské rozhodování** nějakým subtilním napojením na přirozené, archetypální, kosmické, popř. božské struktury skutečnosti.

<sup>43</sup> Patočka, Jan, Aristoteles jeho předchůdci a dědicové, Praha 1964. Kuhn, T. S., Struktura vědeckých revolucí, (Praha 1997), s. 189–190. von Ivánka, Andre, Plato christianus, Praha 2003, s. 373. (von Ivánka hovoří o sekularizaci mystického individualismu).

<sup>44</sup> Komárková, B., Antropomorfismus a chrématomorfismus, s.132.

<sup>45</sup> Komárková, B., Dvojí zákon, in: Sekularizovaný svět a evangelium, s. 103.

<sup>46</sup> Komárková, B., Dvojí zákon, tamtéž, s. 103.

<sup>47</sup> Komárková, B., Dvojí zákon, tamtéž, s. 104.

<sup>48</sup> Pešková, J., Vztah ke světu jako celku, in: Základy společenských věd, s. 702.

<sup>49</sup> Komárková, B., Novozákonní bohoslužba, in: O svobodu svědomí, Eman 1998.

<sup>50</sup> Komárková, B., Dies irae, dies misericordiae, in: Přátelství mnohých, Eman 1997.

<sup>51</sup> Kuhn, T. S., Struktura vědeckých revolucí, Praha 1997, s. 128–131.

**Reflexe není pochopitelná ani se neprojevuje jako volní rozhodování samotné přírody. Reflexi vytváří člověk pomocí své fantazie i vědomí.** Najednou si filosof s úžasem (teolog s bázní) uvědomuje přelom v chápání, třeba tak jako Koperník v případě zkoumání Slunce. Přestal ho považovat za planetu. Změna chápání Slunce proměnila slovo planeta i vůči dalším hvězdným objektům, a Koperník mohl začít popisovat smysluplně vesmír. **Kuhn** před uvedeným příkladem z vědeckého světa zmínil ještě obecnější příklad vnímání, aby naznačil proces proměny způsobu vnímání. Popisuje způsob *vnímání dítěte*, které slovo máma přenáší ze všech lidí na všechny ženy, a pak posléze na svou matku a nakonec rozpoznává rozdíl mezi chováním ostatních lidí a jeho matky, která se k němu chová výjimečným způsobem.<sup>52</sup>

**Komárková** připomíná, že samotní přírodovědci badatelé vidí meze metodologie poznání a určité intelektuální návyky, které ani oni sami nechtějí překročit, a naopak s nimi stále pracují. Přírodovědci neobohacují své způsoby interpretace antropomorfními prvky, že by připisovali rysy „volního“ rozhodování vnímanému objektu. Připomínají-li přírodovědci, že i voda má určitý druh paměti, a že se po určité době vrací do původního stavu, který musela kvůli lidskému zásahu opustit, pak jde jistě o jiný druh paměti, než je paměť rozpomínající se na různorodé záležitosti dějinné či ideální záležitosti. Podle Komárkové přírodovědná věda de facto nejde za souvislosti, které jsou charakteristické příčinnostními vztahy. Pokud věda za ty příčinnostní vztahy vykročí, jako **Fridjof Capra**, pak se vrací ke „starému“ způsobu interpretace světa, jak ho dobře známe z **náboženské antropomorfizace skutečnosti a magie**, tím nemusí ještě *jít o nové pojetí vědy*.

## X. zážitek a moderní gnóse

Filosofickou reflexi **Komárková** neopouští napospas *chrématomorfnímu způsobu reflexe*. Do chrématomorfního chápání světa bychom měli zařadit všechny druhy magie a nakonec i noetiku gnóse. Proto též důsledně *heideggerovské „nechat být“ spadá do chrématomorfního způsobu chápání světa i jedince, které s jedinečností a dějinností člověka nemá příliš společné, protože i dějinnost pobytu je vlastně popisována chrématomorfně*,<sup>53</sup> *nikoli jako příběh určitého společenství*.

Pokud chápu autorčino pojetí vědy a náboženství správně, pak jí nejde o nové pojetí pravdy, ani nerozvíjí alternativu k Heideggerově kritice aris-

totelské teorie pravdy: *adequatio rei et intellectus*. Nepřiklání se k jeho přístupu „nechat být“, které je nakonec jen jistou symbiózou *chrématomorfního s mysterijním očekáváním* na zjevení. *Pravda se v tomto řádu myšlení již nezískává ze soudu*. Heidegger se odklání od soudu a rozvíjí odemčenost pobytu, pravda se stává existenciálem.<sup>54</sup> Heidegger odkazuje k *mysteriu odemčenosti*. Odkazuje za filosofický soud, a tedy i za řeč, *odkazuje k zážitku*. Vydává svědectví o tomto *zážitku*. Takové otevření se zjevení se stává filosoficky nezvyklým přístupem. Otvírajícím se, odemykajícím se způsobem – a tedy způsobem blízkým gnósi. Jde o poučení, které se blíží **náboženskému zážitku**, *z něhož jaksi reflexe vyplývá*. Jde o deklarování nového přístupu, o otevírání a očekávání. Člověku pak připadá, že takové otevření se zjevení vykazuje rys spontánního a nenásilného přijímání, že takto vnímající člověk *se nesnaží zmocňovat světa*. Jde skutečně o přístup, který deklaruje jiný přístup, než bylo zvykem u některých ideologů novověku. Otvírající se může doufat, že překoná novověkou metodu *vyslýchání světa, natahovaného na skřipci poznání*, jak to vyhlásil samotný Bacon.<sup>55</sup> Paradoxním důsledkem odemykajících se filosofů 20. století je, že očekávají nový přístup pomocí nové metody a jiného modu řeči. Nechtějí se již spoléhat na řeč vědy a obracejí se k poetické řeči – jako by jim ta mohla nabídnout něco víc, dodejme: něco víc než vždycky nabízel mýtus, a poetická řeč. Tento obrat Martin Heidegger manifestačně potvrdil ještě posmrtně vydaným prohlášením o bohu, který nás má spasit. Jde zřejmě o novou artikulaci dávného požadavku „necháň být“ ze Sein und Zeit.

## XI. právní a přírodovědný zákon

**Komárková** vidí rozdíl mezi dvěma zákony, mezi *dvěma typy přístupu k lidské reflexi*. Horizontem jedné je *právní zákon*, horizontem druhé je *přírodovědný zákon*. Komárková ovšem nedělí lidské vědy na vědy přírodovědné a duchovědné. Zdá se jí, že rozdělení probíhá v *základnější kategorii* – a tou je **zákon**. Rozdělení na vědy duchovědné a přírodovědné se jí jeví nedostatečné. Jde o zákon *právní – organizující vůli* a zákon *kauzální, matematicko-přírodovědný*. Přiměřenější se Komárkové zdá hovořit o dvou typech zákonů. Různé vědní obory využívají v rámci svých specializací někdy i obojího pojetí zákona. Dokonce jednotlivé směry

<sup>54</sup> Heidegger, M., tamtéž, § 13; § 44, zejm. s. 256.

<sup>55</sup> Kopecký, J., Patočka, J., Kyrášek, J., J. A. Komenský, nástin života a díla, Praha 1957, s. 21; s. 96.

<sup>52</sup> Kuhn, T. S., tamtéž, s. 130.

<sup>53</sup> Heidegger, M., Bytí a čas, Praha 2002, OIKOYMENH, §66, s. 363–365.

uvnitř jedné duchovědné vědy mohou využívat zákon způsobem, který se blíží spíše přírodovědnému než právně-teologickému. To se může přihodit určitému směru v psychologii i hlubinné psychologii nebo i teologii, např. středověký tomismus je více určen aristotelským pojetím zákona, než právně-teologickým, ačkoli v analýze viny se Tomáš Akvinský zase více blíží právnímu chápání viny a zákona. Akvinskému ovšem zůstalo zcela uzavřeno biblické pojetí zákona/práva, podobně Martin Luther nikdy neuznal závažnost třetího užití zákona.<sup>56</sup>

*Diltheyovo dělení věd* (na vědy usilující o porozumění a vysvětlující) není pro Komárkovou dostatečně funkční, proto ho obměňuje a pracuje raději s terminologií „antropomorfismu“ a „chrématomorfismu“ – proto se pak před ní otevírá *smysluplnost teologické řeči zákona/práva*. Souznění s Diltheyem ovšem lze nalézt v jiném směru – v důrazu na význam **jedinečnosti a dějinnosti**. Oba jsou si blízcí v rozpoznání, že pravda nemusí být jen obecná, ale že může být založena dějinnou jedinečností, má tedy **dějinný index** – řečeno s Theo de Boerem.<sup>57</sup>

**Právní zákon** podle Komárkové *předchází přírodovědné pojetí zákona*. „Zákon ve svém primárním smyslu má původ v osobní vůli a jeho cílem je zasáhnout jinou vůli. Je imperativem a jeho indikativní výraz pro generalizaci přírodních pravidelností je jenom symbolem. Lidská skutečnost také v přírodovědě předchází a antropomorfizuje skutečnost věcnou. Zlidšťuje ji tím, že do ní přenáší představu řádu, racionality, což jsou kvality lidského světa a tak zvládá, co by bylo bez lidského smyslu nesrozumitelné.“<sup>58</sup>

## XII. hranice a možnosti teologické řeči zákona/práva

Ani **teologická řeč zákona/práva** není **samospasitelná**. I tento způsob vyjadřování není uchráněn před nepřiměřenými formulacemi. Tak jako v oblasti práva může dojít k vytvoření nespravedlivého práva, tak v oblasti teologie může dojít k vytvoření **nespravedlivé tóry** – zvrácené řeči (viz biblické pojetí spravedlnosti) – to věděl prorok Izaiáš (Iz 29,13–16). **Zákon jako takový nemá automaticky pravdu na své straně**. Opatrný přístup k zákonu – to je představa pochopitelná v kontextu biblické reflexe o úloze zákona a lidských institucí. Že by mohl být také **nespravedlivý**

<sup>56</sup> Fuchs, E., Stucki, J. P., Nárok i zaslíbení, s. 98.

