

Obsah

Eduard Böhl a jeho čeští studenti ve Vídni. Památce prof. Pavla Filipiho.....3
Karl W. Schwarz

Uzdravovat příběhem: Teologie, narativita a katarze podle Richarda
Kearneyho.....20
Filip H. Härtel

Bohoslužba a rozlišující pohled na svět: Ke vztahu mezi liturgií a etikou.32
Tabita Landová

Reformátor a humanista: K českému vydání Lutherova spisu *De servo
arbitrio*.....50
Martin Wernisch

Mezi zákonem a evangeliem: Napětí jako základní factum člověka.....66
Pavel Roubík

Akomodace jako základní regulativní pojem dynamického pojetí Boha....83
Petr Gallus

Pravda, která přichází: Ladislav Hejdánek 1927–2020.....97
Jan Kranát, Lenka Karfíková

Recenze..... 101

Práce přijaté a obhájené v roce 2019..... 111

Eduard Böhl a jeho čeští studenti ve Vídni. Památce prof. Pavla Filipiho¹

Karl W. Schwarz

Eduard Böhl und seine tschechischen Studenten in Wien. Im Gedenken an Prof. Pavel Filipi Der Aufsatz erörtert die Verbindung zwischen den Theologischen Fakultäten in Prag und Wien und namentlich dem Wirken des Systematikers Eduard Böhl, der auf seine tschechischen Studenten einen beachtlichen Einfluss ausübte, einen Schülerkreis um sich sammelte, sich weit über die Studienzeit hinaus zu Arbeitskonferenzen in mährischen Pfarrhäusern traf und durch Rundbriefe untereinander in Verbindung blieb. Er war auch der Urheber einer reformierten Konfessionalisierung, die mit dem „tschechischen Frühling“ einherging und sich am Heidelberger Katechismus (1563) und der *Confessio Helvetica posterior* (1566) orientierte. Im Leben der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien spielten die nationalen Spannungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine beachtliche Rolle, die sich nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges zuspitzten und in der Verhaftung und Verurteilung einer Reihe von tschechischen Studenten gipfelten. Der Fall Jan Řezníček und dessen Verurteilung zum Tod am Strang, die später aufgehoben wurde, illustriert diese Spannung bis zum Zerreißen. Die tschechischen Reformierten erblickten in der altösterreichischen Evangelischen Kirche A.u.H.B. ein staatskirchliches Gebilde, das sie von ihrem calvinistischen Vorverständnis ablehnen mussten. Einen theologischen Ausgleich benannte die Vorlesung zum Schluss, einen Hinweis von Pavel Filipi aufgreifend. Dieser hatte den seit 1913 in Wien wirkenden Theologen Josef Bohatec als eine „Gabe“ des tschechischen Protestantismus an die Wiener Fakultät bezeichnet. Mit ihm ist auch ein wichtiger „Brückenschlag“ zwischen Prag und Wien markiert.

1. Úvodní poznámky

Včera jsem měl tu čest v Karolinu představit svoji knihu *Od Mathesia k Masarykovi*.² Podnět k jejímu vzniku dal profesor Husitské teologické fakulty Jan Blahoslav Lášek. On ji také opatřil úvodním slovem, které mi velmi lichoť, ale zároveň reaguje na mou vědeckou práci způsobem, na nějž mohu dále navazovat. Děkuji teď panu děkanovi Mrázkovi a kolegovi Prudkému za to, že svou knihu mohu představit také zde, v Černé ulici, a že smím povědět několik slov ke vzniku tohoto souboru článků. Velmi

1 Hostovská přednáška na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy, v Praze 8. října 2019.

2 Karl W. Schwarz, *Von Mathesius bis Masaryk: Über den Protestantismus in den böhmischen Ländern zwischen Asch/Aš und Teschen/Těšín/Cieszyn*, Praha: Karolinum, 2019.

jsem si přál právě v tomto domě vyslovit své nejvřelejší díky za rozličnou podporu, které se mi odsud dostávalo.

Kniha vznikla díky tomu, že jsem byl při svém vstupu do mezinárodní vědecké rady Univerzity Karlovy dotázán na své osobní vztahy k Praze a k Česku. Přemýšlení nad touto otázkou mě přivedlo k tomu, že jsem roztrídil své příspěvky a hostovské přednášky, které jsem měl v Praze, Brně a Těšíně a také v rámci Společnosti Johanna Mathesia. Rozdělil jsem je do čtyř částí:

- a) k josefinské toleranci,
- b) k církvím v 19. století mezi probuzenectvím a nacionalismem,
- c) k církevním dějinám ve 20. století, zejména k státnímu církevnímu právu po pádu habsburské monarchie,
- d) biografické perspektivy se životopisnými skicami o Johannu Mathesiovi, Janu Amosi Komenskému až ke Zdeňku Kučerovi a Pavlu Filipimu.

V úvodu knihy uvádím jména těch, u nichž jsem se učil. S vděčností jmenuji tyto osobnosti: *Jan Milíč Lochman* (1922–2004), *Amedeo Molnár* (1923–1990), *Josef Smolík* (1922–2009), *Jiří Kořalka* (1931–2015) a *Pavel Filipi* (1936–2015). Pavel Filipi byl po mnoho let mým vědeckým mentorem. Jeho analýza českých dějin v 19. století ve mě zažehla zájem o témata, o nichž pojednává moje kniha. Pavel Filipi se pro mě také čím dál více stával nejdůležitější osobností, skrze níž jsem udržoval vztah k *alma mater Carolinae Pragensis*. Věnovat tuto knihu jeho památce proto pro mě bylo čestnou povinností.

Nyní ale k tématu mého pojednání, k Eduardu Böhlovi. Nezačnu však některým z Böhlových žáků, nýbrž slavným synem jednoho Böhlovce.

2. Bedřich Hrozný

Bedřich Hrozný (1879–1952),³ zakladatel orientálního archivu v Praze, byl synem reformovaného faráře z Lešna *Václava Hrozného* (1845–1896).⁴ Otec Hrozný získal vzdělání na tehdy jedině evangelické teologické fakul-

3 Jörg Klinger, Hrozný Bedřich, in: Peter Kuhlmann, Helmuth Schreiner (eds.), *Geschichte der Altertumswissenschaften* (Der Neue Pauly Supplement 6), Stuttgart 2012, 592–593.

4 Jan Toul (ed.), *Jubilejní kniha Českobratrské evangelické Rodiny*, Č. Budějovice 1931, 76.

tě v habsburské monarchii, totiž ve Vídni. Zde patřil k okruhu žáků systematického teologa *Eduarda Böhla* (1836–1903).⁵

Od Böhla vzešel nejen popud k tomu, aby Hrozný pokračoval ve studiu na univerzitě v Bonnu, ale také podnět k jeho plodné návštěvě nizozemského reformovaného sboru v Elberfeldu.⁶ Böhl výrazně ovlivňoval české studenty⁷ a formoval je v přísném kalvinistickém duchu svého elberfeldského učitele a tchána *Hermannu Friedricha Kohlbrüggeho* (1803–1875). Böhl také zorganizoval Kohlbrüggeho cestu po reformovaných sborech v Čechách a na Moravě. Ta byla v následujícím roce opětována i z druhé strany.⁸

Böhl v každém případě přispěl k úzkému partnerství těchto sborů s Porýním.⁹ Tam již dříve našel útočiště reformovaný farář *Bedřich Vilém Košťut* (1819–1893), který v Rakousku upadl v nemilost.¹⁰ V éře neoabsolutismu byl totiž trestán a perzekvován kvůli propagaci „neohusitismu“ a nesměl v Rakousku vykonávat žádnou duchovní službu.¹¹

5 W. Balke, *Eduard Böhl. Hoogleraar te Wenen en Schoonzoon van dr. H. F. Kohlbrugge*, Zoetermeer 2001, 91; Karl W. Schwarz, Zur „entschiedene[n] Wahrung des reformierten Criteriums“: Eine fakultätsgeschichtliche Annäherung an den Systematiker Eduard Böhl, in: Uta Heil, Annette Schellenberg (eds.), *Frömmigkeit. Historische, systematische und praktische Perspektiven* (= WJTh 11), Göttingen 2016, 233–255, zde 245–251.

6 Pavel Filipi, Reformierte Gemeinden in Böhmen und Mähren und deren besondere Beziehung zur Niederländisch-Reformierten Gemeinde Elberfeld, in: Klaus von Bürck, Heinrich Lüchtenborg (eds.), *150 Jahre Niederländisch-reformierte Gemeinde zu Elberfeld*, Wuppertal 2000, 227–242.

7 Pavel Filipi, Die Schüler Eduard Böhls in Böhmen und Mähren, in: Karl W. Schwarz, Falk Wagner (eds.), *Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-theologischen Fakultät in Wien 1821–1996* (Schriftenreihe des Universitätsarchivs der Universität Wien 10), Wien 1997, 453–466, zde 458.

8 *Zur Erinnerung an den von Herrn Hermann von Tardy [...] im Namen seiner und etlicher anderer böhmischen reformierten Gemeinen zum Heiligen Osterfeste 1865 unserer Gemeine erstatteten Besuch*, Elberfeld 1865. Za informace o těchto vzácných tisících děkuji svému příteli prof. Siegfriedu Kreuzerovi z Wuppertalu.

9 Rudolf Říčan, Die Beziehungen zwischen den tschechischen und Rheinischen Evangelischen im 19. Jahrhundert, *Monatshefte für ev. Kirchengeschichte des Rheinlandes* 12 (1963), 33–39, zde 37; Jan Pokorný, *Die Tschechische reformierte Kirche und die Niederländisch-reformierte Gemeinde zu Elberfeld*, Bürck–Lüchtenborg 2000, 243–249.

10 Karl W. Schwarz, *Freikirchen zwischen Konsens, Konflikt und gesetzlicher Anerkennung. Zur kultusrechtlichen Lage in Böhmen im 19. Jahrhundert* (2007), přetištěno in: *týž, Von Mathesius bis Masaryk*, 84–106, zde 86.

11 Zdeněk Šamberger, Rakouský neoabsolutismus po roce 1848 a jeho obavy z husitismu, *Husitský Tabor* 6–7 (1983/84), 361–390, zde 382nn.

Böhl shromažďoval své studenty v rámci své pracovní skupiny, vyměňoval si s nimi okružní dopisy a scházel se s nimi ke každoročním setkáním na různých farách na Moravě. Zůstával s nimi ve spojení i po ukončení jejich studia a byl stále připraven naslouchat jejich starostem a problémům – v některých případech vypomáhal bývalým studentům i finančně.

Bedřich Hrozný zahájil svá vídeňská studia v roce 1897 krátce před emeritováním Böhla, učitele Bedřichova otce, jenž zemřel rok předtím. Hrozný mladší ovšem neusiloval o povolání duchovního. Začal sice studium na teologické fakultě,¹² v následujícím roce ovšem přešel ke studiu orientalistiky. V témže roce, v němž Hrozný začal studium ve Vídni, došlo ke změně na katedře Starého zákona. Z Německa na ni byl povolán mladý docent *Ernst Sellin* (1867–1946).¹³ Hrozný s ním byl nepochybně v kontaktu,¹⁴ svůj zájem o biblické řeči a svět Starého zákona totiž spojoval s výjimečným zájmem o biblickou archeologii.

Nelze prokázat, zda ho ke změně studia ponoukl právě Sellin. Je ovšem jisté, že spolu o několik let později intenzivně spolupracovali. Hrozný provázal vídeňského starozákoníka na jeho třetí výzkumné cestě do Palestiny v roce 1903–1904 a publikoval klínové písmo a egyptské hieroglyfy.¹⁵ Mezitím získal na filosofické fakultě univerzity ve Vídni doktorský titul *Dr. phil.* a čekala ho habilitace (1905), která mu poskytla *venia legendi* pro semitské jazyky se zvláštní specializací na výzkum klínového písma na *alma mater Rudolphina* ve Vídni.¹⁶

¹² Klinger, Hrozný Bedřich, 592.

¹³ Georg Sauer, Ernst Sellin in Wien (1980), přetištěno in: Schwarz, Wagner, *Zeitenwechsel und Beständigkeit*, 247–255.

¹⁴ Heiner Eichner, Friedrich Hroznýs Studien- und Arbeitsjahre in Wien (1897–1919) / Studijní a pracovní léta Bedřicha Hrozného ve Vídni (1897–1919), in: Šárka Velhortická (ed.), *Bedřich Hrozný a 100 let chetitologie / Bedřich Hrozný and 100 Years of Hittitology*, Praha 2015, 81–123, zde 95. Příspěvek podává úplnou dokumentaci těchto let.

¹⁵ Toul, *Jubilejní kniha*, 76; Siegfried Kreuzer, Palästinaarchäologie aus Österreich. Ernst Sellins Ausgrabungen auf dem Tell Tacannek in Israel (1902–1904), in: Schwarz, Wagner, *Zeitenwechsel*, 257–276, zde 266nn; Siegfried Kreuzer (ed.), *Taanach / Tell Ta'annek. 100 Jahre Forschungen zur Archäologie, zur Geschichte, zu den Fundobjekten und zu den Keilschrifttexten* (Wiener Alttestamentliche Studien 5), Wien–Frankfurt/M 2006.

¹⁶ Wolfdieter Bihl, *Orientalistik an der Universität Wien. Forschungen zwischen Maghreb und Ost- und Südasiens: Die Professoren und Dozenten*, Wien–Köln–Weimar, 2009, 74–76. Zde také soupis jeho přednášek a kurzů na univerzitě ve Vídni v letech 1905 až 1919; Eichner 2015, 102.

3. Vídeňská teologie a reformovaná katedra

V době Hrozného studií 1897–1899 ve Vídni vyučovali vedle Sellina a Böhla z Göttingenu povoláný novozákoník *Paul Feine* (1859–1933), významný mathesiovský badatel církevní historik *Georg Loesche* (1855–1932), původně z Berlína, dále jenský liberální systematik *Gustav Wilhelm Frank* (1832–1904) a Čech *Gustav Adolf Skalský* (1857–1926),¹⁷ který učil praktickou teologii a církevní právo. Skalský se v roce 1918 stejně jako Bedřich Hrozný rozhodl pro Prahu a jako zakládající děkan řídil budování Husovy fakulty,¹⁸ zatímco Hrozný byl povolán na českou univerzitu jako profesor pro orientalistiku.

3.1 Eduard Böhl jako mentor svých českých studentů

Nyní však už k Eduardu Böhlovi, který byl do Vídne povolán v roce 1864 z Basileje. Bylo to zásluhou jeho úsilí, že znovu došla úcty reformovaná tradice a že její specifické dogmatické nároky nacházely své místo v učení i bádání.¹⁹

Böhlova éra mezi léty 1864 a 1899 se vyznačovala reformovanou konfesionalizací, která zachvátila studenty, české sbory a vlastně celou církev helvétského vyznání. Vídeňský profesor teologie platí za jejího původce. Vzpíral se proti liberální teologii na fakultě²⁰ a zásadně odmítal propagovanou

17 Ernst Hofhansl, *Non enim satis est literas discere. Die Wiener Professoren Skalský, Völker und Entz als Lehrer der Praktischen Theologie von 1895–1955*, in: Schwarz, Wagner, *Zeitenwechsel*, 487–512, zde 490–495.

18 Gustav Adolf Skalský, *Inaugurace prvního děkana Husovy českoslov. Evangelické fakulty bohoslovecké v Praze, Praha 1921* – k tomu Miroslav Kunštát, *Geschichte der Theologie und der theologischen Ausbildung*, in: Martin Schulze Wessel, Martin Zückert (eds.), *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*, München 2009, 237–265, zde 255n; Karl W. Schwarz, Tomáš Garrigue Masaryk und die tschechoslowakische evangelische Hus-Fakultät in Prag, in: *týž, Von Mathesius bis Masaryk*, 174–187.

19 Eduard Böhl, *Recent dogmatic thought among Protestants in Austria-Hungary, The Presbyterian and Reformed Review* 5/January 1891, 1–29.

20 K Böhlovi podrobně Thomas R. V. Forster, *Festwerden im Glauben an Christum: Eduard Böhls (...) Proposal for a Re-emergence of Reformation Thought* (American University Studies. Series 7/278), New York u.a. 2009 (Phil. Diss. Aberdeen 2006); Ho-Duck Kwon, *E. Böhl als Reformatorischer Theologe im Kampf gegen die liberale Theologie im 19. Jahrhundert*, Magisterarbeit Münster 1988; *týž, E. Böhls Aufnahme der reformatorischen Theologie, besonders Calvins. Die Bedeutung dieser „Reformatoren-Renaissance“*

unii mezi AV a HV, která přišla ke slovu na společném synodu v roce 1864. Böhl v ní viděl veliké nebezpečí pro konfesijní uvědomění reformované církve. Její těžiště leželo v Čechách a na Moravě, byla českojazyčná a opakovaně hrozila odtržením od starorakouské evangelické církve AV a HV.

Mezi studenty se Böhl těšil velké oblibě. Okruh jeho žáků zahrnoval všechny studenty reformovaného vyznání, kteří v těchto letech navštěvovali vídeňskou fakultu a obdrželi akademické tituly – od roku 1861 fakulta disponovala promočním a habilitačním právem. K okruhu Böhlových žáků se počítali také ti, kteří kvůli němu se studiem ve Vídni začali nebo alespoň strávili několik semestrů pod jeho patronací, ať už pocházeli z reformovaných církví Rakouska, Německa, Švýcarska, nebo dokonce z Holandska.²¹

Z jeho reformovaných českých studentů se mu nakonec podařilo vytvořit kruh podobně smýšlejících lidí, přestože se zprvu Vídni obloukem vyhýbali a absolvovali tam pouze dva povinné předepsané semestry, protože jim vadilo německé milieu fakulty. Jeho žáci mezi sebou i po skončení svých studií dále komunikovali, vyměňovali si okružní dopisy²² a sjížděli se ke každoročním pracovním setkáním. Byla to relativně malá skupina reformovaných farářů převážně z moravských sborů, patřila k ní necelá dvacítka lidí. Představovala tedy méně než čtvrtinu českého farářstva. Vyznačovala se však výrazným teologickým profilem. Ten byl formován Heidelberským katechismem a elberfeldským farářem Kohlbrüggenem, jenž katechismus aktualizoval vlastními otázkami a odpověďmi.

Orientace na Heidelberský katechismus je pozoruhodná také pro to, že tento katechismus tvořil určitou konkurenci k domácím katechismům bratrské tradice. Spor o katechismy devatenáctého století mezi konfesionalisty a neohusity zpracoval Filipi.²³ Böhlovci v tomto sporu patřili k druhé generaci konfesionalistů, která již nesla některé podstatné impulzy probuzeneckého hnutí.

für die Lösung theologischer Probleme der Gegenwart (disertace), Heidelberg 1991.

21 Balke, *Eduard Böhl*, 65–98.

22 Amsterdam, Archiv Böhl, Nr. 72 – Balke, *Eduard Böhl*, 99–101; Pavel Filipi, Čeští a moravští žáci Böhlovi, in: *Miscelanea 1978* (Studie a texty KEBF 2) Praha 1979, 81–103, zde 82.

23 Pavel Filipi, Spory o katechismus v 2. polovině 19. stol., *Křesťanská revue* 44 (1977), 204–209.

Böhlovci – na rozdíl od liberálního křídla reformované církve – byli jednotní v praktikování křesťanské kázně. Obzvláště Kohlbrüggeho výhrady proti státům předepsané unii a proti státně-církevním strukturám se mezi českými studenty a vikáři setkávaly s nadšeným souhlasem a posilovaly je v nedůvěře proti c.k. evangelické vrchní radě.

Národní probuzení šedesátých let 19. století, které se spojilo s reformovanou konfesionalizací, bývá nazýváno *českým jarem*. Böhlovi žáci zaznamenali „vzestup“,²⁴ zatímco němečtí luteráni tušili za posílením konfesijním uvědoměním výlučně nacionalistické motivy, a proto v boji proti němu nasazovali těžké kalibry.

Projevem konfesionalizace byla také otázka závaznosti vyznavačských spisů, která byla v roce 1883 z Böhlovy iniciativy vyřešena. Synod totiž slavnostně stanovil *Confessio Helvetica Posterior* z roku 1566 a Heidelberský katechismus z roku 1563 za závazně platná vyznání pro církev HV v Rakousku.²⁵

Podnětem pro toto konfesijní vyjasnění byla na jedné straně agitace Svobodné reformované církve v Čechách, která byla založena kolem roku 1868 po vzoru Svobodné skotské církve (Free Presbyterian Church of Scotland) a vydávala se za jedinou pravou Reformovanou církev.²⁶ Na druhé straně to byl konflikt s vyznavačsky indiferentními bratry *Bedřichem Vilémem* a *Benjaminem Košutovými* (1822–1898), jejichž reformované sebeporozumění ústilo do českého nacionalismu.²⁷

3.2 Pastorální konference Böhlovců

Pastorální konference Böhlových žáků a jejich učitelů jsou důležitým dokumentem pro vývoj českého protestantismu z hlediska dějin teologie.

24 Hermann von Tardy, Österreich-Ungarn, in: Adolf Zahn, *Abriss der Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1893, 184–232, zde 209; Rudolf Řičan, Eduard Böhl, *Křesťanská revue* 20 (1953) 3, 77–84; Pavel Filipi, Verspätete Erweckung im böhmisch-mährischen Raum, in: Ulrich Gäbler, Peter Schram (eds.), *Erweckung am Beginn des 19. Jahrhunderts* [Referate einer Tagung an der Vrijen Universitát Amsterdam 1985], Amsterdam 1986, 299–309.

25 Karl W. Schwarz, Der Heidelberger Katechismus und seine Rezeption in Österreich, in: Sándor Enghy (ed.), *Ki nem szaradó Patak. Győri István Tiszteletére Tanulmányok*, Sárospatak 2014, 297–308.

26 Pavel Filipi, Die Erweckungsbewegung in Ostmitteleuropa, in: Ulrich Gäbler (ed.), *Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000, 359–369, zde 362, 365.

27 Böhl, Recent dogmatic thought, 9n.

Kniha protokolů tohoto kroužku se zápisy z jedenácti pracovních setkání mezi lety 1884 a 1903 je pramenným pokladem, který slouží k vědně-dějinnému zařazení cenné Böhlovy služby.²⁸ Protokoly byly pořízeny brněnským teologem *Václavem Pokorným* (1855–1933).²⁹ Pouze dvě pracovní setkání jsou zaznamenána v češtině, ostatní v němčině.³⁰ Setkáním předsedal vždy Eduard Böhl sám, po jeho smrti pak *Josef Šára* (1843–1923), farář v Hronově. Okruh účastníků nebyl totožný s okruhem příjemců okružních dopisů.³¹ Mezi účastníky bývali také hosté, kterým vždy patřily srdečné pozdravy. Významnou roli hrály probuzenecké vazby. Skupinu dohromady tmelily praxe a vikariát v Elberfeldu, o studiu u Böhla nemluvě.

3.3 František Šebesta

Nejvýznamnější Böhlovým žákem byl bezpochyby *František Šebesta* (1844–1896),³² který opakovaně organizoval zmíněné pastorální konference na své faře v Hustopečích a významnou měrou se také podílel na profilování pracovního kroužku.

Po studiu ve Vídni absolvoval vikariát u Kohlbrüggeho v Elberfeldu, následně působil jako učitel náboženství v Brně a od roku 1882 jako farář v Hustopečích. Z jeho činnosti nad Heidelberským katechismem vznikla jeho licenciátní práce, na jejímž základě byl 10. listopadu 1886 jmenován Lic. theol.³³ Jeho církevní dějiny zvláště zaměřené k dějinám církve v českých zemích³⁴ sklidily tvrdou kritiku z luterské strany, z níž je znát nacionálně vypjatá atmosféra té doby.³⁵

Recenze v *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchen-Zeitung* v Lipsku mu vytýkala „překrucování duchovních skutečností v neprospech ses-

28 K tomu Pavel Filipi, *Die Schüler Eduard Böhls in Böhmen und Mähren*, in: Schwarz, Wagner, *Zeitenwechsel*, 455nn.

29 Pokorný, *Die Tschechische reformierte Kirche*, 243–249.

30 *Kniha protokolů bratrských konferencí začaté od r. 1884*, Brno, farní archiv (k ofotografování mi je laskavě poskytl farář Jan Pokorný).

31 Balke, *Eduard Böhl*, 65–89; zde 89–98 neúplný výčet účastníků konference.

32 Toul, *Jubilejní kniha*, 172; Balke, *Eduard Böhl*, 96n.

33 Franz Sebesta, *Olevian Ursin, Friedrich der Fromme, die Urheber des Heidelberger Katechismus*, UA Wien, Doktorenbuch, Promotionsverfahren AZ 29/1886.

34 František Šebesta, *Dějiny církve křesťanské se zvláštním zřetelem na církev česko-moravskou*, Praha: Spolek Komenského 1888.

35 V českém dějepisectví byla kniha vděčně recipována a vyskytuje se jako referenční literatura např. ve Filipihových pracích.

terské luterské církve“.³⁶ V Bílských (Bielitz) Evangelische Kirchen-Zeitung³⁷ je kritika vyhocena až k tvrzení, že v knize se lze dočíst pouze „lež a výmysly za účelem velebení reform[ované] církve“. Vstřícněji byla přijata kniha amsterdamského faráře *Heinricha A. J. Lütgeho* (1850–1923),³⁸ který disponoval výbornými místopisnými znalostmi, protože mohl stavět na materiálech svého švagra Šebesty, jehož studie do své práce začlenil.³⁹

Šebesta na pracovních setkáních pravidelně referoval. Tematicky se věnoval Heidelberskému katechismu, moci klíčů a církevní kázni vedoucí k pokání, kterou rozvíjel historicky a systematicky. Přitom probíral i problémy, které jejím uplatňování vznikají, ale také posiloval odvahu k vytrvání v této kázeňské praxi. Dále přednášel o dogmatické hodnotě písní Jednoty bratrské,⁴⁰ ale i o vztazích mezi Českými bratry a reformovanou církví.⁴¹

Šebesta pořídil zbásněný překlad celého žaltáře do soudobé češtiny a pustil se také do překladu Kalvínovy instituce. Především se věnoval překladu Böhlovy dogmatiky, přičemž ji také obsahově přepracoval. To vedlo k tvrdému konfliktu s jeho učitelem, protože se při překladu orientoval na jiné reformované dogmatice, a to od *Heinricha Heppeho* (1820–1879).⁴² Dále sepsal učebnici teologie pro výuku náboženství,⁴³ za což se mu dostalo výslovné pochvaly a uznání od vrchní církevní rady. Byl by se stal žádoucím nástupcem Böhla na katedře, žel však příliš brzy zemřel.

36 *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* 22 (1889), 522n. Autorem recenze byl Georg Loesche.

37 *Evangelische Kirchenzeitung für Österreich* 6 (1889), 118–120.

38 Balke, *Eduard Böhl*, 81.

39 Hermann A. J. Lütge, *Der Aufschwung der Böhmischemährischen Kirche unter Kaiser Franz Josef I, 1848–88*, Amsterdam: Scheffer 1888. Sr. souhlasnou recenzi od Císaře, *Evangelische Kirchenzeitung für Österreich* 6 (1889), 99–101.

40 Otištěno v *Evangelisch-Reformirte Blätter aus Österreich* 1 (Prag 1891) 4–6, 18–20, 34–36 – s Císařovou replikou tamtéž 46–48, 58–59.

41 Otištěno v *Evangelisch-Reformirte Blätter aus Österreich* 3 (Prag 1893) 14–16, 30–32, 40–43, 50–54.

42 Filipi, *Die Schüler Eduard Böhls*, 455.

43 František Šebesta, *Křesťanská věrouka pro školu a dům*, Praha 1886; sr. Böhl, *Recent dogmatic thought*, 15.

3.4 Václav Pokorný

Zapisovatel Václav Pokorný se dostal do ostrého konfliktu s evangelickým tolerančním sborem AV a HV v Brně⁴⁴ a s jeho dlouholetým farářem *Gustavem Trautenbergem* (1836–1902). Příčina sporu spočívala v úsilí založit v Brně samostatný český reformovaný farní sbor. Tím měla být zajištěna jazyková a konfesijní péče o české obyvatelstvo a ukončena nenáviděná marginalizace.

V mikrokosmu starého sboru AV a HV nacházel národnostní konflikt habsburské monarchie příhodné pole působnosti, na němž teologické, konfesijní, spirituální a politické motivy tvořily nanejvýš hořlavou směs, která se dostávala i na program synodů.⁴⁵ Místní farář cítil ohrožení dominantní německé kultury v Brně. S nevolí musel vzít na vědomí, že reformovaní žáci ho odmítají akceptovat jako učitele náboženství a trvají na reformovaném učiteli. Proto náboženství vyučoval Šebesta, popřípadě Pokorný.

Svůj podíl na brněnském konfliktu měl i Eduard Böhl. Konfesijní povědomí českojazyčného betlémského sboru podporoval a posiloval. Při příležitosti slavnostního otevření Betlémského kostela 23. května 1895⁴⁶ shrnul ve sborové knize hostů svůj teologický program. Zdůrazňoval v něm vnitřní vztah k Ježíši v následování a ukotvil ho v christologii a teologii kříže.⁴⁷ Přitom nepřímě odmítl podřízení českému nacionalismu:

At se v tomto Betlémském kostele nově narodí Spasitel v srdcích mnoha & at každý z nástupců mého přítele Pokorného pamatuje na nápis nad vstupními dveřmi: *My kážeme Krista!* (1. Kor. 1,23) – a já k tomu přidávám, *Krista, toho ukřižovaného.* (zvýraznění podle originálu)

Zápisy z konferencí zaznamenávají účastníky a témata porad, biblické práce a kázání, referáty, literární a dobové zprávy jakož i pastorační infor-

44 Balke, *Eduard Böhl*, 94n; Karl W. Schwarz, Der „Fall Brünn“. Eine evangelische Kirchengemeinde im Nationalitätenkonflikt der Habsburgermonarchie, in: Helena Krmíčková, Anna Pumprová, Dana Růžičková, Libor Švanda (eds.), *Querite primum regnum Dei. Festschrift für Jana Nechutová*, Brno 2006, 623–633.

45 Justus Emanuel Szalatnay, *Die dritte Generalsynode der ev. Kirche H.B.* (1877), Wien 1883, 50nn.

46 *Vzpomínka na slavnostní otevření Betlémského chrámu Páně v Brně dne 23. května 1895*, v Brně 1895; Brno, farní archiv ČCE.

47 *Kronika farního sboru se zápisy hostů*, Brno, farní archiv ČCE.

mace.⁴⁸ Všechny se vyznačují zřetelem ke Kohlbrüggeho teologii, obzvláště v pohledu na Heidelbergský katechismus.

3.5 Šedesátá otázka Heidelbergského katechismu

Tato otázka otevřela závažný problém v oblasti náboženského práva.⁴⁹ V katechismu byla svatá mešní oběť označena za „zlořečené modlářství“. Z toho důvodu rakouská školská správa byla ochotna akceptovat katechismus jako výukovou pomůcku, pouze pokud bude tato otázka vypuštěna. Tato úprava Böhla enormně rozčílila, takže dokonce podal synodu ostrou námitku a požadoval znovuzavedení původního textu. Konference a synodní většina mu v tom daly za pravdu.

3.6 Další témata porad

Z dalších témat porad můžeme jmenovat především činnost Svobodné reformované církve. Její misijní práce znepokojovala reformovanou církev stejně jako činnost amerických kongregacionalistů a baptistů. Proto bylo v kroužku Böhlových žáků rozhodnuto založit časopis, který by se s těmito „sektami“ ofenzivně konfrontoval. Redakci tohoto časopisu s názvem *Českomoravská Jednota* převzal farář *Josef L. Hájek* (1861–1930). Tématem porad byl ovšem také vztah reformovaných k ochranovským, kteří v Čechách od roku 1861 vykonávali misijní činnost a v roce 1880 byli právně uznáni státem. Stejně tak byly tematizovány kontakty staré Jednoty bratrské k reformovaným v Holandsku.

Je třeba zmínit také konkrétní otázky, které tyto konference projednávaly – jako byly otázky pastorační praxe, křest před shromážděným sborem v rámci bohoslužeb, přístup k večeři Páně nebo teologický problém pohřebních proslovů.

Pro Böhla měla zcela zásadní význam otázka křesťanské kázně vedoucí k pokání, jak ji klade 83. otázka Heidelbergského katechismu. Na rozdíl od mnoha rakouských sborů ji nacházel zachovanou v Elberfeldu,⁵⁰ a to v Bibli předepsané formě: vyloučení těch, kdo nejsou připraveni činit pokání, od večeře Páně a jejich znovupřijetí po vykonání lítosti. Kázní cílil mimo jiné

48 Sr. Filipi, Čeští a moravští žáci Böhlovi, 81–103.

49 K tomu obšírně Schwarz, *Der Heidelberger Katechismus*, 297–308.

50 K tomu [ed. Böhl] *Skizze von der Verfassung der niederländisch-ref. Gemeinde in Elberfeld, Ev. Sonntagsbote* 4 (1864), 413–15, 432–34, zde 413.

také proti zanedbávání bohoslužeb, proti lehkomyšlnému zadlužování a plánoval vyloučení od večeře Páně také pro ty, kdo se i po „vážném napomenutí“ dopouští veřejného i tajného pohoršení.

S takovýmto přístupem narážel ve vídeňských sborech na nepochopení. Vídeňským farářům paušálně předhazoval, že z kazatelny zvěstují jen to, co si lidé přejí slyšet.⁵¹ Ve staršovstvech podle něj vládl pán „omnes“, který znemožňoval dodržování křesťanské disciplíny a po církevní kázni nebylo ani stopy. To bylo také důvodem, proč se Böhl vyhýbal kontaktu s vídeňským reformovaným sborem. I své děti posílal na konfirmační cvičení do Hustopečí.

Se svým antimoderním postojem byl Böhl na fakultě poměrně izolovaný. V boji proti liberální teologii se mu od kolegů nedostávalo žádné podpory, spíše odmítání. Obzvláště velké protesty a nařčení z proselytismu vyvolalo, když více luterských studentů pod Böhlovým vlivem vystoupilo ze své církve a konvertovalo⁵² k Evangelické církvi HV.

Po Böhlově emeritování vznikla dlouhá vakance trvajících od roku 1899 do roku 1913. To vnímali zvláště úkorně a jako nedocenění čeští reformovaní, kteří tvořili 90 % Evangelické církve HV. Napjaté vztahy mezi českým protestanismem a vídeňskou fakultou tím byly ještě vyostřeny.