<sup>57</sup> Th.de Boer, Bůh filosofů a Bůh Pascalův, Eman 2003, s.146–147. (nizozemský filosof, který v době socialistické totality – 70. a 80. léta dvacátého století – několikrát přednášel na pražských filosofických bytových seminářích u profesora Ladislava Hejdánka)

<sup>58</sup> Komárková, B., Antropomorfismus a chrématomorfismus, s. 139.

**zákon** – to je nepředstavitelná myšlenka v kontextu uvažování, kde dárce zákonů je moudrý vladař nebo božský panovník, nebo tam, kde je podloží zákonů přirozené právo.

**Ježíš nechce zrušit ani literku**, ale poukazuje na možnost *zvrácenosti zákona, tóry*. Proto připomíná, že je nutné se dívat nově na **zákon o čistotě**. **Ježíš tedy transformuje jádro starozákonní zbožnosti**: neznečišťuje nás již jídlo, předměty a lidé, ale naše myšlenky a slova: „Nic, co zvenčí vchází do člověka, nemůže ho znesvětit; ale co z člověka vychází, to jej znesvěcuje“ (Mk 7,14–23) Toto krátké „podobenství“ (7,17) musí být učedníkům znovu vysvětleno: *Ježíš ruší některé zákony o nečistém jídle*: „Tak prohlásil všechny pokrmy za čisté.“ (Mk 7,19). Podobně Ježíš *transformuje starozákonní příkazy o mezilidských vztazích* „Dvojpríkázáním lásky“ – to je nad všechny oběti a dary (Mk 12,35). Starozákonní proroci (např. Amos i Izaiáš) vědí o tóře, která vyučuje falešně: Iz 1,10–20; Am 5,4–27. Podle Markova evangelia je boží blízkost (panství boží – blízkost království božího) výzvou ke změně myšlení a důvěrnému spolehnutí na zprávu o omilostnění – amnestii. Smíme zvést o boží blízkosti pochopit jako výzvu k stálému naslouchání, tázání a odpovídání. Tak se vždy znovu rodí spravedlnost – pravá zbožnost – správný vztah k Bohu i k lidem.

Racionální řeč práva byla přetřansformována teologickým kontextem a proto má důležitou úlohu a jedinečnost. Teologická řeč zákona/práva nutně nevede k zákonickému svázání člověka sítí pravidel a nařízení. O tom svědčí řeč biblických autorů/mluvčích, ale také mnohých jejich interpretů – biblistů, bez nichž bychom se asi stěžii orientovali v problematice viny, dluhu, svědectví, smlouvy atp.

## XIII. nebezpečí přecenění právní racionality

Není nutné přejímat v plném rozsahu argumenty gnostiků, platoniků, některých religionistů,<sup>59</sup> kteří *odmítají teologickou řeč zákona/práva* s odůvodněním, že **řeč křesťanské církve** v určité době neblahým způsobem **zprávníčtělá**. Mají pravdu v tom, že v určitém období a v určité části křesťanstva došlo k *přecenění práva*, a k *jurisdikčnímu zneužití moci* prostřednictvím církevní hierarchie. Právo bylo zneužito k mocenskému ovládnutí (exkomunikace, odsvěcení kněží, interdikt, prokletí charty svobod, zrušení přísah) papežskou institucí, a následně biskupskými a opatskými úřady, a v průběhu uskutečňování *gregoriánské reformy* i farními úřady. Racionální řeč práva byla vstřebána až gregoriánskou reformou,

<sup>59</sup> Štampach, I., A nahore nic..., Portál 2000, s. 103, 114.



počínaje 11. stoletím za vydatné pomoci universitních právních fakult a právníckého rozlišování na hříchy *smrtelné* (ad mortem) a *lehké* (venialia).<sup>60</sup> Na rozdíl od toho je *teologická řeč zákona/práva legitimní součástí biblické tradice* a proto nevníkla do křesťanství až vinou juristicky vzdělaných církevních otců, jako byl církevní otec Tertullian.<sup>61</sup> *Gregoriánská právní řeč a právní věda* skutečně byly pro mnohé věřící v církvi neblahé a pozměnily charakter křesťanství na mnoho staletí.<sup>62</sup> Proto byla Božena Komárková vděčná reformaci, že „vzala církvi její juristický charakter“.<sup>63</sup> *Reformace* tak rozvolnila evropské poměry neblaze sevřené do masivního církevního tělesa – corpus christianum. Šlo o těleso mocensko-hospodářsky i právně pevně strukturované. I **Le Goff** upozornil na neblahé přecenění právnícké terminologie u některých významných teologů, kteří měli vliv na hierarchii církve.<sup>64</sup> Teologie se tak stala nástrojem církve k ovládnutí duší a svědomí poddaných, robotné vrstvy společnosti. Teologie obratně dodala argumenty, že takový církevní řád je legitimní a Bohem chtěný.

#### XIV. Legitimita teologické řeči zákona/práva

Komárková upozorňuje na jiný druh řeči, než znalo mocensky organizované křesťanství, na biblickou teologickou řeč zákona/práva. Komárková je přesvědčena, že biblická řeč zákona/práva je klíčem k porozumění starozákonní i novozákonní biblické zvěsti. Je totiž podle ní **důležitým způsobem zvěstování již v biblickém kánonu**. Proto Komárková odkazuje k biblickému způsobu vyjadřování v starozákonních i novozákonních textech. Proto velmi pozorně odlišuje zneužití řeči práva od legitimního využití právních termínů a motivů biblickou a křesťanskou teologií.

Teologicky ztvárněná řeč zákona/práva se stala legitimním způsobem vyjadřování pro biblické i pozdější křesťanské svědky – proto již **valdenští** hovoří o *věrnosti Kristovu zákonu* – podobně **husité a Jednota bratrská**. Věrnost Kristovu zákonu neodvádí člověka od jeho pozemské služ-

<sup>60</sup> Le Goff, J., *Zrození očištění*, Praha 2003, Vyšehrad, s. 212; jiná klasifikace viz Paul Eugen, *Geschichte der christlichen Erziehung, Antike und Mittelalter*, I, Herder 1993, Freiburg, s. 202.

<sup>61</sup> Kratochvíl, Z., *Studie o křesťanství a řecké filosofii*, Praha 1994, s. 30–31.

<sup>62</sup> Komárková, B., *Dvojitý zákon*, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, Doplněk 1992, s. 116. Komárková, B., *Přirozené právo a křesťanství*, in: *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 22.

<sup>63</sup> Komárková, B., *Původ a význam lidských práv*, s. 87.

<sup>64</sup> Le Goff, J., *Zrození očištění*, tamtéž, s. 212.

by. Nezve ho k pouhému zření a k úniku mimo tento svět. Proto se touto řečí formulovaná zvěst – za určitých okolností – stávala výzvou k **pravé lidské důstojnosti**.

Docenění biblické řeči zákona/práva vysvětluje také, proč Komárková vznik **ideje lidských práv** hledala zejména uprostřed těch společností, která byla *oslovena biblickým způsobem vyjadřování*, a *vedla ke kritickému pohledu na lidské instituce i člověka*. Pokračování reformačního **docenění zákona** – tory viděla v anglosaské tradici, která se zasloužila na formulaci lidských práv. Lidská práva „ústavně – smluvně“ zakotvená viděla jako důsledek Kalvínovy státně-správní teorie,<sup>65</sup> kterou recipovali anglosaští teoretikové a uskutečnili později na americkém kontinentě. Proto trvala autorka na *zásadním rozlišování mezi anglosaskou a francouzskou právní kulturou* – a tedy i rozdílným chápání lidských práv.<sup>66</sup>

Rovněž **Eric Fuchs** a **J. P. Stucki**<sup>67</sup> se shodují, že lidská práva mají reformační podloží – Komárková jejich kongeniální analýzu přivítala v úvodu českého samizdatového vydání části jejich knihy. Šlo o nečekané potvrzení některých autorčiných tezí, které přišlo od kongeniálních badatelů jako dar na závěr jejího dlouholetého badatelského úsilí ještě před listopadem 1989, před pádem komunismu.

Křesťanská teologicko-filosofická reflexe skutečně nemusí být strukturována „metafyzickými koncepty skutečnosti“, ale naopak smí být určována „**tórickými**“ **vzkazy**, které svědčí o boží bezmocně-mocné přítomnosti v tomto světě. Že z takto pozemsky-dějinného chápání teologicko-filosofické řeči nelze vystavět průzračně systematický chrám dogmatických výpovědí – o tom svědčí dílo autorky. Ale právě tímto spíše „dějinným“ než „spekulativně systematickým“ způsobem reflexe se přiblížila k „*narativní reflexi*“ *biblického kánonu*, **aniž by opustila rovinu teologicko-filosofické reflexe**.

<sup>65</sup> Bohatec, Josef, *Kalvínovo pojetí státu*, Praha 1937, Kalich, s. 20n.

<sup>66</sup> Komárková, B., *Lidská práva a křesťanství*, in: *Lidská práva*, Eman 1997, s. 74–75.

<sup>67</sup> Fuchs, E., Stucki, J. P., *Nárok i zaslíbení, samizdat Praha 1989*, s. 87–95.

## PRAKTICKÁ TEOLOGIE V KONTEXTU

*Christoph Schneider-Harpprecht (ed.), Praktische Theologie im Kontext Lateinamerikas, Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Freiburg, sv. 23, 1. vydání, LIT VERLAG : Münster–Hamburg–London, 2003, stran 316.*

Před necelými dvěma lety bylo do němčiny přeloženo původně v portugalštině vydané kompendium *Praktická teologie v kontextu Latinské Ameriky*. V pravém slova smyslu se jedná o sborník, do kterého většinou článků přispěli současní učitelé Theologické vysoké školy (Escola Superior de Theologia) Evangelické církve luterského vyznání v Brazílii v Sao Leopoldo / Rio Grande do Sul. Originální znění bylo určeno nejen posluchačům této vysoké školy, ale také, a to je první ze specifík této publikace, členům sborů brazilské luterské církve a spolupracovnícům a spolupracovnicím v pastorální praxi.

Knihu lze obsahově rozdělit do dvou částí, přičemž první se zabývá zařazením praktické teologie mezi teologické disciplíny, jejími historickými aspekty, současnými koncepty a metodami. Druhou část pak tvoří systematické uvedení do problémů, pojetí a perspektiv jednotlivých oborů praktické teologie.

Již v úvodu jmenuje pořadatel knihy Christoph Schneider-Harpprecht jako jeden z jejich hlavních cílů představení praktické teologie v kontextu latinskoamerických protestantských církví. Těm daly základ především skupiny emigrantů z Německa 19. a první poloviny 20. století. Tyto církve se však po 2. světové válce rozhodly vydat na samostatnou a svébytnou cestu, např. evangelická církev v Brazílii odmítla původní národnostní profil (jako německá) a nahradila jej identitou konfesní (jako luterská); zároveň se pustila do intenzivní misie a otevřela se novému prostředí (jako brazilská). Jednotlivé příspěvky naznačují dialog mezi kontinentální (starokřesťanskou, reformační, současnou) teologií, teologií osvobození, katolicismem, ale také teologií letničních církví. Ke slovu se samozřejmě dostanou i současné tendence v sociologii, psychologii apod.

Specifický kontext tvoří zcela jistě především podmínky, ve kterých církev (místní sbory) pracuje dnes, zejména hospodářské, kulturní, politické ad.; otázky, které ovlivňují latinskoamerické prostředí, mj. kolonialismus, otroctví, autoritářství, rasismus i sexismus. Obraz této situace dokresluje také to, že brazilská luterská církev hovoří o své pozici mezi ostatními církvemi a náboženskými společnostmi jako o pozici na náboženském trhu.

Takřka každá kapitola ukazuje na jednotlivá specifika. Např. kapitola o církevních úřadech diskutuje současnou praxi brazilské luterské církve, která uskutečňuje čtyři různé ordinace pro úřady: pastorální (kázání, svátosti, pastýřská péče), katechetický (vyučování náboženství a křesťanská výchova), diakonický (služba) a misijní. Kapitola o liturgii věnuje velkou pozornost kromě vlivu ekumenického hnutí na proměnu současné protestantské liturgie také inkulturaci (vřazování elementů latinskoamerické kultury do bohoslužby) a především struktuře bohoslužeb, tak jak je praktikuje většina protestantských církví v Latinské Americe. Tak kopíruje pojetí bohoslužeb evropských svobodných sborů, které se přes USA do-

stalo do Latinské Ameriky a bylo zde přijato. (Schéma: 1. výzva ke vzývání /proci a kněží/, 2. výzva k vyznání /vlastní minulost, současnost a budoucnost/, 3. zvěstování /četba Písma a zvěstování naděje/, 4. přitakání k životu a naději) Studie, která se zabývá homiletikou, upírá velkou pozornost na politické kázání a jeho roli na cestě k demokratizaci států Latinské Ameriky. Rozhodující pozornost je věnována teorii budování sborů a misii. Podtržen je velký význam výchovy neplacených církevních pracovníků, vzdělávání laiků, zapojování sociologických skupin, které jsou většinou společností vydělovány. Samostatná kapitola je věnována metodám a praktickým formám evangelizace. V pojednání o diakonice je rozhodující důraz položen na diakonickou službu místního sboru.

Mnohé odlišuje toto kompendium od současných učebnic protestantské praktické teologie, jak je známe např. z německé jazykové oblasti. Naznačuje to právě už zmiňovaný důraz na až úpěnlivou snahu neodtrhnout teorii od praxe, na chápání praktické teologie jako svědomí teologie i církve. Terminologicky se tato sbírka studií blíží spíše k římskokatolické teologii než k protestantské. Autoři raději než termínu praktická teologie využívají pojmů „pastorální“ a „pastorální teologie“, přičemž prvním označují „jednání církve“ a druhým „teoretickou reflexi a její použití“.

V současné době jsme svědky toho, že se lipská teologická fakulta pokouší oživit myšlenku institučně pěstované nauky o diaspoře. Brazilská luterská církev bývá někdy řazena do skupiny tzv. diasporních církví, i proto se jí dostává podpory od spolků diasporní práce jako jsou např. Gustav-Adolf-Werk či Martin-Luther-Bund. (I když je otázkou, zda by takové označení ve skutečnosti brazilští luterští teologové přijali.) Jednu možnost, jak zařadit nauku o diaspoře a diasporní teologii mezi teologické disciplíny, představuje její včlenění mezi obory praktické teologie. Potom by se mohlo stát obsahem takové nauky právě popsání teologické reflexe v konkrétním kontextu (např. kulturním, náboženském, hospodářském, dějinném atd.).

Představovaná kniha tu může posloužit jako dobrý vzor.

*Ondřej Macek*

## AKTUALIZOVANÁ HISTORIE SLOV

*Jan Heller: Jak orat s čertem. Kázání. Kalich Praha 2005, 204 strany.*

Soubor 46 kázání pražského starozákonníka Jana Hellera, vydaný u příležitosti jeho osmdesátin z podnětu evangelického sboru v Horních Počernicích a vzornou editorskou péčí Mikuláše Vymětala a jeho spolupracovníků, zahrnuje více než pět desetiletí (nestejně ovšem zastoupených) kazatelské činnosti známého a oblíbeného učitele teologie. Je to ovšem jen výběr ze stovek kázání, jež Jan Heller proslul na kazatelkách své evangelické církve (a příležitostně i na kazatelkách církví jiných). Už to je podnětem k zamyšlení: odborný teolog-bibliista s evropským vřhlasmem je současně pilným kazatelem Božího slova. To není jen úděl

pražských akademických teologů z nezbytí, to je výsada, kterou si přisvojili jako vnitřní tendenci své teologické odbornosti. Jak by mohl Jan Heller vykládat bibli na univerzitě, kdyby nebyl ochoten či schopen ji vykládat i na kazatelně? Mnozí z nás, Hellerových žáků, jsme vděčně pocítili, jak i jeho výklady na akademické půdě byly neseny zájmem vyjádřit aktuální poselství bible tak, aby to posluchačům usnadnilo vstupovat na kazatelnou nebo do rozhovoru s okolní kulturou.

Přesto: Ani ve svých kázáních Jan Heller nezapře, že je *učitel*. Jeho kázání jsou vysoce didaktická, někdy až dojemně věrně vyučovací hodinu („*zopakujme si to*“ 193) nebo inscenují rozhovor v semináři, kde Heller sám je mluvčím námitek a otázek posluchačů (např. 177nn). V každém případě Hellerova kázání chtějí posluchače poučit, vedou jej taji a úskalími biblického textu (zčásti obtížného) tak, aby on své bibli porozuměl. V tom Heller zamýšlí podpořit tradici českého evangelického písmáctví: Každý, i ten nejneučtenější křesťan má svou bibli číst s porozuměním.

Heller ve svých kázáních rovněž nemůže potlačit, že je *odborník-bibliista*. Jeho kázání jsou plna odkazů ke sloům původního znění biblických textů, k jazykovým souvislostem, narážkám i hrátkám; každý vidí, jak důvěrně doma je kazatel Heller v jazykovém světě bible. Je přesvědčen, že poselství Božího slova v Písmu nemůžeme odhalit bez pozornosti ke slůvkům a slovíčkům, do kterých je zakódováno. Sleduje jejich historii zpět (etymologie) i kupředu (souzvuky a názvuky napříč celou bibli): Zvláštní druh kanonického přístupu – Heller jím originálně rozvinul a přetvořil podněty školy české biblistiky, která byla přesvědčena, že Boží slovo v bibli co nejužší souvisí se slovním zněním bible a zároveň hleděla ke kanonickým souvislostem vykládaného textu v bibli hebrejské i v bibli křesťanské. Znalec zde nesnadno odhalí Hellerův koncept „tradičního procesu“, v jehož rámci byly biblické látky recipovány, přeznačovány, aktualizovány.

Heller ve svých kázáních také prozrazuje, že je *odborník-religionista*, znalec především antických náboženských systémů (např. 26nn, 74 aj.). Jeho odkazy do této oblasti hledají především styčné body s obecnou, archetypální *condition humaine*, a tedy i komunikaci s obecnou kulturou, zvláště také v ohledu environmentální problematiky, která Hellerovo „zelené srdce“ zaměstnává od let.

Tím jsme se dotkli zatím jen významné formální a metodické stránky Hellerových kázání. Ta je ovšem tak specifická, že prakticky nemá obdoby v českém kazatelství.

Jaká je však „dogmatika“ kázání pražského učitele? Ve věrnosti své písmácko-reformované orientaci kazatel Heller důsledně nadřazuje Písmo nad věroučnou tradici (jak v úvodu připomíná M. Vymětal). Avšak nejen nad věroučnou tradici, která se, jak Heller ví, v očích našeho současníka namnoze stala irelevantní ve prospěch subjektivity. A zde je kazatel Heller zvláště ve střehu. Normou Božího zjevení ve svědectví Písma není ani naše (náboženská) zkušenost. Boží sestoupení, vykládá, „*nastalo bez ohledu na to, co jsme prožili nebo neprožili*“ (105), on tě sytí dobrem „*nejen když to vnímáš a děkuješ*“ (74 a jiné doklady).