4. Národnostní pnutí na fakultě

Vídeňská fakulta byla jediným vzdělávacím zařízením svého druhu v Předlitavsku. Po letech 1850 a 1861 se zvýšila její prestiž v důsledku studijní reformy a reorganizace zahrnující promoční a habilitační právo. Akademická svoboda výuky a studia otevřela dveře k povolávání profesorů z německých univerzit. Ti určovali život fakulty v druhé polovině 19. století.

Nejnáléhavějším cílem bylo prosadit inkorporaci fakulty do svazku vídeňské univerzity.⁵³ Vídeňská fakulta byla oblíbenou platformou pro mla-

51 Böhl, *Recent dogmatic thought*, 17.

52 Karl W. Schwarz, „Eminently qualified for a theological professorship“. Der Absolvent der Wiener Fakultät Alexander Venetianer und seine fehlgeschlagenen akademischen Ambitionen, in: Uta Heil, Antje Klein, Annette Schellenberg (eds.), *Autor und Autorität. Historische, systematische und praktische Perspektiven* (WJTh 12), Göttingen 2019, 181–194, zde 187.

53 Gustav Reingrabner, *Geschichtsmächtigkeit und Geduld: Probleme um die Eingliederung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien*, in: Karl W. Sch-

dé učitele, kteří zde získali své první akademické zkušenosti, ale když se naskytla lákavá příležitost, vrátili se do Německa. Někteří z nich přesto zůstali a přinesli fakultě vědecké renomé. Klonili se k liberální teologii a stáli takříkajíc na výši teologické vědy. Recipovali historicko-kritickou exegezi Bible a školu dějin náboženství, což Böhl zásadně odmítal.

V druhé půli 19. století byla fakulta zatažena do víru národních konfliktů dunajské monarchie. Nejdříve se jednalo o špatné strukturální plánování, totiž nedostatečné zohlednění českého národa v učitelském sboru, které vyvolávalo kritiku a odmítání ze strany Čechů. V roce 1863 konstatovaly české církevní noviny *Hlasy ze Siona*, že vídeňskou fakultu nemohou uznat za svou školu, protože na ní nepůsobí ani jeden učitel z Čech nebo Moravy.

Mimo jiné byla po odchodu Maďara *Gabriela Szeremleie* (1807–1867) v roce 1856 neobsazena katedra reformované teologie, pro reformované studenty naprosto zásadní. To mělo za následek, že nepřicházeli reformovaní studenti z Maďarska a z českých zemí, a počet studentů se snižoval – z průměrných 50–55 studentů mezi lety 1820 až 1840 pod 40 studentů v desetiletí 1850–1860.

4.1 Nacionální postoje studentů: konflikt s „Wartburgem“

Studenti se organizovali podle etnického hlediska, a to dokonce i při přátelských srazech. Jeden student referoval o narozeninové oslavě jednoho profesora v roce 1874, že „národní zájmy (se staly) velmi hlasitými“. ⁵⁴ I když přiznával všem studentským kolegům nárok „hájit národnost“, v pohledu na teologické studium přidával připomínku, že „není doporučeníhodné chtít být pouze Němcem, pouze Maďarem, pouze Slovákem nebo pouze Čechem“.

Taková připomínka měla ovšem jen velmi slabý účinek. Nacionální klišé dominovalo přespříliš. V roce 1874 bylo ze strany reformované církve zabráněno povolání jednoho kvalifikovaného církevního historika kvůli jeho liberálním a unii příznivým postojům. Na tomto případě je dobře vidět, jak se teologicko-konfesijní a specificky zbožnostní hlediska směřovala s nacionálně-politickými a vytvářela komplikovaný amalgám různých zájmových pozic. To se týkalo i reformovaného probuzeneckého hnutí v Če-

warz und Falk Wagner (Hg.), *Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821–1996*, Wien 1997, 99–123.

⁵⁴ *Evangelisches Kirchen- und Schulblatt* 23/8.12. 1875, 285n.

chách a na Moravě, které provázelo „české jaro“, tedy národní probuzení Čechů v 19. století. Z rakouské perspektivy nemohl být takový vývoj vnímán jinak než jako „odstředivé síly“.⁵⁵

V roce 1885 došlo k založení německého studentského sdružení *Verein deutscher evangelischer Theologen Wartburg* (Spolek německých evangelických teologů Wartburg). Jeho záměrem bylo učinit přítrž údajnému zvýhodňování slovanských studentů tehdejším děkanem *Johannem Michaellem Seberinym* (1825–1915) v boji o bezplatné jídlo (Freitische).⁵⁶ Slovanští studenti si naopak stěžovali na neustálou šikanu ze strany Wartburgu. Dokonce jim mělo být zabráněno ve vstupu do hostince, kam byli pozváni na oběd. Spor eskaloval. Při inaugurační slavnosti v říjnu 1906 došlo ke skandálu.⁵⁷ Děkan Paul Feine, čestný člen („Ehrenbursch“) Wartburgu, tehdy Wartburgu povolil, aby nastoupil ve svých slavnostních úborech, ne už však českým studentům ze spolku *Kruh*, aby nesly české symboly.

Toto opatření bylo vnímáno jako upozadění a ponížení českého národa a vedlo k ostrému protestu všech českých sborů na adresu vrchní církevní rady a k dalšímu znatelnému poklesu počtu studentů. V důsledku toho chtěla fakulta dokonce navýšit počet povinných semestrů ve Vídni ze dvou na tři,⁵⁸ to ovšem reformovaný synod s hlasitou kritikou odmítl. Postavil se proti tomuto záměru se zdůvodněním, že v učitelském sboru není dostatečně zastoupen reformovaný element.⁵⁹

Opakovaně byl vysloven podnět k tomu, aby konfesijní proporce profesorského sboru (AV:HV) byla přizpůsobena tak, aby odpovídala tomuto poměru mezi studenty. Například v akademickém roce 1905/1906 studo-

55 Wilhelm Kühnert, *Zentrifugale Kräfte in der Evangelischen Kirche Altösterreichs mit besonderer Berücksichtigung des böhmisch-mährischen Raumes*, *JGPrÖ* 94 (1978), 82–95.

56 Karl-Reinhart Trauner, *Die eine Fakultät und die vielen Völker. Die Evangelisch-Theologische Fakultät zu Wien im nationalen Spannungsfeld der Habsburgermonarchie*, in: Schwarz, Wagner, *Zeitenwechsel*, 71–98, zde 85–88.

57 Karl W. Schwarz, „Ein Glück für die Lehranstalt, daß sie von diesen Slavenaposteln verschont blieb“. Nationalismus und nationalistische Motive im Spiegel der Wiener Evangelisch-theologischen Fakultät, in: Peter Švorc, Lubica Harbuľová, Karl Schwarz (eds.), *Cirkvi a národy strednej Európy (1800–1950) / Die Kirchen und Völker Mitteleuropas (1800–1950)*, Prešov–Wien 2008, 59–73, zde 68.

58 *Denkschrift der Fakultät (30.7.1895) an die VI. Generalsynode A.B.*, otištěno v Theodor Hase, *Die sechste Generalsynode der ev.Kirche A.B. (1895)*, Wien 1898, 155–158, zde 156.

59 Justus E. Szalatnay, *Die VI. Generalsynode der ev. Kirche H.B. (1895)*, Wien 1899, 47.

valo na fakultě 42 luteránů, 11 reformovaných a po jednom studentovi Svobodné reformované církve a Ochranovské církve bratrské.⁶⁰ Okruh německých profesorů za tímto argumentem věřil rozšíření českého vlivu na fakultě a „ohrožení národnostního rozložení sil“ v učitelském sboru.

Teprve 1895 byl povolán první profesor české národnosti, luterský farář *Gustav Adolf Skalský*, který navázal na slovanskou tradici na katedře praktické teologie a církevního práva. Skalský ovšem byl, jak napovídá jeho křestní jméno, příslušníkem malé české luterské menšiny, a nemohl tak kompenzovat konfesijní deficit, který pociťovali jeho reformovaní krajané.

Vakance na katedře reformované teologie byla překlenuta z Alsaska pocházejícím vídeňským farářem a vrchním církevním radou *Charlesem Alphonsem Witz-Oberlinem* (1845–1918)⁶¹ do roku 1913, kdy byl na fakultu povolán další Čech, *Josef Bohatec* (1876–1954). Tento absolvent vídeňské fakulty se musel habilitovat v zahraničí, protože povolání z domovské instituce bylo již dopředu zásadně vyloučeno. Za jeho odloženým povoláním nazpět stála starost, že „pro futuro by mohly být dvě slovanské učitelské síly považovány za stabilní součást základního rozložení sil v učitelském sboru“.⁶² Tímto způsobem se tedy národnostní konflikt odrazil v mikrokosmu malé fakulty a poškozoval vzájemné soužití mezi učiteli a studenty. Dále se vystupňoval během první světové války.

4.2 Příklad Řezníček

Jako „příklad Řezníček“ se do fakultních dějin zapsal rozsudek smrti pro českého studenta teologie *Jana Řezníčka* (1890–1962).⁶³ Ten byl od zimního semestru 1914/15 zapsán v Basileji a zúčastnil se pamětných Husovských oslav

⁶⁰ *Der österreichische Protestant 1906*, 322n.

⁶¹ Karl W. Schwarz, Carl Alphons Witz-Oberlin (...). Ein Vertreter des „westlichen Reformiertentums“ und seine Bedeutung für den österreichischen Protestantismus, in: Thomas Hennefeld (ed.), *Si vis pacem, para mentem. Charles Alphons Witz-Oberlin als pazifistischer Vordenker*, Wien –Köln – Weimar 2019, 29–51.

⁶² Karl W. Schwarz, Von Prag über Bonn nach Wien: Josef Bohatec und seine Berufung an die Wiener Evangelisch-Theologische Fakultät im Jahre 1913, *Communio Viatorum* 35 (1993), 232–262, zde 253nn.

⁶³ Karl-Reinhart Trauner, Das Urteil lautet: „...Tod durch Strang“, *Communio Viatorum* 47 (2005), 3–22; týž, *Vom Hörsaal in den Schützengraben. Evangelische Theologiestudenten im Ersten Weltkrieg*, Szentendre 2014, 75–94; týž, Die Reformierten Österreichs und der Erste Weltkrieg, in: Hans-Georg Ulrichs, Veronika Albrecht-Birkner (eds.), *Der Erste Weltkrieg und die reformierte Welt*, Neukirchen-Vluyn 2014, 136–153, zde 145n.

v Ženevě, při nichž *Tomáš Garrigue Masaryk* (1850–1937) proslavil svou vášnivou řeč proti Rakousku.⁶⁴ S působivým patosem Masaryk prohlašoval, že mezi Rakouskem a „skutečným husitským národem“ nemůže dojít k žádnému smíření. Důvodem podle něj bylo, že „smysl naší reformace dává smysl našemu národnímu životu“. „Každý uvědomělý Čech nachází v dějinách naší reformace svůj národní ideál.“ Ve variaci na přísloví, že historie je učitelkou lidstva, formuloval: „Dějiny jsou především naší povinností.“ Na tomto základě Masaryk dovozoval: „Každý Čech, který zná dějiny svého národu, musí se rozhodnout buď pro reformaci nebo protireformaci, pro českou myšlenku nebo pro myšlenku Rakouska, orgánu evropské protireformace a reakce.“

Čeští studenti mu naslouchali s nadšením. Když se Řezníček na konci července 1915 vracel do Rakouska, byl na hranicích zatčen a společně s řadou dalších českých studentů – Františkem Věchetem, Miroslavem Pokorným, Gustavem Valchářem, Oldřichem Vančurou, Josefem Dobiášem – obžalován. Bylo mu kladeno za vinu, že se v Basileji vyjadřoval „plný hněvu proti Rakousku“ a usiloval o „odtržení části rakouského císařství“. Tak se měl dopustit zločinu vlastizrady.

Obzvláště tvrdě byl stíhán kontakt s Masarykem, který byl oficiálně Rakouskem označován za vlastizrádce, protože uvedl do oběhu heslo *Pryč od Rakouska* („Los von Österreich“). Trest smrti oběšením uvalený na Řezníčka a Věchta byl císařem Karlem I. změněn na trest osmnáctiletého těžkého žaláře. V roce 1917 byli oba amnestováni a mohli po určitých úředních omezeních dokončit svá studia a vstoupit do služby Českobratrské církve evangelické.⁶⁵

4.3 K úsilí církve HV o odtržení

Ambice českého protestantismu na odtržení v éře českého jara rostly a objevovaly se na programu jednání reformovaného synodu. Zvláště státně-církvní struktura vrchní církevní rady a její propojení se státním úředním organismem narážely na odpor českých teologů. Ti svůj argumentační materiál čerpali z Kohlbrüggeho sboru svobodné církve v Elberfeldu. Důvodem, proč

⁶⁴ Richard G. Plaschka, *Nationales Selbstverständnis, Geschichtsverständnis, Glaubensperspektive*, *Kirchliche Zeitgeschichte* 6 (1993), 28–34, zde 29; Martin Schulze Wessel, *Die tschechische Nation ist tatsächlich die Nation Hussens. Der tschechische Huskult im Vergleich zum deutschen Lutherkult*, in: Stefan Laube, Karl-Heinz Fix (eds.), *Lutherinszenierung und Reformationserinnerung*, Leipzig 2002, 199–210.

⁶⁵ Toul, *Jubilejní kniha*, 156.

byla kritizována opatření vídeňské vrchní církevní rady, byl z části ovšem i národní nesoulad. Aby bylo možné dojít domluvy, byli do poradního kolegia vrchní církevní rady povoláni dva Čechové, reformovaný farář z Hořátkve *Heřman Tardy* (1832–1917) a luterán *Gustav Adolf Skalský*, praktický teolog vídeňské fakulty. Oba usilovali o vyrovnávání neshod a o dosažení dohody.

Dosáhnout smíření se ovšem určitým způsobem podařilo někomu jinému: Josefu Bohatcovi, který od roku 1913 jako profesor patřil k učitelskému sboru vídeňské fakulty. Pocházel z okolí Brna, po studiích ve Vídni (Lic. theol.) a Praze (Dr. phil.) se roku 1912 habilitoval v Bonnu a začal svoji vědeckou kariéru ve Vídni. Stal se chloubou fakulty.⁶⁶ Jeho jméno je zapsáno na čestné tabuli teologické fakulty naší vídeňské *alma mater Rudolphina*.

Bohatec je jediným evangelickým teologem, kterému se tohoto vyznamenání dostalo. Jeho práce o Kalvínovi stále patří mezi referenční literaturu a byly oceněny několika čestnými doktoráty (Bonn, Amsterdam, Wien). Bohatec dostal v roce 1919 pozvání do Prahy, aby se jako systematický teolog podílel na vybudování Husovy fakulty. On to však odmítl a na jeho místo byl povolán *Josef Lukl Hromádka* (1889–1969), nejznámější teolog pražské fakulty.⁶⁷ Bohatec zdůvodnil tento svůj krok oprávněnou starostí o další život vídeňské katedry reformované teologie, která by po roce 1918 kvůli nedostatku reformovaných studentů teologie nejspíš padla za oběť úsporných opatření.

Proto byl Bohatec právem Pavlem Filipim označen za „dar“ českého protestantismu vídeňské fakultě.⁶⁸ Tímto můstkem mezi Vídni a Prahou bych rád své pojednání ukončil.

Z němčiny přeložil **Michael Pfann**

Univ.-Prof. Dr. Karl W. Schwarz

Benjowskigasse 28/6

1220 Wien

Österreich

karl.schwarz@univie.ac.at

⁶⁶ Johannes Dantine, Josef Bohatec, Calvinforscher und Lehrer der Kirche, in: Schwarz, Wagner, *Zeitenwechsel*, 469–485.

⁶⁷ Zdeněk Kučera, Prag, in: *Theologische Realenzyklopädie* XXVII, 172–182.

⁶⁸ Pavel Filipi, Theologische Strömungen des tschechischen Protestantismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, *JGPrÖ* 110/111 (1994/95), 201–214, zde 201.

Uzdravovat příběhem: Teologie, narativita a katarze podle Richarda Kearneyho¹

Filip H. Härtel

Healing by Stories This text is focused on narrative theology of Richard Kearney, Irish philosopher, theologian, political thinker and novelist. The central question is, how can we understand stories as ways of healing our traumas and wounds of other people. At first, we show the connection of stories and histories, or narratives and their influence on common human being. Secondly, we examine René Girard's scapegoat theory as a base for persecuting stories. After that we discuss Kearney's attempt to find possibilities, how can we turn persecuting to healing stories and catharsis. Therefore we analyse Kearney's concept of possible God, which is fundamental basis of his narratology and the theological *cantus firmus* of his work and we explore concrete implications of theology to his narrative theory. Finally we discuss weaknesses of Kearney's approach and several possibilities, how to develop his narrative theology in another research and spiritual praxis.

„Jazyk je malý úd, ale může se pochlubit velkými věcmi“ (Jk 3,5). Známý text z Jakubovy epištoly ve zkratce ukazuje sílu slova. V tomto textu se budeme konkrétně soustředit na otázku, nakolik lze jeho sílu využít k napravování zranění mezi lidmi, traumat a utrpení. Omezíme se při tom na podobu slova v příběhu. Průvodcem pro toto zkoumání nám bude Richard Kearney, současný irský teolog, filosof, politický myslitel a spisovatel, představitel tzv. teologického obratu v kontinentální filosofii a přední badatel v oblasti teologického významu imaginace a narativity.

Kearney vychází z pojetí příběhů jako antropologické konstanty. „Vyprávění příběhů je tak základní jako přijímání potravy. Ba dokonce víc, protože jídlo nás sice udržuje na živu, ale teprve díky příběhům stojí za to naše životy žít“.² Příběhy pro něj představují způsob, jak jsme ve světě a jak řídíme svůj vlastní život. O něco v životě usilujeme, chceme, aby se z něj stával dobrý příběh, přejeme si, aby měl šťastný konec. Zároveň se naše jednotlivé příběhy neodehrávají o samotě, ale proplétají s příběhy druhých. V návaznosti na Aristotela Kearney říká, že „příběhy nejen dávají životu smysl, ale umožňují svět sdílet“.³ Proto je také v Kearneyho pojetí příběh (*story*) něčím, co utváří dějiny (*history*). Představuje nejen způsob,

1 Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052

2 Richard Kearney, *On Stories*, New York: Routledge, 2002, 3.

jak můžeme dějiny zachycovat, ale jak je také můžeme měnit. Jelikož naše příběhy utváříme a tvoříme jimi události, je podle Kearneyho vyprávění a tvořivost (*poetics*) spojena také s odpovědností za důsledky těchto příběhů (*ethics*).⁴ Příběh může být tragický až destruktivní, stejně jako může být příběhem s obratem k lepšímu a se šťastným koncem.⁵

Takto pojatý příběh je podle Kearneyho typickou strukturou obsaženou také v náboženských tradicích. Pomůžeme-li si spolu s ním příkladem Abrahama, vidíme, že jeho cesta víry je sérií dramatických zápletek, od odchodu z rodného města až po uložení do hrobu. V nich zároveň Abraham skrze vlastní příběh utváří také dějiny budoucího Izraele a dějiny spásy, aktivně se na nich podílí; místy s jedinečnou ochotou riskovat a spolehnout se na Boží hlas, občas s opakovanými přešlapy, např. když dvakrát s tragickými následky vydává Sáru za svou sestru (Gn 12,10–20 a 20,1–18). Skrze vlastní příběh se tak Abraham stává sám sebou, jeho příběh se zároveň prolíná s příběhy jiných a také nese jasnou odpovědnost a důsledky za své jednání. Pro Kearneyho koncepci je klíčové, že do biblických příběhů v rozhodujících okamžicích vstupuje Bůh, transcendence jako jinakost, zlom, překvapení. Převrátí Abramův život na ruby a dá mu dokonce nové jméno; skrze příběh se tak změní přímo Abramova/Abrahamova identita (Gn 17,1–5).

Jedinečným příběhem a Božím vstupem do tohoto velkého příběhu Božího lidu pak je příběh Ježíše Krista. Skrze svůj vlastní příběh a život mění Kristus příběhy a životy druhých, uzdravuje je, jeho slovem jsou povoláni učedníci, slovy mění ve svých posluchačích pohled na člověka a na

3 Kearney, *On Stories*, 3. „Zdá se, že ke zrodu básnictví celkově přispěly jako jakési příčiny dvě skutečnosti, obě dané přírodou. Předně se u lidí projevuje od malička vrozený sklon k nápodobě, a člověk se liší od ostatních živých bytostí právě tím, že má největší schopnost napodobovat a že se učí nejprve napodobováním. A za druhé mají všichni lidé z napodobování radost.“ Aristotelés, *Poetika*, Praha: Oikúmené, 2008. Překlad, komentář a úvodní studie Milan Mráz, 1448b4–9. Srv. David Wood, *Double Trouble: Narrative Imagination as a Carnival Dragon*, in: Peter Gratton – John Panteleimon Manoussakis (eds.), *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*, Evanston: Northwestern University Press, 2007, 131, 134.

4 Srv. Richard Kearney, *Exchanging Memories: Between Poetics and Ethics*, in: William Schwarz (ed.), *Memories: Histories, Theories, Debates*, New York: Fordham University Press, 2010, 91nn.

5 „Nejdůležitějším z těchto složek (tj. šest složek tragédie – pozn. FHH) je sestavení událostí. Tragédie přece není zobrazením lidí, nýbrž jednání a života, štěstí a neštěstí, a štěstí i neštěstí je založeno na jednání. (...) Lidi sice činí takovými nebo onakými jejich povaha, ale šťastnými, nebo nešťastnými jejich jednání.“ Aristotelés, *Poetika*, 1450a15–21.

Boha a zásadním způsobem přesměrovává příběh dějin spásy. Dobře patrné tedy je, do jaké míry tak Ježíš činí právě skrze slovo.⁶ Kearney glosuje toto jeho působení tak, že „to, co mě u Krista přitahuje, je, že přišel na zem, aby uzdravoval a aby vyprávěl příběhy.“⁷

Příběhy a perzekuční schéma

V náboženských tradicích, stejně jako sekulárních, se ovšem setkáváme nejen s příběhy, které léčí utržené rány a nabízejí novou budoucnost v bezvýhodných situacích, ale i s příběhy vyložené destruktivními. Ke křesťanství patří jak postava Františka z Assisi nebo Matky Terezy, tak inkvizitora.⁸

Zůstaneme-li u příkladu s Abrahamem, pak vidíme, že dokáže být jak velmi necitlivý, když vyžene Hagar s malým Ismaelem (Gn 16), tak otevřít sebe i celou svou kočovnou domácnost Božimu příchodu a zaslíbení skrze tři hosty, kteří mu zvěstují narození Izáka (Gn 18,1–5).⁹ Jelikož má náboženství potenciál jak k ničivým, tak k uzdravujícím příběhům, věnuje Kearney velkou pozornost otázce, odkud se příběhy obou typů berou. Pokud bychom dokázali pochopit jejich kořeny, máme předpoklady pro volbu druhého z nich.

V odhalování kořenů destruktivních příběhů vychází Kearney z koncepce perzekučního schématu Reného Girarda, známého častěji jako prin-

6 Dobře patrné to je u Ježíšových kázání, opakovaných výroků „amen, amen, pravím vám /tobě“ nebo důvěry v jeho moc konanou skrze jeho slovo: „Řekni jen slovo a můj sluha bude uzdraven“ (Mt 8,8), kterou reflektují i svědkové jeho působení: „Jaké je to slovo, že v moci a síle prikazuje nečistým duchům a oni vyjdou!“ (Lk 4,36). Zásadní význam pak Ježíš podle Matouše shrnuje ve větě „neboť podle svých slov budeš ospravedlněn a podle svých slov odsouzen“ (Mt 12,37).

7 Richard Kearney, *An Anatheist Exchange: Returning to the Body after Flesh: Conversation with Emmanuel Falque*, in: Chris Doude van Troostwijk – Matthew Clemente (eds.), *Richard Kearney's Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*, Indiana: Indiana University Press, 2018, 92.

8 Srv. Richard Kearney, *Anatheism: Returning to God after God*, New York: Columbia University Press, 2011, 19. K důrazu na to, proč je třeba připouštět a nepopírat, že k našim vlastním náboženským tradicím patří i skutečné zlo, viz Richard Kearney, *Why Remain Catholic*, [online], [cit. 20.8.2018], dostupné z [www: https://www.youtube.com/watch?v=s3SijWz7Ud8](https://www.youtube.com/watch?v=s3SijWz7Ud8).

9 Kearney u tohoto příběhu opakovaně zdůrazňuje motiv jinakosti a ochoty vpustit do vlastního života něco, co je radikálně jiné a co je pro mě rizikem. Srv. Kearney, *Anatheism*, 17n.

cip obětního beránka.¹⁰ Girard ji zakládá na interpretaci rituálu popisaném v Lv 16,6–10, kdy se vybraný kozel stává jakýmsi hromosvodem pro trest za hříchy spáchané Izraelci.¹¹ Toto schéma představuje podle Girarda univerzální příběh, jenž se v různých podobách odehrává neustále. Jeho základem je perzekuce a likvidace cizího prvku, který narušuje jednotu a identitu určitého společenství.¹²

Girard ukazuje, že to, co je chápáno jako zlo, je často ztotožňováno právě s tím, co narušuje nějaký řád našeho života, který bývá automaticky chápán jak dobrý a žádoucí.¹³ Proto se proti cizímu bráníme, a to podle Girarda tak, že je vytěsníme, případně přímo zničíme. Zároveň tím ovšem upevňujeme svou vlastní kolektivní identitu, kdy se sjednocujeme v perzekučním aktu namířeném proti cizinci. To vidíme v dějinách Řeků, kteří svou identitu zakládali na vymezení se vůči barbarům, Židé proti pohanským pronárodům, v novověku nacisté naopak proti Židům, dnes např. někteří Evropané proti uprchlíkům.¹⁴

10 Girardova francouzština, stejně jako Kearneyho angličtina, nepracuje s pojmem obětního beránka, ale obětního kozla (*le bouc émissaire*, resp. *scapegoat*). Oba tyto jazyky lépe ilustrují níže popsany starozákonní rituál, v němž je obětován nikoli beránek, ale právě kozel.

11 „Potom přivede Áron býčka jako svou oběť za hřích, aby za sebe a za svůj dům vykonal smířcí obřady. Vezme i oba kozly a postaví je před Hospodina, u vchodu do stanu setkávání. O obou kozlech bude Áron losovat: jeden los pro Hospodina, druhý pro Azázela. Pak přivede Áron kozla, na kterého padl los pro Hospodina, a připraví jej v oběť za hřích. Kozel, na kterého padl los pro Azázela, bude postaven živý před Hospodina, aby na něm vykonal smířcí obřady a vyhnal jej k Azázelovi na poušť.“ (Lv 16,6–10).

12 Srv. René Girard, *Obětní beránek*, přel. Helena Beguivinová, Praha: Lidové noviny, 1997, 78nn.

13 Kearney ukazuje, jak se na nositele jinakosti opakovaně přenášejí atributy zla, často v nápadné návaznosti na rituál obětního kozla popisovaný v Levitiku. Tuto skutečnost demonstruje především na mozaice dábla z florentského baptisteria, kde je zobrazen s všemi atributy kozla (rohy, srst, ocas), navíc ještě ve spojení s dalšími symboly zla, jako jsou hadi vylézající z jeho uší. Stejně jako u pouště, do které byl kozel vyhnán, se i zde často objevuje žlutá barva. Všechny tyto aspekty později přecházejí na obrazy Židů: kozlí bradky, žluté klobouky, přisuzování všeho zla. Srv. Richard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, New York: Routledge, 2003, 30.

14 Srv. Richard Kearney, *Strangers and Others: From Deconstruction to Hermeneutics*, *Critical Horizons* 2002, roč. 3, č. 1, 21. Pro Kearneyho osobně je zásadní především jeho zkušenost konfliktů v Severním Irsku, kde se aktivně zasazoval o dialog mezi nepřátelými stranami. Srv. Filip H. Härtel. Mezi jinakostí a identitou, *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 2017, roč. 26, č. 2, 7n.

Kearney Girardovo schéma s jistými výhradami přejímá a sám je obohacuje o dva další prvky. Prvním je flexibilita rolí perzekučního schématu, kdy Kearney označuje jednu stranu jako svaté (*saints*), druhé jako cizince (*strangers*). Druhým příspěvkem je propracování tendence k vytváření perzekučních, destruktivních příběhů. Obojí ukazuje na výrazně nábožensky podkresleném příběhů poutníků z lodi Mayflower a její cesty do Nového světa roku 1620. Na její palubě se spolu nacházeli jednak angličtí puritáni (svatí), jednak různí volnomyšlenkáři (cizáci a „potížisté“), kteří puritánům umožňovali svou jinakostí ještě víc zdůrazňovat jejich (ať už domnělou či skutečnou) čistotu a svatost. Brzy po zapuštění kořenů v Americe ovšem začaly obě strany chápat jako cizí a ohrožující prvek původní indiánské obyvatelstvo.

Dřívější skupiny fungující podle schématu my versus oni začaly své odlišnosti skrývat – a dokonce začaly vystupovat jako jediný národ – aby roli cizáka přebral někdo třetí, ještě odlišnější a oddlišťenější. Zde je podle Kearneyho dobře vidět, jak se mohou velmi dynamicky proměňovat aktéři perzekučního schématu a jejich role, ovšem schéma jako takové zůstává zachováno.¹⁵ Potřebu tvorby nových perzekučních příběhů bohatě dokládají filmové blockbustery s tematikou mimozemských vetřelců. Ty reagují na situaci, kdy ve společnosti chybí vnější nepřítel, pročež máme tendenci si jej sami vytvořit. Tím spíš si jej mohou zobrazit jako něco skrytého a tím nebezpečnějšího.¹⁶

15 Kearney na dobových vyobrazeních ukazuje, jak byly tyto rozdíly nesmírně zveličovány vyobrazováním Indiánů jako divochů a monster (často různě zdeformovaných a nepřirozených, např. s rohy či s obličejem uprostřed trupu). Tyto malby a grafiky se je snažily znázornit jako někoho, kdo překračuje přirozený řád věcí a koho tedy není škoda odmítnout či vysloveně zlikvidovat. Srv. Kearney, *On Stories*, 70n. K dalším příkladům, obrazovému materiálu spolu a Kearneyho komentáři k němu viz Richard Kearney, *Aliens, Strangers and Monsters*, [online], [cit. 19.4.2015], dostupné z www: <https://www.youtube.com/watch?v=uzSUT99qxZM>.

16 Z filmového průmyslu je v tomto ohledu cenná série filmů *Vetřelec*, kde je klíčový především motiv, že to, co je cizí, se vlastně nachází uvnitř nás samotných a z nás samotných svým způsobem pochází. Srv. Kearney, *On Stories*, 110nn; srv. Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, 50nn. Obrazový materiál k filmům *Vetřelec* a *Muži v černém* a Kearneyho doprovod k němu viz Kearney, *On Stories*, 70nn.

Příběhy a pohostinnost

Právě nejasnost a proměnlivost rolí podle Kearneyho dobře ukazuje, do jaké míry je perzekuční schéma sociálním konstruktem. Zároveň se na základě uvedených příkladů domnívá, že bez příběhů jako takových žít nemůžeme. Proto usiluje o to, aby dekonstrukce tohoto schématu byla pouze odrazovým můstkem k vyprávění jiných příběhů, v nichž naopak nahradíme odmítnutí druhého pohostinností a rozdáváním ran jejich uzdravováním, katarzí, očištěním.¹⁷

Jako ukázkový příklad takové katarze lze uvést Kearneyho vlastní zkušenost z osmdesátých let, kdy jako aktivní prostředkovatel smíření v severoirském konfliktu moderoval diskusi mezi republikánskými a lojalistickými (tj. podporujícími setrvání v britské monarchii) vězni. Jeden z vězňů z řad Irské republikánské armády vyprávěl svůj příběh, jak byl jedné noci zajat lojalisty, odvezen na neznámé místo a odsouzen k zastřelení. Ve chvíli, kdy mu byla dopřána poslední cigareta, začal vyprávět svůj příběh, jak se k IRA dostal – po zkušenosti zavraždění jeho dědečka, zajetí a mučení jeho otce, zmrzačení bratra a v důsledku toho všeho alkoholismu propadlé matky. Následně vypravěč zjistil, že v místnosti, kde měl být zastřelen, nikdo není a že může odejít domů. Když dotyčný vězeň tento příběh dovyprávěl, vzal si slovo jiný a řekl: „Já jsem byl ten vrah, co ti podal tu cigaretu. A zastřelil bych tě, jenže jsem nemohl. Když jsem poslouchal tvůj

17 „Je tedy tragédie zobrazení vážného a uceleného děje s určitým rozsahem, a to takové, při němž se používá řeči zkrácené v každém úseku příslušnými prostředky zvláště, děj se nevypráví, ale předvádějí se nejaktivnější postavy a soucitem a strachem se dosahuje očištění takových pocitů.“ Aristotelés, *Poetika*, 1449b24–28. Kearney kromě výchozího impulzu od Aristotela čerpá inspiraci jednak z Freudovy psychoanalýzy, jednak z dramatické tvorby, konkrétně Hamletova příběhu. U Freuda se věnuje různým případovým studiím z jeho klinické praxe, jejichž cílem bylo právě projít příběhem neuvědomělého traumatu, aby od něj mohl být klient uzdraven. Příběhem, kterému se Kearney věnuje nejvíc, je případ tak řečené Dory. Srv. Kearney, *On Stories*, 31nn. Postavě Hamleta se Kearney věnuje opakovaně, a to především z hlediska potřeby vyrovnat se s nemožností truchlit za svého otce a neschopností vyrovnat se se smrtí jako takovou, jež se dostavuje až na konci Shakespearovy hry. Srv. Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, 142nn; srv. Richard Kearney, Narrative nad the Ethics of Remembrance, in: Richard Kearney – Mark Dooley (eds.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, Routledge: London – New York, 1999, 19n; srv. Richard Kearney, Hamlet's Ghosts and Gods, in: Michael Hinds – Peter Denman – Margaret Kelleher (eds.), *The Irish Reader: Essays for John Devitt*, Dublin: Otior Press, 2007, 61n, 67.

příběh, došlo mi, že je to také můj vlastní příběh“.¹⁸ Pochopil prolínání jejich příběhů a rozhodl se pro možnost jiného, lepšího pokračování než tragického konce pro ně oba.

Možný Bůh jako teologický předpoklad uzdravujícího příběhu

Zásadní je, že celé toto pojetí narativity stojí na Kearneyho koncepci tzv. možného Boha (*possible God*). K tomu, aby dosavadní trauma, perzekuční příběh mohl zaznamenat zásadní obrat, je podle Kearneyho třeba, aby do něj vstoupilo něco skutečně jiného, transcendentního, co nevyplývá z kauzálního řetězce událostí. Právě toto Jiné označuje Kearney pojmem možného Boha.¹⁹

Možný Bůh je ten, pro kterého „není nic nemožného“ (Lk 1,37). Nejde přitom o všemohoucího Boha ve smyslu nejvyššího jsoucna v rámci ontologické metafyzické hierarchie, svrchovaného vládce, nýbrž Boha, který otevírá nečekané možnosti a naději tam, kde už člověk žádné možnosti nevidí a žádnou naději nemá. Je to Bůh v duchu pavlovské „slabosti Boží“ (1K 1,25), který působí nikoli skrze svrchovanou suverenitu, ale solidaritu s člověkem. Díky tomu, že se v lásce sám vydává člověku až na smrt na kříži (Fp 2,6–8), narušuje kauzalitu msty, odplaty či násilí a umožňuje naopak milovat a přijímat druhého i tam, kde k tomu není „důvod“. Jelikož touží po člověku, může také člověk toužit po něm. Protože vnáší do světa nové, nečekané možnosti (např. lásku k nepřátelům), dává tím také člověku možnost konat a myslet jinak, tvořit nové příběhy. Je ochoten vsadit na člověka, je to Bůh „vášnivě zapletený do lidských dějin“;²⁰

Člověk potřebuje Boha, aby vůbec toto zásadně nové mohl do života vnést, zároveň Bůh potřebuje člověka, aby mohl ve světě působit.²¹ Kearney proto rád mluví o Bohu mikroeschatologie; možný Bůh nezařizuje zázraky,

18 Richard Kearney, *The Healing Power of Stories*, *The Japan Mission Journal*, 2018, roč. 72, č. 1, 76.

19 Na omezeném prostoru tohoto článku není možné vysvětlit genezi této koncepce, celá je důkladně propracována v Richard Kearney, *The God Who May Be. A Hermeneutics of Religion*, Bloomington: Indianapolis University Press, 2001.

20 Srv. Kearney, *The God Who May Be*, 2.

21 Srv. Kearney, *The God Who May Be*, 36nn, 78n.

ale ukazuje se člověku v zaslíbeních, která nepředstavují žádné velké vize, ale konkrétní průlomy božského do každodennosti všedního dne.²²

Konkrétně dokládá Kearney argumenty pro tuto koncepci na dalších životních příbězích. Ve stručnosti můžeme uvést nejprve příběh Etty Hillesum, židovské spisovatelky z Nizozemska. Její deník a dopisy svědčí o hlubokém příklonu k Bohu, jehož síla (stejně jako u Pavla) tkví v slabosti: „Bože, Ty nemůžeš pomoci nám, ale my musíme pomáhat Tobě, abys nám pomohl – uchovat malý kuse Tebe v nás, to je vše, co dnes můžeme udělat.“²³ Takový Bůh se ukazuje jako nečekané zaslíbení uprostřed *šoa*. Etty v něm nenachází žádné zázraky nebo naději, že přežije nacistické řádění. Se smrtí čím dál tím zřetelněji počítá, ale ta ji zároveň čím dál tím méně děsí. Místo tragického příběhu nachází sílu k životu pro sebe – a také pro ostatní – i uprostřed koncentračního tábora, schopnost vidět krásu i na takovém místě a podle svědectví přeživších také schopnosti mimořádného nasazení se pro druhé.²⁴

V mnoha ohledech podobný příklad představuje konec života Dietricha Bonhoeffera. Ve svém závěrečném vyrovnání se s procesem sekularizace donedávna křesťanské Evropy se zříká zproblematizovaných náboženských představ (Kearney je obvykle sjednocuje pod heslem „metafyzika“), aby vytvořil prostor pro Boha Ježíše Krista. Proces sekularizace se tak ukazuje jako pozitivní, protože vede člověka k autentičtějšímu pochopení Boha i člověka a jejich vztahu.²⁵ Toto Bonhoeffer promýšlí především v kategoriích solidarity, když píše, že Bůh nás vede k poznání, že musíme ve světě žít, jako kdyby on sám nebyl. „Bůh, který je s námi, je Bůh, který nás opouští (Mk 15,34) ...před Bohem žijeme bez Boha.“²⁶ Z Božího opouštění a Boží opouštěnosti pak Bonhoeffer dělá ústřední téma křesťanské teologie, když píše, že „Bůh se nechává vytlačit ze světa na kříž, Bůh je ve světě bezmocný a slabý, a právě a jen tak je s námi a pomáhá nám. Podle Mt 8,17 je zcela zjevné, že Kristus nepomáhá silou své všemohoucnosti,

22 Srv. Kearney, *Anatheism*, 52; Kearney, *The God Who May Be*, 40nn.

23 Etty Hillesum, *An Interrupted Life. Letters from Westerbork*, přel. Arnold J. Pomerans, New York: Holt Paperbacks, 1996, 178. Srv. Kearney, *Anatheism*, 53, 58.

24 Srv. Hillesum, *An Interrupted Life. Letters from Westerbork*, 57, 60, 64, 72, 74.

25 Srv. Dietrich Bonhoeffer, *Na cestě ke svobodě: Listy z vězení*, přel. M. Černý, M. Heryán, J. Šimsa, Praha: Vyšehrad, 1991, 70, 143, 149, 164, 166, 199nn, 230nn. Srv. Kearney, *Anatheism*, 65n.

26 Bonhoeffer, *Na cestě ke svobodě*, 249.

ale silou své slabosti, svého utrpení! ...Jen trpící Bůh může pomoci.“²⁷ Kearney tyto myšlenky shrnuje tak, že stal-li se Bůh slabým, pak se máme se slabými identifikovat i my.²⁸

Konkrétní a velmi známou aplikaci principů solidarity pak podle Kearneyho představuje dílo Jeana Vaniera, který se proslavil jako zakladatel komunit Archa, v nichž spolu žijí „zdraví“ a mentálně postižení lidé. Jejich vztah je založen na vzájemném přijetí. Druhého sice přijímám jako skutečně potřebného, slabého a zraněného, ale ruku v ruce s tím se mi také otevírá má vlastní slabost, má vlastní zranění a mé potřeby. Vzájemné otevření se přináší vzájemné uzdravení a zakládá možnost růstu. V solidaritě s těmi nejslabšími se učíme strach z druhého – a tím nakonec i strach ze sebe sama – proměňovat v péči.

Utrpení a slabost, nejsou-li odmítány, se tak podle Vaniera mohou stát místem skutečné proměny světa. Pro Kearneyho je Vanierova práce v Arše mimořádným vyjádřením paradoxu možného Boha, který vnáší naději, sílu a tvořivost skrze slabost a zranění druhého člověka, neboť tam se setkáváme s osobitostí a nitrem druhého.²⁹

Sporná místa Kearneyho interpretace

Než si představíme možnosti dalšího využití Kearneyho koncepce uzdravování příběhy, je třeba poukázat na několik problematických bodů. Kearney vytrvale pracuje s narativní strukturou života jako s antropologickou – a nakonec i teologickou – konstantou. Lze ovšem vždy popsat život jako narativ? Pokud ano, co udělat s událostmi, které jej zásadně narušují?

Přímo v Kearneyho textech narazíme např. na tragické případy přeživších šoa, kteří čtyřicet let po konci války, když byli znovu konfrontováni se svým vlastním příběhem, nebyli schopni do něj zkušenost koncentračního tábora zahrnout a spáchali sebevraždu.³⁰

Zadruhé teologický základ, z něhož Kearneyho naratologie vychází, nahrazuje klasickou metafyziku koncepcí možného Boha, který je především

27 Bonhoeffer, *Na cestě ke svobodě*, 249n.

28 Srv. Kearney, *Anatheism*, 136.

29 Srv. Jean Vanier, *Kráska lidskosti*, sestavila Carolyn Whitneyová-Brownová, přeložil Jiří Gračka, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2016. Srv. Kearney, *Anatheism*, 160.

30 Srv. Kearney, *On Stories*, 49nn.

ve své slabosti solidární s člověkem.³¹ Nabízí se ovšem otázka, zda není Kearneyho zavržení metafyziky příliš rychlé. Nemohla by metafyzika představovat alternativní pokus o překonání nesnázi tam, kde se narativní koncepce dostává do úzkých?³²

Zatřetí zarážející je poměrně malá pozornost věnovaná osobě Ježíše Krista. Kearney se mu většinou věnuje pouze skrze díla jiných autorů (např. Bonhoeffera). Nevyužívá příliš jedinečnost jeho vlastního příběhu – můžeme říci, jako nového Adama – v němž se setkává božské a lidské v jedinečném vztahu a v němž jsou jedinečně „snímány hříchy světa“ (J 1,29). Vysvětlení lze pro to najít dvojí. Jedním je Kearneyho vlastní přesvědčení, že může kompetentně psát spíš jako filosof než jako teolog,³³ druhým vytrvalé úsilí o mezináboženský dialog, v jehož rámci se důsledně brání přesvědčení o výlučnosti křesťanství.³⁴

Terapeutický rozměr příběhů v Kearneyho interpretaci

I přes tato problematická místa umožňuje Kearneyho teologie uzdravování traumat skrze příběhy další významná rozvinutí.

Za prvé představuje pokus o konkrétní odpověď na opakovaně kladenou otázku, jakým směrem se má křesťanství v dnešní, tj. postsekulární době ubírat. Po krizi teologie jako budování metafyzických systémů ukazuje – či potvrzuje již existující – možnost budovat teologii konkrétně, na základě narativních modelů.

31 Viz např. John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington – Indianapolis: Indianapolis University Press, 2006.

32 Protestantký teolog Merold Westphal ukazuje, že můžeme přijmout Kearneyho odmítnutí metafyziky jako pokusu o univerzální systematizaci teologického vědění, aniž bychom se jí zřekli jako nástroje, který může být podřízen spiritualitě. Srv. Merold Westphal, *Hermeneutics and the God of Promise*, in: John Panteleimon Manoussakis (ed.), *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, New York: Fordham University Press, 2006, 78nn.

33 Srv. Kearney, *Anatheism*, xii.

34 Téma mezináboženského dialogu je u Kearneyho výrazně problematické a široké. Ve stručnosti lze říci tolik, že považuje za možné chovat se plně křesťansky i při přijetí jiných náboženských tradic. V tomto navazuje především na křesťanské mnichy žijící v Indii, jako byli Bede Griffiths nebo Henri le Saux (Abhishiktananda). Srv. Richard Kearney, *Toward an Open Eucharist*, in: Marianne Moyanert – Joris Geldhof (eds.), *Ritual Participation and Interreligious Dialogue*, London: Bloomsbury, 2015, 133nn.

Za druhé bere při tom vážně ateistickou kritiku a otřesy na náboženské scéně po druhé světové válce a hledá v křesťanské tradici takové pojetí, které dokáže být i při přijetí této kritiky a krize byla autentická a věrohodná, která by kromě „vysvětlení“ dokázala nabídnout skutečnou katarzi a uzdravení.³⁵

Za třetí Kearney intenzivně rozvíjí možnosti teologického myšlení skrze umění. Sám se omezuje především na literaturu, částečně výtvarné umění. Například hudbu ponechává zcela stranou, což zároveň představuje možnost dalšího zkoumání (třeba i k narativnímu, tj. lineárnímu charakteru hudby, nebo vzhledem k možnostem muzikoterapie).³⁶

Za čtvrté Kearney se opakovaně věnuje možnostem otevřených příběhů i napříč mezi náboženstvími. Mezináboženský dialog a vzájemnou mezináboženskou pohostinnost chápe nejen jako něco velmi obohacujícího, ale také bytostně křesťanského.³⁷

Nakonec, za páté, toto pojetí umožňuje velmi konkrétní působení ve světě, které je zároveň zakotvené v systematické křesťanské koncepci, která chce být jak dobře zakořeněna v křesťanské tradici, tak odpovídající výzvám současnosti. Sám Kearney byl a je v této oblasti velice aktivní – dříve především v otázkách severoirského usmíření mezi protestanty a katolíky,³⁸ nyní hlavně jako zakladatel a ředitel projektu *Guestbook*³⁹ –

35 Srv. Kearney, *Anatheism*, xi–xii, 3nn. Srv. Kearney, *The God Who May Be*, 34nn, srv. Kearney, *Strangers, Gods and Monsters*, 10.

36 K těmto možnostem viz Filip H. Härtel, *Hudba jako způsob teologické reflexe*, in: *Sborník z konference In Pluribus Unitas V*, Praha: Husitská teologická fakulta, 2018, 255–265.

37 Srv. Richard Kearney, *Heart Mysteries*, *The Japan Mission Journal*, 2007, roč. 61, č. 1, 51nn.

38 Od redigování periodika *The Crane Bag*, jež za těmito účely spoluzakládal, se Kearney dostal až k moderování televizních diskusí mezi zástupci obou stran a k místu poradce irské prezidentky Mary Robinson. Srv. David Cayley, – Paul Kennedy, *The God Who May Be: Interview with Richard Kearney*, in: *Ideas*, 2006, 26.

39 *Guestbook* představuje multimediální projekt založený roku 2008, který umožňuje sdílet (především skrze audiovizuální záznamy) právě různé příběhy o překonání nepřátelství otevřeností. Sledovanost v řádu desítek tisíc měl například příběh dvou dívek z Irska, jedné z katolické a druhé z protestantské školy, které si na několik týdnů vyměnily svá místa a mohly reflektovat zkušenost toho, jaké to je být součástí cizího, dosud nepřátelského příběhu. Na tyto a další příběhy navazuje řada workshopů či konferencí. Srovnej <https://mediakron.bc.edu/guestbook>; srv. Richard Kearney, *On Guestbook Project*, [online], [citováno 19.4.2015], dostupné z [www: https://www.youtube.com/watch?v=wL48TGOfr1M](http://www.youtube.com/watch?v=wL48TGOfr1M).

a ukazuje, jak lze s akademickou prací spojit výrazné a vlivné působení ve veřejném prostoru.

Filip H. Härtel, Ph.D.

Požárnická 482

164 00 Praha 6

f.h.hartel@gmail.com

Bohoslužba a rozlišující pohled na svět: Ke vztahu mezi liturgií a etikou¹

Tabita Landová

Liturgy and the Discerning Worldview. On the Relationship Between Liturgy and Ethics What is the relation between ethical discernment and liturgy? Do Christian rituals provide enough space for ethical thinking? What is the nature of the certainty that discernment in ritual is correct? The present study explores these questions in the context of the recent debate on the relationship between liturgy and ethics. It proceeds in five steps. Firstly, it briefly outlines the question of the foundation of Christian ethics with the help of the theology of Karl Barth. Secondly, it presents the joint task of ethics and liturgy, which teach us to see the world *sub specie Christi*. Thirdly, following Gordon Lathrop, it treats the problem of ritual constructing false worldviews: the hierarchical distortion, the distortion of the closed circle and spiritual consumerism. In the next part, it explores how different ritual strategies open the space for actual ethical thinking in liturgy. The last part focuses on the role of biblical narrative, images and symbols that represent the crucial source of the discerning worldview. The concluding reflection returns to the opening questions, arguing that our discernment must be always aware of its particularity and perspective. The unbroken certainty of seeing can only be placed on the eschatological horizon.

Rozlišování mezi dobrým a zlým je proces, který utváří dynamiku lidského života. Od svého dětství se učíme rozlišovat, co je dobré a zlé, a své etické postoje s větším či menším úspěchem uplatňujeme ve svém morálním jednání v praxi. Křesťanské rituály mají pro etické myšlení a mravní jednání zásadní význam. Jsou chápány jako nástroje předávání mravních norem a hodnot. Formují a ovlivňují etické myšlení, motivují k morálnímu jednání.

Vztahem mezi liturgií a etikou se od konce 70. let minulého století zabývala řada příspěvků jak ze strany etiků, tak liturgistů napříč konfesemi. Debatu podnítilo roku 1979 tematické číslo časopisu *The Journal of Religious Ethics*. Americký metodistický etik Paul Ramsay v něm poukázal na zásadní rovnost a provázanost mezi *lex orandi*, *lex credendi* a *lex bene*

1 Tento článek byl podpořen programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052. Je českou verzí článku „Liturgy and the Discerning Worldview. On the Relationship Between Liturgy and Ethics“, otištěného in: *Acta Universitatis Carolinae – Theologica* 2019/2, 15–33.

operandi.² Další metodistický liturgista Don E. Saliers zdůraznil konceptuální propojení mezi oslavou Boha a posvěcením člověka v bohoslužbě.³ Velkou pozornost provázanosti mezi oblastí liturgie a etiky věnoval katolický liturgický teolog Louis-Marie Chauvet, podle něhož křesťanské obřady slouží jako performance dobrého: „Pravidelné opakování rituálu má iniciační efekt největšího významu. [...] Vštěpuje hodnoty skupiny do těla každého jednotlivce.“⁴ Formativní funkce křesťanských bohoslužeb si všimá také luterský teolog Frank Senn, podle něhož rituály nemají co činit pouze s tím, co společenství koná před Bohem, ale také s tím, co členové společenství dělají ve vzájemné interakci jeden s druhým. Křesťanský rituál „je vzorec chování, který vyjadřuje a formuje způsob života konsistentní s vírou společenství a jeho hodnotami“.⁵

Jak v oblasti katolické teologie,⁶ tak také v kontextu jiných křesťanských tradic⁷ – anglikanismu, luterství, reformovaných církví, pravoslaví – nacházíme až nepřehledné množství publikací, které tematizují vztah liturgie a křesťanského života, sociální i politické spravedlnosti, chudoby, rasismu, násilí, ekologie apod.⁸

Vztah mezi bohoslužbou a etikou však nemusí být zkoumán pouze jednosměrně, liturgie není jen zdrojem inspirace pro etiku. Křesťanské obřady v sobě zahrnují etické soudy, vyhoceně řečeno: liturgie je etika.⁹ Z tohoto předpokladu vychází *The Blackwell Companion to Christian*

2 Paul Ramsey, Liturgy and Ethics, *The Journal of Religious Ethics* 7 (1979/2), 139–171.

3 Don E. Saliers, Liturgy and Ethics, Some New Beginnings, *The Journal of Religious Ethics* 7 (1979/2), 173–189.

4 Louis-Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, Collegeville: Liturgical Press, 1995, 340.

5 Frank C. Senn, *Christian Liturgy. Catholic and Evangelical*, Minneapolis: Fortress, 1997, 3.

6 Viz např. Martin Stuflesser, Stephan Winter, „Ahme nach, was du vollziehst ...“. *Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2009.

7 Viz např. Dorothea Haspelmath-Finatti (ed.), *Called to Worship, Freed to Respond. Internationale Beiträge zum Zusammenspiel von Gottesdienst und Ethik*, Gütersloh: Gütersloher-Verlagshaus, 2019.

8 Přehled podávají obsáhlé souhrnné bibliografie k tématu: Mark Searle, The Liturgy and Social Ethics. An Annotated Bibliography, *Studia Liturgica* 21 (1991/2), 220–235. D. Brent Laytham, David D. Bjorlin, Worship and Ethics. A Selected Bibliography, *Studia Liturgica* 43 (2013), 169–188.

9 Srov. David L. Stubbs, Liturgy and Ethics, or Liturgy is Ethics, *Reformed Review* 57 (2004/3), 1–12 [online], dostupné z: <https://repository.westernsem.edu/pkp/index.php/rr/article/view/12>.

Ethics, jehož vydavatelé, americký teolog Stanley Hauerwas a anglikánský duchovní Samuel Wells, představují křesťanskou etiku na základě rozboru liturgie.¹⁰ Příspěvky autorů z řad katolíků, anglikánů, metodistů, presbyteriánů, mennonitů či evangelikálů pohlíží na jednotlivá etická témata, jako je pokání, trest, identita, charakter, chudoba, hlad či služba prostřednictvím liturgických aktů, jako je smíření, čtení Písma, přímluvy, přijímání či mytí nohou. Liturgie je vnímána jako akt uřednictví, který formuje mravní život.¹¹

Pak můžeme jít ještě dál a učinit bohoslužbu předmětem etické kritiky. Můžeme se ptát po etické relevanci křesťanských rituálů. Je formativní etický dopad liturgie namířen vždy správným směrem – vede ke správnému rozlišování mezi dobrým a zlým, k rozlišujícímu pohledu na svět? Jakou povahu má jistota, že rozlišování obsažené v bohoslužbě je správné? V této studii se pokusím pohlédnout na vztah mezi liturgií a etikou v obou naznačených směrech.

Zároveň je třeba vzít v úvahu, že etická reflexe musí být odlišena od morálního jednání. Podle německého teologa Dietmara Mietha „etika reflektuje jednání se zřetelem k rozlišování dobrého a zlého, správného a špatného“.¹² Proto se pokusím udržet rozlišení mezi rovinou teorie a rovinou praxe a zaměřím se na první z nich.¹³ Rovina motivací ovšem negarantuje, že jednání bude vždy eticky dobré a správně zdůvodněné. Navzdory dobrým motivům a intencím může člověk v praxi jednat špatně. Nicméně shoda etické teorie a morální praxe je kýženým cílem etiky.

Budu postupovat v pěti krocích. Nejprve stručně načrtnu otázku po základu liturgické etiky s pomocí teologie Karla Bartha. Poté představím společný úkol etiky a liturgie, jímž je učit vidět svět v perspektivě Božího království. Ve třetím kroku se budu kriticky vyrovnávat s vytvářením

10 Stanley Hauerwas, Samuel Wells (eds.), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Malden, Mass.: Blackwell Publ., 2011. Viz také Bernd Wannewetsch, *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger*, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer, 1997.

11 Srov. Pieter Vos, *Liturgy and Ethics. New Contributions from Reformed Perspectives*, Boston: Brill, 2017, 2.

12 Dietmar Mieth, Liturgie und Ethik. Der symboltheoretische Ansatz der Liturgiewissenschaft und der experientielle Ansatz der Theologischen Ethik im Gespräch, *Theologische Quartalschrift* 189 (2009/2), 94–105, 94.

13 Absence rozlišení mezi formou morálního jednání (*Handlungsform*) a formou etického úsudku (*Urteilsform*) je problém, který Mieth nachází u Bernda Wannewetsche (Mieth, *Liturgie und Ethik*, 95).

pokřivených obrazů světa v liturgii. Ve čtvrté části se budu zabývat vzájemnou provázaností mezi rituální formou a rozlišováním, totiž tím, jaké rituální strategie podporují konzervující nebo naopak obnovující aspekty liturgie. V páté části podtrhnu klíčovou roli biblických příběhů, obrazů a symbolů pro utváření rozlišujícího pohledu na svět. V závěrečné úvaze se vrátím zpět ke vstupní otázce a pokusím se ukázat, že naše rozlišování si musí být vždy vědomo své partikularity a perspektivity. Neotřesitelnou jistotu rozlišování můžeme lokalizovat pouze na eschatologický horizont.

Nový Adam – ztělesnění normativity a svobody

Předmětem našeho zájmu je vztah liturgie k utváření etického úsudku. Dříve, než se dostaneme k tomuto tématu, je třeba se alespoň stručně zastavit u otázky, v čem křesťanská etika spatřuje svůj základ a ústřední normu. Co je východiskem pro rozlišování mezi dobrým a zlým v kontextu křesťanské víry? Ráda bych načrtla odpověď pomocí dvou biblických obrazů, které v této souvislosti užívá Karl Barth. Prvním je obraz lidského pádu, druhým obraz Krista jako nového Adama.

Ačkoli Boží stvoření je od počátku dobré (srov. Gn 1), touha člověka po rovnosti s Bohem do něj vnáší narušení vzájemných vztahů. Slovy Karla Bartha: „Člověk se nespokojuje s tím, aby byl s Boží milostí odpovědi k (etické) otázce. Chce být jako Bůh. Chce znát sám (jako Bůh zná), co je dobré a zlé. Proto chce *dát* tuto odpověď sám a ze sebe“.¹⁴ V příběhu o pádu nejde o lidskou touhu rozlišovat mezi dobrým a zlým ve smyslu umět posuzovat věci podle Bohem stanovených norem. Jde tu o víc. Člověk sám chce určovat etické normy a hodnoty, zaujmout roli normotvůrce.

Etika (resp. rozmanitý etický systém, odpovědi, které se člověk pokouší dát na etickou otázku) je tak podle Bartha v dlouhodobější perspektivě fakticky důsledkem pádu. Prvním úkol křesťanské etiky je pak jednoduše poukazovat ke smlouvě, kterou Bůh uzavřel s lidstvem. Poslušnost této smlouvě je dobrem, které lidé mohou konat. Hlavní náplní křesťanské etiky není nic jiného než popisovat život člověka v posvěcení, jinými slovy popisovat podobu Božího království.¹⁵

¹⁴ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik, II.2. Die Lehre von Gott*, Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1942, 573.

Druhým biblickým obrazem, který je v této souvislosti třeba zmínit, je obraz Ježíše a jeho životní cesty. Ten totiž dává odpověď na otázku, kde můžeme poznat obsah Boží smlouvy s lidmi. Jak píše Barth: „On je odpovědí na etickou otázku danou Boží milostí.“¹⁶ V Ježíši křesťané spatřují nového Adama, který svým životem ztělesnil pravý Boží obraz; nestavěl se do role zákonodárce, ale naopak žil jako ten, kdo se podrobuje Boží vůli. Tak ztělesnil pravé lidství člověka a současně také povahu Božího jednání. Ježíšův příběh vyjevuje Boha jako toho, kdo se zřídá své moci, aby se přiblížil člověku a zmocnil jej k životu ve smířených a láskyplných vztazích. Jeho cesta, která je cestou přes kříž ke vzkříšení, nám nabízí perspektivu pro rozlišování mezi dobrým a zlým v našich životech, perspektivu Božího království, a tak se stává vzorem pro naše myšlení i jednání.

Křesťanské etika tedy není konfrontována se souborem pravidel, ale, jak uvádí Karl Barth, „s realitou naplněnou v osobě Ježíše Krista. Tato osoba není jen základem a obsahem, ale také formou božského přikázání“.¹⁷ V Ježíši je ztělesněna svoboda i normativita pro to, co se po nás požaduje.

Bohoslužba nás učí vidět svět v perspektivě Božího království

Dříve než můžeme posuzovat a dříve než můžeme jednat, musíme se naučit vidět. Ve své vlivné teorii utváření etického úsudku německý etik Heinz-Eduard Tödt zařazuje „vidění“ (percepce, vnímání) na první místo v řadě šesti hlavních aspektů tohoto procesu.¹⁸ Vidění je zásadním východiskem a jedním z hlavních úkolů křesťanské etiky. Podobně se vyjadřuje také celosvětově proslulý americký etik Stanley Hauerwas: „Úkolem etiky není říkat lidem, co je správné nebo špatné, ale spíše učít je vidět. To vysvětluje, proč je v církvi tak velké množství času a energie stráveno aktem bohoslužby. V bohoslužbě se zabýváme tím, že se díváme správným směrem.“¹⁹

15 David L. Stubbs, *Liturgy and Ethics, or Liturgy is Ethics*, *Reformed Review* 57 (2004/3), 1–12.

16 Barth, *Kirchliche Dogmatik II.2*, 573.

17 Tamtéž, 573.

18 Heinz Eduard Tödt, *Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung*, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 21 (1977), 81–93.

19 Stanley Hauerwas – William H. Willimon, *Resident Aliens*, Nashville: Abingdon Press, 1989, 95.

Úkol etiky a liturgie je v tomto ohledu totožný. V bohoslužbě se učíme vidět svět ve světle Božího království, liturgie je obrazně řečeno „oknem Království“.²⁰ V tom se shoduje řada teologů, kteří se zabývají vztahem mezi liturgií a etikou. Jihoafrický teolog Bethel Müller v návaznosti na teologii Dietricha Bonhoeffera proklamuje: „Křesťanská bohoslužba je jedním z těch zvláštních míst, kde se věřící cvičí v tom, aby viděli, aby se dívali správným směrem, aby viděli svět *sub specie Christi*“.²¹

Zásadním rozdílem mezi liturgií a etikou však je, že liturgie nezahrnuje pouze rovinu reflexe, ale také rovinu jednání. V bohoslužbě to není jen naše myšlení a mluvení, ale také naše jednání, které se stává transparentní pro vzorce Božího království. Ba ještě více. Bohoslužba – především křest, modlitba Páně a večeře Páně – není jen svědectvím o Božím království, ale stává se díky působení Božího Ducha jeho předjímkou, „předchutí účasti na liturgii nebeské“.²² Bohoslužba – jako Boží služba člověku a zároveň lidská služba Bohu – není jen záležitostí naší mysli, nýbrž je symbolickým a rituálním jednáním.²³ Vypravuje a anamnesticky oslavuje Boží příběh se světem, zve do něj, otvírá do něj vstup, píše jej dál. Dává nám příležitost žít tento příběh reflektovaně i tělesně. „Liturgie je ztělesněním vzorců Božího království.“²⁴

Ale vraťme se k souvislosti liturgie a vidění. Křesťanské rituály, jak zdůrazňuje americký liturgický teolog Gordon Lathrop, patří k rituálům, které vyjadřují a utvářejí určitý obraz světa.²⁵ Stačí si povšimnout, za co a za koho se v našich bohoslužbách modlíme, co vyznáváme jako hřích, jak a s kým se smíme dělit o jídlo při večeři Páně, jak projevujeme solidaritu s chudými, jak je uspořádán bohoslužebný prostor. Všechny tyto liturgické aktivity a aspekty implikují určitý pohled na svět a toto vidění světa ovlivňuje vnímání a etické rozhodování účastníků bohoslužby.

20 Srov. Stubbs, *Liturgy and Ethics, or Liturgy is Ethics*, 2.

21 Bethel A. Müller, *Worship and Ethics: The Role of Worship and Ethics on the Road Towards Reconciliation*, *Verbum et Ecclesia* 27 (2006/2), 641–663, 645.

22 *Sacrosantum Concilium*, čl. 8, in: Oto Mádr, *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995, 137.

23 Blíže viz Tabita Landová – Michaela Vlčková, *Ritual Imagination in Contemporary Catholicism and Protestantism*, *Communio viatorum* LX (2018), 97–112.

24 Stubbs, *Liturgy and Ethics, or Liturgy is Ethics*, 3.

25 Gordon Lathrop, *Holy Ground. A Liturgical Cosmology*, Minneapolis: Fortress, 2009, 13.

Jako příklad uvedme na tomto místě křestní liturgii. Teologicky chápeme křest jako akt vytržení z moci světa, hříchu a zlého a odevzdání se pod vládu Kristovu, jako akt, který uvádí člověka do společenství s Kristem a celou jeho církví.²⁶ Tento význam je v křestní liturgii vyjádřen jak slovně v aktu odříkání se zlého a přidržení se dobrého, tak pomocí symbolických tělesných úkonů jako je ponoření a vynoření (popř. polití vodou), obléknutí křestního roucha, předání křestní svíce atd. Proto lze říci, že obřad křtu je „neustálou kritikou vší politiky, neustálým průlomem (*hole*) do našich politických, náboženských a kosmologických systémů, varující tyto systémy před absolutizujícími tendencemi“.²⁷ Křest nám umožňuje vidět místo, kde žijeme, jako Bohem milované a spojené s dalšími místy, ale také pomáhá vidět utlačující struktury, které nás obklopují. Ukazuje nám, že tyto struktury nejsou věčné; jejich rozhodující moc byla v Kristu zlomena, proto by měly být přezkoušeny a proměněny.

Klíčovým vztazným bodem křesťanských obřadů je biblický narativ: příběh Boží smlouvy s jeho stvořením a lidem vrcholící v příběhu Ježíše Krista. Obraz světa rozvrhovaný rituálem je zásadně určen interpretací této biblické tradice. Jsou-li biblické příběhy, obrazy a symboly v liturgickém shromáždění poctivě interpretovány, mají subversivní funkci. Jak poznamenává Bill W. Kellerman: „Liturgie signifikuje a oslavuje konec jednoho světa a počátek jiného. V tomto smyslu je věrná bohoslužba ze své podstaty subversivní.“²⁸ Podobně také americký starozákoník Walter Brueggemann poukazuje na to, jak biblické příběhy a obrazy podněcují naši imagineraci, abychom si představovali svět rozvrhovaný Biblí jako alternativní vůči obrazům světa, které před námi rozvrhují mocní tohoto světa, sociální struktury i jednotlivci.²⁹

Brueggemannův přístup ovlivnil také některé české teology, zejména pražského praktického teologa Pavla Filipiho v oblasti homiletiky.³⁰ Totéž, co Filipi říká o úloze kázání, lze však povědět také o bohoslužbě jako celku. Gordon Lathrop ukazuje, že biblický narativ slouží v bohoslužbě jako

26 Tamtéž, 108.

27 Tamtéž, 17.

28 Bill W. Kellerman, *Seasons of Faith and Conscience. Kairos, Confession, Liturgy*, Maryknoll: Orbis, 1991.

29 Viz Walter Brueggemann, *Bible a postmoderní představitost. Písmo jako scénář života*, přel. P. Sláma, Praha: Vyšehrad, 2016, 23.

30 Viz Pavel Filipi, *Pozvání k naději. Kapitoly z homiletické exegeze*, Praha: Kalich, 2009.

„antinarativ“ vůči veřejně propagovaným světonázorům a přináší „novou otevřenost vůči ‚svatému základu‘ (*holy Ground*)“.³¹ Takto rituálně ztvárněný a připomínaný svět nás zve k tomu, abychom do něj vstoupili, zakusili vztahy trochu jinak a proměnění ve svých náhledech se vrátili zpět do každodenního života. Právě určité narušení stereotypních světonázorů a otevření nových pohledů na naši přítomnost v rámci rituálu může vést k diferencovanějšímu rozlišování mezi dobrým a zlým, k naději na změnu a k prohloubenému vědomí odpovědnosti za naše jednání v tomto světě.

V této souvislosti je nutno podtrhnout, že křesťanská liturgie není jen událostí osobní. Je to událost veřejná, která zahrnuje prostorové a sociální chápání věci.³² Křesťanské rituály se odehrávají na určitém místě, v konkrétním místním společenství, vztahují se k dění v něm. Zároveň je spojují s dalšími společenstvími a s celým okolním světem. Rozlišující perspektiva v křesťanských rituálech se tudíž netýká pouze osobních a místních záležitostí. Obzor otvíraný v rituálech musí překračovat zájmy jednotlivců i místního společenství. Brueggemann zdůrazňuje, „že křesťanská interpretace, jak se projevuje v kázání a liturgii, bude nutně *kontextuální, lokální a pluralistická*“.³³ To klade velký hermeneutický nárok na ty, kdo připravují konkrétní bohoslužby.