Řečeno obráceně: Bůh Písma v Hellerových kázáních je ve svém jednání zce-

la svoboděn, nevázan ani lidským výkonem, ani lidským selháním. Jedná v „*nepodmanitelné svrchovanosti*“ (84), nelze ho žádným způsobem uchopit do rukou („manipulovat“), sevřít do náruče, „*hmatať*“ (171), přihýbat pojmy, obrazy, sochami. Bůh je spíše „*sloveso, nikoli podstatné jméno... Jako při hře na slepou bábu se nám dává poznat a zachytit jen tehdy, když sám chce*“ (170).

Ale ovšem: on chce. On se zjevil a zjevuje, dal poznat a dává poznat *polymeros kai polytrofós* (Žd 1,1), v mnoha podobách biblických textů, jež vykládat je úkolem kazatelovým. Zde čtenáře Hellerových kázání napadne: Je tomu opravdu tak, že Boží zjevení je Boží „verbalizace“, že Bůh se vtělil do slov a gramatiky? Znamená to, že k němu nemá přístup člověk „negratmotný“? Nepodlehli zde pražský teolog pokušení své nepochybné erudice? To, že Heller tolik pozornosti věnuje jednotlivým sloům a jejich „historii“ v neprospěch příběhů, že jeho kázání mají zhusta základem texty krátké, výrokové, nikoli narativní, by v nás mohlo tuto námitku podpořit.

Ale buďme Hellerovi právi: On celou bibli předkládá jako velký příběh Božího sebezjevení, vrcholící v Ježíši Kristu; jen se v tomto příběhu jakoby mikroskopicky soustřeďuje na detailní epizody, z nichž je složen, a na jejich prvky. To, že se nám dnes Bůh zjevuje v lidské řeči, znamená, že on sám sebe omezuje, aby jeho sebedělení bylo lidskému tvoru uchopitelné, srozumitelné, přijatelné (*accommodatio* staroreformovaných dogmatik). Boží zjevení je podstatné jeho seberedukce, a to v náš prospěch. „*Bůh se setkává s člověkem, poznává ho, odevzdává se mu... bez výhrad a cele*“ (159).

Tímto základním způsobem byla do Božího příběhu s lidskou rodinou, s celým stvořením, vložena rozhodující dimenze sebe(ode)vzdání, oběti, zřeknutí se nároku. A to je druhý pól Hellerových výkladů: Pozvání posluchače k rozhodnutí mezi dvěma cestami (výslovně 25, 164), dvěma způsoby existence. Starokřesťanský archetyp „dvojí cesty“ Heller aktualizuje: Pozvání křesťanského kázání je pozvání ke svobodě, ke svobodě „*od sebe sama*“ (156), od „*strachu o sebe*“ (109), nebo pozitivně: ke svobodě člověka odevzdat „*Bohu všechno, co má i co je, bez výhrad, bez podmínek a bez hranic*“ (20). Nemůžeme zde nepostřehnout záměrnou analogizaci: Bůh „*sestupující*“, zříkající se sám sebe, své spravedlnosti a svého hněvu, nabízí svému stvoření tuto svou cestu. V některých pasážích kazatelských výkladů Hellerova dikce připomíná křesťanské mystiky „*imitatio dei*“: Ale Heller nás nenechá na pochybách: Tam, kde se obojí dynamika „sebeodevzdání“ stýká, je jednoznačně Kristův kříž (175), o jehož významu se Heller nestydí mluvit jako o „*zástupném*“ (164). Takto jsou Hellerova kázání kázáními milosti, nikoli zákona, pozváním, nikoli moralismem.

V Hellerových kázáních nenajdeme mnoho výslovných referencí k dobovým nebo místním reáliím. Přesto však citlivý čtenář a kdysi i posluchač snadno postřehne, jak aktuálně oslovují základní dilema, v kterém se náš současník orientuje ve svém pobývání ve světě model, které mu namlouvají, že oběť je slabost a újma jeho důstojnosti. A tím, že usiluje převážně oslovit lidi v obtížných životních situacích (nemoci, troskotání, pochybnosti), prozrazuje Heller svou pastýř-

skou citlivost (Vymětal v úvodu) i svou teologickou intuici, jež souzní s nazaretským kázáním Ježíšovým (L 4,18n): Radostnou zvěst lidem chudým v každém smyslu.

*Pavel Filipi*

## NOVÁ GENERACE SYSTEMATICKÝCH TEOLOGIÍ

*Hans Hübner, Evangelische Fundamentaltheologie. Theologie der Bibel, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 255 str.*

*Robert W. Jenson, Systematic Theology, I-II, New York: Oxford University Press 1997. 1999, XII + 244. VIII +380 str.*

Hübnerovu Fundamentální teologii jsem otvíral se značným očekáváním. Protože jde o biblistu, emeritního profesora Nového zákona na univerzitě v Göttingen, autora první a zdaleka nejlepší Biblické teologie Nového zákona. Fundamentální teologie, rozhovor teologie s filozofii současnosti, by měla být generální reflexí jednotlivých teologických projektů, s nimiž se v Bibli setkáváme. A Hübner tomu, co se od něho dalo očekávat, opravdu do značné míry dostal. Sotva jsem začal číst, vzpomněl jsem si na Systematickou teologii dnešního patrně nejvýznamnějšího amerického (luterského) systematického teologa Roberta Jenson (Princeton, NJ).

Oba mluví o Ježíši v širším rámci věroučných výroků církve o Bohu Stvořiteli s ohledem na jejich předpoklady k rozpracování trojiční teologie. Zdá se, že tak reagují na stav současné společnosti, v níž důvěru k Bohu nelze samozřejmě předpokládat. Jenson: Ježíšovo synovství boží poznáváme v tom, co nazýváme jeho vzkříšením od Boha Otce. V něm je třeba hledat „odkud“ božího působení. Zdá se, že Ježíš se Jensonovi jeví jako přítomná šifra pro vyjádření povahy Boha Otce a podílu člověka na božím bytí. Kritici mu vyčítají, že podcenil minulý čas křesťanského svědectví a biblický rozměr vzpomínky. Podobně se i v Hübnerových výkladech setkáváme s Ježíšem především jako s klíčem k základním výročkům o Bohu (teorie výkladu Ježíšových podobenství u H. Wedera). Před kritiky bych oba autory bránil: Začínají tam, kde své otázky kladou naši mimocírkevní současníci. Hübner jim nadto vychází vstříc tím, že v úvodních kapitolách hledá společné body výroků o stvoření a o velkém třesku, zejména v pojetí S. Hawkinga.

Základní rozdíl mezi oběma teology spočívá v tom, že Jenson důsledně analyzuje současnou systematickou diskusi a četba jeho díla o ní podává spolehlivý přehled, zatímco Hübner, který tuto diskusi také sleduje, prakticky zůstává u konfrontace s Heideggerovou filozofií a jen místy se odvolává na E. Jüngela. U pozdního Heideggera (po jeho „velkém obratu“) nalézá nástroj k interpretaci Trojice v rozhovoru se současnou filozofií, a to v jeho pojetí bytí (Sein), které nelze učinit předmětem dalšího tázání, a o němž předpokládáme, že nemůže nikdy být tožné s Nic nebo je zahrnovat. Bez něho si nic dalšího nedovedeme představit.

Druhá část Hübnerovy knihy je věnována biblické antropologii a tam, kde Jen-

son (v druhém díle) mluví o svátostech, uvažuje jeho německý kolega o pravdě, v níž vidí základní podobu volání, o němž lze povědět, že jde o volání boží, v němž skrytý Bůh zjevuje svou povahu, stejně tak jako že jde o heideggerovský „Zuruf des Seyns“. To je dosti podobné pojetí Hejdánkovu.

Německá práce je fragmentárnější, zcela postrádá odkazy k praktickému lidskému rozhodování v dějinách, ale přesto je inspirující tím, že se poctivě snaží interpretovat jednu významnou filozofickou osobnost. Jensonova teologie je autentičtěji teologická v tom, že v teologii vidí souvislý klíč k lidskému životu (o to víc ve své poslední monografii „On Thinking the Human“, Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2003, W. B. Eerdmans Publishers 2003) ale přitom je příkladem teologické reflexe, jakou známe od E. Jüngela nebo G. Sautera. Obě knihy jsou červánkem nové souvislé interpretace klasického křesťanského myšlení.

*P. Pokorný*

## ROZUM A VÍRA

*Dolista, Josef. Křesťanská víra a racionalita. Teologický přístup. České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2004. 136 s. ISBN 80-7040-728-X.*

*Tato studie je výstupem z projektu Grantové agentury České republiky č. 401/02/0377 pod názvem „Vztah víry a racionality ve filozofii a v teologii.“ Studie je jednou částí výstupu z tohoto projektu, druhou částí je studie Tomáše Machuly s názvem „Křesťanská víra a racionalita. Filozofický přístup.“*

Předkládaná studie prof. Dolisty je členěna do pěti částí (autorem 5. části je Ctirad V. Pospíšil). V první části autor uvádí čtenáře do dané problematiky. Po nezbytném vymezení pojmů „věda“, „teologie“, „religionistika“ dochází autor k závěru, že současnému člověku se tyto úvahy mohou jevit jako příliš akademické, poněvadž dnešní člověk není ještě povznesen nad to, co v chápání vědy „napáchala“ poslední dvě staletí. A přesto není věda pouze to, co lze změřit, zvažít, pozorovat... S naznačeným problémem, zda teologie je vědou, se však potýkají i jiné vědní disciplíny (psychologie, humanitní vědy, literární vědy apod.). V závěru první části zdůrazňuje prof. Dolista fakt, že autoritou, o níž je nutné se v teologickém bádání opírat, je Boží slovo, které nacházíme v Bibli.

Další část první kapitoly je historickým exkurzem a snaží se provést čtenáře dějinami se zvláštním zřetelem na to, zda významné osobnosti těchto staletí věnovaly pozornost metodologii v teologii či nikoli a do jakých souvislostí dávaly víru a rozum. V mnoha případech pak „racionalita v teologii sehrává roli při obraně víry“, jak píše prof. Dolista (s. 32). Autor dochází rovněž k závěru, že v současné době nelze pojednávat jen o jedné teologické metodě, neboť ani teologie jako taková není pouze jedna. Během staletí se vykrystalizovaly jednotlivé teologické obory a každý z nich používá své vlastní metody (s. 44).