Dalším aspektem, který je důležitý při utváření etického úsudku, je zkušenost. Zkušenost – ať již jde o zkušenost estetickou, morální či náboženskou – se zakládá na prereflexivních formách (vnímání, zážitek, událost, setkání) a vyžaduje zpětnou vzpomínku, vyprávění, zpřítomnění, reflexi. U morální zkušenosti lze rozlišit tři typy zkušeností: zkušenost kontrastu, orientace a motivace. Dietmar Mieth ve svém pojednání o vztahu mezi liturgií a etikou upozorňuje, že tušení o spravedlnosti (*sollen*) je často vyvoláno právě tzv. zkušeností kontrastu (*Kontrasterfahrung*), tedy zkušeností nespravedlnosti, která vyvolává morální pobouření.³⁴ Právě sdílení kontrastní zkušenosti často slouží jako způsob, jakým i bibliční autoři pokoušejí vyjádřit, v čem spočívá Boží spravedlnost a potřebu sociální spravedlnosti – například v prorockých knihách odkrývajících nespravedlnost (Amos, Ozeáš) nebo v Ježíšových blahoslavenstvích (Mt 5,6).

31 Lathrop, *Holy Ground*, 17.

32 Tamtéž, 101.

33 Brueggemann, *Bible a postmoderní představitelost*, 37n.

34 Mieth, *Liturgie und Ethik*, 97–98. Pojem převzal již v 70. letech 20. století od Edwarda Schillebeeckxe.

Vytváření pokřivených obrazů světa v liturgii

Liturgie otvírá svým účastníkům pohled na svět ve světle Božího království. Avšak je tomu tak skutečně vždy? Děje se tak v otevřeném a současně kritickém dialogu s jinými světonázory? Zkušenosti mnoha křesťanů z rozmanitých dob a rozmanitých koutů našeho světa ukazují, že tomu tak vždy není. Řekli jsme, že obraz světa vytvářený v liturgii je podstatně určován výkladem biblických textů. V této souvislosti je třeba uvážit, že vedle toho jsou ve hře i další mocné vlivy: konkrétní dějinná situace, kultura, stávající církevní, sociální i politické struktury. Lidé, kteří utvářejí rituály – ať již jedinečné nebo postupně se formující v dlouhodobém procesu tradice – a provádějí je, jsou také těmi, kdo do nich vkládají svůj pohled na svět a ten může být spoluurčován vedle výše zmíněných vlivů také zkreslující interpretací biblických textů.

To je důvod, proč Gordon Lathrop píše o „rituální tvorbě falešných světů“,³⁵ tedy o nebezpečí, že liturgie může za určitých okolností vyjadřovat pohled na svět, který neodpovídá perspektivě Království. Naše liturgie může sloužit k oslavě našich nezměnných identit a světonázorů například tehdy, když staví do centra pozornosti člověka jako korunu stvoření a nikterak neproblematizuje bezohlednost lidstva vůči životnímu prostředí, kruté zacházení se zvířaty apod.³⁶ Za časté příklady těchto „falešných světů“ vytvářených liturgií pokládá Lathrop hierarchické zkreslení (*distortion*) a zkreslení „uzavřeného kruhu“.³⁷

Myšlenka o hierarchické povaze liturgie je v katolickém prostředí dobré známa a hlásí se k ní také konstituce o posvátné liturgii druhého vatikánského koncilu *Sacrosanctum Concilium*.³⁸ V praxi se hierarchický přístup v liturgii projevuje řadou prvků, které podtrhávají roli a moc kleriků (např. předsednické místo v podobě trůnu, vstupní procesí připomínající příchod monarchy atd.). Jakkoli lze všechny tyto prvky hájit z pozic tradice a antropologie, Lathrop je zpochybňuje z hlediska evangelijního. Pou-

35 Lathrop, *Holy Ground*, 179.

36 Jennifer E. Brown, Can Christian Worship Influence Attitudes and Behavior Toward Animals?, *Journal of Animal Ethics* 9 (2019/1), 47–65.

37 Lathrop, *Holy Ground*, 182–192.

38 Srov. *Sacrosanctum Concilium* 26: „Liturgické úkony [...] přísluší celému tělu církve, jsou projevem celého těla a na celé tělo působí. Jednotlivých údů se však týkají různým způsobem podle různých stavů, úkolů a činné účasti.“ (Zvýraznění T.L.)

kazuje na to, že hierarchické uspořádání do pozic a řádů jde ruku v ruce s platónskou ideou emanace bytí, poznání a světla z jednoho božského centra prostřednictvím celého řetězce nebeské hierarchie až do slabé manifestace ve fyzickém světě. Hierarchie odráží určitou kosmologii, a pokud je toto chápání – byť fragmentárně – přítomné v liturgii, je to v napětí se vzorci Božího království, které nám ukazuje Ježíš: „Kdo se mezi vámi chce stát velkým, buď vaším služebníkem“ (Mk 10,43).³⁹

Podle Lathropa je zapotřebí se kriticky vypořádat s novoplatónským racionálním rozvinutím myšlenky hierarchie ve vlivném Pseudo-Dionysově spisu *Nebeská hierarchie* a ve světle evangelijního příběhu radikálně přehodnotit pozice moci, co znamená „nahore“ a „dole“. „Nikdo z nás – včetně biskupa a kněze – se neúčastní liturgie především ‚podle svého řádu‘. Předně se jí účastníme s rukama napraženými jako žebráci se všemi žebráky díky opětovnému daru milosti, znovu přicházející k víře. Biskupové by neměli být králové.“⁴⁰ V této souvislosti je třeba vítat všechny události, které umožňují takové přehodnocování reality.

V poslední době na služebný rozměr autority upozornil současný papež František, když nekonvenčním, inkluzivním způsobem konal obřad umývání nohou na Zelený čtvrtek (blíže níže). Tento obřad podnítl reflexi také v prostředí českých katolických liturgistů. Olomoucký teolog František Kunetka v reakci na papežovo počínání píše: „Často se chováme jako kontroloři milosti, a nikoliv jako její nástroje. Církev ale není celnice, je otcovským domem.“⁴¹ Papežova adaptace obřadu ukazuje, že pochopil, že „v církvi je jedinou pravou přijatelnou autoritou autorita služby“.⁴²

Jiným problémem, s nímž se setkáváme například v některých protestantských kruzích, je slavení bohoslužby v uzavřeném společenství, jehož pohled se soustřeďuje pouze na sebe sama a své problémy. Sdílený rituál, který posiluje vzájemná pouta, snadno může kolem společenství vytvořit hranici, ačkoli ji samo nechce. V případě „uzavřeného kruhu“ se křesťanskému rituálu vytrácí širší sociální a kosmický rozměr. Podobně jako Ježíš jedl s celníky, nečistými a hříšníky, je však třeba otevřít křesťanský rituál kontradikcím dnešního světa. Jinak budeme v liturgii vytvářet svět našich

39 Lathrop, *Holy Ground*, 184.

40 Tamtéž, 187.

41 František Kunetka, Obřad umývání nohou v liturgii Zeleného čtvrtku: Anamnézis nebo mimésis?, *Studia theologica* 20 (2018/2), 67–107, 104n.

42 Tamtéž, 89.

vlastních uzavřených projekcí, bez prostoru pro „protržená nebesa nad Boží svatou půdou“.⁴³

Existují také další zkreslené pohledy na svět, s nimiž se setkáváme v současných křesťanských obřadech, například duchovní konsumerismus. Poté, co Jean Baudrillard důkladně rozebral struktury a fungování konzumní společnosti,⁴⁴ proniklo téma také do diskurzu mezi teology a liturgisty. Vincent J. Miller ve své zásadní knize *Consuming Religion* (2003) přesvědčivě ukázal, že procesy komodifikace lze spatřovat nejen v oblasti kultury, ale také v oblasti náboženství. Konsumerismus totiž nespočívá pouze v excesivním chování. Jde spíše o vše prostupující pohled na svět, který ovlivňuje utváření našich osobností – to, co nás motivuje, jak se vztahujeme k druhým, ke kultuře a náboženství. Ani křesťané a církve nejsou vyňati z jeho vlivu, nýbrž ovlivňuje jejich individuální a společenské identity.

V liturgii, která konzumnímu pohledu na svět přitakává nebo alespoň výslovně neodporuje, je pohled na svět poplatný naprostému individualismu, v němž „já“ a „ty“ jsou středem vesmíru. Přímluvné modlitby, kázání, svátostné jednání a další aspekty liturgického života – vše se soustřeďuje na zájmy a naděje jednotlivců.⁴⁵ Obzvláště je tento trend patrný na náboženské scéně ve Spojených státech, kde se velká pozornost a úsilí církví věnuje tomu, jak určité aspekty náboženství mohou uspokojit náboženské potřeby a přání jednotlivců, nakolik jsou účinné a v jakých kombinacích působí nejpřitažlivěji.⁴⁶ Tento přístup vychází vstříc kultuře, která oceňuje okamžité uspokojení a neustále podněcuje jednotlivce ke zkoumání toho, zda to, co mají či jsou, je dostačující a jaké produkty by je mohly co nejlépe přetvořit do nějaké lepší verze.⁴⁷ Pak dochází k tomu, že lidé přistupují k liturgickému shromáždění jako ke komoditě, která slouží jejich potřebě. Řada teologů proto hledá zdroje pro alternativní scénáře.⁴⁸

43 Lathrop, *Holy Ground*, 192.

44 Jean Baudrillard, *The Consumer Society: Myths and Structures*, London: SAGE Publications Ltd., 1998.

45 Lathrop, *Holy Ground*, 14.

46 Benjamin Durheim, Converting Consumerism. A Liturgical-Ethical Application of Critical Realism, *Religions* 10 (2019/5), 338.

47 Timothy Brunk, Consumerism and the Liturgical Act of Worship, *Horizons* 38 (2011), 54–74, 57–67.

48 William T. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination. Rediscovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*, London: T & T Clark, 2002, 8.

Konzervující a obnovující aspekty liturgie

Rituály jsou v současných rituálních studiích nahlíženy jako nástroje k udržování stability a kontinuity s minulostí, ale také jako nástroje uvádějící do pohybu proces změny. Proto je třeba rozlišovat „konzervující“ a „obnovující“ aspekty rituálu.⁴⁹ Problém nastává, když jeden z nich je z liturgie zcela vytlačen. Uvedené příklady hierarchického zkreslení a uzavřeného kruhu ukazují, že často chybí právě ten druhý. Co napomáhá tomu, aby křesťanské obřady plnily svou obnovující funkci? Má na to nějaký vliv rituální forma, totiž to, jaké „rituální strategie“ jsou použity? Pokusím se ukázat, že jistá souvislost mezi rituálními strategiemi a konzervující, popř. obnovující dimenzí obřadů tu existuje. Určité rituální strategie mohou být vhodnější pro stabilizaci a utvrzování *statu quo*, jiné pro iniciaci změny etického smýšlení.

Vyjďeme od objasnění pojmů rituál a rituální strategie. Rituál je určitý způsob lidského jednání, který nacházíme ve všech kulturách a již řadu desetiletí se těší pozornosti badatelů z různých oborů. Mezi nimi však existuje jen malá shoda o tom, co je rituál a jaké vlastnosti jsou jeho nedílnou součástí, někteří badatelé dokonce popírají, že vůbec nějaké existují. Nejčastěji se setkáváme s tvrzením, že rituál je charakterizován svou formálností, neměnností a opakováním. Roy Rappaport definuje rituál jako „představení více či méně neměnných sekvencí formálních aktů a vyjádření, které nejsou zcela zakódovány svými interprety“.⁵⁰ S originálním přístupem přichází americká vědkyně Catherine Bell, která chápe rituál jako určitý druh praxe. V návaznosti na analýzu praxe francouzského sociologa a antropologa Pierre Bourdieu vyvozuje, že rituální praxe je vždy situační, strategická, ponořená do nepoznání toho, co vlastně dělá, a schopná reprodukovat nebo rekonfigurovat vizi rozložení moci ve světě.⁵¹ Jinými slovy řečeno, odehrává se vždy v konkrétním kontextu, je vedená praktickou či instrumentální logikou, má schopnost podporovat stávající pohled na svět nebo jej proměňuje. Podstatným, vnitřním (*intrinsic*) rysem ritualizace je skutečnost, že užívá různých strategií k záměrnému

49 Senn, *Christian Liturgy*, 8.

50 Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 24.

51 Catherine M. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York: Oxford University Press, 1992, 81.

odlišení od jiných způsobů jednání v rámci určité kultury.⁵² Příkladem může být večeře Páně, jedení a pití, které se svou formalizací záměrně odlišuje od běžného jídla v domácím prostředí.

Pojetí rituálu jako „strategické praxe“ má zásadní důsledky. Ukazuje, že formalizace, neměnnost a opakování nejsou vnitřními kvalitami rituálu, přestože jsou častou strategií ritualizace. Strategie vedoucí k odlišení rituálu od jiného jednání mohou být v určitých situacích zcela opačné, tedy např. může být záměrně užito neformálního a jedinečného jednání, jímž určitá skupina chce odlišit své jednání od jiného. Ritualizace tak může zahrnovat nejen přesné opakování staleté tradice, ale také zamýšlené radikální inovace a improvizaci.⁵³ Jako příklad uvádí Bell římskokatolickou mši: Formální konání obřadu odlišuje toto jídlo od běžného, avšak neformálnost mše slavené v domácím prostředí s kytarou a běžným kuchyňským náčiním je strategií, která záměrně vytváří jiný kontrast: mezi spontánní, autentickou oslavou a formální, neautentickou mší. Aby význam takto slaveného obřadu byl pochopitelný jeho účastníkům, je zapotřebí jedině to, aby v daném kulturním kontextu bylo běžné vnímání opozice mezi osobní vřelostí a intimní účastí na straně jedné a rutinizovanou, neosobní účastí na straně druhé.⁵⁴ Strategie ritualizace jsou kulturně specifické.

Jaký dopad má užití odlišných rituálních strategií – např. formálnosti a opakování, či naopak neformálnosti a jedinečnosti – pro etickou dimenzi křesťanských obřadů? Reflektované zkušenosti s liturgiemi různých církví ukazují, že tradiční strategie ritualizace – opakování neměnných liturgických prvků – poskytuje minimální prostor pro aktuální a kontextuální vyjádření pohledu na svět. Rituální strategie, které alespoň zčásti pracují s neformálností, mohou být citlivější vůči situačnímu kontextu. Proto je důležité, aby bohoslužba obsahovala nejen neměnné a stále znovu se opakující prvky (*ordinaria*), jejichž role je nesporná, ale také dostatečný prostor pro proměnlivé části (*propria*), které umožňují reagovat na situační kontext, a případně také prostor pro prvky improvizované. Není bez zajímavosti, že určitý prostor pro improvizaci, a to i v případě takových tradičních prvků, jako je eucharistická modlitba, vyhrazuje ve svých

52 Tamtéž, 90.

53 Tamtéž, 91.

54 Tamtéž, 92.

bohoslužebných formulářích nedávno vydaná *Book of Common Worship* amerických presbyteriánů.⁵⁵

Největší prostor pro verbální vyjádření pohledu na svět ve světle evangelia poskytuje kázání, které je příležitostí nově propojit biblické příběhy a obrazy s vnímáním místní situace v širších kontextech. Kázání má „liturgickou kvalitu“, nestojí – jak zdůrazňuje Frank Senn – „mimo liturgii“: „Samo o sobě je liturgickým aktem, jehož účelem je spojit naše příběhy s příběhy Božího lidu napříč staletími, takže jejich víra či nevěra se stává naší vírou či osvětluje naši nevěru.“⁵⁶ Další příležitostí je přímlovná modlitba, v níž lze zcela konkrétně vyjádřit kontrastní zkušenost (s nespravedlností, chudobou atd.), a nově formulované vyznání vin, v němž lze s větší či menší konkrétností vyjádřit aktuální vnímání viny a hříchu.

Využití těchto liturgických prvků k prohloubení rozlišujícího pohledu na svět ovšem vyžaduje schopnost kritického teologického myšlení a předně schopnost kreativně zacházet s biblickými příběhy, obrazy a symboly, které pomáhají nahlédnout situaci z perspektivy evangelia.

Biblické příběhy, obrazy a symboly jako zdroj rozlišujícího pohledu na svět

Rituální strategie však samy o sobě nejsou zárukou toho, že pohled na svět rozvrhovaný v rituálu bude odpovídat nejvyšší normě liturgické etiky, o níž jsme hovořili na začátku této studie. Lze si představit zcela tradiční, silně formalizovanou liturgii, která tomuto nároku dostojí lépe než neformální bohoslužba s kytarou a improvizovanými modlitbami. Ale také si lze představit pravý opak. Co je důvodem? Význam a etický dopad křesťanských obřadů závisí především na jejich vnitřním spojení s obsahem biblického poselství. Stěžejním – byť nikoli rozhodujícím – faktorem je věrnost liturgie evangeliu. Záměrně nepíšu „rozhodujícím“, protože bohoslužbu je současně třeba vnímat jako dění v moci Ducha svatého. To, co se v obřadu inscenuje, je něco, co má potenciál změnit náš pohled na svět

55 *Book of Common Worship*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2018. Tato bohoslužebná kniha nadto (nově) obsahuje kapitoly, které se zabývají sociálním a kosmologickým rozměr křesťanské existence v kontextu liturgie: „Poslání ve světě“, „Stvoření a ekologie“, „Spravedlnost a smíření“, „Mezináboženské události“.

56 Senn, *Christian Liturgy*, 15.

i samotný život jen díky Božímu působení. Rituál mu může být ku pomoci, ale někdy mu může také bránit. Proto je třeba neustále pěstovat otevřenou liturgickou kritiku.⁵⁷

Evangelický teolog Karl Barth kdysi prohlásil, že teologie se musí pohnout od toho, co je reálné, k tomu, co je možné.⁵⁸ Věřit totiž znamená přitakat k tomu, co Bůh hodlá učinit, jako ke skutečně možnému. Abychom poznali, jaké možnosti Bůh otvírá našemu životu, potřebujeme k tomu Bibli a vlastní představivost, totiž schopnost s Bibli tvořivě zacházet tak, aby se stávala „brýlemi“, které nám pomáhají vidět.

Bibli pokládá za jeden ze tří pilířů křesťanské identity také katolický teolog Chauvet – vedle liturgie a etiky. Interpretace Písma, slavení svátostí a etická angažovanost představují tři nerozlučné oblasti, v nichž se na popud Ducha odehrává symbolické zprostředkování Boží svatosti.⁵⁹

Utváření pohledu na svět optikou evangelia je pomalý postupný proces. Podle Brueggemanna se lidé nezmění na základě čistě dogmatického, kognitivního argumentu, ani na základě morálního apelu. Po čem lidé touží, není nové dogma nebo nová morálka, nýbrž nový svět, nové já a nová budoucnost.⁶⁰ Lidem je proto třeba nabídnout nové modely, nové vize a obrazy toho, jak si dohromady poskládat kousky svých životů. Klíčová je v tomto procesu paměť a vize, tedy připomínání minulosti a představování si budoucnosti, obojí tvořivě navázané na biblické příběhy a obrazy. Tvořivý pohled do minulosti inspirovaný biblickými obrazy stvoření v důsledcích otvírá nový, vděčný pohled na přítomnost.⁶¹ A obdobně tvořivý pohled do budoucnosti, inspirovaný biblickými vizemi spásy, svornosti, naplnění a celistvosti, prosycuje naši přítomnost nadějí. V obou případech nám představivost pomáhá znázornit a zobrazit, pojímat a žít svět jinak, než jak se nám jeví, když na něj hledíme převládající zvykovou optikou.⁶² Tvořivý pohled na minulost i nadějný pohled na budoucnost dokáže měnit naši přítomnost.

57 Blíže viz Tabita Landová, *Liturgia semper reformanda*. Teologické a antropologické výzvy pro evangelickou liturgiku, *Teologická reflexe* 25 (2019/1), 40–72.

58 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik, I.2. Die Lehre von Gottes Wort: Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Zürich: Evangelischer Verlag A. G., ³1945, 13.

59 Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 174–176.

60 Brueggemann, *Bible a postmoderní představivost*, 59.

61 Tamtéž, 76n.

62 Tamtéž, 43n.

Pro utváření křesťanské bohoslužby odtud plyne úkol podporovat „pro-rockou“ představivost, totiž alternativní vize našeho života, našich vzájemných vztahů, sociálních a politických poměrů ve světě. Tato utopická dimenze imaginace, kterou podporují knihy proroků, Ježíšovo kázání na hoře, podobenství či Janovo zjevení, nám pomáhá vidět a posléze i tvořit nové možnosti. Ukazuje, že obrácení a obnova jsou něčím, co je vždy možné, a tak nám pomáhá zápasit „s pokušením uzavřít se v bezpečí svátostného fungování uvnitř církve“.⁶³ Jedině s její pomocí mají církve a jejich bohoslužby šanci stát se prostorem, v němž se smýšlení i jednání skutečně proměňuje.

Exemplárním případem toho, jak věrná interpretace Ježíšových slov i praxe podněcuje změny v liturgii i v ní vyjadřovaný pohled na svět, je již výše zmíněný obřad umývání nohou v liturgii Zeleného čtvrtku, jak jej v uplynulých letech praktikoval současný papež František. Již dříve jako kardinál Jorge Mario Bergoglio v Buenos Aires navzdory pokynu v *Missale Romanum* z r. 1970, že samotného obřadu umývání se účastní *viri selecti*, umýval nohy i ženám. V této praxi pak pokračoval i jako papež a r. 2013 konal obřad s vězni v římské věznici pro mladistvé, kde umyl nohy také dvěma ženám, z nichž jedna byla muslimka. Teprve o tři roky později byla tato papežova adaptace obřadu zakotvena také v liturgicko-právních textech. V dekretu *In Missa in Cena Domini* z r. 2016 byl údaj „viri selecti“ z *Missale Romanum* z r. 2008 nahrazen termínem „selecti“, resp. „designati“ z celého Božího lidu a složení této vybrané skupiny je ještě upřesněno: mohou v ní být „muži i ženy, mladí i staří, zdraví i nemocní, klerici, zasvěcené osoby, laici“.⁶⁴ V r. 2016 František dokonce umýval nohy uprchlíkům v Castelnuovo di Porto u Říma. Z dnešního pohledu lze říci, že záměr ukázat pravý význam obřadu se zdařil: rituál nyní skutečně promlouvá jako projev sloužící církve a sloužící autority, která svou službu nabízí všem lidem bez rozdílu.⁶⁵ Papežův přístup je hodnocen jako „doklad kreativního zacházení s tradicí, která – zvláště v liturgické oblasti – je něco

63 Srov. Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 355.

64 Cit. podle Kunetka, *Obřad umývání nohou v liturgii Zeleného čtvrtku*, 77n.

65 Postavení žen v rámci římskokatolické liturgie nicméně stále není rovnoprávné s muži. Blíže viz Michaela Neulinger, Anni Findl-Ludescher, *Lex Orandi – Lex Vivendi? Reflections on the Interaction between Gender Justice and Liturgy after Vatican II, Review of Ecumenical Studies Sibiu* 9 (2017/2), 231–257.

živého, je tím, co se vyvíjí, proměňuje, co se neukáže jako nosné, zaniká. Věrnost vždy předpokládá vývoj, prohloubení, změnu“.⁶⁶

Dopad uvedené změny rituálu se neomezuje pouze na diskurs uvnitř církve, nýbrž týká se také veřejnosti.⁶⁷ Právě změny (sociálních) struktur v liturgii mohou – byť pomalu a nepředvídatelně – napomáhat k formování liturgicko-etické angažovanosti vzhledem ke kulturním silám jako je konzumerismus, nespravedlnost, rasová a náboženská xenofobie, negativní postoje k uprchlíkům apod.⁶⁸ Proto aspekty křesťanských obřadů týkající se rolí zasluhují mimořádnou pozornost: Kdo připravuje stůl pro přijímání? Kdo rozdílí chléb a víno při vysluhování? Jsou-li k přípravě stolu pro eucharistii připuštěny děti a k rozdělení také laici, jedná se o srozumitelná symbolická vyjádření myšlenky rovnosti všech lidí před Boží tváří.

Závěr

Jakou povahu má jistota, že v rituálu správně rozlišujeme mezi dobrým a zlým? A můžeme takové jistoty vůbec nabýt? Pokusila jsem se ukázat, že bohoslužba má zásadní roli pro utváření křesťanovy identity a stejně tak pro jeho etickou orientaci. Křesťanské obřady nepochybně vytvářejí kontinuitu s dějinami Božího lidu, nabízejí hmatatelné ujištění o Božím odpuštění a milosti, pomáhají k orientaci člověka v jeho životní situaci, učí vidět svět i s jeho rozporuplnostmi ve světle Božího zaslíbení. Všechny tyto „jistoty“ však ještě negarantují, že rozlišování mezi dobrým a zlým v obřadu bude vždy správné. Neochvějnou jistotu správného etického rozlišování v bohoslužbě nám negarantuje ani její rituální (proměnlivá či naopak neměnná) forma, ani její vazba na učení církve, ani její zakořeněnost v biblické tradici.

Křesťané si musí být vždy vědomi toho, že jejich rozlišování je činěno z jejich partikulární perspektivy vedle jiných perspektiv. „Vznášíme nárok, který zní v našem kontextu pravdivě a pro náš život je autoritativní. Ale je to nárok pronesený v pluralitě jiných nároků a bez jakéhokoli formálního

⁶⁶ Kunetka, Obřad umývání nohou v liturgii Zeleného čtvrtku, 98.

⁶⁷ Srov. Mózes Nóda, Religion, Liturgy and Ethics, at the Intersection Between Theory and Practice: The Revolution of Pope Francis, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 16 (2017/46), 17–33.

⁶⁸ Durheim, Converting Consumerism, 13.

privilegia".⁶⁹ Kritické myšlení proto vede křesťany k vyznání částečnosti jejich poznání a úsudku. Slovy apoštola Pavla: „Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uzříme tváří v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne.“ (1K 13,12). Víra zve současně k naději na absolutní, neperspektivní vidění – na sklonku časů. Neotřesitelnou jistotu rozlišování proto můžeme lokalizovat výhradně na eschatologický horizont. Povahu jistoty v rituálním rozlišování mezi dobrým a zlým pak lze charakterizovat nanejvýš jako jistotu víry, která se opírá o živé předávání biblické tradice, o její věrnou a kontextuální interpretaci.

K víře bytostně patří pochybnost, jejíž role je veskrze pozitivní, neboť pomáhá zpřesňovat naše představy o Bohu a pohledy na svět. Vyrovnávání se s nejistou a vědomí našich hranic vede k pokoře. Ta měla být součástí každého křesťanského obřadu – jako základní postoj jeho vykonavatelů i účastníků a liturgicky ztvárněná v prosbách o Ducha svatého a schopnost vidět.

doc. Tabita Landová, Ph.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 9

115 55 Praha 1

tabita@etf.cuni.cz

⁶⁹ Brueggemann, *Bible a postmoderní představivost*, 37n.

Reformátor a humanista: K českému vydání Lutherova spisu *De servo arbitrio*¹

Martin Wernisch

Der Reformator und der Humanist: Zur tschechischen Ausgabe der Luthers Schrift *De servo arbitrio* Der Aufsatz ist bei der Gelegenheit der Edition der ersten tschechischen Vollübersetzung des zentralen, aber anspruchsvollen und nicht leicht zugänglichen Werkes Martin Luthers über den geknechteten Willen entstanden. Er erhellt die Bedeutung des Textes, indem er ihn in seine Schlüsselkontexte stellt. Einerseits geht es also um seine Entstehung im Streitgespräch mit Erasmus von Rotterdam, andererseits um seine Stelle in der eigenen Theologie Luthers und in ihrer inneren Entwicklung. In drei Phasen (vor dem Konflikt, im Konflikt und nach dem Konflikt) soll das Verhältnis zwischen dem Humanistischen und dem Reformatorischen verdeutlicht werden, die zwei einander befruchtende und teilweise auch verbündete, aber nicht identische und verwechselbare Elemente darstellen.

1. Před střetem

Nedávno uplynulo pět set let od doby, kdy nadšení čtenáři začali jeden druhému posílat teze, jež se zabývaly problémem obchodování s odpustky, tehdy palčivě aktuálním.² Osvětlovaly jej nezvyklým, pronikavým, a také osvobozujícím způsobem. A budily tudíž zájem i o svého autora, o němž ne každý již něco slyšel. K disputaci je předkládal profesor theologie Martin Luther. Do té doby byl jen málo znám za hranicemi svých domácích prostředí, to jest především wittenberské university, kde učil, a augustiniánské

1 Martin Luther, *O ztročené vůli*, přeložila Ivana Kultová pro nakladatelství Poutníkova četba, Chlumec 2019. Autor statě se na přípravě edice podílel jako odborný revisor; některé možnosti odchylného přístupu, jež neprosadil anebo v respektu k pojetí překladatelky a vydavatelů ani neprosazoval, naznačuje i v následujícím textu, který chce být v přední řadě povzbuzením k vlastní četbě a studiu reformátorova díla.

2 *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (1517), in: *Luthers Werke* (nadále: WA) 1, Weimar 1883, 233–238. Česky v překladu Amedea Molnára nejnověji in *Křesťanská revue* LXXXIV (2017), č. 5, 4–9; zde je na str. 2n provází také Lutherův dopis arcibiskupu Albrechtovi z 31. října 1517 v převodu Jany Nechutové. Další texty a komentáře netoliko k odpustkovému sporu, ale i některým jiným souvislostem, jichž se níže dotkneme, obsahuje *Výbor z díla* M. Luthera, vydaný 2017 v pražském nakladatelství Výšehrad.

ho řádu, jehož byl tou dobou členem. Ale v tomto ohledu nastávala pronikavá změna. Nyní se na něho obrátila světla ramp. I dosti ostrá, protože ti, jejichž obchodů se dotkl, se ho pokusili umlčet jako „kacíře“. Nenechal se tím zastrašit, naopak vrhal světlo Kristova evangelia i do dalších temných koutů dobových církevních poměrů, a stal se tak apoštolským vůdcem k jejich obecné obnově.

Alespoň tedy na těch územích, jež se tomuto vlivu otevřela. Ačkoli nepochybně přispěl také k sebezkáznění římskokatolické církve, ta se ve své reformě přece jen vymezila proti evangelické reformaci. Mohutný obnovný impuls a pohyb se neobešel bez mnoha sporů. A nezůstalo jen u nepřátelství, jež se vyjevilo hned na počátku. Další reformační kroky mohly Lutherovi na jedné straně získávat i nové přívržence, avšak na druhé straně někdy zase vedly k rozchodům s těmi, kteří s ním mezitím urazili společný kus cesty. Platilo to i o některých z oněch čtenářů, kteří svého času pomohli k popularitě odpustkovým tezí.

Kroužky, v nichž se teze šířily, do značné míry tvořili křesťanští humanisté. Tedy učenci, kteří toužili pozvednout pokleslou vzdělanost za pomoci vzorů antické klasiky; to byl společný jmenovatel humanismu jako takového. Ale v tomto případě šlo i o lidi, kteří chtěli čerpáním z původních pramenů prvních dob občerstvit také bohosloví a zbožnost. Což se nerozumělo samo sebou. Právě v domovské zemi humanismu, již byla Itálie, se vyskytovali i takoví, kteří se neostýchali dávat najevo – nakolik jim poměry dovolily – že by se vlastně raději vrátili i k antickému pohanství, ne-li dokonce atheismu. Ideál humanismu jakožto kultivace lidství pro ně potom splýval už jen s představou vyzvednutí člověka jako míry všech věcí. To ovšem v 16. století doposud nebylo pravidlem. Většina evropských humanistů se s křesťanstvím ztotožňovala a chtěla právě i jemu dodat nové míry – třebaže si ne vždy vyjasnili, jak oba cíle spojit, aby jeden neoslaboval druhý.

Není se však proč divit, že také v Lutherovi poznávali „svého člověka“. Říkávali mu tehdy mezi sebou výslovně „náš Martin“.³ A v zásadě se skutečně nemýlili. Při své práci na obsáhlém reformačním programu s nimi sdílel ne jeden záměr i metodickou zásadu. Pravda, zároveň byl solidně vzdělán v pozdně středověké scholastické theologii, což ve srovnání s někte-

3 Leif Grane, *Martinus noster (Luther in the German Reform Movement 1518–1521)*, Mainz 1994.

rými z humanistů, kteří vůči školskému bohosloví nedokázali přemoci svou nechuť, takže se mu ani nesnažili porozumět, představovalo nepochybnou přednost. Ovšem o přednost šlo pouze proto, že Lutherův záběr byl natolik široký, aby se scholastickým uvažováním nenechal omezit. Včas si tak osvojil i ony nástroje, jimiž humanisté dobovou vědu obohatili. Pochopil význam klasických řečí a snahy co nejhlouběji vniknout do povahy, logiky a možností jazyka vůbec. Neuniklo mu, co znamená, že ovládnutí jazyka vyžaduje i styl, je záležitostí múzickou, a že humanitní věda tedy nutně souvisí s uměním. A obdobně uvítal rozšíření obzoru zřetelem k historii. To vše mu pomohlo při pronikání k jádru evangelia, a potud také za humanistické školení zůstal trvale vděčný.