Druhá kapitola je věnována problematice pojmu „věda v teologii“. Prof. Dolista zde nastavuje zrcadlo vědecké úrovni teologie na českých teologických fakul-

tách a je nucen konstatovat řadu nedostatků (s. 48–49). Podnětně pak doporučuje poohlédnout se za hranicemi České republiky, jak to dělají jině.

Třetí kapitola je osvěžujícím odlehčením předcházejících – spíše teoretických – částí. Jejím obsahem jsou vybraná aktuální témata pastorálního charakteru jako situace a perspektivy křesťanských církví v ČR; možnosti spásy nekřesťanů; úsilí o mezikulturní dialog?; nová náboženství; náboženská svoboda a lidská práva; náboženské výzvy pro zachování životního prostředí; biotika jako nový impuls pro teologii nebo ekumenický dialog.

Kapitola čtvrtá studie prof. Dolisty je věnována vztahu víry a rozumu tak, jak jej chápe klasický fideismus a tzv. Wittgensteinův fideismus, přičemž upozorňuje na nebezpečí prvního, dostane-li se do nesprávného prostředí sekt či politických diktátorů (s. 89–90). Rozdíl mezi oběma typy fideismu tkví v tom, že klasický fideismus popíral objektivitu rozumu, zatímco Wittgensteinův fideismus od sebe rozum a víru odděluje a poukazuje na pojmoslovný relativismus. Obsahem této kapitoly je rovněž představení vztahu víra a racionality u autorů jako W. Pannenberg, L. Hučko či W. Kasper.

Poslední kapitola této studie pochází z pera C. V. Pospíšila a zabývá se základními otázkami a perspektivami současné systematické teologie.

Studie prof. Dolisty je opatřena bohatým poznámkovým aparátem a jmenným rejstříkem.

Předložená studie je čtivá, provokující stále další otázky, nutící k zamyšlení nad nepřilíš utěšeným stavem studia teologie na českých teologických fakultách. Z toho důvodu lze tento materiál jen doporučit.

Eva Sotoniaková

## NOVĚ O VÝZNAMU JEŽÍŠOVY SMRTI

Trojan, J. S. *Ježíšův příběh – výzva pro nás. Edice Oikúmené sv. 113, Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN: 80-7298-136-6.*

Autor v předmluvě představuje otázky, které stály za napsáním této monografie: „Jaký význam má Ježíšova smrt na kříži? Je skutečně základem křesťanské víry, klíčem toho, o čem v ní jde?“ (13) Záměr knihy je vyjádřen následovně: „Chci se pokusit o rehabilitaci pozemského života Ježíšova. Jsem přesvědčen, že především v něm – nikoliv až v jeho smrti – lze čerpat podnětné motivy pro naši orientaci ve změněném světě dneška.“ (39)

Knihy čítá 413 stran, z toho samotný text téměř 400 stran, doplněn o seznam literatury a jmenný rejstřík. Obsah tvoří čtyři oddíly, s předmluvou a úvodem. První dvě části představují řadu kritických rozhovorů s domácími i zahraničními teology 20. století (42–281), v částech III. a IV. je vyložen autorův výklad Ježíšova příběhu (285–402).

V Úvodu (17–40) Trojan konstatuje a dokládá orientaci současných konfesí na zástupnou oběť Ježíše Krista. Smrt má v tomto pojetí vykupitelskou hodnotu

(19–21). Dále reflektuje naladění člověka postmoderní éry, kterému jsou pojmy jako hřích, vina nebo odpuštění stále méně srozumitelné. Nerozumí tedy tomu, „že by někdo tento hřích a s ním spojenou vinu měl vzít na sebe a podstoupit zástupnou oběť za jejich odstranění.“ (30)

V I. části nazvané *Theologie kříže v české protestantské tradici 20. století* (41–132) se Trojan věnuje interpretaci důležitých postav domácí teologické scény. Kriticky se vyrovnává s jejich hodnocením významu kříže a smrti Ježíše z Nazaretu. Rozhovor vede s J. L. Hromádkou, J. B. Součkem, P. Pokorným a J. Hellerem. Pro svůj program zde nachází pouze dílčí podporu. Opakovaně konstatuje jejich tradiční pozice ve výkladu kříže.

Název II. části *Rozhovor s evropskými bohoslovci a s K. Kitamori* (133–281) prozrazuje posun ve „virtuálním dialogu“ směrem k evropskému kontextu – výjimkou je japonský teolog K. Kitamori. V jedenácti kapitolách se autor vyrovnává s výklady klíčových osobností, které zastupují K. Barth, W. Pannenberg, H. Berkhof, J. Moltmann, R. Bultmann, K. Kitamori, F. Gogarten, E. Jüngel, G. Ebeling, P. Tillich. Největší pozornost je věnována Moltmannovi i kritickým ohlasům k jeho knize *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott“*, 1979 (210–240). Podobně jako u domácích teologů nachází Trojan některé styčné body (172), zároveň lokalizuje a kritizuje „setrvačnost tradičního pojetí“ výkladu Ježíšovy smrti (159).

Ve III. části nazvané *Systematické intermezzo* (283–304) začíná výkladem *Podobenství o zlých vinařích* (Mk 12,1–12). Vztah Boha Otce ke smrti Syna je v oddíle vyložen jinak než motivem oběti: „Podobenství říká naprosto jasně: s vraždou syna nemá otec nic společného. Nájemníci vinice se podle něho dopouštějí neočekávané zvrácenosti.“ (289) Odkud se vzal důraz na kříž? Pašijní příběhy poskytují dostatek materiálu a také jiná místa vypovídají, že Syn musí trpět. „Musí v tomto smyslu znamenat nelze jinak, a to z vlastního rozhodnutí.“ (293) Autor odmítá vyšší kauzalitu, „jakýsi Boží plán, v němž je Ježíšova cesta předem naprogramována a s neúprosnou logikou vrcholí v křížové cestě.“ (293) Utrpení provází Ježíše po celý pozemský život, jak dokládá již útěk do Egypta. Proč tedy Ježíš trpí? Trojan spatřuje paralelu s přemlouváním proroka Jeremiáše. (Jr 20,7) Ježíš se dal Bohem přemluvit ke svědecké službě. (294) V podobenství nespátřuje nic, co by ukazovalo, že Bůh žádá oběti. Jde spíše o věrnost smlouvě. Smlouva je splnitelná, ale jeden z partnerů se vydává cestou zločinu. Pán vinice nevydává svého syna na smrt, která by smyla hřích, synovo jednání je motivováno výlučně poslušností vůči otci. (299) Dalo se jednání vinařů předpokládat? „Nic v podobenství není předem osudově určeno. Netíží žádná přecházející vina. Smlouva je splnitelná!“ (300) Opatření majitele vinice není předem připraveným protitahem, k opatření sáhne poté, co se nájemci proviní. V další části pléduje pro přidržení se této synoptické linie. Oceňuje hloubku a pronikavost Pavlovy reflexe (ospravedlnění z víry a oběť Ježíše na kříži), vyslovuje však pochybnosti o nosnosti pro dnešního člověka, „...její věrohodný či spíše fungující kontext se v posledních desetiletích drojí... Aby oslovila moderního člověka a dnes už postmoderního...

musí mu uměle naočkovávat celou řadu představ, jež by zajistily její informační potenciál.“ (301)

IV. část knihy nazvaná *Autorova interpretace Ježíšova příběhu* (305-402) je rozdělena do dvou celků. První, *Ježíšův příběh – výzva pro nás* (307-62), začíná ujasněním pozic, které prosvítaly již v jednotlivých kritických poznámkách. Pět bodů lze považovat za shrnutí autorových důrazů (307-308): 1. je nutno depotenčovat Ježíšovu smrt na kříži, není oním rozhodujícím a výlučným obsahem novozákonní zvěsti, s nímž má být spojována spása; 2. vyslovuje se proti punktuálnímu pojetí kříže, klade důraz na celý Ježíšův pozemský život, už v něm se otevírají témata, který bývají spojována výlučně s pašijním děním; 3. odmítá hledisko, že hrůzný čin historických aktérů, kteří odsoudili a popravili Ježíše, byl zakomponován do Božího plánu záchrany hříšného člověka. „...odmítl jsem spojovat s Ježíšovou smrtí zástupnou a smířící obět, jakožto rozhodující dění mezi Bohem a lidským pokolením.“ (307); 4. duchovní pozornost nesmí být zaměřena do minulosti, především k Velkému pátku, musí změnit směr; 5. nově interpretovat metafyzické představy, které jsou spojovány s Bohem, s preexistenčním Kristem, s pojetím Trojice.

Je spásná obět jádrem dobré zprávy o Ježíšovi? (315) Je nutné držet představu o Ježíšově oběti? (318) Trojan si je vědom závažnosti otázek a píše: „Pokusím se formulovat svůj komentář tak, aby bylo zřejmé, že mi záleží na zachování kontinuity právě s jádrem biblického poselství, s nehlubšími motivy Evangelia, jemuž jsem uvěřil.“ (318) Charakterizuje pravou obět jako jednání z lásky, vedoucí k životu, nikoliv ke smrti. (319) Zápas v Getsemane dokládá, že Ježíš netoužil po oběti. „Netouží po ní a nepředstavuje si, že právě touto obětí přináší světu spásu.“ (322) Trojan se vyslovuje proti interpretaci Ježíšovy smrti na pozadí obětní praxe jeruzalémského chrámu, volá po širším pojetí oběti a zahrnutí celého Ježíšova života. (321–323). Tím, že bude smrt „vržena do života“, překonáme punktuální význam Ježíšovy smrti. „Půjde o Ježíšův život. V něm, právě v něm, nikoli až v okamžiku smrti hraje podstatnou roli to, co vyjadřuje v klasickém slovníku termíny: odpuštění, smíření, spása, záchrana, vykoupení.“ (324) Výklad končí tezezi z knihy K. Bergera (*Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?*, 1998).