Je ostatně příznačné, že první fázi reformace se fakticky stala reforma vyučování na wittenberské universitě, kladoucí zvýšený důraz na studium Písma a starocírkevních Otců v čele s Augustinem. V předcházející obnově věd spatřoval Luther důležitý předpoklad reformace církve. I to mu bylo poučením z dějin křesťanství, jež obvykle spolu s úpadkem vzdělanosti klesalo i v jiných ohledech – a naopak, v klíčových bodech vývoje mohlo svou životnost opírat o „renesance“. Svým způsobem patřil také „zlatý věk“ římské literatury, spolu s římským mírem i právem a patronátem nad helénskou vzdělaností, dokonce i k oné „plnosti času“, o níž mluví Pavlova epištola ke Galatským 4,4. V tomto smyslu se reformátor velmi silně vyjádřil roku 1523, kdy se na něho obrátil ustaranou elegií Eoban Hess, tehdy profesor rétoriky a poetiky v Erfurtu.⁴

Hesse právem vyděsila situace, jež nastala, když se Luther, daný do klatby papežskou kurií i říšskou vládou, musel v letech 1521/22 skrývat na hradě Wartburgu, a po Německu se mezitím vyrojila řada obskurních postav, jež se snažily prodrat na místo, jež svou nepřítomností uvolnil. Po pravidle byly o to sebevědomější, oč chabější byla jejich průprava. Ale uměly udělat dojem. I mezi studenty theologie se začali množit takoví, kteří považovali jmenovitě učení jazykům za zbytečnost, již plně nahradí vření Ducha. Luther ovšem jasně viděl, že za ně příliš často vydávají jen spády vlastního nitra, a „blouznivci“ či „fanatici“ se stali jeho protivníky neméně trvalými

⁴ *Ecclesiae afflictae epistola ad Lutherum*; poprvé otištěna 1523 v Hagenau, nejnověji spolu s anglickým překladem in Harry Vredevelde (ed.), *The Poetic Works of Helius Eobanus Hessus 4*, Leiden 2016, 282–305.

než „papeženci“ (příslušné zmínky nebudou chybět ani v textu knihy „O ztročené vůli“). Hesse proto naopak ujistil:

Jsem přesvědčen, že bez zběhlosti v literárních vědách nemůže pravá theologie vůbec obstát; jakož byla do této doby uvržena do bídného úpadku, protože i vědy jsou v ruinách a upadlé. Ba jeví se mi to tak, že se nikdy neuskutečnilo významné zjevení slova Božího, aniž by Bůh předtím, jakoby skrze předchůdce Křtitele, připravil cestu vzestupem a rozkvětem jazyků a věd. Naprosto ničeho bych se nechtěl u mládeže dočkat či u ní zavinit méně, než aby zanedbala poesii a rétoriku. Mým přáním zajisté jest, aby básníků i řečníků bylo co nejvíce – neboť vidím, že následkem těchto studií (nesrovnatelně s jinými způsoby) se lidé stávají podivuhodně schopnými jak k chápání svatých věcí, tak i k náležitému a plodnému zacházení s nimi. Sice je to Moudrost, jež dává „srozumitelně promluvit i jazyku nemluvnat“ [Mdr 10,21], ale nechce, aby bylo darem řeči opovrhováno.⁵

A ve stejném duchu psal reformátor i později. Mezi zvláště významné projevy tohoto druhu patří spis k „Radním všech měst německé země, že mají zřizovat a udržovat křesťanské školy“, uveřejněný hned v následujícím roce 1524. I tam se těsně spojuje přítomnost vzdělanosti a slova Božího, jež bývá přechodná, protože nevděk vždy znovu obě vypuzuje někam jinam. Vzácné příležitosti je zapotřebí užívat, dokud se nabízí. „Je-li nám evangelium milé, tvrdě se namáhejme s jazyky“,⁶ neboť ony jsou „pochvami, v nichž se tento meč Ducha přechovává. Ony jsou skříňkou, v níž se tento klenot přenáší. Ony jsou soudkem, z něhož se tento nápoj čepuje“, atd.⁷

Vedle podpory škol reformátor nabádal též k zakládání veřejných knihoven.

Za prvé v nich musí být svaté Písmo, latinsky, řecky, hebrejsky a německy i v dalších jazycích. Pak jeho nejlepší a nejstarší výklady, řecké, hebrejské i latinské, jaké se jen najdou. Potom takové knihy, které slouží k vyučení v jazycích, jako jsou spisy poetů a orátorů, bez ohledu na to, zda byli křesťany nebo pohany – řeckých či latinských. (...) A dále knihy o svobodných uměních i všech ostatních vědách. (...) Především však kroniky a dějiny, v jakýchkoli řečích budou k máni; neboť ty jsou divuplně užitečné k poznání, jaký je běh světa a jak jej zvládat.⁸

5 *Luthers Werke - Briefwechsel* (dále jen: *WA Br*) 3, Weimar 1933, 50 (č. 596 z 29. března 1523).

6 An die Ratherren aller Städte deutsches Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen, in: *WA 15*, Weimar 1899, 37.

7 Tamtéž, 38.

8 Tamtéž, 52.

Eoban Hess se Lutherovou odpovědí rád nechal ujistit, že má vytrvat na nastoupené cestě a evangelickou reformaci může s dobrým svědomím podporovat. Ale ne všichni reagovali stejně. Z cest Páně bývá stejně tak snadné uchylovat se nalevo jako napravo. Jestliže jedni se domnívali, že je evangelium opravňuje vyzvedat a klást za vzor vlastní hloupost a nedoučenost, jiní naopak ve jménu vzdělanosti ohrnovali nos nad reformačním zvěstováním evangelia i v jeho ryzejších formách. Bylo jim i tak „fanatické“. Při pohledu na ně zjišťovali, že jakkoliv se nechtějí stát hrubými bezbožníky, možná si vlastně ani nežadají víc křesťanství. Spíše by se spokojili s morálním postojem, vyhovujícím minimu každého slušného, „přirozeného“, rozumového náboženství. Zatímco řada humanistů se stala netoliko přívrženci reformace, ale dokonce pevnými a významnými členy společenství aktivních reformátorů, jiní se od něho distancovali.

2. Ve střetu

Za docela tragický se dá považovat případ Nizozemce Erasma Rotterdamského. Než upoutal pozornost veřejnosti Luther, platil právě Erasmus, všeobecně uznávaný „kníže“ křesťanských humanistů, za muže vedoucího církev k obnově. Ostatně byl také o půl generace starší; narodil se někdy ve druhé půli 60. let 15. století, zatímco za datum Lutherova narození se počítá podzim 1483. Když wittenberský profesor, dosud skrytý v tichu studovny a polosoukromí posluchárny, pronikal k jádru evangelia prací na výkladu Pavlovy epištoly k Římanům, už mohl vděčně užívat Erasmove nejvýznamnějšího díla, totiž edice řeckého textu Nového Zákona. Později mu obdobně posloužila, když vznikal Lutherův vlastní fenomenální překlad Bible do němčiny. Nikdy si nemyslel, že by Erasmus jako humanistického učence překonal; ani se o to nepokoušel. O to rychleji a výrazněji však nad ním vynikl jako theolog. V tomto ohledu se Erasmus již v době zmíněné rané přednášky snažil upozornit na jeho slabá místa – decentně, a přece i rozhodně. Jmenovitě mu doporučoval, aby své myšlenky prohloubil studiem Augustinových spisů proti pelagiánům.⁹ A zároveň také Erasma převýšil jako bojovník. To byly dva hlavní důvody, proč staršího mistra velmi rychle zatlačil do pozadí právě jako reformátor.

9 WA Br 1, Weimar 1930, 70n (č. 27, 19. října 1516 Georgu Spalatinovi).

Erasmus se vysloveně bál přímých střetů. Ve svých textech se ovšem uměl strefovat do protivníků velmi jízlivě a účinně je zesměšňovat. Četba jeho satir dodnes působí zábavně.¹⁰ Příznačně však terče svých útoků uváděl na scénu raději jako obecné typy než jménem. A jinak doufal, že zdokonalené vzdělávání způsobí obnovu církve jaksi automaticky, až bude do odpovědných úřadů nastupovat stále více těch, kteří jím prošli. Což byla představa jistě krásná, ale žel také naivní. V podstatě předpokládala, že systém je tak jako tak nastaven správně, a stačí jej tedy lépe uskutečňovat. Reformátoři naopak zjišťovali, že časem byl silně deformován ve svém celku a že v některých ohledech bude nutné přestavět jej takřka od základů.

Vyostřování konfliktu mezi reformačními a protireformačními pozicemi Erasma přivádělo stále víc do úzkých. Snažil se mezi oběma stranami smírně prostředkovat, ale čím méně se chlácholení ukazovalo být schůdným, tím více mu zbývalo už jen lavírovat. A snaha nespojit se ani s jedněmi příliš úzce nejenže ho stále zřetelněji odstavovala na vedlejší kolej, ale vystavovala ho dokonce nebezpečí, že úplně ztratí půdu pod nohama, budou-li ho ti i oni podezírat, že drží s nepřítelem. Je paradoxní, že až do jeho smrti v roce 1536 ho sneslo ve svých zdech tolerantně evangelické město Basilej ve Švýcarsku, ale on, cítě nezbytné nepřerušit definitivně spojení s některým z center dění, nakonec volil to nejmocnější v podobě římského papežství. Pro něho stále ještě zaručovalo jednotu, ve skutečnosti již ztracenou.

K názoru, že už musí dát veřejně najevo, jak málo je zajedno s Lutherem, Erasmus dospěl téhož roku 1524, kdy reformátor vyzýval radní k péči o školství. Rozhodl se tak učinit formou polemického spisu, adresovaného přímo Lutherovi. Ale bylo pro něho typické, že přesto chtěl víc dát signál jiným v pozadí, že za svou osobu nemá být počítán mezi „luterány“, než se s reformátorem samotným kdovíjak silně pustit do křížku. Na jedné straně tedy ve své „Rozpravě o svobodném rozhodování“ (*Diatribae de libero arbitrio*) napadl Lutherovu obranu proti papežské bule, odsuzující reformační učení,¹¹ vyslovenou ve spise „Potvrzení všech článků“.¹² Na druhé straně si však hleděl vybrat z jejích témat takové, jež mu připadlo ne příliš riskantní.

10 Český čtenář má možnost přesvědčit se o tom především, ne však výhradně v opakovaně vydávané *Chvále bláznivosti*.

11 Bulle „Exsurge Domine“, 15. Juni 1520, in: Heinrich Denzinger, Peter Hünermann (eds.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Lateinisch-Deutsch)*, Freiburg im Breisgau 371991, 487–492.

Otázka svobodné vůle opravdu nepatřila k těm, o něž se do té doby zápolilo nejurputněji a u nichž se tudíž bylo zjevně snadné spálit. Erasmusi jistě vyhovovala také proto, že se mu zdála mít více etickou než dogmatickou povahu. Ale výhodně působila i vysoká abstraktnost a velká složitost problematiky. Ne každý dohlížitel by si troufl se do ní vůbec vložit, a pokud přece ano, bylo možné poukázat, že nadále zůstává otevřena různým úhlům pohledu. Tomu odpovídala i forma pojednání, ve které autor snášel argumenty pro různá stanoviska i proti nim. Erasmusi umožňovala učinit gesto připraveného uznat, že jeho příspěvkem není o ničem rozhodnuto a rozhovor může pokračovat. Navíc se ostentativně schovával za většinová stanoviska. A přitom mu nic z toho nezabraňovalo poměrně jasně vyjevit své preference.

Ale nešlo o jediný případ, kdy Erasmův vychytralý propočít v mnoha ohledech vůbec nevyšel. Luthera se mu ve skutečnosti podařilo dotknout na skutečně citlivých místech. Svým způsobem mu podal odpověď na někdejší doporučení antipelagiánských spisů – jenže v podobě, dokazující, že darmo promarnil celé další desetiletí. Reformátor mu sice neupřel chválu, že odsunul stranou vedlejší témata, v nichž se vyčerpávali jiní protivníci, a vykročil přímo k jádru věci, skrývajícímu se v učení o ospravedlnění a spasení, v pochopení hříchu a vykoupení z jeho moci. Složil mu poklonu, že statečně uchopil býka rovnou za rohy.¹³ Ovšem zároveň se musel podívat, jak břídlísky se potom s tak energicky uchopeným tématem vyrovnal.

Inu, když se Erasmus rohů chytil spíše omylem, právě proto, že jejich významu pro Luthera ve skutečnosti přece jen neporozuměl... Pak ovšem nutně musel odkrýt všechny své theologické slabiny. A nemohlo se mu dostat jiné odpovědi než prudce odmítavé a poznamenané nechutí. Jednomu ze svých důvěrníků tehdy reformátor napsal: „Jak trapně obtížná je

12 *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum* (1520), in: WA 7, Weimar 1897, 94–151.

13 Tento příslovečný obrat se alespoň asociuje německým čtenářům (a Otto Schumacher jej užil ve svém překladu *Vom unfreien Willen*, Göttingen 1937, 228) jako příhodné přetlumočení originálního (a klasického) *ipsum iugulum petisti* (WA 18, 786), tedy doslovněji „uchopils za chřtán“ či „vrhnul ses rovnou na hrdlo“ (I. Kultová zvolila obrat: „Ty jsi jako samojediný postřehl jádro věcí a odvážil ses přímo do jejich jícnu“; *O ztročené vůli*, 259).

povinnost odpovídat na tak nevdělanou knihu tak vzdělaného muže!¹⁴ I tak se ovšem Erasmusovi podařilo Luthera vyprovokovat, aby sepsal velké dílo – jedno z neobjasnějších i nejpůsobivějších, jež z reformátorova plodného pera vzešla.¹⁵

Avšak zde nastíněný stav věcí není průhledný pro každého. Právě naši současníci mívají pochopení mnohem spíše pro Erasma, a Lutherova reakce je udivuje.¹⁶ Také v tomto smyslu je reformátorovo pojednání o vůli podmaněné a podrobené knihou superlativů: patří k těm částem jeho díla, jež vzbouzejí též největší překvapení, rozpaky, ba pobouření. Působí hluboce příznačně, že Erasmův spis se i překladu do češtiny dočkal dříve než onen Lutherův.¹⁷

A důvody tohoto upřednostnění nejsou nesrozumitelné. Erasmusovi záleželo především na morální užítelnosti křesťanského učení, a v tomto zájmu kultivované, mírné humanity jistě spočívá i jeho síla. Lidí, kteří by pro ni neměli žádné pochopení, by bylo proč se obávat. Pro nekřesťany je spojenectví na poli humanity, v povzbuzování úsilí člověka o dobré jednání, zhusta vůbec jediným způsobem, jak si ke křesťanům umějí najít přístup. A i pro křesťany je takové spojenectví žádoucí a nemají důvod podporovat podezření, že jejich víra k dobrému jednání nevede. Sama biblická zvěst je výslovně povzbuzuje k opaku (Mt 5,16; 1Pt 2,12). Spis, který uměřeným tónem vyjadřuje obavu, zda reformační učení mravní snahy nepodlamuje, tedy vzbudí sympatie snadněji než odpověď, která předestřené návrhy příkře odmítá.

14 *WA Br 3*, 368 (č. 789, 1. listopadu 1524 G. Spalatinovi).

15 *De servo arbitrio* (1525), in *WA 18*, Weimar 1908, 600–787.

16 Znepokojení probouzí hned titul díla. Jeho původu se dotkneme níže; zde zaznamenejme, že překlad, použitý v českém vydání, je variantou nepochybně možnou, rozhodně však nikoli jedinou. Z přísnějšího filologického hlediska (uplatněného jedním z lektorů této statě) by dokonce sama mohla být označena za „otrockou“. Na to, aby směla platit za plně výstižnou, má „zotročenost“ skutečně až příliš negativní konotace. Daleko spíše tedy přiléhá k situaci, kdy člověkem smýká hřích a opanovává si ho ďábel, než k oné, již měl Luther na mysli neméně, kdy je člověk z řečených osidel osvobozen – nikoli ovšem tím, že by byl ponechán svévoli, ale že na něho vznesl „otcovsko-majetnický“ nárok Bůh, podmanil si ho sám a postavil ho do služby svého království. V následujícím výkladu budu proto raději obměňovat výrazy, které by na tuto dvoupóllost a sémantickou šíři mohly upozorňovat.

17 Erasmus Rotterdamský: *O svobodné vůli / De libero arbitrio*, Praha 2006. Přeložila Karla Korteová, erudovanou úvodní studii připojil David Sanetrník.

Tím spíše pak, je-li jako předmět sporu jmenována svoboda lidské vůle – pojem v novověku téměř zbožněný. Nevěřící v něm obvykle vidí základ své lidské důstojnosti, a věřící si jej také umějí adaptovat, připraveni k tomu dlouhou tradicí. Rázně jej odmítnout dokáže šokovat, jakkoliv mezitím argumentů proti němu přibývá (v neposlední řadě ze strany přírodních věd). Dokonce i dnešní evangeličtí theologové tak mívají tendenci Lutherův spis spíše plaše omlouvat než se za něj stavět.

Tady je ovšem silně na místě poznamenat, že k pobouření a zmatku velkou měrou přispívají nedorozumění. Výraz „svobodná vůle“ je sám o sobě jen heslem, a dokud se nevyjasní, kdo jím vlastně rozumí co, zůstává i prázdným zvukem. A nutno přiznat, že Erasmus a Luther ve svých textech do značné míry mluví „o koze a o voze“. Vina však nepadá na obě strany rovnoměrně, nemíjejí se nepochopením tak úplně vzájemným. Je sice nepochybné, že ani Luther nebyl Erasmovi beze zbytku práv; nicméně stejně tak je zřetelné, že jeho stanovisku přece jen porozuměl lépe, než tomu bylo naopak. Nešťastný způsob podání mu však neumožnil reagovat příliš shovívavě – právě proto, že i významnost věci pochopil jasněji než jeho oponent. Diskreditovanost samotného pojmu svobodné vůle, již dlouho užívaného neblaze ušinitými způsoby, prokázal Erasmus v Lutherových očích natolik fatálně, že mu dal stěží jakou lepší šanci než tento koncept úplně odstavit a obejít se bez něho.

V tom se reformátor nenechal odstrašit ani rolí osamělého výstředníka, který se staví proti veškeré tradici – jak Erasmus scénu šikovně nasvítit, aby mu ztížil manévrování. Luther tuto stylizaci ve svém spise vzdorně přijal. Nesmlčel ovšem úplně, jak pro něho bylo důležité, že do podobného světla bývali i v dřívějších dobách stavěni lidé, kteří ve skutečnosti byli dobrými křesťany a významnými Kristovými svědky. Zvláště pro českého čtenáře je zajímavé, že takové povzbuzení čerpá (podobně jako i v jiných svých dílech) jmenovitě z případu Jana Husa.¹⁸ Bez významu však není ani skutečnost, že dokonce „provokativní“ titul, kterým své pojednání opatřil, není jeho vlastním „vynálezem“, ale tichým citátem z církevního Otce – jak jinak než z Augustina a ze spisu proti pelagiánskému arcikacíři.¹⁹

18 *O ztročené vůli*, 73 (a 82). K tomu v širším kontextu Martin Wernisch, *Luther and Medieval Reform Movements, Particularly the Hussites*, in: Robert Kolb, Irene Dingel, Lubomír Batka (eds.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford 2014, 62–70.

19 Aurelius Augustinus, *Contra Iulianum* (421) II, 8, 23.

Erasmův způsob nakládání s pojmem svobodné vůle totiž Lutherovi pouze potvrdil, do jak těžkých rozporů byl tento koncept zapleten, a co hůř, jak nebezpečně nahrával nejtěžším bludům. Nemohlo tomu být jinak, měl-li podmiňovat spasení člověka a byl tak nahlížen jako domněle neutrální stanoviště ve věcech, které lidskou vůli ve skutečnosti dalece přesahují. A právě to bylo hlavním předmětem sporu, který se bezprostředně dotýkal zřídla, z něhož celá lutherovská reformace vytryskla. Wittenberský profesor k němu musel proniknout nejen myšlenkovým, ale i existenciálním zápasem. Z protimluvů, vyplývajících z podmiňování spásy mravní snahou, nedokázal sám najít východisko ani s krajní námahou a sebezničujícím vypětím. Teprve když mu zazářilo světlo evangelia o spasení v Kristu, z milosti a skrze víru, našel „Archimédův bod“, od kterého se odvíjelo všechno ostatní.

A Erasmus nyní jakoby mimochodem vše vracel zpět před tento osvobozující přelom. Opět mátl omilostňující evangelium, k dobru osvobozujícím, se zákonem, dobro vyžadujícím – a hříšníka odsuzujícím. Opět opíral ospravedlnění o skutky, jež ve skutečnosti jsou jeho plodem, obracel tak důsledek v příčinu – a stavěl na základě nekonečně vratším a méně nosném „než ten, který už je položen, a to je Ježíš Kristus“ (1K 3,11). Byl sice veden starostí, aby osvobodil Boha od podezření, jež neutěšený stav světa dovede za určitých okolností vyvolat v každém člověku, že On sám může být ve své nadlidskosti docela prostě nelidský – ale nechal se jí zaslepit a šel ke koncům horším než počátky. Problém byl i v tom, že ačkoli s ohledem na Luthera argumentoval hlavně rozbořem biblických míst (filologicky kompetentním), činil výpovědi spíše filosofické než vpravdě theologické povahy.

A tak zatímco Erasmova tvrzení na jedné straně vedla k všetečným otázkám, jaké nemají odpovědi, dobývající se na území nadrozumového a Bohem nezjeveného, na druhé straně ve svých důsledcích nechtěně otřásala stěžejními výpověďmi, jež zjevení dosvědčené Biblií obsahuje. Hledaje cesty, jež u Boha být mohou, ovšem nevyzpytatelné, zahrazoval onu, již nám Kristus spasitelně otevřel. Tak podrýval křesťanskou víru v kořenech, umenšuje a vposledu i zpochybňuje samotnou nezbytnost a význam Kristovy oběti. Mluvil spíše jako ušlechtilý pohan, jakých se zastával, ale nanejvýš povážlivě, pokud chtěl platit za učitele křesťanství.

V ničem z toho mu Luther pochopitelně nemohl ustoupit. Naopak velmi důsledně rozvíjel právě ty pozice, jež Erasmus napadl. Zároveň se však sna-

žil odkrýt souvislosti, které odpůrce přehlédli, a očistit předmět sporu od nánosů odvádějících pozornost jinam. „Nevedeme disputaci o přirozenosti, nýbrž o milosti, a také nepátráme po tom, jací jsme na zemi, nýbrž jací jsme na nebi před Bohem“.²⁰ Ani toho si Erasmus dosti jasně nevšiml. Jemu samotnému záleželo spíše na opačném úhlu pohledu, ale chvíli debatoval o jednom a pak zase o druhém a obojí mu nejasně splyvalo.

V jednom ohledu ovšem Erasmus podržel výhodu útočníka, a zřetelnost Lutherovy argumentace to žel snižuje. Protože se obhájce držel Erasmovy osnovy a snažil se na jednotlivé podněty odpovídat a námítky vyvracet v řadě, v níž byly předloženy, jeho pojednání nikterak neplyne v logické posloupnosti, která by se odvíjela přímo od probírané věci. Třebaže s přihlédnutím ke svému obsahu může být spis označen dokonce za „Lutherův nejsystematičtější text“,²¹ vzhledem k formě tak vůbec nepůsobí. Čtenář v něm naopak naráží na mnoho skoků, návratů, opakování. V tomto smyslu musí vynaložit i nemálo trpělivosti. Zvláště pak, když je výklad biblických míst a theologických otázek proložen četnými osobními reakcemi na osobní výpady. V řadě případů jde přímo o výměnu invektiv. Pravda, ty knihu místy i čtenářsky oživují, dodávají jí říz (v českém překladu, který chce být určen pro pokud možno široké publikum, poněkud lidovější než v latinském originále, který se se značným zdarem vynasnažil nezaostávat za úrovní stylu nasazenou Erasmem).²² Nicméně skutečně podstatné výpovědi mezi nimi mohou být bezmála ukryty. Nejdůležitější pasáže se objevují na přeskáčku a někdy mají skoro podobu exkursů.

Obtíže s tím spojené se ovšem bohatě vyplatí překonat – podobně jako oslnění nečekaným obsahem, jež neuvyklé oči nejprve bolestivě oslepuje. V jádru spisu totiž opravdu září tak prudce jasné, skvoucí světlo. Jak už jsme pověděli, Luther odmítá představu svobodné vůle hříšného člověka, nastolenou jeho protivníky, právě proto, aby nezastínil evangelium o Bohu, který miluje nepodmíněně a skutečně omilostňuje ze svobodné vůle,

20 *O zotročené vůli*, 249.

21 Athina Lexutt, *De servo arbitrio*, in: Volker Leppin, Gury Schneider-Ludorff (eds.), *Das Luther-Lexikon*, Regensburg 2014, 155.

22 „Jeho poutavý spis má vedle theologické vážnosti i ryze humanistický stříh a je, odhlédneme-li od několika prohřešků proti gramatické normě, jazykově na stejné úrovni jako elegantní traktát Erasmův. Jako reprezentativní latinské dílo je dokonce snad i lepší.“ Wilfried Stroh, *Latina je mrtvá, ať žije latina! (Malé dějiny velkého jazyka)*, Praha 2016, 182.

své vlastní, ne kvůli lidským výkonům a zásluhám. Hnacím motivem jeho opozice k Erasmovi tedy vůbec není úmysl zastávat Boží nelidskost, jíž se humanista bál.

Trpělivý a pečlivý čtenář najde v reformátorových řádcích nejen skvěle vyložené zásady reformační theologie, ale také odpovědi na prakticky všechny nepokojné námitky, které u něho ústřední teze spisu, ohlášená hned v titulu knihy, může vyvolávat. Jsou to ovšem odpovědi poctivé a realistické, nikoli chlácholící a „optimistické“. Počítají s bídou světa, jenž „ve zlém leží“ (1J 5,19) a ve kterém Bůh i po svém zjevení zůstává také skrytý pod opakem. Tento svět opravdu není zařízen jako ústav pro hladké odměňování ctnosti; jeho stav nás žene k zoufalství a potřebuje ke své záchraně něco mnohem silnějšího než samotnou lidskou ctnost. Ale právě takovou záchranu Luther zvěstuje. Jeho odpovědi tudíž nejsou ani „pesimistické“, natož pak cynické.

Jasně nám potvrzují, že reformátorovi nejsou lhostejné dobré skutky lásky, k nimž víra pudí. Že nepřehlídí, jak člověk dobru i zlu, jež koná, přivoluje, a v tomto smyslu se na něm obvykle podílí dobrovolně, ba často vysloveně s chutí. Nijak nepopírá, že křesťan musí se zlem zápasit, a že ho to stojí pořádnou námahu. Dokonce připouští, že Kristův Duch může působit pravé dobro i v nepokřtěných – i když je zjevné, že jejich úděl není předmětem, na který by se soustředil, na rozdíl od naléhavého upozorňování, jak nebezpečné mohou skvostné lidské činy být, stávají-li se zdrojem sebespravedlivosti, jež Spasiteli vstup do srdcí zahrazuje. Nic ze jmenovaných skutečností pro něho nepadá s termínem svobodné vůle, o který se tu nijak nepotřebuje opírat, stejně jako o další v té době běžně užívaný pojmoslovný aparát.²³

Část jeho odpovědí na námitky ovšem již musí mít povahu žalmistova vyznání: „Divnější jest umění tvé nad můj vtip; vysoké jest, nemohu k němu“ (Ž 139,6). Ale pokud kvůli tomu mnozí propadli dojmu, že resignovaně připustil Boha dobrého jen vůči některým a vůči jiným zase zlého, je nasnadě podezření, že se pouze nedokázali soustředěně pročíst až ke konci spisu. Vždyť ten vrcholí ve velkolepém vyznání, že Bůh svou

23 Ten, kdo by jeho argumentaci chtěl studovat skutečně až do detailu, a sáhl by proto po latinském originálu, by však měl vzít do úvahy, že Luther zjevně rozlišuje termíny *arbitrium* a *voluntas*, jež české překlady včetně chlumeckého vydání vesměs tlumočí tímž slovem „vůle“.

spravedlnost a dobrotu nakonec obhájí sám, bez marných snah protřelých lidských advokátů, a vidouce Boha tváří v tvář, nespatříme na ní žádné zlé rysy.

Ve velké krátkosti bychom poselství knihy mohli shrnout slovy: Bůh má své cesty, jak učinit, co je u lidí nemožné. Ale ty, člověče, po jeho nevyzpytatelných úradcích nepátrej, v této časnosti je nezbadáš. Naopak se drž toho, co ti zjevil, co je ti otevřeno a co je naprosto úžasné. Ve své podstatě je tedy Lutherovo pojednání o podmaněné vůli velepisní o moci milosti, nadějně a povzbudivé.

Tím padá mj. i podezření, že by reformátor protiřečil sám sobě. Spis o vůli podrobené službě není temným protikladem k jásamé knížce o svobodě křesťana, kterou týž autor napsal o pět let dříve.²⁴ Titul prvního textu působí nepochybně mnohem přitažlivěji, ano i líbivěji. Ale Luther ve skutečnosti již v něm zdůrazňoval, že se jedná o svobodu, která jde ruku v ruce se závazkem a odevzdaností. Nedá se tedy mluvit o žádném rozporu, mluví-li nyní o závazanosti a podrobení, jež ve skutečnosti jdou ruku v ruce se svobodou. Ovšem jedině pod vládou Kristovou a jeho vedením. Jinak je člověk nucen krutě otročit dáblu a veškerá jeho svoboda je zdánlivá a šalebná. Obsah obou dvou knižních protějšků do sebe tedy dokonale zapadá – a společně tvoří velice působivou sumu reformační theologie ospravedlnění vírou.

3. Po střetu

Je ostatně výmluvné, že Luther, který si býval silně vědom nedostatku svých textů, právě spis o podmaněné vůli s odstupem let zařazoval mezi svá nejzdařilejší díla. 9. července 1537 napsal štrasburskému reformátoru Wolfangu Capitonovi: „Uspořádání mých knih mne nechává chladným a nijak se do něho neženu, protože mne spíše popouzí saturnský hlad, abych je všechny požral. Žádná se mi nezdá opravdu podařená, leda snad O podrobené vůli a Katechismus.“²⁵ I v tomto ohledu tedy k dílu přináleží

24 Sepsal jej ve dvou verzích. Německy: *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), in: *Werke* 7, 20–38; do češtiny přeložili Hana Volná a Ondřej Macek, vydáno nejnověji in: *Martin Luther, Výbor z díla*, Praha 2017, 6–27. Latinsky: *Tractatus de libertate christiana* (1520), in: *Werke* 7, 49–73; do češtiny převedli naposledy Bohumír Popelář a Rudolf Řičan in *Lutherův odkaz*, Praha 1935, 127–199.

25 *WA Br* 8, Weimar 1938, 99 (č. 3162).

superlativ. A tím snadněji je možné hledat v něm trvale platný reformátorský odkaz.

I když je poctivé dodat, že některé jeho rysy jsou přece jen ojedinělé a ve svých pozdějších textech už je Luther neopakoval. Potřebu neměl nejen díky pocitu, že co v něm chtěl vyjádřit, pověděl v zásadě zdařile. Dalším důvodem bylo, že ten či onen „paradox“ zde vyslovený měl své místo a význam právě jako polemický argument proti Erasmovi, jemuž měl odhalit, jaké závrativé duchy nevědomky vyvolává – ale jinak přece jen nepatřil do běžného, pozitivně zaměřeného evangelického kázání, ba ani vyučování. Ani reformátoři nebyli úplně hluší k varování, že méně chápavého křesťana mohou výpovědi, narážející na zazní hranice možností jakéhokoli lidského porozumění, spíše mást, a lehkomyšlného neotesance mohou dokonce svádět, aby se svému hříchu poddával, kde s ním měl zápasit.

Ani Erasmus ovšem žel nepatřil k těm, které Lutherova odpověď osvětila. Replikoval na ni novým, teď již dvoudílným spisem „Zaštitovatel Rozpravy“ (*Hyperaspistes diatribae etc.*), ve kterém vesměs ještě mnohem obširněji (a roztrpčeněji) rozváděl, co pověděl již předtím. Luther na něj dále nereagoval. Věcně už nebylo mnoho co nového dodat, zato by se dalším živením sporu jen ještě přidávalo na hořkosti. A té i tak zbylo dost a dost. Na obou stranách. I v Lutherovi pro příště zůstala hluboká nesympatie, s níž nadále vnímal v Erasmových textech každé „rouhání“ také až přecitlivěle. Co mu přičítal k dobrému, byly většinou už jen staré zásluhy.

Vlastně tak zůstalo při slovech, která napsal ještě krátce před Erasmovým výpadem, povzbuzuje jiného adresáta případné erasmovské kritiky, totiž reformátora Basileje (kde slavný humanista již tehdy pobýval) Johanne Ökolampada:

Jakým úsudkem se Erasmus řídí či předstírá řídit v duchovních záležitostech, dosvědčují jeho spisy víc než dostatečně, stejně tak ty nejnovější jako ony dřívější. Protože se tváří, že nechce být otevřeným nepřítelem, chovám se i já tak, jako bych nechápal jeho úskoky, ačkoli místy pocituji jeho ostny a jeho zchytralosti rozumím mnohem lépe, než by se nadál. On učinil, k čemu byl povolán: zavedl jazyky a odvrátil od svatokrádežných snah. Snad i on zemře s Mojžíšem v Moábských pustinách [Dt 34,8], neboť k lepšímu úsilí (pokud jde o zbožnost) již nedospěl.²⁶

Vzájemné chladné odmlčení nemělo v této časnosti ukončit žádné smíření. Naopak ještě jednou, roku 1534, přerostlo v nový konflikt – vedený

26 *WA Br* 3, 96 (č. 626).

již nepřímějším způsobem, ale za použití o to silnějších výrazů. Nevládne glosy k čerstvým publikacím původně zazněly v dopisech určených třetím osobám, neboť zprvu šlo vlastně o srážky Erasmových a Lutherových žáků. Jeden z těchto listů, v němž se Luther pobouřeně pozastavoval nad Erasmovým vlažným vztahem k nejklašičtější částem vyznání o Kristu a trojjediném Bohu, však jeho adresát, jímž byl jeden z nejdůvěrnějších reformátorových spolupracovníků Nikolaus von Amsdorf, nechal uveřejnit.²⁷ A potrefený pak na něj reagoval rovnou v tisku.²⁸ Luther sice opět odpověděl pouze von Amsdorfovi, nicméně s vědomím, že i tato jeho slova se dostanou na veřejnost. Erasma tehdy přirovnal k „motýlovi, který v zahradě církve podělal spoustu kapusty“.²⁹

Zde nebude nemístné připomenout povzdech Philippa Melanchthona, který sám patřil k největším reformátorům i největším humanistům a který nový spor hned na jeho začátku okomentoval: „Ty stařecké vášně na obou stranách mne mrzí.“³⁰ Nicméně Luther ve svém dopise také vypjatě, avšak krátce a jasně pojmenoval celé dilema, jež s sebou roztržka mezi reformátory a vlivnou částí humanistů nesla ve své podstatě: „Raději ať se rozvalí vědy než náboženství, nechtějí-li sloužit, nýbrž pošlapávat Krista. (...) Hodlají-li svou moudrostí uvést do souzvuku Krista s Belíálem [2K 6,15], nebude z toho nic.“³¹

V těchto větách je zřetelně definována nezbytná podmínka, za které mělo nadále platit, co Luther svého času napsal Hessovi. Zároveň z nich též zaznívá, že kdyby se vědy a víra opravdu měly střetnout tak vyhroceně, aby bylo nutné volit jedno proti druhému, šlo by o neblahou situaci hrozící mnohým neštěstím. Kdekoli je spojení mezi křesťanstvím a humanismem možné, je zapotřebí je vítat. Situace, které obojí staví proti sobě, ve stylu kdo s koho, opravdu jsou nebezpečné. Ale málo platno: křesťanská víra stojí na Kristu Vykupiteli, nemůže se ho vzdát a nesmí ho zapřít. A nesmí si ani nechat jeho jméno a přitom vyprodat jeho evangelium.

27 *WA Br 7*, Weimar 1937, 28–39 (č. 2093, okolo 11. března 1534).

28 *Purgatio adversus epistolam non sobriam Lutheri* (Očista proti nerozumnému Lutherovu listu).

29 *WA Br 7*, 79 (č. 2123 z 28. června 1534).

30 *Corpus Reformatorum 2*, Halis Saxonum 1835, 709 (č. 1173, 11. března 1534 Joachimu Camerariovi).

31 *WA Br 7*, 79.

Luther zůstává jedním z těch, kteří to i dnes, půl tisíce let po své pozemské pouti, zvláště mocně dosvědčují. Za evangelium se nestyděl; „je to moc Boží ke spasení pro každého, kdo věří, předně pro Žida, ale také pro Řeka“ (Ř 1,16).

Protože svět svou moudrostí nepoznal Boha v jeho moudrém díle, zalíbilo se Bohu spasit ty, kdo věří, bláznovskou zvěstí. Židé žádají zázračná znamení, Řekové vyhledávají moudrost, ale my kážeme Krista ukřižovaného. Pro Židy je to kámen úrazu, pro ostatní bláznovství, ale pro povolané, jak pro Židy, tak pro Řeky, je Kristus Boží moc a moudrost. Neboť bláznovství Boží je moudřejší než lidé a slabost Boží je silnější než lidé. (1K 1,21–25)

doc. ThDr. Martin Wernisch
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 9
115 55 Praha 1
mw@etf.cuni.cz

Mezi zákonem a evangeliem: Napětí jako základní factum člověka¹

Pavel Roubík

Zwischen Gesetz und Evangelium. Spannung als Grundfaktum des Menschseins Die Lehre von Gesetz und Evangelium gilt als die Besonderheit der Theologie Martin Luthers und der lutherischen Tradition. Das Gesetz füllt nach Luther die gesellschaftliche Funktion (*usus politicus* oder *usus civilis*), vor allem aber die theologische Funktion (*usus theologicus*), die den Menschen auf das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen um Christi willen hinweist. Das Gesetz darf nicht zum Evangelium werden und umgekehrt – deswegen hielt Luther die Lehre vom Gesetz und Evangelium bzw. die Unterscheidung und distinktive Zuordnung beider Größen für „die höchste Kunst im Christentum“. Die Plausibilität dieser Lehre wird hier auf die gegenwärtige gesellschaftliche und kirchliche Situation hin behandelt. Die Lehre von Gesetz und Evangelium wird als ein existentieller Vorgang verstanden, sofern das Evangelium zum Nachdenken über die vorgelegten Lösungsvorschläge zu den brennenden Fragen immer wieder anregt sowie Kraft und Hoffnung gibt.

Úvod

Křesťanská víra se neptá tolik na podstatu, nýbrž spíše na hodnotu člověka, kterou otázka po podstatě předpokládá. Chápe tuto hodnotu jako založenou Stvořitelem, ohroženou, ba zkaženou hříchem, ale znovu-ustavenou Ježíšem Kristem a povolanou k naplnění v eschatonu.

Protestantská dogmatická tradice to vyjadřuje dvěma dominantními myšlenkovými modely. Staroprotestantská ortodoxie rozlišuje z hlediska dějin spásy čtyři stavy: *status integritatis*, *corruptionis*, *gratiae*, *gloriae* / *damnationis*. Poslední stav bude rozhodnut podle toho, zda člověk přijal milost, nebo ne.² Nehledě na otázku věčné spásy nebo zatracení svádí toto hledisko dějin spásy k temporálnímu chápání. Teologický záměr tohoto schématu ovšem spočívá v představení existenciálií, které se z nedostatku lepších možností projektují na časovou linii. Toto schéma chce ukázat, že člověk je zaměřen na integritu, současně se však nachází ve stavu sebezni-

1 Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

2 Srov. Horst Georg Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*, Gütersloh: Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 62002 [1973], 180 (= *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava: Mlýn, 2002, 176).

čení. Milost, která člověka potkává, jej vyzývá k tomu, aby vystihl své vlastní určení, poněvadž by se s ním také mohl minout na věky věků.³

Jako druhá vůdčí myšlenka luterské antropologie slouží řeč o zákonu a evangeliu. Zde je člověk začleněn do dějin spásy rovněž, ale viděn primárně ve své konkrétní přítomnosti v rámci dvojí perspektivy: pod Božím nárokem a příslibem. Příkázání a nabídka stojí ve vzájemném vztahu. Podle luterské teologie odkazuje člověka jeho selhávání, ba odpírání zákonu na Boží nabídku, která k němu přichází v evangeliu. Dokud člověk žije, lze o něm prohlásit dvojí: stojí pod zákonem i pod evangeliem. Svůj život získává tím, že se z moci zákona dostává pod moc evangelia. Od zákona si musí nechat říci, že nemá žádnou hodnotu, evangelium mu hodnotu dedikuje – hodnotu, kterou mu nikdo nemůže vzít. Toto schéma funguje principiálně, tj. metahistoricky. Nehodnota, resp. bezhodnota člověka před Bohem tu vystupuje do popředí natolik, že se často nedaří vyjádřit pozitivní stránku věci, totiž jedinečnou důstojnost člověka. Jak si dobře uvědomoval Luther sám, rozlišování zákona a evangelia může plnit zamýšlenou funkci pouze tehdy, je-li interpretováno jako *sebezkušenost člověka*, nikoli jako abstraktní teologicko-antropologická doktrína. Navíc nebezpečí, že se učení o zákonu a evangeliu zmechanizuje a učiní nepřínosnou konfesionalistickou zbraní, je velké.⁴

Přínejmenším západní člověk je dnes snad každou minutou konfrontován s množstvím „radostných poselství“ a zaslíbení „blaženého“ života – a zároveň musí bojovat o své přežití v podstatně menší míře než v 16. století i později. Otázka odpuštění hříchů zdaleka nestojí na tak prominentním místě jako tehdy, a to ani mezi křesťany samotnými. Nemenší potíže se týkají pojmu „zákon“. Zákon je dnes jednoznačně chápán jako právní, nikoli náboženský pojem. Pojem „zákon“ odráží touhu po jasné orientaci, jak se ukazuje nábožensky ve fundamentalismu a společensky v extremistických politických skupinách. Stačí to vše převést na formuli „zákon a pořádek“, a použitelnost, natož nosnost pojmu „zákon“ se pro teologii 21. století zdá být mizivá.

Nejprve si zde představíme, jak pojmy zákon a evangelium včetně jejich přiřazení k sobě chápal Luther sám, abychom následně reformátorovo poje-

3 Srov. Hans-Martin Barth, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ³2008, 483.

4 Srov. Barth, *Dogmatik*, 583.

tí zhodnotili. Nebudeme přitom sledovat vývoj učení o zákonu a evangeliu v teologické tradici, nýbrž Lutherovo učení vyložíme z hlediska klíčové otázky, zda a čím může prospět současné teologii a církevnímu zvěstování, jsou-li dnešní podmínky tak zásadně jiné než za Lutherova života.

1. Lutherovo učení o zákonu a evangeliu

O tomto rozlišování zákona a evangelia nenajdeš nic v knihách mnichů, kanonistů a teologů, ani nedávných ani starých. Augustin toto rozlišování do jisté míry chápal a vysvětloval, Jeroným a další přímo ignorovali. Zkrátka se o tom mnohá staletí ve všech školách a domech Božích podivně mlčelo. Tento fakt přivedl svědomí do největšího nebezpečí. Nejsou-li totiž zákon a evangelium jasně rozlišovány, nelze křesťanské učení zachovat neporušené. Jestliže se však toto rozlišení pozná, pozná se i pravý způsob ospravedlnění. Potom je snadné rozlišit víru od skutků, Krista od Mojžíše, rovněž od vrchnosti a všech civilních zákonů.⁵

Tak zní vůbec první Lutherova formulace, v níž k sobě „zákon a evangelium“ přiřazuje. Pochází z jeho (druhého, velkého) *Komentáře epistolý Galatským* (1531/1535) a zřetelně z ní vyplývá, že ani v tomto tématu Luther nechtěl být nějakým inovátorem, nýbrž povýtce reformátorem, který důrazně a srozumitelně vyjadřuje něco celé věky zasutého. Rozlišování zákona a evangelia bylo zafixováno až v luterských vyznavačských spisech, jmenovitě ve *Formuli svornosti*.⁶ Toto učení zdaleka neprotíná celé dějiny luterské teologie, natož celé církevní dějiny. Vystupovalo do popředí vždy, když se víra zdála být ohrožována laxní, ba dokonce libertinskou praxí nebo naopak tuhým legalismem. Zatímco 19. století už nepovažovalo zákon a evangelium za dva protiklady Boží komunikace s člověkem, překročilo ve 20. století toto téma dalece luterské bádání, když Karl Barth využil této opozice pro své tažení proti tzv. přirozené teologii. Werner Elert trval proti Barthovi spolu s Lutherem na zákonu jako základní antropologické kategorii.

5 *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), J. K. F. Knaake et al. (ed.), Weimar-Köln-Tübingen: Hermann Böhlau, 1883–2009 (= WA) 40/1, 486, 21–487, 13.

6 *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, I. Dingel (ed.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014 (= BSLK), 790–793 (= *Knih svornosti*. *Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese*, Praha: Kalich, 2006, 500n) a BSLK 951–961 (*Knih svornosti*, 577–583).

Vyjít od antropologie je pro úvahy o Lutherově učení o zákonu a evangeliu nejvhodnější, snad i jediné možné. První otázka zde totiž zní: Kdo je adresátem? A Luther odpovídá: Všichni lidé, resp. jejich svědomí, v němž étos jednotlivce nachází svou orientaci. Již mladý Luther se domníval, že existuje přirozený zákon, artikulovaný ve Zlatém pravidle, který Bůh vložil do srdce všem lidem. To jde jen stěží dohromady s vnímáním rozšířeným dnes, kdy se étos orientuje pouze na právně definované legalitě: co zákon nezakazuje, je povoleno a nepotřebuje žádné další etické ospravedlnění. Pojem „svědomí“, bez něhož nemůže Lutherovo pojetí zákona fungovat, dalekosáhle zmizel z běžné řeči, ale i z terminologie psychologie, sociologie, pedagogiky či filosofické etiky.

Proč Luther vůbec buduje protiklad zákona a evangelia, když apoštol Pavel označuje Krista jako „konec zákona“ (Ř 10,4), varuje Galatské před znovuzotročením zákonem, a jen „slaměná epištola“ trvá na tom, že zákon je třeba dodržovat? Toto napětí se opakuje ve sporu mezi Augustinem a Pelagiem: Pelagius zastává optimistický pohled na člověka a předpokládá svobodu lidské vůle k následování příkázání zákona. Navzdory Augustinovu naléhání se ve středověké zbožnosti prosadila semipelagiánská linie, proti níž Luther bojoval nejprve opozicí zákona (*praecepta*) a zaslíbení (*promissio*).

Během tohoto zápasu se mu stále zřetelněji ukazovalo, že vůči příslibu evangelia v celé jeho velikosti a jinakosti nemůže stát pouze suma jednotlivých příkázání, nýbrž radikální nárok Boží vůle. Právě tato motivace jej vedla k vypracování dialektiky zákona a evangelia. Ve sporu s Erasmem Rotterdamským trval na zákonu jako na něčem mnohem větším a teologicky významnějším, než je sbírka morálních předpisů; ve sporu s antinomisty, kteří považovali zvěstování zákona za přebytečné, podržel platnost zákona i pro křesťany. Současně se evangelium nesmí stát zákonem, jak k tomu došlo v teologii a zvláště v praxi pozdního středověku, neboť potom ztrácí svou útěšnou moc a sílu.

„Takřka celé Písmo svaté a znalost celé teologie záleží na správném rozlišování zákona a evangelia,“ říká Luther.⁷ Rozlišování zákona a evangelia je nejlepší způsob, jak „traktovat a tradovat křesťanské učení“;⁸ už pro-

7 WA 7, 502, 34n. Gerhard Ebeling trefně parafrázuje: „v učení o zákonu a evangeliu... jde do jisté míry o logiku věci teologie“ (*Dogmatik des christlichen Glaubens III*, Tübingen, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1979, 289).

8 WA 39/1, 360, 1n.

to běží o „nejvyšší umění v křesťanství“.⁹ Kdo toto umění ovládá, může se právem nazývat „doktorem Písma svatého“. K tomuto rozlišování je však nezbytné působení Ducha svatého, tohoto jedinečného „mistra a učitele“.¹⁰ Nejedná se tu tedy o nějaký metodický postup vedle jiných, nýbrž o základní teologický *princip*, který rozhoduje o *principiálním* rozdílu toho, co Bůh po mně žádá a co mi daruje.

Obtížnost i naléhavost rozlišování zákona a evangelia se Lutherovi ukazuje na osobě Ježíše Krista samého, který může být chápán jednak jako dar, jednak jako příklad, a tím i jako zákon. Způsobem, jakým Ježíš jednal s Bohem a lidmi, samozřejmě slouží křesťanům jako příklad, ale tím by nepůsobil nijak jinak než mnoho jiných svatých. Rozhodující je tedy nejprve Ježíše přijmout a rozpoznat jako dar od Boha.¹¹ Správné porozumění této distinkci zcela závisí na na jejím pochopení v kontextu mnoha jiných alternativ Lutherova myšlení a teologie, které se nám dnes mnohem spíše než jako protiklady jeví jako dvě podoby téhož, nebo dokonce jako pouhý kvantitativní rozdíl: skrytý a zjevený Bůh, Boží cizí a Boží vlastní dílo, Boží přísný hněv a Boží hněv ve službě milosrdenství. Rozlišování zákona a evangelia přesto působí nezaměnitelně, vždy podle toho, na koho se obrací: Kdo se domnívá, že jeho vztah s Bohem je v pořádku, ten má slyšet zákon, kdo se naopak rmoutí vlastní nedostačností, má slyšet evangelium.

Teologie pozdního středověku vydávala evangelium za způsob zákona, který má člověk následovat, a zákon zase za způsob evangelia, které má člověk nejen následovat, ale je toho rovněž i schopen. V důsledku toho byl člověk pod tlakem samých následování, tedy pod tlakem zákona v podobě nejrůznějších církevních předpisů, aniž by mohl slyšet útěchu evangelia. Naproti tomu se Lutherovi skrze radikalitu Božího zákona ukazuje hlubina evangelia, v Božím nároku Boží příslib, stejně jako je na pozadí těžké nemoci nově rozpoznána hodnota zdraví, ba dokonce „život pomáhá pouze mrtvým, milost pouze hříšníkům.“¹²

9 WA 36, 9, 28n.

10 WA 36, 29, 32–38.

11 WA 10/1/1, 11, 13–15.

12 WA 7, 656, 30.

1.1. Zákon

Jak jsme již naznačili, Luther vychází při svých úvahách o zákonu ze zákona *přirozeného*, který shrnuje Desatero. Tím se přibližuje k Tomáši Akvinskému, jehož uvažování o přirozeném zákoně vychází z přirozeného vědění všech lidí o tom, co je dobré a co zlé. Pointa Desatera spočívá podle Luthera v prvním přikázání, jehož záměr jedinečně vyjadřuje dvojí přikázání lásky. Luther se tu odvolává na Ježíšovo shrnutí zákona ve Zlatém pravidle, které formuluje pozitivně, a dodává: „světlo žije a září v rozumu všech lidí“.¹³

Hlas zákona se ozývá ve svědomí člověka. Mluví velmi konkrétně: Bůh nás uchopuje pomocí Zlatého pravidla, navenek nás zasazuje do souvislosti povolání, v níž máme podle hlasu zákona, tj. podle Zlatého pravidla, jednat. Zákon tudíž pro Luthera neznamená slovní znění, kodifikovaných deset přikázání, nebo dokonce všechny rozmanité pokyny obsažené v Písmu svatém, nýbrž *„základní a celkovou situaci člověka, jeho nejzazší horizont smyslu a odpovědnosti před Bohem a bližními.“*¹⁴

Zákon staví člověka před otázku, k čemu je člověk na světě a co je Bohu a bližnímu dlužen. Nepřekvapí, že i zde přichází Luther s rozlišením, tentokrát mezi všeobecným poznáním Boha a Božím zjevením v Kristu. Co Bůh požaduje se nejnázorněji a nejdůrazněji ukazuje na osobě Ježíše Krista: na něm se stává zcela zřetelným, co znamená plnit Boží vůli. Lidé sice na základě své přirozenosti tuší, že se musí zodpovídat před Bohem, nevědí ovšem, jak konkrétně si mají tohoto Boha představovat. Proto si vymyslí velmi mírného B/boha, který se nechá ukonejšit dobrými skutky, anebo B/boha hněvivého, jemuž se nelze ničím zavděčit. Zpravidla však nepoznávají požadavky zákona dost jasně, aby pochopili, jak závažný je hřích. Tuto závažnost si lze uvědomit až na základě radikality prvního přikázání nebo Kázání na hoře. A proto teprve ve víře začínáme chápat, co znamená překračování zákona, ba dokonce život v ustavičném překračování zákona.

Jeho úkoly se v průběhu dějin spásy mění, zákon sám zůstává – tak bychom mohli shrnout východisko Lutherových úvah o funkcích zákona. V ráji poslouchal člověk zákon rád a dokonale jej plnil s chutí a láskou. Po svém pádu do hříchu mu již člověk nechtěl, ba ani nemohl odpovídat, čímž

¹³ WA 17/2, 102, 8nn.

¹⁴ Barth, *Dogmatik*, 235 (kurzíva PR).

zákon získal novou funkci. Co člověku nejprve činilo radost, naplňuje ho nyní zlostí a smutkem; nadto si člověk neuvědomil hříchem změněnou situaci a mylně se domnívá, že si může zákonu odpovídajícím činěním svůj vztah k Bohu udržet, nebo dokonce jej znovuustavit. V této situaci získává zákon dvojí funkci, resp. úkol, který Luther označuje jako „užití“ (*usus*).

Zákon plní nejprve *politickou* neboli *společenskou* funkci (*usus politicus* či *usus civilis*). Zákon uspořádává společný život lidí, kteří se jinak ve vzájemném životě omezují, nebo dokonce si život upírají. Zákon takto platí ve třech velkých životních oblastech, v nichž se odehrává život člověka: v oblasti hospodářské, společenské a církevní. Bůh prostřednictvím zákona brání lidem, aby se neopovažovali projevit svou zlobu ve svévoli.¹⁵ Vrchnost, která dohlíží na dodržování zákona, má úkol zachovávat lidskou společnost, ano i celé stvoření. Pouze „proto, že se bojím meče a popravčího“, tak „nezabím, nedopouštím se nevěry, nekradu“. Stejně jako řetěz drží zuřivé zvíře, tak i zákon krotí člověka v jeho hřešení.¹⁶ Pro uskutečňování společenské funkce zákona jsou třeba jednoznačná obsahová určení a instance, které zákon vymáhají (vrchnost, rodiče, zákony apod.). Tento vnější tlak je nutný a ustanovený Bohem k udržování veřejného míru, a současně brání tomu, aby evangelium nebylo omezováno chaotickými společenskými poměry.

Docela jiná a důležitější funkce zákona je *duchovní* neboli *teologická* (*usus spiritualis* či *theologicus*). Vrhá nás do samého středu Lutherova učení o ospravedlnění. Spravedlnosti totiž nelze dosáhnout plněním zákona, byť i s Boží pomocí. Nejen pohané, ale i všichni ostatní, kteří nestaví na evangeliu, se ubírají falešnou cestou zákona: židé úzkostlivým dodržováním množství předpisů, „papisté“ se mylně domnívají, že musí Boží příkázání doplňovat doporučeními, jak člověk může odpovídat Boží vůli svými asketickými výkony. Zde vidíme, proč Lutherovi tolik záleželo na uchopení zákona tak, aby zahrnoval židy, křesťanské starověrce (*Altgläubige*) a pohany, tj. z jeho pohledu i „mohamedány“. Především židé a „papisté“ jsou pro Luthera příklady toho, že lidský rozum „nezná nic jiného než zákon“.¹⁷ Rozumem se řídící člověk se zcela zaměřuje na to, aby pokud možno vše činil správně a očekává za to svou odměnu – takový je princip

¹⁵ WA 11, 250, 26–29.

¹⁶ WA 40/1, 479, 17–26.

¹⁷ WA 40/1, 474, 22.

zákona. Jednat podle zákona je *rozumné*, leč právě nic víc než to. Evangelium tedy naráží na dvojí vzdor: (1) člověk nemůže připustit, že mu má být vše darováno, a (2) jestliže toto přijal, není mu nic bližšího než se odvázat na způsob „žijme jako pohané“.¹⁸ Luther si uvědomuje společensky negativní vliv této teologické funkce zákona, ba trápí se jím, přesto je přesvědčen, že dokud je zákon chápán jako cesta ke spáse, terorizuje člověka.

Hlas zákona nelze utišit. Zákon usvědčuje člověka nejen z jeho morální neschopnosti, ale i z toho, že právě ve svých vrcholných morálních výkonech zůstává odkázán sám na sebe. Vždyť požadavky zákona Ježíš ještě přiostrčil: člověk má sloužit Bohu jako svému jedinému Pánu, milovat ty, kteří jej nenávidí, ale nedokáže to. Jakmile se mu to podaří aspoň z malé míry, uspokojí ho to, je na to pyšný – a právě na tom se ukazuje, jak silně je uvězněn v sobě samém. Místo aby zákon vázal člověka na Boha, váže jej na něj samého. A proto je-li člověk upřímný, připustí, že se nejhlubšími pohnutkami své existence vzpírá Bohu. Signál tohoto nepořádku vysílá špatné svědomí. Zákon takto uvědomuje člověka o jeho základním hříšném uspořádání neboli „dědičném hříchu neboli přirozeném hříchu neboli bytostném hříchu neboli osobním hříchu neboli hříchu hlavním“, jak Luther užívá tyto hříchy synonymně, a odlišuje od nich tzv. „hřích skutečný“, tedy jednotlivé hříchy. Kde je člověk, „tam je i hřích“.¹⁹

Pro Luthera právě teologické užití zákona rozmnožuje provinění, jak říká Pavel (Ř 5,20). Proto lze označit teologickou funkci zákona jako *existenciální*. Obviňuje-li zákon člověka z toho, jaký je, tedy z jeho naprosté špatnosti, potom zatěžuje svědomí, což je jeho vlastní doména. Nejenže zvěstuje morálku, nýbrž konfrontuje, ba spíše šokuje člověka: dává mu na vědomí, že nemá žádné právo žít vzhledem k tomu, jak je bezbožný. Bůh, ďábel a lidské svědomí takto kooperují jako u Jóba, a proto se Lutherova teologie zdaleka „nerozpadne“, jestliže z ní vynecháme středověké představy o ďáblu, jaké Luther měl a nám jsou už díky Bohu cizí.²⁰

„Kladivo zákona“ slouží jako „vrátný pro milost“. Zákon se svým otřesným působením na lidské svědomí „vede k zaslíbení milosti a nechá-

18 WA 40/1, 474, 28.

19 WA 10/1/1, 508, 20–509, 4.

20 Srov. Friedrich Mildenerger, *Biblische Dogmatik. Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive II. Ökonomie als Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1992, 79: „Patří k nezpochybnitelným výdobytkům osvícenství, že ukončilo víru v ďábla včetně jejich společenských důsledků. Znovu se chtějí vracet před to by bylo osudové.“

vá ji být sladkou a žádoucí.“ Zákon takto „pohání ke Kristu“ a působí pozitivně právě tím, že vytváří předpoklad pro to, aby mohlo být žádáno a přijímáno evangelium.²¹ Čím jasněji je popsána diagnóza, tím nadějnější bude i léčba, svěří-li se člověk do péče znamenitého lékaře. „zákon odhaluje nemoc, evangelium dává lék.“²²

Z psychologického a zvláště z exegeticko-teologického ohledu byly a jsou na Lutherovo pojetí zákona směřovány mnohé otázky; na několik z nich se v následujícím dostane. Každopádně platí, že Luther jako první v dějinách dogmatu i celé teologie promýšlel zákon v těchto dvou jeho základních funkcích.

1.2. Evangelium

Je nápadné, že při tematizaci zákona a evangelia vystupuje zákon do popředí častěji než evangelium. Může to spočívat v dané historické situaci, ale i nastavení člověka, který o tom, co pocituje negativně, mluví často snáze než o tom, co vnímá jako pozitivní. Dantův popis pekla je ostatně o dost zajímavější než nebe. Příčina toho u Luthera by mohla spočívat v tom, že zákon a evangelium vidí v jejich asymetričnosti: zkušenost zákona je samostatná, avšak o evangeliu lze mluvit pouze v souvislosti se zákonem, poněvadž evangelium se bez svého pozadí a kontrapunktu v podobě zákona stává zákonem.

Boží Euangelion a Nový zákon [je] dobrá zpráva a volání, rozeznávající se prostřednictvím apoštolů do celého světa, o pravém Davidovi, který bojoval s hříchem, smrtí a ďáblem a překonal je, aby jim všechny ty, kdo byli takto zajati v hříších, trápeni smrtí a přemáhání ďáblem, vykoupil bez jejich zásluhy, ospravedlnil, oživil a učinil blahoslavenými.²³

Bitva je vítězně u konce, nemoc uzdravena. Co podle Luthera přináší evangelium, lze shrnout pojmy *odpuštění*, *život*, *blaženost*. Je třeba vírou přijmout novou situaci, kterou Bůh v Kristu ustavil. Její důsledky rozvíjí Luther ve svém učení o ospravedlnění. Tato nová situace je sice pevně dána, avšak člověk o ni musí stále znovu žádat, toužit po ní, neboť teprve tak se plně uskutečňuje. Člověk sám ji nemůže ani vytvořit, ani jí disponovat, ani se jí držet. Zůstává odkázan na slyšení spásného evangelia.

²¹ WA 40/1, 488, 11–490, 16.

²² WA 10/3, 338, 9n.

²³ WA.DB 6, 2, 23–4, 8.

Hlavní funkcí evangelia ve vztahu k zákonu je zastavit ustavičné sebe-obviňování člověka, do něhož jej zákon přivádí. Evangelium odkrývá zdroje, z nichž člověk skutečně může žít. Zaslíbení mu otevírá perspektivu a naději. Spatřuje se v moci působení milosti a odhaluje v sobě chuť naplnit Boží vůli. Centrum jeho existence se proměňuje, jestliže pochopí zvěstování evangelia jako pravdivé, přijme je a potvrdí svým „Amen“. V absoluci a užívání svátostí dospívá evangelium ke svému cíli. Veledůležitou roli přitom hraje společenství: každý člověk – jako „sražený a zákonem zdrcený“²⁴ – potřebuje bratry a sestry, aby byli společně potěšeni evangeliem, a tak mohli společně povstat k novému životu.

1.3. Zákon a evangelium v procesu ospravedlnění

Podle Luthera je člověku vlastní nezdolná potřeba ospravedlnit sebe sama, což jej stále více koncentruje na něj samotného. Jestliže ze své totální zkaženosti hříchem podlehne zoufalství, je to rovněž projev této sebevztaženosti. Proto zákon v člověku pomyslně rozmnožuje hříchy, aby už člověk sám se sebou nemohl déle vydržet. Zákon usmrcuje, evangelium oživuje. Kdo přijímá evangelium, nahlíží, že Boží jednání míří proti člověku jen zdánlivě. Poselství evangelia ovšem člověku zdaleka neříká, že je v pořádku a že ho zákon obviňoval zbytečně nebo že lidskou zkaženost zveličoval; poselství evangelia pomáhá věřícímu unést to, že není v pořádku, poněvadž to za něj nese Bůh. Tak se člověk učí žít ve svých citelných mantinelech stanovených jeho selháváním, čímž se jeho život zásadně mění. Podle Lutherova názoru i zkušenosti lze evangelium v celé jeho závažnosti a hlubině pochopit a docenit teprve v napětí k zákonu. Mojžíš a Kristus: jednomu nemůžeme rozumět bez druhého.²⁵

Sepětí zákona a evangelia dosahuje vrcholu v Lutherově tezi, že zákon a evangelium mohou člověka potkávat v jednom a tomtéž slově. Pro Luthera byl tento vhléd důležitý natolik, že jej nepřímou vložil do výkladu prvního přikázání v *Malém katechismu*, tedy na samý začátek spisu určeného ze všech luterských vyznavačských spisů nejširší veřejnosti: „Máme se Boha nade všechno bát, milovat ho a důvěřovat mu.“²⁶ Aby zdůraznil, že všechna další přikázání Desatera „jen“ rozvádějí a situačně

24 WA 40/1, 493, 18n.

25 WA 39/1, 547, 20n.

26 BSLK 507, 2 (*Kniha svornosti*, 344).

zakotvují příkázání první, uvádí krátký výklad každého z nich komprimovanou formulí: „Máme se Boha bát a milovat ho.“²⁷ Je vyloučeno této výzvě plně vyhovět, zároveň nás má nasměrovat k tomu, abychom se zcela spoléhali na Boha. Právě proto, že Kristus je souhrnem Boží milosti, může se pro člověka stát nedosažitelným, a tak člověka obviňujícím příkladem. Prosby Modlitby Páně nás „zahanbují, jakmile si přiznáme, že Boží jméno nesvětíme, že nežijeme způsobem odpovídajícím Božímu království a že Boží vůli nečiníme.“ Současně nám prosby Modlitby Páně ukazují, jak bychom se ve své situaci měli chovat a na koho se obracet. „Tak má každé Boží slovo tu povahu, že děsí i utěšuje, bije i uzdravuje, boří i buduje, vytrhává i sází, ponižuje i povznáší.“²⁸ A je pouze dílem Ducha svatého, že nezůstaneme jen u charakteru zákona, který *každé* Boží slovo má. Tím je ospravedlnění znovu odňato lidské iniciativě a zcela přenecháno Božímu jednání.

Evangelium přináší svobodu. Křesťanu nikdo nepotřebuje říkat, co musí činit nebo nečinit obecně, nýbrž co má před očima jako konkrétní úkol v jeho nezaměnitelné situaci. Křesťan totiž žije z pramene, jímž je Bůh sám, tato živoucí láska. Proto Luther, opakuje po Augustinovi, radí: „Miluj, a dělej, co chceš“. Láska vychází podle Luthera z naslouchání osvobozujícímu evangeliu. Právě ten, kdo už nestojí pod zákonem, je schopen zákon naplnit.²⁹ Křesťan nestojí pod zákonem, není tudíž vázán na Desatera, nýbrž svobodný k tomu nová Desatera sám napsat. „Je-li Kristus náš, můžeme snadno sestavit zákony a všechno dobře spravovat. Ano, potom budeme dělat dokonce nová Desatera.“ Současně nelze vždy předpokládat přítomnost Ducha svatého, neboť ve všech křesťanech, dokud žijí, povstává tělo proti duchu. Přesto Luther trvá na principu svobody, která je „Božím právem“.³⁰

Vyloučením zvěstování zákona z kazatelny a jeho přenecháním radnici, jak chtěli antinomisté v čele s Johannem Agricolou, by se z evangelia znovu stal zákon a nebylo by možné mluvit o hříchu. Zákon je „kladivo, které tříští skály, oheň, vichr, velké a silné zemětřesení, které hory převrací.“³¹ Jako takový nemůže ospravedlnit, ovšem jako *předpoklad* konstitutivně patří do procesu ospravedlnění. I v ospravedlněném člověku totiž

27 BSLK 507, 3–509, 20 (*Kniha svornosti*, 344–346).

28 WA 2, 95, 16–18.

29 WA 10/1/1, 359, 21n.

30 WA 8, 613, 9.

31 WA 40/1, 483, 14n.

ustavičně působí tělo a hřích navzdory jeho principiálnímu přijetí Bohem. A tak zůstává celoživotně odkázán na zatracující soud zákona, který ho stále znovu přivádí do náruče evangelia. Proto je nakonec dobré, ba dokonce nutné, že máme Desatero – nejen proto, aby orientovalo naše chování, abychom nezpyšnili a nemysleli si, že jsme už učinili, jak jsme měli, ale i proto, aby se na něm mohlo měřit, „jak dalece nás Duch svatý přivedl se svým posvěcením [...] a abychom v posvěcení nadále rostli a stále více se stávali novým stvořením v Kristu.“³² „Jestliže v nás Kristus vstal z mrtvých, jsme bez zákona, hříchu a smrti, jestliže v nás však ještě z mrtvých nevstal, jsme pod zákonem, hříchem a smrtí.“³³

Trvalá dialektika zákona a evangelia udržuje křesťanskou existenci v pohybu a vede ji kupředu. Pozitivní význam zákona pro ospravedlnění a jejich orientaci, který zanedlouho rozvinulo učení o „třetí užití zákona“, je tedy již u Luthera samého znatelně přítomný. Luther stále znovu zdůrazňuje, že zákon a evangelium je třeba kázat zbožným ne jakoby spravedlivým, nýbrž hříšníkům. Dobrý strom plodí dobré ovoce,³⁴ ale musí být jasné, podle jakých kritérií tuto dobrou kvalitu měřit. Zákon působí ve své teologické funkci u zbožných jinak než u bezbožných, a proto je třeba ho každé z těchto dvou skupin jinak kázat. Rozlišování zákona a evangelia tedy vstupuje do učení o funkcích či užitích zákona. Toto učení získává takovou homiletickou a pastorační důležitost, až se kazatel stává subjektem užití zákona v náležitém rozdílení Božího slova, ne sice ve způsobu různých užití zákona, přesto v konkrétním rozlišování a přiřazování zákona a evangelia.³⁵

2. Zhodnocení

Není Lutherovo učení o zákonu a evangeliu nepřiměřeným zevšeobecněním toho, co on sám na sobě zakusil jako *jemu* nápomocné a prospěšné? Luther ovšem toto učení nechápe jen jako vhodný homiletický nebo pastorační nástroj, nýbrž jako „nejlepší způsob pro tradování a udržení

32 WA 50, 643, 19–25.

33 WA 39/1, 356, 15.

34 „Dobré skutky... jsou ovocem pokání“ (*Confessio Augustana* XII; BSLK 64, 6 [*Knihy svornosti*, 55]).

35 Srov. Gerhard Ebeling, *Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie* (1950), in: *týž, Wort und Glaube I*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, 50–68 (68).

čistého učení“; chtěl *celé* „křesťanské učení rozdělit na dva díly, totiž na zákon a evangelium.“³⁶ Nezveličuje Luther učení o zákonu a evangeliu nadměru, když se jeho pojetí ani jedné z těchto dvou veličin zdaleka nekryje s tím, jak o zákonu a evangeliu mluví Písmo svaté, o jejich přiřazení v Lutherově smyslu ani nemluvě?