Druhý celek *Pokus o reinterpretaci Ježíšova příběhu* (363–402) začíná důrazem: „Bůh není spojencem katů. V Ježíšově utrpení a smrti nemáme hledat Boží záměr. Ježíšův kříž není Bohem předem připravený úděl.“ (363) Teze vyvolává řadu otázek, kterým se věnuje v následujícím výkladu. Nejprve stanoviskům k tradičnímu teismu (364–67), dále postupuje trojičně – pojednáním o Bohu jako protějšku (367–90), zhodnocením christologického dědictví (390–97) a učení o Duchu svatém (397–402). Závěr tvoří shrnutí a zopakování hlavní teze. (403–4). „Velice mi záleželo na tom, abych vyzdvihl předpašijní období Ježíšova života, v němž spatřuji těžiště jeho zvěsti.“ (403)

Ke knize je přiloženo seznam oprav (*Errata*) k textu i jmennému rejstříku. Přesto zůstala přehlédnuta řada chyb. Jednak v poznámkách pod čarou – opakovaně jsou odkazy na následujících stranách (srov.např. poznámky na s.137, 331, 357,

aj.), ale také již na s. 27, pozn. 26 při citátu textu 2K 5,18 je uvedeno K 5,18, dále v pozn. 37 – V. Harnack, s. 35, místo A.v. Harnack (takto správně s. 329, pozn. 44). Chyby se objevují také v seznamu literatury: Ebelling, G. místo Ebeling (406), dále dvojí chybné abecední zařazení jména Miskotte (408).

Dvě poznámky: Není jasné, proč se autor v I. části nevyrovnává také s dílem J. M. Lochmana. Po mém soudu by jeho zařazením celá úvodní část zahrnovala skutečně všechny hlavní postavy české scény. Dále by čtenář pod názvem IV. části *Pokus o reinterpretaci Ježíšova příběhu* právem očekával vlastní (alternativní) výklad Ježíšova příběhu nebo událostí na kříži. Mám za to, že se tak neděje. Výklad je zde spíše obecnější a neodpovídá názvu kapitoly.

Nesporný přínos knihy spatřuji v rozsáhlé diskusi o významu kříže s teologií domácimi i zahraničními. Trojan však nezůstává u „dějin bádání“ a jejich komentáře. Klade si palčivé otázky, směřující k jádru křesťanského vyznání, v kontextu hlubokých změn ve společnosti i církvi. Je patrný zápas o srozumitelnost a věrohodnost evangelia pro postmoderního člověka. Předkládá kritiku tradičního pojetí i důrazy, které považuje za nosné. Není pochyb o potřebě reinterpretace evangelia pro 21. století. Jak má být tento pokus proveden?

Monografie si zaslouží hlubší reflexi a kritické přezkoumání překračující možnosti jedné recenze. Přesto chci podtrhnout následující. Za legitimní považuji důrazy, které se prolínají celou knihou – platí-li důraz *solus Christus*, tedy také *totus Christus* – celý Ježíšův příběh. Utrpení a kříž jsou přítomné v celém životě Ježíšově, začínají již inkarnací. Je však možné motiv oběti zcela vynechat? Diskuse kolem významu událostí na kříži rozděluje teology mnoha konfesí. (K současnému stavu diskuse a nejnovější literatuře R. Zimmermann: *Die neuestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer: Zur christologischen Koinzidenz von Opfertheologie und Opferkritik*. Kerygma u. Dogma 51, 2005, s. 72–99.)

Je pravděpodobné, že Trojanova kniha nezůstane bez „vzrušené“ odezvy na domácí scéně. (K diskusi na domácí scéně srov. zamyšlení k pojmu vykoupení v pera pěti osobností: *Jak dnes mluvit o vykoupení?* Teologie & Společnost. 3/2005, s. 29–34). Jakkoliv nemusíme se závěry autora souhlasit, nelze přehlédnout, že diskuse kolem významu kříže je daleko staršího data. Nejstarší texty NZ dokládají, že nejsme první generací zápasící s významem kříže (1K 1,18nn).

Oprávněná je autorova kritika redukcionismu, který se soustředí výhradně na smrt, kříž a motiv oběti. Není však představený pokus obdobnou redukcí? Redukcí vedenou oprávněnou snahou o rehabilitaci Ježíšova života, zápasem o srozumitelnost evangelia a zdůrazněním pouze „neobětních“ motivů. Považuji za velmi sporný pokus, vyložit význam Ježíšovy smrti skrze jedno podobenství (Mk 12,1–10). Zdůrazňuji *jedno*, v kontrastu k vícero výpovědím týkajících se oběti v NZ. Dále zdůrazňuji *podobenství*, jakožto žánr se specifickými pravidly výkladu. Nelze ani přehlédnout, že právě u Mk je motiv smrti vyložen jako dobrovolná smrt a výkupné za mnohé (Mk 10,45 // Mt 20,28). Stojí zde synoptická tradice proti Pavlovi výkladu?

Máme-li vzít vážně svědectví NZ v jeho rozmanitosti a plnosti, se kterou jsou události na Golgotě interpretovány, není možné se závažnosti kříže a motivu oběti vyhnout. Můžeme a máme při zvěstování zohlednit jiné metafory (také doložené v NZ), pro postmoderního člověka srozumitelnější? Máme nově položit důraz na Ježíšův život? Jistě. Můžeme motiv oběti vyškrtnout? Nikoliv. Zůstává však otázkou, jakým způsobem Ježíšově oběti hlouběji porozumět a srozumitelně ji interpretovat.

Považuji za důležité si položit dvě otázky, které nejsou totožné, v Trojanově výkladu postrádám jejich zřetelné odlišení. 1. Co se událo při smrti Ježíše na Golgotě? (Hledání významu smrti Ježíše Krista v dějinách spásy.) Zde nemáme bližšího svědectví než novozákonní texty, které je nutno číst v kontextu celého Písma a židovského myšlení, jež není totožné s právním myšlením římského práva! Tento krok je nutně spojen s tím, jak byl vykládán význam smrti Ježíše prvními svědky, jiný přístup k této skutečnosti nemáme. Jak Trojan správně upozorňuje, nejde v NZ o singulární interpretaci nebo metaforiku. První dvojkrok je předpokladem k přiměřené reinterpetaci. 2. Jakým způsobem máme pašijní události interpretovat v 21. století? Přesněji jak zůstat věrni biblickému svědectví, aniž bychom ztratili odvahu k interpretaci překračující biblické pojmosloví i tradiční výklady. Na takovýto výklad stále čekám a nejsem zřejmě sám, jak je patrné z Trojanovy knihy, která je pro mne spíše krokem dílčím, kritickým a otevíracím nové otázky, než přesvědčivou alternativou a uspokojivou odpovědí.

Mgr. Peter Cimala

## PROZŘETELNOST A UTRPENÍ

Wolfgang Schrage, *Vorsehung Gottes? Zur Rede von der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament*, Neukirchen: Neukirchener Verlag 2005, 289 str.

Nová monografie známého bonnského novozákonníka sahá od biblické exegeze k řecké literatuře a k systematické teologii. Zaměřuje se na otázku Boží prozřetelnosti, která v některých věroučných vyjádřeních, včetně Heideberského katechismu, bývá chápána jako přímý důsledek víry ve Stvořitele a jako rámec učení o Božím vyvolení. Studie je členěna do čtyř hlavních kapitol – stoa, Starý zákon, rané židovství a Nový zákon. Prubiňským kamenem je ve všech zkoumaných oblastech vztah Boží prozřetelnosti k utrpení na světě. Autor podává přehled možností řešení, z nichž závažnou roli sehráli harmonizující racionalismus stoicismu a dualistické tendence v helénistickém židovství. Již ve Starém zákoně se však objevuje zaměření na eschatologickou budoucnost, která zasahuje do přítomnosti. Cíl Božích cest s lidmi tak lze předjímat v radostných událostech a současně vnímat jako horizont posledního soudu.

Souvislé řešení může zpracovat jen systematická reflexe, do níž se autor vědomě nepouští. Bez exegetické interpretace biblických textů by však nebyla možná. Schragova monografie je tedy v současné situaci mimořádně užitečná a aktuální.

Knihy zahrnuje dobrý přehled německé literatury k tématu, čtenář však postrádá rejstřík citátů a odkazů k původním textům.

Petr Pokorný

## JEŽÍŠOVSKÉ BĀDÁNÍ NA PRAHU 21. STOLETÍ

Pokorný, Petr. *Ježíš Nazaretský. Historický obraz a jeho interpretace*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. 174 stran, ISBN 80-7289-135-8.

Pokorného kniha *Ježíš Nazaretský* je sbírkou devíti samostatných studií k ježíšovskému bádání, z nichž tři byly sepsány pro tuto knihu (a tudíž vycházejí poprvé), ostatní pak byly publikovány v zahraničních časopisech, sbornících a byly nyní přeloženy i do češtiny.

První studie, nazvaná *Ježíš Nazaretský – Historický obraz, problémy současného bádání, interpretace*, je v podstatě obsáhlým shrnujícím úvodem do problematiky bádání o historickém Ježíši a zároveň osnovou celé knihy. Pokorný v tomto úvodu stručně, ale výstižně nastiňuje dějiny novodobého ježíšovského bádání (od A. Schweitzera, přes R. Bultmanna a J. M. Robinsona až po kontroverzní kalifornský Seminář o Ježíši), uvádí čtenáře do metodologie práce s křesťanskými prameny a na vybraných evangelijních textech jej seznamuje s jednotlivými kritérii majícími nahradit absenci druhého nezávislého svědka (pozitivní kritéria, kritérium koherence a kritérium kongruence, přičemž varuje před kritériem častého výskytu – str. 18), ukazuje jejich klady a zápory.