Častá misinterpretace tohoto Lutherova učení spočívá ve ztotožnění zvěstování zákona se zvěstováním morálky. Potom by zvěstování evangelia neznamenovalo nic jiného než nabídku dosažení psychické vyrovnanosti – a tím by se vposledku stalo zákonem. Onen „etický šok“, který má zákon člověku přivodit, je proto lépe s Paulem Tillichem chápat jako šok „ontologický“. Námitka zmechanističtění tudíž neobstojí, poněvadž teologické užití zákona, kdy zákon usvědčuje člověka z hříchu, může plně fungovat pouze tehdy, není-li zákon automaticky vztažen na evangelium předem.

Teologické užití zákona chce člověku postavit před oči dvojí: (1) Boží požadavky vůči člověku platí bezpodmínečně a (2) člověk jim není schopen dostát. To však trvání Božích požadavků nijak neruší. Člověk se nedokáže vymanit z faktu, že platí dále a že tedy stojí pod Božím soudem. Současně není působení zákona garantováno. Vždyť nechat se prostřednictvím zákona odkázat na evangelium, a tak dojít k víře, působí podle Luthera výlučně Duch svatý.

Luther sice předpokládal přirozené vědění člověka o Bohu a jeho nároku, pod nímž člověk stojí, zároveň lze podle něj zákonu v celém jeho významu porozumět teprve na základě evangelia. Zákon je „formou evangelia“ a „zákon se skrývá v evangeliu jako desky ze Sinaje v arše úmluvy,“ říkal Karl Barth.³⁷ Přestože se zákon a evangelium mohou nacházet v jedněch a týchž slovech Písma, mají podle Luthera naprosto protikladný smysl – vždy podle toho, zda člověk slyší zákon, nebo evangelium. Pro vzájemné přiblížení Luthera a Bartha se jako nápomocné ukazuje rozlišení „zákona“ a „příkázání“, jak je předložil Paul Althaus: etický imperativ můžeme rozdělit na „zákon“, který člověku ukládá požadavky a dává mu na vědomí jejich nenaplnitelnost, a na „příkázání“, které nabízí orientaci. Kristus je „konec zákona“ (Ř 10,4), čímž umožňuje kráčet s chutí cestou „příkázání“, což opět nelze ztotožňovat s plněním „zákona“, jemuž učinil zadost pouze Ježíš Kristus.³⁸

³⁶ WA 39/1, 361, 1–4.

³⁷ Karl Barth, *Evangelium und Gesetz*, München 1961, 13.

Předpokladem poznání zákona v celé šíři a hloubce jeho požadavků je v Lutherově době a kultuře samozřejmá víra v Boha a naprostá jistota Posledního soudu, tedy možnost věčného ztroskotání lidského života. Tím se klade otázka, jak dnes může být Boží nárok na člověka artikulován a chápán ve stejné radikalitě jako tehdy. Navíc Luther opíral svou argumentaci v podstatné míře o Ga 3,24 („Zákon byl tedy naším dozorcem až do příchodu Kristova, až do ospravedlnění z víry.“) a vykládal Pavlova slova veskrze antropologicko-existenciálně, nikoli z hlediska dějin spásy. Onen „pedagogos“, o němž Pavel mluví, byl v antické domácnosti otrok, který pečoval o potomky a jejich vzdělání. Tato role zákona, která tvoří vlastní obsah pro Luthera důležitějšího, tj. teologického užití zákona, kdy zákon probouzí svědomí člověka (*usus elenchticus*), dospěla v Kristu jednou provždy ke konci.

I když je člověk schopen vnímat výzvu, kterou mu Bůh adresuje, jako nesnesitelnou a již nedokáže vyhovět, nemusí tento imperativ vést k evangeliu. Lutherův předpoklad na způsob přímé úměry „čím více zákon drtí, tím spíše přivede k evangeliu“ je velmi sporný – a to nejen v dnešní situaci. Zákon může, ale zdaleka nemusí vyvolat otázku, jak odpovídat smyslu skutečnosti, který do ní Bůh vložil. Na druhou stranu ujišťuje Lutherovo distinktivní přiřazení zákona a evangelia o tom, že jakkoli nepřijatelný jsem, Bůh mě přesto přijímá.³⁹ Neexistuje naprosto nic, čím bych mohl ze vztahu s Bohem vypadnout – kromě vytrvalého odmítání přijmout evangelium. Přestože člověk Bohu vzdoruje, nemůže vztah Boha k sobě zrušit: právě ve snaze tohoto zrušení vztahu s Bohem dosáhnout se upevňuje a vyostřuje člověková *hybris*. Ustavičnou cestou od zákona k evangeliu se člověk podrobuje dynamice, která proměňuje jeho život. Je ovšem třeba přiznat Bohu právo oslovit člověka evangeliem docela jinak než prostřednictvím zákona. Existují mnohem méně extrémní a dramatická setkání s evangeliem, jimž nesmíme upírat autenticitu a legitimitu.⁴⁰ Evangelium neztratilo svou sílu proto, že již není zvěstováno před temnou fólií neúprosného zákona a od-

38 Srov. Paul Althaus, *Gebot und Gesetz. Zum Thema Gesetz und Evangelium*, in: Ernst Kinder, Klaus Haendler (eds.), *Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, 201–238.

39 „Jsme Bohem přijati, přestože podle kritérií zákona jsme nepřijatelní“ (Paul Tillich, *Systematische Theologie III*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1966, 258).

40 Srov. Hans-Martin Barth, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009, 248.

puštění hříchů není prožíváno jako tak zásadní nikoli proto, že přestoupení Božího zákona se už nevnímá jako smrtelné.

Zároveň v případě své „degoizace“ umožňuje učení o zákonu a evangeliu pádně vystihnout a unést situaci, trpí-li člověk plody hříchu někoho jiného, které nedokáže přijmout jako projev zákona nikoli pro svou *hybris*. V takovém případě je třeba zvěstovat trápícímu zákon, neboť evangelium by nemohl přijmout jinak než lacině, zatímco trápenému výlučně a ze všech sil evangelium. Totéž platí, trápí-li někoho „hřích strukturální“. Svůj podíl na něm sice bolestně vnímá, přesto není schopen se na cestu od zákona k evangeliu vypravit. Sotva mu lze potom tuto jeho neschopnost klást za vinu nebo přičítat nedostatečnému působení Ducha svatého přivést člověka na cestu od zákona k evangeliu.

I v takových situacích platí slova Gerharda Ebelinga, že rozlišování zákona a evangelia není obyčejná „logická operace“ či „definiční postup“, jak se snažit vůči sobě vymezit dvě veličiny nebo skutečnosti, které stojí ve vzájemném vztahu. Rozlišování zákona a evangelia představuje spíše „proces právního sporu, v němž je třeba konkrétně rozlišovat s ohledem na nanejvýš zapletenou skutečnost mezi různými právními nároky“, nebo dokonce bojem mezi nejasnými a do sebe zaklíněnými frontami.⁴¹

Pointa rozlišování zákona a evangelia spočívá v tom nechat se identifikací zákona jakožto zákona odkázat na evangelium „jako klíč k celku“. ⁴² Nemám si namlouvat, že bych mohl Boží zákon naplnit a z vlastních zdrojů vést smysluplný život. Ani se nemám nechat potlačovat tváří v tvář zkušenosti svých mezí a selhávání. Nesmím si počínat tak, jako by Bůh nevznášel na můj život žádné požadavky nebo naopak jako by se už nezajímal o zdařilost mého života. Zákon a evangelium tudíž označují *existenciální postup*, v němž Bůh „uskutečňuje sebe sama a člověka.“ ⁴³ Luther popisuje tuto živoucí zkušenost, kterou prodělal, takto: „Svou teologii jsem se nenačil zčistajasna, nýbrž musel jsem stále hlouběji a hlouběji přemítat, kdy mě sváděla má pokušení.“ ⁴⁴ Vztahem zákona a evangelia se věřící

41 Gerhard Ebeling, *Luther: Einführung in sein Denken*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964, 122.

42 Ebeling, *Dogmatik III*, 290.

43 Dietrich Korsch, Die religiöse Leitidee, in: Albrecht Beutel (ed.), *Luther Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 91–97 (95).

44 WA, 146, 12–16.

spatřuje vtažen do procesu zkušenosti, v němž si je stále lépe a pevněji vědom Boží milosti.⁴⁵

Závěr

Evangelium se nesmí stát zákonem. Kázání na hoře nepředkládá návod k legislativnímu či jinému uspořádání lidské společnosti. Evangelium nepodává utopii ideálního světa, o jehož uskutečňování bychom se *museli* nebo *měli* snažit. Evangelium jako něco, čemu se *musí* nebo *má* věřit, by se stalo zákonem. Naopak zákon nesmí platit jako evangelium. Morální aktivismus může psychologicky osvobodovat, nikoli však přivést ke skutečné svobodě, a tím do zdařilého života. Zákon ve své transmorální síle vyjadřuje radikální nárok na člověka a vede jej do krize, která ho konfrontuje s Bohem a s ním samým. Právě tak nenabízí evangelium pouhou psychickou stabilizaci, nýbrž v rámci nároku zákona vede člověka ke smíření se základem jeho existence. Umožňuje mu přijmout sebe sama jako přijatého, přestože poznává, že má být odmítnut.⁴⁶

Zákon představuje základní podmínku, prerekvizitu lidského života a spolu s ním také výrazně mění své formy. Zákon se projevuje v nejrůznějších neřešitelných a bezvýchodných zkušenostech, kdy se člověk ptá na, a zvláště *nad* sebe sama. Díky Kristu jako „konci zákona“ není žádná zkušenost a žádná situace neřešitelná a bezvýchodná definitivně. Kristem jednou provždy ukončený zákon pomáhá člověku tyto zkušenosti transcendovat a hledat řešení „mimo nás“ (*extra nos*).

Takto rozšířené pojetí zákona umožňuje teologii zohlednit situační okolnosti doby a stopovat je na pestrém náboženském a světonázorovém trhu dneška. Současný sekulární člověk hledá orientaci. Úkol mu ji srozumitelně a přesvědčivě zprostředkovat se tváří v tvář postmodernímu *anything goes* klade velmi naléhavě. Vědění o dobrém a zlém, z něhož Luther vycházel, dnes samozřejmě již dalekosáhle neplatí. Nezadržitelná globalizace klade úkol předkládat orientaci nejen jednotlivci, nýbrž i společnosti. Nezůstává totiž jednou provždy jasné, v čem spočívají lidská práva a další pilíře demokracie a jak se jich dovolávat. Úkol srozumitelně a přesvědčivě zprostřed-

45 Srov. Barth, *Die Theologie Martin Luthers*, 249.

46 Srov. Barth, *Die Theologie Martin Luthers*, 250n.

kovat současnému člověku evangelickou pozici s jejími principy a důsledky bude „intersubjektivní, interdisciplinární a interkulturní.“⁴⁷

Je to velká výzva, jak učinit drahocenné poklady reformační teologie a praxe aktuálními i dnes. Otázka, která se tím znovu klade, je totožná s otázkou, jaká hýbala Lutherem v podmínkách jeho doby: Kde vzít sílu k tomu názory a rozhodnutí, poznané jako správné a smysluplné, také uskutečňovat? Evangelium v Lutherově smyslu by přitom mohlo mít kritický úkol: stále znovu prověřovat předkládaná řešení palčivých problémů a otázek dnešní doby a motivovat k ustavičnému hledání řešení lepších. Evangelium je nevyčerpatelný pramen Boží milosti, která motivuje a dává sílu právě tam, kde člověk síly ztrácí.⁴⁸

Zákon dokonale shrnuje všechno to, co znamená neomilostněný hříšník: jeho touhu být Bohem, pro kterou nemůže vidět, jak velmi jsou jeho síly, schopnosti a zdroje omezené, a přece chce stále znovu budovat pouze na nich. Tváří v tvář plodům, které toto „lidské, příliš lidské“ (Nietzsche) přináší, se člověku pod vládou (ukončeného!) zákona nabízejí jen dvě možnosti: v této zakřivenosti do sebe zůstat, a tak dobrovolně vézet v pekle už na zemi, anebo si nechat zvěstovat a jedině vírou přijmout evangelium, které člověku ukazuje, že jeho situace nemusí být bezvýchodná, ovšem pouze tehdy, nechá-li se z ní omilostňujícím Bohem vyvést.

Pavel Roubík, Ph.D.

Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 9
115 55 Praha 1
pavel.roubik@email.cz

⁴⁷ Srov. Barth, *Die Theologie Martin Luthers*, 252.

⁴⁸ Srov. Barth, *Die Theologie Martin Luthers*, 252.

Akomodace jako základní regulativní pojem dynamického pojetí Boha¹

Petr Gallus

Accommodation as the fundamental regulatory term of a dynamic conception of God This article is a daring attempt of introducing a new term into the theological discourse: the divine accommodation. It should serve as the fundamental regulative term for a dynamic concept of God. The text starts with the traditional concept of divine apathy and immutability and with the struggle of its christological contextualization in the early church, showing clearly the source of the problem. After dealing with the dynamic concepts of K. Rahner and the process theology, the author offers his own solution, which tries to critically follow up the traditional terms. The christologically anchored term of accommodation should primarily secure the dynamics of God's being within the Trinity; in Christology, it should replace the traditional doctrine of *communicatio idiomatum*, which contributes to a static term of God; and in the speech of God in general, it should contribute to a more specific profile of traditional divine attributes as love, mercy or freedom. The term of divine accommodation should thus unite ontology, soteriology and eschatology.

Tento článek je odvážným pokusem zavést do teologického diskurzu nový pojem akomodace, který by měl sloužit jako základní regulativní pojem dynamického pojetí Boha. Vyjdu od tradičního pojmu Boha a ze zápasu o jeho christologickou konkretizaci, na němž jasně vyvstane jádro problému. Přes pokusy o dynamický koncept Boha ve 20. století se pak dostanu k vlastnímu navrhovanému řešení.

1. Boží apatie v teologické tradici

אֲנִי אֲשֶׁר אֲנִי – „jsem, který jsem“. Tak se představuje Bůh Mojžíšovi podle Ex 3,14. Tuto frázi překládá Septuaginta jako *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν* – tedy doslova „já jsem ten jsoucí“. Už od dob antiky bylo totiž základní charakteristikou Boha právě bytí, totiž bytí jako v sobě spočívající, nehybné, neměnné a netrpné.² Tento takzvaný axiom neproměnnosti a apatie pak především pod

-
- 1 Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GAČR č. 18-00355S „Boží lidství jako Boží akomodace světu“.
 - 2 Klasicky to uvádí již Homér: Bohové jsou „bezstarostní a bez utrpení“ (Homér, *Ilias II*, 24, 525n). Citováno u G. Greshake, *Der Dreieine Gott: eine trinitarische Theologie*, Freiburg: Herder, 1997², 341, zde i další literatura.

vlivem novoplatonismu přešel i do křesťanství a do křesťanské teologie: „Platónská Boží apatie tvoří od nynějška apriorní východisko celé pravověrné církevní představy Boha.“³ Ve středověkém rozpracování je pak proto Bůh absolutní bytostí, která je sama ze sebe, zcela jednoduchá, nesložená, a tedy neproměnná, takže ani nemůže trpět (*aseitas, simplicitas, immutabilitas, impassibilitas*).⁴ Boží neproměnnost a apatie tak byla identifikována se samotným božstvím. Jenomže takto vystavěná nauka o Bohu nemá prostor pro kříž a vlastně v jejím rámci nelze přísně vzato myslet ani inkarnaci.⁵ Trefně to pojmenoval Karl Rahner:

Nelze popírat, že v tomto bodě se tradiční školská teologie a filosofie dostávají do rozpaků. Pojednávají nejprve o Bohu jednom a trojím (*De Deo uno et trino*), vyzdvihují jeho neměnnost, jeho nekonečnou, neustále na věky věků vlastněnou plnost bytí, Boží *actus purus*. V tomto traktátu neuvažují o tom, že později v traktátu „Kristus, Boží slovo“ a „Kristus, člověk“ musejí říci: a Slovo se stalo tělem.⁶

2. Christologická komplikace

Byla to totiž právě christologie, kde již velmi záhy vyplynuly problémy tohoto pojetí Boha na povrch: především in puncto Kristova kříže, který nevyhnutelně klade otázku po Božím utrpení. To vše se odrazilo také v diskusi o vztahu Kristových přirozeností. Načrtnu ji, protože se na starou tradici a její pojmy snažím kriticky navazovat i ve svém řešení.⁷

Chalcedonská formule jakožto určující definice Kristovy osoby popisuje vztah obou přirozeností v Kristu čtyřmi slavnými, vyváženými a symetric-

3 W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1957, 74: „Die Platonische Apathie Gottes bildet von jetzt ab das Apriori der gesamten orthodox-kirchlichen Gottesvorstellung.“ Srv. tamtéž, 71–75. H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg: Herder, 1970, 631.

4 Srv. Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* I, 8; Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae* I, q3 a7: *deus omnino simplex*; srv. také STh I, q9; STh III, q46 a12. Dále srv. Mezinárodní teologická komise, *Theologie – Christologie – Anthropologie* (1982), II B 4, pozn. 13 (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_tologia-cristologia-antropologia_cs.html; zobrazeno 22.11.2019). Jako dogma naposledy definoval Boží neproměnnost I. Vatikánský koncil, srv. DH 3001.

5 To je již stará námitka Celsova, srv. Origenes, *Contra Celsum* 4,14 (PG 11, 1044).

6 K. Rahner, *Základy křesťanské víry*, Svitavy: Trinitas, 2002, 304n.

7 Blíže k počátkům církevní christologie srv. P. Gallus, The Importance of the Chalcedonian Distinction, *Communio Viatorum* LXI (2019/3), 256–288.

kými adjektivy „nesmíšeně, neproměnně, nerozděleně a nerozlučně“.⁸ Zatímco „nesmíšeně“ je namířeno jasně proti Euthychovi a „nerozděleně a nerozlučně“ proti nestoriánům, o pojmu „neproměnně“ (*ἀτρέπτως*) se nejprve příliš nediskutovalo. Primárně byl asi také namířen proti Euthychovi a vyjadřoval, že se při inkarnaci žádná z přirozeností neproměňuje na tu druhou (jak by k tomu mohlo svádet janovské „A Slovo se stalo tělem“). Zároveň k tomu přistupuje ještě také implicitní kritika všech pokusů, které by zaváděly nějakou změnu uvnitř božství, tedy jakékoli převlastnění něčeho lidského Bohu (např. právě utrpení), což bylo možné vztáhnout vedle teopaschitismu později také na koncepcie mluvící o smrti Boha anebo na kenotické pokusy.⁹

Novochalcedonská teologie na I. Konstantinopolském koncilu roku 553 pak Boží neproměnnost znovu zdůraznila, když byla přijata formule, která umožňuje vykládat Kristovo utrpení tak, že se týká výhradně lidské přirozenosti, nikoli božské.¹⁰ Do pozadí tím ustupuje „nerozlučně“, namísto toho se zde fakticky podtrhuje odlišnost obou přirozeností: pro každou z přirozeností platí rozdílné až opačné charakteristiky.

V tom se východní tradice (svým způsobem paradoxně) setkává s tradicí západní, která mezi oběma přirozenostmi od počátku jasně rozlišovala a připisovala jim jednotlivé Kristovy aktivity.¹¹ Zprostředkování mezi oběma přirozenostmi – tedy jednotu Kristovy osoby – pak měla zajišťovat vzájemná výměna vlastností, *communicatio idiomatum*. Toto učení říká, že obě přirozenosti se svými jedinečnými vlastnostmi se sbíhají v jednotě osoby Ježíše Krista, o níž pak je možné vypovídat také vše to, co platí pro jednotlivé přirozenosti.¹² V tomto pojetí se však jedná pouze o pravidlo pro správné mluvení o Kristu. Onticky jednájí přirozenosti každá za sebe.

8 DH 301.

9 Srv. I. O. De Urbina, *Das Symbol von Chalkedon*, in: A. Grillmeier, H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon I*, Würzburg: Echter Verlag, 1962, 408. Analogicky by měla být ovšem tato kritika vztažena i na všechny koncepty *theosis* (obožnění, zbožštění) člověka, které v *theosis* vidí cíl lidství. To se však nikdy nikde nedělo, protože *theosis* představovala na Východě a od středověku i na Západě kladně přijímaný a většinově zastávaný koncept. Proti takto interpretovanému „neproměnně“ se však *theosis* prohřešuje stejně jako *kenosis*.

10 Srv. DH 432 a 423: Kristus trpěl v *těle* – rozuměj: pouze v těle, nikoli v božství.

11 Srv. *Tomus ad Flavianum* Lva I., jehož asi nejslavnější větou je *Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est.* (DH 295)

Reálná jednota Kristovy osoby je proto základním a setrvalým problémem západní christologie.

Východní novochalcedonské řešení přineslo v otázce jednoty Kristovy osoby značný pokrok, ovšem za cenu jasné asymetrie, která nakonec paradoxně ještě zesiluje statický pojem Boha. Tímto řešením bylo učení o enhypostazi Kristovy lidské přirozenosti v božské.¹³ Enhypostaze říká, že božský Logos, druhá osoba Trojice, do sebe vestvoří lidskou přirozenost, takže lidská přirozenost nemá žádnou vlastní lidskou osobu (tedy je anhypostatická), ale osobní bytí přijímá od osoby Syna. Osoba Syna je tak osobou jak pro božskou přirozenost (jak tomu bylo od věčnosti), tak také pro lidskou přirozenost, která byla do osoby Syna přijata.

Novochalcedonským otcům zde velmi záleželo na tom, že se při inkarnaci (která ovšem probíhá přesně obráceně: nikoli tak, že se Bůh stává člověkem, nýbrž jako indivinizace, vbožštění, vtělení lidství do božství) Bůh nijak nemění, že se k božské přirozenosti nic nepřidává. Lidská přirozenost naopak dostává svým podílem na božské osobě některé božské vlastnosti. Tím se asymetrie ovšem ještě vyostřuje: Bůh se sice nemění; aby však mohl vytvořit jednotu s člověkem (resp. s lidskou přirozeností), musí se změnit člověk, který je částečně zbožštěn, stává se božským člověkem (*theosis*).

Tento model se pak na dlouhá staletí v teologii etabloval a přejal ho i Západ. Sdílení vlastností, *communicatio idiomatum* zde tedy sice probíhá *realiter*, skutečně, onticky, ale pouze asymetricky jednostranně: pouze od Boha k člověku, který je obohacen o některé božské atributy. Obrácený směr byl nepředstavitelný a vlastně nebyl k ničemu potřeba: Bůh přece nepotřebuje nic lidského, naopak, Bůh musí být od všeho lidského – tedy právě: od proměnlivosti a konečnosti – uchráněn. V tomto směru zůstala znovu pouhá verbální predikace lidských vlastností o osobě Ježíše Krista. Tím se ovšem postupně ztratilo právě, skutečné Kristovo lidství. Pro ně je zde – ve starocírkevní, středověké, ale ještě také v reformační a raně protestantské christologii – jen málo místa.¹⁴ To potom právem tvrdě kritizovalo osvícenství.

12 Klasickou podobu tohoto učení později formuluje J. Damašský, *De fide orthodoxa* III,3–4. Od něj ji pak přejímá i západní latinský středověk.

13 Tuto nauku rozpracovali především Leontius z Byzance a Leontius z Jeruzaléma. Srv. k tomu K.-H. Uthemann, *Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians*, in: J. van Oort, J. Roldanus (eds.), *Chalkedon*, Leuven: Peeters, 1998, 54–122.

3. Problém

Quod erat demonstrandum: zásadní problém vztahu Boha a člověka představuje skutečnost, že se v křesťanské teologické tradici, jak ji christologicky zakotvuje a vyjadřuje učení o *communicatio idiomatum*, božství a lidství od počátku vylučují. Problémem klasické christologie je tradiční kontrapozice Boha a člověka vyjádřená v pojetí, že přirozenosti stojí proti sobě, že tedy nejsou pouze odlišné, nýbrž zcela opačné, takže pravé božství lze myslet pouze na úkor lidství a pravé lidství pouze na úkor božství.

V christologii, kde by měl být Bůh člověku blízko, kde by se dokonce měl člověkem stát, právě zde, aby uchoval své božství, zůstává Bůh příliš daleko, příliš statický, příliš nelidský a nedosažitelný, defenzivní a úzkostlivě chráněný, je prohlášen za neměnné tabu – anebo přestává být Bohem. Neexistuje nic mezi tím. Pak se ovšem osoba Ježíše Krista buď rozpadne na dvě samostatné přirozenosti (stará západní christologie), anebo je zdůrazněna jedna přirozenost na úkor té druhé (východní christologie zdůrazňující božství a kenotická teologie zdůrazňující lidství).

Proto je třeba nahradit učení o vzájemném sdílení vlastností nějakým lepším modelem. To, co je zde teologicky potřeba, je především podstatně dynamičtější pojem Boha, který by umožňoval nestavět Boha a člověka proti sobě. A to nejen až christologicky, ale i v pohledu na Boha jako takového, i v pohledu na Boží nejniternější podstatu. To, co potřebujeme, je koncepce Boha, v níž bude jasné, že Bůh, tak jak se ukazuje jako vtělený v Ježíši Kristu, je takový i sám v sobě a že inkarnace neznamená žádné omezení Boha nebo umenšení jeho božství. V tomto smyslu je také třeba nahradit učení o vzájemném sdílení vlastností nějakým lepším modelem.

14 Výjimku tvoří Luther, Hegel a kenotická teologie, kteří se, každý po svém, snažili myslet také opačný směr sdílení vlastností. Zatímco Lutherovi hrozilo smísení přirozeností (srv. M. Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*, trans. R. Wolff, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1980, 175 a 259), Hegel nakonec přece jen umenší Boží lidství (srv. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1977, 124n), zatímco kenotici umenšili božství (srv. M. Breidert, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1977).

4. Dynamické pojetí Boží neproměnnosti

Tímto směrem jde můj návrh. Vyjádřeno pomocí klasických chalcedonských pojmů: jde mně právě o prostor onoho původně tak samozřejmě pojímaného ἀτρέπτως, „neproměnně“. Musí totiž platit, že máme-li myslet Boha skutečně jako Boha, nemůže se stát něčím jiným, Bůh musí zůstat Bohem. Zároveň však je třeba jeho božství myslet dynamicky takovým způsobem, aby platilo: Bůh zůstává Bohem i tehdy a právě tehdy, když vychází vstříc druhému. Tím se i uvnitř klasického pojmu Boží neproměnnosti otevírá prostor, který je potřeba co nejdříve využít.

Tato myšlenka není zcela nová. Dobrou základnu pro ni poskytuje už starozákonní Boží jméno, zmíněné hned na začátku, které v sobě nese značnou dynamiku.¹⁵ Že potřebujeme lepší, podstatně dynamičtější pojem Boha, velmi dobře ví i katolická teologie 20. století. Asi nejlepším příkladem je znovu Karl Rahner, který přišel s vlastním návrhem řešení, jež od něj pak přebrali i mnozí další:

Jestliže na skutečnost vtělení [...] hledíme nepředpojatě a nezkaleným zrakem, pak budeme muset prostě konstatovat, že Bůh se může něčím stát. Ten, jenž je sám o sobě neměnný a nezměnitelný, se může *sám* měnit *na něčem jiném* („am anderen“).¹⁶

Bůh tedy není proměnlivý sám v sobě, ale na jiném. To však nemůže zůstat pro Boha bez důsledků:

[T]ak se dovidáme z nauky o vtělení, že neměnnost Boží – aniž by se tím nějak popírala – není vůbec to, čím se jakožto jediným vyznačuje Bůh, nýbrž že Bůh ve své neměnnosti a navzdory ní se opravdu může něčím stát: on sám v čase. A tato možnost není znamením toho, že by něco potřeboval, nýbrž vznešeností jeho dokonalosti, jež by byla menší, kdyby se nemohl stát něčím menším, než čím trvale je.¹⁷

Boží dokonalost a svoboda se projevuje i v tom, že se Bůh dokáže omezit. Zároveň se však ukazuje, že Rahner Boží proměnlivost na druhém přece jen chápe jako Boží sebevyprázdňení: Bůh se může změnit pouze na druhém, a nadto se právě zde, v Kristu, stává něčím menším, než čím trvale je. Ačkoli tedy Rahner viděl problém Boží neproměnnosti velmi přesně, vítě-

15 Srv. Lutherův překlad „Ich werde sein, der ich sein werde“. M. Buber překládá: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde.“

16 Rahner, *Základy křesťanské víry*, 305.

17 Tamtéž, 307.

zí v jeho odpovědi nakonec přece jen tradice a s ní nedotknutelná neproměnnost Boha Otce.

Na opačném pólu stojí procesuální teologie se svým programově dynamickým pojetím Boha. Procesuálové kritizují kontinentální tradici jako aporetický pokus sjednotit představu inkarnace, vzešlou na dynamické hebrejské půdě, s antickou aristotelskou koncepcí nehybného hybatele.¹⁸ I procesuální teologie chce spojit Boží stabilitu s jeho dynamikou, činí to ale tak, že rozlišuje v Bohu dvě roviny, či dokonce přirozenosti (někdy se tato koncepce nazývá „dipolar theism“): na jedné straně Boží „primordial nature“, jakousi prvotní přirozenost, „abstraktní esenci“, jež je „věčná, absolutní, nezávislá a neproměnná“. Tato esence či přirozenost je abstraktní, protože představuje souhrn všech se nabízejících, ale nerealizovaných možností. Druhou přirozeností je potom v protikladu k tomu „konkrétní aktualita“, která je „časová, relativní, závislá“ a „neustále se proměňuje“.¹⁹ Boží aktuální skutečnost je sama časovým procesem, Bůh participuje na světě a vyvíjí se s ním ke stále větší dokonalosti. Bůh se uskutečňuje ve světě stále více jako Bůh.

S myšlenkou, že se Bůh v procesu vývoje světa nemá ztratit, ale naopak se plně uskutečnit, jde procesuální teologie navskrz sympatickým směrem.²⁰ V jejím provedení však troskotá, protože jí hrozí právě to, že se Bůh v procesu vývoje světa ztratí, protože se neustále mění, což znamená, že je na konci zcela jiný, než byl na počátku. Abstraktní původní esence, ona „primordial nature“ tak zůstává pouze nenaplněnou, prázdnou kategorií, která je ve své pouhé potencialitě zcela převálcována aktualitou Božího sebeuskutečňování v dějinách. Hrozí zde tak, že se Bůh změní až k nepoznání a tím vlastně ztratí sám sebe, zajde v procesu vývoje světa, namísto aby dokázal být zachráncem ze svévolné dynamiky tohoto procesu, ba více – aby dokázal být zachráncem tohoto procesu jako takového. Oproti Rahnerovi zde naopak vítězí neustálá změna a Bůh ztrácí svoji identitu.

Navzdory uvedené kritice obou přístupů je však potřeba ocenit jejich dynamiku. Zároveň se zde jasně ukazují potřebné a nutné meze onoho prostoru Boží neproměnnosti, onoho chalcedonského *ἀτρέπτως*, které je

18 B. G. Epperly, *Procesuální teologie – příručka pro rozpačité*, Praha: Kalich, 2016, 70.

19 J. B. Cobb, jr., D. R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: The Westminster Press, 1976, 47.

20 Srv. Dalferth, Gott und Zeit, 235 a 260.

potřeba dodržet, aby hledaný dynamický pojem Boha neupadl do žádného z hrozících extrémů: Bůh musí zůstat Bohem a zároveň musí být schopen změny, aby dokázal vyjít ze sebe a aby bylo možné myslet vtělení a Boží lidství. W. Pannenberg toto formuluje jako jednu z podmínek pro patřičné pojetí Boha: Boha je třeba chápat

jako v sobě živého, který se může něčím stát, a právě v tom zůstat sám sobě věrný a týž [...]. Změnu nelze z Božího nitra vyloučit. To se však nemusí dotknout jeho identity. Boží identitu však lze ve spojení s určitým stáváním se v Bohu myslet pouze tehdy, pokud se vzájemně nevylučují věčnost a časnost.²¹

Aby dokázal splnit toto zadání, musí být hledaný pojem Boha zakotven trojičně a zároveň musí definovat jak Boží bytí ad intra (vnitrotrojičně), tak také ad extra (christologicky a vůči stvoření). Je-li třeba myslet věčnost a časnost (nebo božství a lidství) v jednotě, nemůže změna v Bohu přistupovat jako něco vnějšího, nýbrž musí být zakotvena právě již v Boží vlastní podstatě. To, co hledám, je tedy *zásadní regulativní pojem* pro celkový charakter Božího bytí.

5. Boží akomodace

Do průsečíku obou uvedených pólů, které lze pojmenovat různě – věčnost a časnost, božství a lidství, stabilita a proměnlivost, identita a jinakost, individualita a vztah k druhému, identita a dynamika – a které by měly být sjednoceny v hledaném pojetí Boha, navrhuji postavit pojem akomodace.

Zavádět nový pojem je vždy riskantní. Akomodace není v teologii pojem nový, ale jeho obsah už není teologicky aktuální.²² Pokusím se ho tedy naplnit novým obsahem, protože se mně jeví jako nejvhodnější. Chtěl bych ho ustavit *nikoli namísto* dosavadních charakteristik, ale jako *regulativní* pojem pro pojetí všech Božích vlastností.

Dnes je pojem akomodace znám především z oblasti optiky: čočka oka akomoduje, když zaostřuje na různé vzdálené předměty. Tento význam bych chtěl uchopit a přenést ho do teologie: Bůh se přizpůsobuje druhému, jeho božství spočívá právě v tom, že je pružný a dokáže se přizpůso-

21 W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1976, 331.

22 Srv. U. H. J. Körtner, čl. „Akkommodation“, in: *4RGG 1*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, 254.

bit. Na rozdíl od (již vyhaslého) teologického pojetí akomodace jako Božího přizpůsobení či kompromisu vůči nedokonalému lidskému vnímání bych tedy chtěl tento pojem naplnit pozitivně: akomodace není Boží ústupek člověku, ale naopak naplněním Boží podstaty. Na jednu stranu tedy jdu stejným směrem jako myšlenka kenoze anebo jako procesuální teologie: Bůh vychází ze sebe sama a přizpůsobuje se druhému. Jen stavím před závorku opačné předznamenání než kenotika, takže se v tomto procesu jedná o přesný opak Božího sebevyprázdnění: akomodací se Boží podstata nezmenšuje ani nezahaluje, nýbrž právě zde přichází k sobě, je naplněna a plně uplatněna. Akomodace není *kenosis* božství, nýbrž naopak „*plerosis*“ božství.²³

Tím se snažím naplno využít prostor vymezený chalcedonským *ἀτρέπτως*: Bůh se přizpůsobuje člověku, aniž by však ztratil své božství či identitu, naopak v tomto pozitivně chápaném přizpůsobení uskutečňuje svoji podstatu. Boží podstatou je akomodace. Bůh se tím nestává něčím jiným, přesně jak je to v Ježíši Kristu: Bůh se nestává člověkem v tom smyslu, že by přestal být Bohem. A nezůstává prostě jen Bohem v tom smyslu, že by se kvůli své neproměnnosti nemohl stát člověkem. Chalcedonský formát, kterého se chci držet, tak zůstává zachován: Bůh zůstává Bohem a člověk zůstává člověkem, ale Bůh se stává člověkem v tom smyslu, že dokáže s člověkem vytvořit neporušenou jednotu, ačkoli Bůh a člověk jsou rozdílní, protože se dokáže člověku adaptovat a vzít na sebe lidství, aniž by přestal být Bohem, protože jeho božství spočívá právě v dynamické schopnosti akomodace.