V podkapitole (*d*) *Dosavadní výsledky* (str. 19–36) předkládá autor náčrt obrazu Ježíšova života, „*kteřý sdílí poměrně široká badatelská obec*.“ (str. 19) Ten je ve stručnosti asi takovýto: Ježíš pocházel z Nazaretu v Galileji. Jeho rodnou řečí byla aramejšтина, četl i hebrejsky a zřejmě mluvil i řecky. Ježíš byl žákem Jana Křtitele, od kterého se nechal pokřtít. To byl v jeho životě zřejmě obrat, při němž si uvědomil své jedinečné poslání svěcené mu Bohem. Brzy po té se od Jana oddělil, „*zřejmě pro rozdíl v pojetí obnovy Izraele a v chápání záchrany před Božím soudem*.“ (str. 24) Konal symbolické činy, uzdravoval a prováděl exorcismy. Stýkal se s chudými, s nemocnými, s lidmi na okraji společnosti, s hříšníky. Svě působení chápal jako chvíli radostné zvěsti. Některými svými současníky byl považován za politického mesiáše, ale on sám tuto roli nepřijal. Byl si vědom nebezpečí a přesto šel asi roku 30 do Jeruzaléma slavit pesach. Uvažoval o pozitivním smyslu své smrti. Byl odsouzen a popraven na kříži.

V následujících studiích se Pokorný blíže věnuje některým jednotlivým tématům ježíšovského bádání.

Druhá kapitola, nazvaná *Pavel a Ježíš*, se krátce soustřeďuje na tradice o Ježíšovi uchované v Pavlových epistolách, jejím jádrem je pak analýza Pavlova způsobu užití citací slov Páně – jak výslovných (např. 1 K 7,10–11), tak anonymních (např. Ř 12,14.17–21). Pokorný dochází k závěru, že „*Pavel znal patrně více Ježíšových výroků, které se naučil z ústně tradované sbírky*.“ (str. 43) Tato slova peč-

livě odděloval od vlastní pareneze, profétie, ale i od slov Páně, která přijal jiným způsobem a která byla určena jen jemu. „*Tam, kde musel Ježíšova slova interpretovat nebo hájit před (z jeho hlediska) falešným pochopením, uvádí je anonymně.*“ (str. 61)

Kapitola *Ježíš a Jan Křtitel* se na základě výkladu textu L 7,33–34 detailněji zabývá vztahem Ježíše a Jana, všímá si, jak byli vnímáni svými protivníky, co měli společného (snahu reformovat Izrael, apokalyptické očekávání) a čím se naopak od sebe lišili (strategii spásy a nápravy).

Kapitola *Lexikální a rétorické zvláštnosti nejstarší ježíšovské tradice* de facto více rozvádí kritérium nepodobnosti aplikované na literární subžánry. Pokorný si všímá typických znaků v ježíšovské tradici; jako je Ježíšem vytvořený pojem království Boží (který s Ricoeurem považuje za nenahraditelnou metaforu) a slovesa s ním spojená (přiblížit se, vejít), či na rétorické rovině užití podobenství, nemorálních podobenství, zintenzivnění (např. oslovení Abba, hyperboly, odpovědi otázkou) a přísloví; a způsobů jejich užití k obohacení našeho obrazu Ježíše.

Kapitola *Království Boží a etika* se věnuje etickému systému kázání na hoře. Ten podle Pokorného nezačíná moralisticky, ale příslibem Boží lásky k chudým a hříšníkům, proklamované v blahoslavenstvích. A právě tato láska se stává důvodem lásky k nepřítelům. Zlaté pravidlo pak zdůrazňuje vzájemnost vztahu Boha a člověka (obdoba hebr. tyrb). Z Boží strany se jedná o nezasloužený dar a jedinou podmínkou jeho přijetí je přát ho i druhým.

Šestá kapitola – *Ježíš v nebezpečí života* je vlastně výkladem přísloví z L 17,33 parr. Jeho původ (nebo přinejmenším původ motivu) Pokorný spatřuje ve vojenském prostředí a tuto svou tezi dokládá citáty z několika antických textů. V L 17,33 se podle něj dochovalo předvelikonoční znění tohoto přísloví, které mohlo být „*pro Ježíše oporou při jeho rozhodování na konci pozemského života, když viděl, jak velké osobní riziko s sebou nese jeho zvěstování království Božího.*“ (str. 108) V dalším výkladu Pokorný správně ukazuje na analogii mezi tímto příslovím a formulí víry (1 K 15,3b–5), jejíž logickou strukturou je také spojení smrt – život.

V sedmé kapitole s názvem *Matoušova teologie – vědomý návrat k učení Ježíše Nazaretského* autor na několika stránkách stručně shrnuje teologii Matoušova evangelia: klíčovou roli závěru (Mt 28,16–20), postavení dvojpřikázání lásky, motiv nesení ovoce atd.

Poslední dvě kapitoly, jak píše autor v předmluvě na straně 7, se snaží zasadit problém historického Ježíše do souvislosti se systematicko-theologickou a filosofickou diskusí.

Osmá kapitola – *Ježíš jako Kristus* je pohledem na Ježíše z hlediska nejstarších titulů a povelikonočních vyznání. Pokorný upozorňuje na množství různých christologií, které se objevily krátce po Velikonočích a jejichž společným jmenovatelem je zásadní univerzální význam, který připisují Ježíši. Odmítá, že by tyto christologie byly projevem ideologie načrtnuté po Ježíšově smrti. (str. 131)

V závěrečné kapitole nazvané Ježíš jako podobenství Boha se Pokorný vyrov-

nává s pohledem na Ježíše jako podobenství Boha. Tento výrok lze podle něj vnímat teologicky kladně, pokud jej ovšem budeme chápat jako metaforu.

Pokorného kniha Ježíš Nazaretský je nejen velmi dobrým úvodem do problematiky ježíšovského bádání, ale i hloubkovou sondou do některých jeho částí. Autor v ní nepředkládá pouze souhrn výsledků světového bádání, ale i výsledky své mnohaleté hermeneutické a teologické práce, a zároveň nezakrývá ani své osobní postoje víry.

Rovněž je třeba ocenit Pokorného snahu o interpretaci Ježíšova významu pro dnešního člověka, na které lze během četby narazit.

Knihy má mnoho co říci jak teologicky vzdělaným čtenářům (přinejmenším jako podnět k hlubšímu zkoumání a jako bohatý a cenný zdroj odkazů na další literaturu), tak i laikům, kterým může pomoci zorientovat se v problematice ježíšovského bádání, pochopit jeho metody, cíle a seznámit se s výsledky kritické vědecké práce.

Jediné, co lze podle mého názoru knize vytknout, je absence závěrečného shrnutí, které by integrovalo jinak částečně se překrývající studie. Rovněž titul a podtitul knihy mohly být voleny jasněji – především s ohledem na laického čtenáře, který by pod tímto titulem spíše očekával monografii o Ježíši, než soubor studií z oblasti ježíšovského bádání.

Jiří Dvořáček



## Kierkegaard na Slovensku

Tento rok si pripomínáme 150. výročie smrti dánskeho mysliteľa Søren A. Kierkegaard (1813-1855). Tento filozof (niektorými považovaný za zakladateľa existencializmu) a teológ, je česko-slovenskej verejnosti známy predovšetkým spismi ako *Okamih*, *Zvodcov denník*, *Bázeň a chvenie*, *Nemoc k smrti*, *Skutky lásky*, *Súdme sami!* niektoré z týchto diel boli publikované v slovenčine. V časopisoch vydávaných na Slovensku o Kierkegaardovi písali najmä Vincent Šabík (Literárny týždenník, Revue svetovej literatúry), Dalimír Hajko (Slovenské pohľady, Romboid), Martin Matuščík (Kultúrny život), Karol Nandrásky (Církevné listy) a Roman Králik (Církevné listy). Boli tiež publikované dve monografie: *Cesta samotárova* (1994) od J. Vanoviča a *Søren A. Kierkegaard (1813-1855) Filozoficko-kritická analýza diela* (2004) od katolíckeho teológa Františka Siroviča. Nesmieme zabudnúť na iste študentom známe publikácie D. Ondrejoviča (*Teologická encyklopédia*, 1992 a jeho štúdie o Kierkegaardovi v Antológiách filozofov) a V. Leška, F. Mihinu (*Dejiny filozofie*, 4. vyd. v roku 1999).

V súčasnosti v Českej republike od mája roku 2005 vychádza edícia STUDIA KIERKEGAARDIANA, ktorú vydáva Centrum pro studium demokracie a kultury. Prvým dielom v sérii bola monografia od M. Mikulovej Thulstrupovej *Kierkegaard a dějiny křestanské zbožnosti* a je dostupná slovenským čitateľom.

Napriek tomu záujemcovia o dielo a život Søren A. Kierkegaard nemajú adekvátnu knižnicu, kde by mohli študovať Kierkegaardovu filozofiu ako je tomu napríklad v Maďarsku. Centrum má názov *Kierkegaard Cabinet in Budapest*, ktorého zakladateľom je Péter Nadas. Súčasťou je tiež rozsiahla knižnica, ktorá obsahuje Kierkegaardove spisy a komentáre v dánskom, anglickom, nemeckom jazyku, a tiež početné maďarské monografie a bádanie.

Inšpirovaný zahraničným štúdiom v USA (St. Olaf College – Hong Kierkegaard Library) som sa rozhodol založiť podobnú knižnicu aj na Slovensku s názvom Kierkegaardova zbierka, ktorá bude súčasťou Mestskej knižnice v Šali. Obsahuje všetky publikované Kierkegaardove diela v slovenskom, českom, anglickom jazyku a množstvo monografií. Do zbierky napr. prispeli: M. Mikulová Thulstrupová, R. L. Perkins, A. McKinnon, J. Watkinová, J. Stenseth, B. Kirmmse, Oxford University Press, Hong Kierkegaard Library, Dánske veľvyslanectvo v Prahe a množstvo ďalších autorov, ktorým veľmi pekne ďakujem.

Informace o knihovně:

[www.kierkegaard.chalupkovci.com](http://www.kierkegaard.chalupkovci.com)

Informace o studijních materiálech Romana Králíka:

[www.utas.edu.au/docs/humsoc/Kierkegaard/newsletters/2004/](http://www.utas.edu.au/docs/humsoc/Kierkegaard/newsletters/2004/)

[www.stolaf.edu/collections/kierkegaard/staff.html](http://www.stolaf.edu/collections/kierkegaard/staff.html)

[www.slovosalanov.sk](http://www.slovosalanov.sk) (Archív, najmä – 2005, č. 1, 3, 5)

PaedDr. Roman Králik

## Zemřel prof. Stanislav Segert

1. října 2005 zemřel ve věku 84 let profesor Stanislav Segert, jeden z nejvýznamnějších badatelů v oblasti severozápadní semitské filologie ve 20. století.

Sborník studií, vydaný v USA v roce 1990, věnovaných prof. Segertovi nazvali jeho editoři Sopher mahir „hbitý pisař“ – titul jimž je v biblickém textu označen Ezdráš (Ezd 7,6), znalec a učitel Pisma par excellence (Ezd 7,6.10). Přesnější vystižení osobnosti prof. Segerta bychom asi těžko hledali. Zdaleka ne každému vědci se v životě podaří napsat knihu, která se postupem času stane tak známou vědeckou publikací v oboru, že se přestane označovat názvem knihy, ale příjmením autora. Profesor Segert napsal takových knih hned několik. Mezi českými studenty Starého zákona a severozápadní semitské filologie byl „segert“ znám jako jediná dostupná gramatika biblické aramejštiny v češtině vydaná za posledních padesát let (spolu s O. Klímou: *Mluvnice hebrejštiny a aramejštiny*, Praha, 1956). V zahraničí se rovněž Segertovo příjmení stalo synonymem pro jeho monumentální *Altaramäische Grammatik* (1975): ačkoli vyšla již před třiceti lety, stále se používá jako nezbytná reference v oboru a ze své pozice nebyla sesazena ani v posledních letech publikovanými gramatikami jednotlivých historických fází aramejštiny ve starověku. Tato gramatika patří ve specializovaných knihovnách k „nejočtenějším“ knihám, stejně jako Segertovy gramatiky feničtiny a ugaritštiny (*A Grammar of Phoenician and Punic*, München, 1976; *A Basic Grammar of the Ugaritic Language*, Berkley–Los Angeles–London, 1984).

Stanislav Segert se narodil 4. května 1921 v Praze. V letech 1939 a 1945 studoval teologii na Komenského bohoslovecké fakultě v Praze, a v letech 1939 a 1945–1947 semitskou a klasickou filologii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, kde roku 1947 získal doktorát. Ve válečných letech 1943–45 působil jako vikář Českobratrské církve evangelické v Praze. Po získání doktorátu na FF UK působil v letech 1950–52 jako lektor řečtiny a hebrejštiny na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě v Praze, od roku 1951 do roku 1958 externě vyučoval na FF UK, kde mezi jeho studenty patřili dnes renomovaní vědci prof. Jaroslav Oliverius a prof. Vladimír Sadek. Od roku 1951 až do svého odchodu do USA v roce 1969 působil především jako vědecký pracovník v Orientálním ústavu Akademie Věd v Praze. Roku 1966 přednášel jako hostující profesor na univerzitě v Chicagu, v letech 1968–69 jako hostující profesor na John Hopkins University v Marylandu, a roku 1969 se stal profesorem biblických věd a severozápadní semitské filologie na Kalifornské univerzitě v Los Angeles, kde přednášel až do roku 1991, kdy se stal emeritním profesorem. Roku 1983 přednášel na Westfälische Wilhelms-Universität v Münsteru a roku 1985 vyučoval na Ben Gurionově univerzitě v Izraeli.

Během svého vědeckého působení v Československu, od roku 1951, publikoval na stránkách časopisu *Archív orientální* články o prvních nálezech rukopisů v poušti u Mrtvého moře a rovněž recenze nejnovějších publikací týkajících se těchto nálezů. České čtenáře seznamoval s objevy rukopisů u Mrtvého moře

a s jinými nejnovějšími objevy v oblasti severozápadních semitských civilizací svými články a studii na stránkách různých českých periodik. Objevům v Judské poušti u Mrtvého moře pak věnoval monografii *Synové světla a synové tmy: Svědectví nejstarších biblických rukopisů* (Praha, 1970). Spolu s básníky J. Seifertem, V. Závadou a V. Kubičkovou přeložil z hebrejštiny do češtiny některé biblické knihy: *Pět svátečních svitků* (Praha, 1958), *Píseň písní* (Praha, 1964) a *Kniha Jób* (Praha, 1968). Napsal historický úvod a sestavil geografický index k prvnímu kompletnímu českému překladu díla starověkého historika Josefa Flavia *Válka židovská* (Josephus Flavius: *Válka židovská*, překlad J. Havelka a J. Šonka, Praha, 1965) a spolu s prof. Růženu Dostálovou napsal doslov k překladu Flaviova spisu *Contra Apionem*, který vyšel pod názvem *O Starobylosti Židů* (Praha, 1998). České studenty rovněž svými studii seznamoval s ugaritskou a aramejskou literaturou (O. Král (ed.), *Z dějin literatur Asie a Afriky*, I. Praha, 1966, s. 139–152 a s. 153–156). V šedesátých letech napsal monografii *Starověké dějiny Židů*. Tato kniha ale nemohla být po odchodu Segerta do USA vydána. Její rukopis byl nicméně uchován v pražském nakladatelství Svoboda přes dvacet let a tato kniha byla publikována až roku 1995.

Vyjmenovat všechny české a cizojazyčné publikace profesora Segerta není možné: napsal nebo přispěl k publikaci asi 20 knih, publikoval přes 200 článků a přes 400 recenzí. Sám jsem ho poznal jako skromného člověka pohotového naslouchat a otevřeného k diskusi. Jako student pronikající do tajů říšské aramejštiny jsem ho v devadesátých letech potkal na chodbě Evangelické teologické fakulty v Praze. Byl zrovna na odchodu a nechtěl jsem ho zdržovat, ale jakmile jsem zmínil slovo „aramejšťina“, řekl: „Na tohle mám vždycky čas“. Pak si sedl na nejbližší lavičku a vyprávěl mi více než hodinu o své práci filologa a o svých studiích v Praze, ačkoli jsme se nikdy předtím neviděli. Poznal jsem ho jako člověka, který začátečníkovi nedával najevo, co všechno ještě neví, ale bral ho jako rovnocenného partnera v diskusi. Sofer mahir, „hbitý písař“, učitel a znalec Bible a starověkých severozápadních semitských kultur prof. Stanislav Segert byl nejen jedním z posledních velkých gramatiků 20. století, ale i člověkem s velkým srdcem.

Jan Dušek

## REJSTŘÍK ROČNÍKU XI (2005)

### Články

Milan Balabán .....	23
Spravedlnost ve Starém Zákoně Justice in the Old Testament	
Lubomír Batka .....	32
Peccatum radikale – Lutherovo učenie o dedičnom hriechu vo výklade Žalmu 51 Peccatum radikale – Luthers Lehre von der Erbsünde in der Auslegung des 51. Psalms	
Zdeněk Ambrož Eminger .....	175
Romano Guardini – Jeho život a studie o křesťanské etice Romano Guardini – His life and study of Christian ethics	
Sidonia Horňanová .....	144
Genéza apokalyptiky a stav jej výskumu v posledných desaťročiach The origins of apocalyptic and the state of recent research into it	
Bernd Janowski .....	117
Člověk ve starověkém Izraeli – Základní otázky starozákonní antropologie The human being in ancient Israel – fundamental questions of Old Testament anthropology	
Pavel Keřkovský .....	187
Důstojnost člověka a řeč biblické reflexe v díle Boženy Komárkové Human dignity and the language of biblical reflection in the work of Božena Komárková	
Jan Kranát .....	5
Filosofie na přelomu tisíciletí Stručný pohled na léta devadesátá a na hlavní proudy dneška Philosophy on the Threshold of the New Millenium	
Petr Macek .....	72
Vědecká teologie Alistera McGratha Scientific Theology of Alister McGrath	
Marek Řičan .....	160
S. Mark Heim a jeho řešení otázky spásy nekřesťanů S. Mark Heim and his Solution of the Issue of the Salvation of Non-christians	
Jan Zámečník .....	47
Dorothee Sölle a potřeba jazyka náboženství a literatury	

**Recenze**

P. Cimala: Nově o Matoušových podobenstvích .....	91
P. Cimala: Nově o významu Ježíšovy smrti .....	212
F. Čapek: Biblické zákony a sémiotika .....	100
J. Dvořáček: Ježíšovské bádání na prahu 21. století .....	217
P. Filipi: Aktualizovaná historie slov .....	207
A. Korečková: Znovu historický Ježíš .....	105
P. Kůrka: Hledání ráje .....	104
T. Landová: Postila .....	96
J. Lukeš: Slovník raně křesťanské literatury .....	108
O. Macek: Praktická teologie v kontextu .....	206
P. Pokorný: Nová generace systematických teologií .....	210
P. Pokorný: Prozřetelnost a utrpení .....	216
N. Rejchrtová: Petr Chelčický. Myslitel a reformátor .....	90
E. Sotoniaková: Rozum a víra .....	211
J. Dušek: Zemřel prof. Stanislav Segert .....	221
R. Králík: Kierkegaard na Slovensku .....	220
Práce přijaté a obhájené v roce 2004 .....	110