Celá tato myšlenka, která by jinak nutně zůstala naprostou spekulací, je vedena právě christologicky. Christologie a v ní vyjádřená jednota božství a lidství v jedné osobě je východiskem pro veškeré další přemýšlení o Bohu, o jeho podstatě a o jeho vztahu ke stvoření. Osoba Ježíše Krista v klasické chalcedonské interpretaci jako pravý Bůh a pravý člověk je základní podobou Boží akomodace. Zde se pro nás teologicky uchopitelně ukazuje, kdo Bůh o sobě je. Christologie (společně s pneumatologií jako Božím bytím u člověka) tak vyznačuje hloubku a dosah Boží akomodace. Zde se ukazuje, jak dalece je Bůh schopen vyjít člověku vstříc a zároveň se

23 Ch. Schwöbel, *Christology and Trinitarian Thought*, in: týž, *Trinitarian Theology Today*, Edinburgh: T&T Clark, 1995, 143. Tutéž myšlenku vyjadřuje i K. Barth, *KD IV/2*, Zürich: Theologischer Verlag, 1964, 93.

dát stále poznat jako Bůh. Jde zde o nejhlubší vyjádření jednoty osoby Ježíše Krista, v níž se božství a lidství nesmísilo, zůstalo odlišené, a přece vytvořilo nejnějnější jednotu.²⁴

Ne však tak, že by se proměnlivý člověk musel přizpůsobit Bohu, takže by taková jednota byla možná pouze tak, že člověk bude zbožštěn, aby se stal pro Boha přijatelným. Nejde právě o žádnou *theosis* člověka. Jde o *Boží* akomodaci, o Boha, který vychází vstříc svému stvoření a akomoduje se mu, aniž by sám sebe ztratil, ale také aniž by čekal, zda či až pro něj bude stvoření dost dobré. Bůh se akomoduje svému stvoření a naplňuje a prokazuje tak svoji nejnějnější podstatu.

V Ježíši Kristu jako v jedinečné osobě a v působení Ducha v celé šíři univerza se pak ukazuje, jaký je Bůh sám v sobě: od věčnosti nastavený na druhého. Dynamiku tohoto nastavení velmi dobře vyjadřuje stará kapadocká myšlenka vzájemné *perichoreze* božských osob.²⁵ Bůh je život a dynamika. V rámci Trojice to znamená, že Bůh se přizpůsobuje sám sobě, sám sobě dává prostor: Jako jedna osoba je nasměrován na druhé dvě, je zde pro ty druhé, ve společenství s nimi a jen takto skutečně, zároveň diferencovaně, a proto dynamicky a živě.²⁶

Na základě výše vyloženého by pak bylo možné načrtnout ontologické učení o Bohu takto: Zásadní bod představuje akomodace v Bohu samotném, vnitrotrojční *perichoreze* jako základna Boží podstaty vůbec. Bůh ve svém bytí je bytostně dynamický, je to probíhající akomodace už i uvnitř Boha, nikoli až navenek v Kristu a v Duchu. I Otec, ano právě Otec se také akomoduje ostatním dvěma. Myšlenka akomodace takto posiluje Boží jednotu, která spočívá ve vnitřním Božím životě. Tato vnitrotrojční akomodace zároveň reprezentuje pól stability a neproměnnosti, identity a totožnosti Boží. Bůh zůstává sám sebou, protože zůstává tentýž ve svém

24 E. Jünger, Thesen zur Grundlegung der Christologie, in: týž, *Unterwegs zur Sache*, München, Chr. Kaiser, 1972, 277, to formuluje následujícími paralelními větami: „Boží vztah k sobě samému je jeho vztah k tomuto člověku [tj. k Ježíši].“ „Ježíšův vztah k sobě samému je jeho vztahem k Bohu.“ („Gottes Selbstverhältnis ist sein Verhältnis zu diesem Menschen. [...] Jesu Selbstverhältnis ist sein Verhältnis zu Gott.“)

25 Srv. Jan Damašský, *Expositio fidei* 8,263, in: B. Kotter (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos II*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1973, 29. S. Stamatović, The Meaning of Perichoresis, *Open Theology* 2016/2, 303–323.

26 Proti Tomášovi by tedy bylo potřeba říci: *Deus non est omnino simplex. Deus est Trinitas.*

trojičním životě. Právě v akomodující perichorezi zůstává Bůh pánem svého života a zdrojem své vlastní *svobody* dovnitř i navenek.

Tato dynamika vnitřního Božího života zároveň odkazuje na nejširší rámec a smysl celé skutečnosti: nastavením na druhého ukazuje akomodace ke společenství, konkrétně ke společenství v životě s Bohem. To je cíl celého univerza. Akomodace se tím zároveň stává rámcovým pojmem, který určuje veškeré další mluvení o Bohu.

Tím chci vyjádřit, co myslím *regulativním pojmem*. V žádném případě nejde o to nahradit dosavadní charakteristiky Božího života a Boží podstaty, výrazné a tradicí zatěžkané pojmy jako láska, milost, svoboda. Akomodace je nemá nahradit ani jim konkurovat, ani vytvořit jakýsi nadřazený pojem, z něhož by všechny ostatní vyplývaly, ale má vytvořit jejich rámec a především specifikovat jejich profil: myšlenka akomodace určuje, jak tyto pojmy chápat v jejich použití na Boha.

Akomodace totiž stojí velmi blízko především k pojmu Boží *lásky*, kterou teologicky rozvedla teologie 20. století. Právě zde se však akomodace ukazuje jako potřebný korektiv. Pojmeme-li totiž lásku s E. Jüngelem jako „událost sebezřeknutí se, která je při vši sebevětší sebeztaženosti vždy ještě větší“, pak láska obsahuje určitý kenotický moment.²⁷ V případě Boží Trojice by pak hrozila identifikace tohoto Božího láskyplného sebezřeknutí s osobou Ježíše Krista, což by vedlo zpět do slepé uličky kenoze.

Akomodace se naproti tomu snaží chápat Boží lásku ne jako sebevyprázdnění či sebezřeknutí (jak tomu často je u lásky lidské), ale jako naplnění a zintenzivnění Boží podstaty. Tím akomodace formuje a profiluje i vtělení jako akt, v něm se právě uskutečňuje a naplňuje božství, a to až k nejzazšímu konci v kříži Ježíše Krista, kde se Bůh akomoduje ve své lásce až k smrti.²⁸ To je pak opravdu moment sebezřeknutí se, ovšem nikoli ve smyslu sebevyprázdnění božství, ale sebezřeknutí se osoby Ježíše Krista v lásce k Bohu i k druhým, v němž se Boží akomodace i láska právě naplňují, a tak slouží jako vzor pro lidskou sebezřikavou lásku.

27 Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, 434.

28 V tomto bodě akomodace přece jen zevnitř proráží Boží neproměnnost: zářezem do ní je Kristův kříž. Akomodací až k smrti se smrt stává součástí Božího vnitřního života, kříž tak Boha jednou pro vždy změnil – proto je také středem dějin i Božího života, srv. P. Gallus, *Der Tod Jesu Christi, Zeit und Ewigkeit, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 60 (2018), 531–547.

Co je založeno již vnitrotrojičně, se pak ve vztahu Boha ke stvoření manifestuje paradigmaticky, jedinečně a neopakovatelně v osobě Ježíše Krista (a poté také univerzálně v působení Ducha svatého). V Kristu se Bůh ukazuje nejen jako nastavený na druhého, nýbrž toto nastavení je i uskutečněno. A právě z tohoto jedinečného případu lze odečíst několik důležitých charakteristik akomodace:

1. Akomodace je Boží kreativní aktivita. Ve svém vztahu ke stvoření Bůh vytváří harmonii mezi sebou a stvořením, sám se uvádí do jednoty s člověkem. Toto pozorování vyjádřila už starocírkevní myšlenka enhypostaze: je to právě Bůh, který vytváří a konstituuje jednotu sebe a člověka. Tato jednota je tedy dosažena nikoli Božím ustoupením, sebezřeknutím nebo nějakým *cimcum*, nýbrž Boží plnou aktivitou.
2. Právě tím ovšem Boží akomodace vytváří prostor pro druhého. Chalcedon to vyjádřil jasně: i v nejniternější jednotě Kristovy osoby zůstává Bůh Bohem a člověk člověkem („nesmíšeně“ – „nerozlučně“). Boží akomodace vytváří prostor, v němž Bůh nechává člověka být plně člověkem.²⁹ Už v pohledu na Trojici by tedy bylo možné říci, že Trojice vytváří „prostor pro lidství“.³⁰ Plnost Boží seberealizace se nevyklučuje s prostorem pro člověka, naopak. Prostor pro člověka je zakotven již v Bohu samotném.
3. Akomodace pak určuje i tento prostor pro člověka, jemuž dává také jasný profil, takže člověk se může stát tím, kým má být: „Bohu odpovídající člověk“, a to jak ve vztahu k Bohu, tak také ve vztahu k ostatním lidem a ostatnímu stvoření, jak to vyjadřuje biblický pojem *imago Dei*.³¹ Proto lze obsah tohoto pojmu, který stojí v průsečíku vertikály a horizontály, vyjádřit nejlépe jako určení „být mís-

²⁹ Christologicky zde lze použít myšlenku enhypostaze, protože chalcedonská symetrie přirozeností není v pohledu na jednotu osoby Ježíše Krista udržitelná. Její asymetrii je však potřeba vyvážit ještě opačným pohybem jakési ek-hypostaze, jakéhosi převrácení enhypostaze naruby (nazývám to enhypostatická inverze), která vytvoří prostor pro právě Kristovo lidství. Srv. P. Gallus, The Importance of the Chalcedonian Distinction, *Communio Viatorum* LXI (2019/3).

³⁰ Tak C. Gunton, Trinity, Ontology and Anthropology, in: C. Gunton, Ch. Schwöbel (eds.), *Persons, Divine and Human*, Edinburgh: T&T Clark, 1991, 53: „Trinity as space to be human.“

³¹ E. Jüngel, „Der Gott entsprechende Mensch“, in: týž, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München, Chr. Kaiser, 1980, 290–317.

tem Boží přítomnosti pro druhé“.³² V takovém lidství pak člověk odpovídá svému určení, danému akomodací: v příklonu ke druhým jako zprostředkovatel Boží přítomnosti odpovídá sám sobě a zároveň i Bohu. Ve svém životě, své lásce a své zodpovědnosti člověk tímto způsobem napodobuje a odráží Boží akomodaci.

Tím je překonána tradiční kontrapozice božství a lidství: akomodace jako základní Boží určení a imago Dei jako základní lidské určení si navzájem odpovídají. Člověk a Bůh už se vzájemně nevyklučují (jako tomu bylo na základě antického pojmu Boha a následné teologické tradice) ani nestojí pouze vedle sebe (jak k tomu tendovala západní teologie ve své interpretaci Chalcedonu), ale jsou naopak nastavení bytostně a ontologicky na sebe navzájem. To zcela ladí i v christologické aplikaci. Akomodace v souhře s imago Dei tak lépe dokáže vystihnout to, oč se snažilo učení o *communicatio idiomatum*.

Boží akomodace však sahá ještě dál, má význam nejen ontologický, ale také soteriologický. Člověk totiž svému určení nedokáže dostát. Ve své selbělasci odsouvá Boha pryč a křiví se sám do sebe. Harmonické společenství Boha a člověka je zásadně porušeno hříchem. A právě zde se akomodace znovu ukazuje jako zásadní rys Boží podstaty: Bůh prokazuje své božství právě v tom, že pro něj neexistuje žádná jinakost či cizost, do které by nemohl vejít, aniž by sám sebe ztratil. Toto je překvapivý moment, na který intenzivně poukazují novozákonní spisy (srv. Ř 3,21–25; Fp 2,6–11; 1J 4,7–21) a pak reformace a protestantská teologie: Bůh nečeká ani neznásilňuje. Bůh nečeká, až se člověk učiní akceptovatelným pro Boha, až začne alespoň kooperovat a spolupůsobit, až udělá alespoň první krok správným směrem. To právě hříšník sám ze sebe udělat nedokáže. Stejně tak však Bůh nečiní člověku žádné násilí, jímž by si člověka sám přizpůsobil. Tím by porušil lidskou svobodu. Bůh přizpůsobuje sebe člověku, nikoli člověka sobě. Teprve tím přináší to, co člověka proměňuje: překonání moci hříchu v Kristu a jeho odpuštění skrze Ducha.

Vyjádřeno christologicky: Bůh se v Ježíši Kristu přizpůsobuje hříšníku (aniž by se ovšem sám hříšníkem stal). Bere na sebe toho „starého člověka“,

32 Tak I. U. Dalferth, *Mit Bildern leben*, in: G. von Graevenitz, S. Rieger, F. Thürlemann (eds.), *Die Unvermeidlichkeit der Bilder*, Tübingen 2001, 86n. Týž, *Umsonst*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 226.

hříšné tělo, *sarx*, vchází do podmínek porušených hříchem. Bůh si tedy nehledá platónsky sobě rovného, nýbrž vydává se „do ciziny“, do jinakosti, do ne-božskosti, aby právě v ní vytvořil prostor pro pravé lidství.³³ Takto je akomodace regulativním základem i pro tradiční reformační *sola gratia*.

Jako základní regulativní pojem tak akomodace dokáže dobře posloužit teologickému mluvení o Bohu, protože odpovídá jeho biblickým základům, christologickému zakotvení i reformačním důrazům. Přitom nepouští tradiční charakteristiky božství, kterým však dává jasný profil, a zároveň propojuje teologickou ontologii (akomodace jako Boží podstata), soteriologii (akomodace *sola gratia*) i eschatologii (konečný podíl všeho stvoření na Božím životě jako cíl akomodace).

Petr Gallus, Ph.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 9

115 55 Praha 1

gallus@etf.cuni.cz

33 Srv. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik IV/1*, 171.

Pravda, která přichází: Ladislav Hejdánek 1927–2020



foto: Věra Koubová

Mým cílem je upozornit na to, co zakoušíme, aniž bychom si toho dostatečně povšimli, a ovšem také na to, co v důsledku omezenosti dosavadního přístupu nezakoušíme.

Ladislav Hejdánek

Ladislav Hejdánek se narodil 10. května 1927 v Praze v evangelické rodině. V mládí se aktivně účastnil činnosti sdružení Akademická YMCA. Od původního zájmu o matematickou logiku přešel hlavně pod vlivem Kozákovým a Patočkovým k filosofii (s vedlejší oborem sociologií). V únoru 1948 se zúčastnil průvodu studentů k prezidentu Benešovi s výzvou, aby nepřijímal demisi ministrů. Studium zakončil roku 1952 u prof. J. B. Kozáka disertační prací „O některých ontologických předpokladech pojetí pravdy“.

Svému oboru se potom mohl věnovat pouze soukromě (s výjimkou necelých tří let 1968–71, kdy byl pracovníkem Filosofického ústavu ČSAV). Od konce 50. let se aktivně účastnil reformního evangelického hnutí Nová orientace a byl členem redakce kulturního teoretického časopisu Tvář. Z Filosofického ústavu byl propuštěn za „normalizace“ roku 1971 a krátce poté uvězněn za podíl na letákové předvolební akci.

V letech 1977–1980 byl dvakrát mluvčím Charty 77. Od roku 1980 vedl proslulé bytové filosofické semináře, jichž se při svých návštěvách Prahy zúčastnili Paul Ricoeur, Jacques Derrida nebo Richard Rorty. Od roku 1985 vydával filosofický časopis Reflexe a s A. Havlíčkem spoluzakládal nakladatelství OIKOYMENH.

Od podzimu 1969 přednášel krátce filosofii dálkovým studentům Komenského fakulty, na jaře 1970 na vyzvání J. Hellera a tehdejšího děkana

J. B. Součka podal narychlo napsanou habilitační práci „Filosofie a víra“. Habilitační řízení však již nebylo zahájeno a proběhlo až na počátku roku 1990. Filosofii přednášel na ETF a FF, kde byl v r. 1992 jmenován profesorem. Teprve v roce 2004 odešel na zasloužený odpočinek a žil v Písku.

Od gymnaziálních let až po klidná léta jihočeského odpočinku provázel L. Hejdánka přítel z nejnějnějších – teolog J. S. Trojan. Spojovaly je jak akademické zájmy, tak rozhodné postoje v letech nesvobody a posléze učitelská činnost na fakultě.

L. Hejdánek byl myslitel samostatný, v některých důzazech až samorostlý. Inspirovat odjinud se nechal jen občas a nikdy soustavně, s oblíbenými autory svádí neustálé zápasy. Rozhodující vliv měl na něj E. Rádl, často též zmiňuje A. N. Whiteheada, P. Teilharda de Chardin či K. Jasperse. Dávno před nástupem na fakultu vytvořil svébytnou koncepci „filosofie nepředemtnosti“, která mu dovolila novým způsobem postavit otázku pravdy a víry. Tradiční metafysika – ale i teologie – jsou podle něj zatíženy zpředemtnujícím přístupem ke skutečnosti. Ta však má událostnou povahu, to rozhodující se děje nyní a přichází z budoucnosti, k níž je přiměřené se prvotně vztahovat vírou jako „vykloněností k činu“, spíše než pomocí zpředemtnujících pojmů a „zpětné“ reflexe.

Filosofie je v tomto smyslu službou pravdě, která má přijít a přichází a jíž filosof vydává svědectví. Pro zkoumání nepředemtných skutečností navrhuje založit filosofickou nauku o nejsoucnu (méontologii), jež se má stát novou první filosofií. Tento projekt zůstal žel fragmentem a stálou výzvou žákům. Ne náhodou v těchto úvahách odkazuje na biblické motivy, na vystoupení proroků a Ježíše. Právě jejich svědectví, ovšem chápané nenábožensky a nemytologicky, je mu alternativou řecké metafysiky a zároveň výzvou k následování, a to i intelektuálnímu.

Ladislav Hejdánek zemřel v ranních hodinách 28. dubna 2020.

Jan Kranát

Svou filosofii nepředemtnosti Ladislav Hejdánek nejsoustavněji představil v knize *Nepředemtnost v myšlení a ve skutečnosti* (OIKOYMENH, Praha 1997), která zahrnuje stati z let 1964–1997. V živé podobě ji prezentoval na disputaci konané u příležitosti jeho emeritování v červnu 2004 na Evangelické teologické fakultě UK v Praze v rozhovoru se sedmi čtenáři jeho „tezí“, tj. krátkého textu, v němž Hejdánek shrnul své hlavní myšlen-

ky. Tyto Hejdánkovy „teze“ zmiňují jeho filosofické předchůdce (za něž pokládal staré atomisty, Leibnize, Hegela, Kierkegaarda, Teilharda de Chardin a Whiteheada, ale také Husserla), zároveň však činí, jak Hejdánek říká, dva kroky nad ně.

Skutečnost je podle Hejdánkovy představy tvořena sítí interagujících subjektů či „událostí“ (nejen subjektů lidských, ale také kupř. atomů), které nejenže mají (na rozdíl od Leibnizových monád) okna a dveře, tj. komunikují spolu a reagují na sebe, ale zároveň jsou ukotveny a vnitřně spojeny v jakémsi „niterném světě“, který Hejdánek jinde nazývá „ryzí nepředmětnost“. To je Hejdánkův první krok za jeho předchůdce:

Tak jako okolí vnějšku subjektu (jakožto události) nejen přesahuje mez tohoto jeho vnějšku, ale jde dál a dál do skutečného světa a jeho předmětných kontextů, tak i vnitřní stránka (nitro) subjektu (jakožto události) má sice někde svou mez, ale je svými počátky spjata s celým, niterným světem, který přesahuje vlastní nitro subjektu. (teze 9)

Právě proto, že všechny subjekty, nejen lidské, mají své nitro, své zakořenění v ryzí nepředmětnosti, nemohou být nikdy redukovány na pouhé předměty. Toto zakořenění je navíc spojuje způsobem daleko podstatnějším než jejich interakce, přesněji řečeno zakořenění subjektů v nepředmětnosti jejich interakce (jejich „setkání a střety“, jak se původně měla jmenovat Hejdánkova kniha nazvaná později eufemisticky „Setkání a odstup“) teprve dovoluje.

Navíc zakořenění v nepředmětnosti, kterou Hejdánek také chápe jako budoucnost, činí subjekty časovými, otevřenými budoucnosti, dává jim povahu dějících se „událostí“:

Vztah mezi nitrem a vnějškem subjektu (přirozené jednotky) nesmí být chápán jako prostorový, nýbrž také a dokonce především jako časový. Ať už je čas čímkoliv a má jakékoli pozoruhodné kvality, děje se pouze prostřednictvím (aktivních) subjektů, tj. přicházející budoucnost, protéká dveřmi a okny nebodové, monády a jen tak se stává aktualitou a dále odtéká do minulosti. (teze 11)

Tato časová povaha subjektů, založená v budoucnostní povaze nepředmětnosti neboli „niterného světa“, je Hejdánkovým druhým krokem nad jeho předchůdce. Ve své tezi Hejdánek subjekty představuje jako jakési vykonavatele času, tj. jakési aktivní zpředmětňovače budoucnosti. Zároveň však jejich zakořenění v budoucnosti činí subjekty otevřenými, neukončenými, a proto nedefinovatelnými. Čím subjekty jsou, nelze postihnout z jejich doposavad vykonaných interakcí (z jejich minulosti), protože bu-

doucí může ještě subjekt proměnit do nové podoby a svým způsobem dát i minulému ještě nový smysl.

Pro tuto otevřenou povahu, kterou sdílí i Hejdánkova filosofie sama, je nepochybně dějící se rozhovor, nikoli psaný text, vlastním místem filosofování. Zároveň si toto přemýšlení o nedokončených „událostech“, jimiž subjekty jsou, žádá filosofické pojmosloví i přístup, který by jim mohl být práv v jejich dynamice a otevřenosti, tj. jakési „nepředmětné myšlení“, jak to Hejdánek nazýval.

Teologického čtenáře bude jistě zajímat, že tuto ryzí nepředmětnost, v níž jsou založeny subjekty ve své niternosti, tuto budoucnost, která subjekty činí otevřenými, chápe Hejdánek jako Boha. Bůh je tedy v jeho myšlení především dárce budoucnosti, dárce možnosti otevřít se novému a dosud neznámému. Jako sama ryzí nepředmětnost Bůh jistě uniká pokusům ho vyjádřit, přesto by i teologie mohla nalézt a nalézá způsoby, jak o něm mluvit, jak tuto moc „pravé budoucnosti“, která není, ale „přichází“, myslet a dosvědčit.

Lenka Karfíková

Recenze

Linn Marie Tonstad, *God and Difference, The Trinity, Sexuality, and the Transformation of Finitude*, New York – London: Routledge, 2016, 302 stran, ISBN 987-1-138-55454-2

Jak mluvit o Trojici a nepřipsat nižší status Synovi a Duchu? Jaká je podstata božské rozmanitosti (difference), jestliže tu není nerovnost? Teoložka Linn Marie Tonstadová působí od roku 2012 na Yale Divinity School, bohoslovecké fakultě yaleské univerzity, známé především jako bašta tzv. „postliberální“ teologie. V knize *Bůh a rozdíl*, která byla v roce 2017 označena časopisem *The Christian Century* za nejlepší knihu roku v oblasti etiky i teologie, rozebírá současné teologické rozpravy o Boží trojici, a to zejména s ohledem na ozvuky některých pojetí rozdílu mezi pohlavími v pokusech vystihnout povahu rozlišení, které existuje v Trojici. Kniha, která má podtitul „Trojice, sexualita a proměna konečnosti“, poukazuje v širokém záběru na nezdary křesťanského myšlení o Bohu, pohlaví a sexualitě. Kritizuje některé prominentní křesťanské teology a teoložky, jež ve svých trojičních úvahách zpravidla nechtěně podporují určitou genderovou hierarchii. Do její kritické i konstruktivní studie se promítá i to, že se autorka inovačně zabývá jak feministickou teorií, tak i teorií (a teologií) sexuální odlišnosti. Její další kniha *Queer Theology* (2018), které věnují pozornost jinde, se ovšem „menšinovou odlišností“ zabývá v teologicky mnohem širším záběru, než by název knihy mohl napovídat.

Kniha je rozdělena na tři části. První a druhá se kriticky vyrovnává se současnou trojiční teologií, třetí přináší vlastní podněty. První tři kapitoly tvoří první část knihy probírají zevrubně díla Hanse Urs von Balthasara, Grahama Warda a Sarah Coakleyové, věnovaná trojiční problematice. Všechna tematizují boží sebevyprázdnění (*kenosis*) a s Trojicí spojují problematiku pohlaví, sexuality a touhy. Podle autorky nevedou ovšem k úspěchu.

Trojční „dramata touhy“ švýcarského katolického teologa Hanse Urse von Balthasara v jeho čtyřdílném spisu *Theodramatik* (1971–1983) představují podle autorky asi nejambicióznější pokus založit rozdíl pohlaví přímo do imanentní Trojice a není divu, že teologové, které otázka vztahů mezi osobami trojice zajímá, se k němu stále vracejí. Žel, namísto aby jeho reflexe tradiční sexistické (patriarchální či hierarchické) přístupy k genderové problematice revidovala, zakládá je přímo v Bohu. Trojiční *ke-*

nosis jako komponent lásky mu slouží k ustálení teologických představ o hierarchii osob v Bohu a Bůh je mu zase stabilním korelátém všech lidských hierarchií, včetně těch realizovaných v církvi.

Závěry z předchozí reflexe potvrzuje i studie věnovaná anglikánskému teologovi z oxfordské univerzity Grahamu Wardovi, kterého autorka charakterizuje jako jednoho z nejkreativnějších a nejodvážnějších teologů na angloamerické scéně. I tento exponent nového promýšlení intimního vztahu mezi Boží trojicí a sexuální odlišností, který se ve spisech *Cities of God* (2000) a *Christ and Culture* (2005) von Balthasarem v mnohém inspiroval, podle autorky selhává. Když tvrdí, že hranice mezi osobami lze překonat jen vzájemným uprostraněním a že i v Trojici mají vztahy podobu utrpení či zranění, zakládá, stejně jako von Balthasar, kříž a utrpení přímo v srdci Trojice. Ani tento pokus napravit reflexí trojičních vztahů chybná pojetí lidské vzájemnosti nebere dostatečně vážně účinek a význam proměny, kterou znamená Kristovo zmrtvýchvstání.

Sarah Coakleyová je přední a vlivná anglikánská teoložka a filosofka působící na několika kontinentech. Věnuje se i analytické filosofii náboženství a horuje pro dialog teologie s jinými obory. Ve svém teologickém díle, především v první části své systematické teologie, nazvané *God, Sexualita and the Self: An Essay „On the Trinity“* (2013), rovněž probírá souvislosti mezi sebeobětí, touhou, sexualitou a Boží trojicí. Na rozdíl od obou předchozích teologů nevnímá vztahy uvnitř Trojice optikou genderové odlišnosti (tak reflektuje jen vztah mezi Bohem a stvořením), ale i ona interpretuje výlučnou závislost na Bohu jako zranitelnost a *kenosis*. Jejím hlavním nedostatkem je však podle autorky to, že dostatečně nerozlišuje mezi hříchem a lidskou konečností. Nicméně, podobně jako Ward poskytuje určitou konzistentní alternativu vůči tomu, čím doufá přispět sama autorka.

Jak Tonstadová konstatuje v předběžné bilanci, jakémsi sumáři vlastního argumentu celé knihy, všechny tři projekty lze charakterizovat jako trojiční teodiceje, které reflektují současné kulturní zájmy či starosti týkající se témat odlišnosti, utrpení a sexuality a konstruují potlačené subjekty touhy, a to jak lidské, tak božské. Všechny předpokládají, že *rozdl* předpokládá „vytváření prostoru pro jiného“. To pokládá autorka za chybu: Je-li smrt na kříži večtena (jako *kenosis*) do vlastního Božího bytí, pak božské sebe-vyprázdnění neuniká logice toho, proti čemu stojí: V lásce vítězí smrt. Pověstné Rahnerovo ztotožnění imanentní a ekonomické trojice nedělá ze světa a ze vztahů, k nimž ve světě dochází, něco nutného, ale

ukazuje, že Bůh se zjevuje v příběhu světa – v příběhu Ježíše Krista. K Bohu smrt nepatří a nemůže proto představovat žádný aspekt vztahů uvnitř Trojice. Intimní vztahy a rozdíly v Trojici na straně jedné a Boží vztah se světem na straně druhé nejsou takové povahy, že by vyžadovaly *kenosis*: nejsou vzájemně konkurenční a nevedou k zániku. Na kříž je třeba myslet bez představy Boha skrytého za křížem. Tendence trojiční teologie interpretovat vztah Otce a Syna v genderově koncipovaných kategoriích smrti, zranění, uprostranění, sebevyprázdnění či oběti dává vztahu Bůh-svět genderové zabarvení, nebo vtahuje smrt do vztahu Boha se světem způsobem, který ohrožuje dobrotu jednoho i druhého.

Ve čtvrté kapitole, která je obsahem prostřední části svazku, se autorka obrací k autorům, které spojuje obava, kterou sdílí i ona sama. Známy německý reformovaný teolog Jürgen Moltmann, neméně známý luterský teolog Wolfhart Pannenberg a americká episkopální teoložka Kathryn Tannerová sdílejí s autorkou přesvědčení, že tradiční trojiční teologie zachovává subordinační myšlení a tak podvrací to, co je smyslem a záměrem celé nauky. Aby tomu zabránili, promýšlejí konstituci jednotlivých osob Trojice nově a i rozlišení uvnitř Trojice nahlížejí jinak. Jednorozměrný proces, jímž podle tradičního trojičního učení ke konstituci jednotlivých osob dochází, interpretují tak, aby ve vztahu mezi Synem a Duchem nedocházelo k nějaké osobnostní redukci nebo k podřazenosti. Promýšlejí také to, jak Syn a Duch přispívají k osobnosti Otce. Tak jsou s to se vyhnout největším nástrahám genderově koncipované trinitologie.

Moltmann, známý svým důrazem na to, že Bůh nestojí nějak „vně“, nedotčen utrpením světa, chápe Trojici jako nejdůležitější křesťanský zdroj vyvarování se politického monoteismu a patriarchální nadvlády otců. Jeho pokus odlišit v *Trinität und Reich Gottes* (1980) božské a lidské otcovství a jeho rozlišení mezi různými rovinami vlastní konstituce Trojice není však podle autorky koherentní, a proto ani plauzibilní. Snaha vystříhat se hierarchie se tu hroutí. K uspokojivému pojetí vztahu mezi osobami Trojice však Moltmann přispěl tím, že váhu trojičních vztahů přenesl z kříže na doxologickou Trojici: Zde je Trojice smířená se světem sjednocena v sobě i s námi.

Pannenberg nabízí v prvních dvou dílech své *Systematické teologie* (1988 a 1991) jeden z nejambicióznějších pokusů promyslet vztah mezi Boží věčností a dějinami spásy. Otec je počátkem obojího. Díky tomu je spojitost mezi životem Trojice a Ježíšovou zvěstí o Božím (Otcově) království. Problé-

mem je, že i když Syn i Duch v jeho pojetí přispívají k osobnosti Otce, je to skrze vztah, který znamená jejich kolaps do hierarchie a podřízenosti. Pannenberg není s to myslet na rozdíl jako vztah sobě rovných. A protože vzájemné sdílení osob Trojice v jeho pojetí vyžaduje obětování všech forem individuality, které nelze integrovat do hierarchicky pojaté jednoty, dochází opět k tomu, že *kenosis* Syna vtahuje sebezmaření a vpsledku i smrt do Trojice.

Nejvtřícnější je autorka ke své kolegyni na systematické katedře na univerzitě v Yale, Kathryn Tannerové. Její spisy *Jesus, Humanity and the Trinity* (2005) a *Christ the Key* (2010) pokládá za nejzdařilejší pokusy současné teologie vyrovnat se se stopami podřízenosti v Novém zákoně a v trojiční teologii vůbec. Novou konstituci božství nepřinášejí události kříže, ale inkarnace a s ní spojená spásná proměna lidského života. Tato proměna vede k sjednocení s Bohem. Posláním Slova není sebevyprázdňení, ale zahrnutí proměněného lidství do Božího života. Avšak i Tannerová trvá na tom, že v Božím životě je „něco“, co viditelnou synovskou podřízenost Otci zakládá principiálně, a proto i ona nakonec své jinak plauzibilní pojetí trojičních distinkcí podvrací.

Neboli, k úspěchu ani tyto nesporně pozoruhodné projekty nakonec nevedou. Modely „osobnosti“ trojičních osob, koncepty vztahů mezi imanentní a ekonomickou trojicí a nové promyšlení imanentní Trojice, které tyto experimenty představují, jsou podle autorky jako strategie pro předcházení interpretaci božského plození v kategoriích „poslušnosti“ nebo „smrti“ přínosem, vpsledku však nedostačují. To, že to, co se nám jeví jako podřízenost, tak vnímáno být nemusí, nestačí: Díky zaměření pozornosti na vznik (plození či *processio*) tu problém podřazenosti zůstává.

Následující tři kapitoly tvoří třetí, závěrečnou část celé studie. V páté kapitole nazvané „Topografie trojiční představivosti“ a tvořící jakýsi úvod ke konstruktivní části knihy zkoumá autorka to, co pravidla trojiční mluvy zapovídají, a představy, které jsou v této mluvě ve hře, interpretuje prostřednictvím negací, na nichž závisejí. Představuje způsoby, jimiž různí teologové Trojice po generace přispívají ke genderově zatíženému vnímání Boží reality, tedy k tomu, čemu se hodlají vyhnout. Ukazuje, jak je to, co často pokládáme za samozřejmost, podivně poplatné genderově určené obrazotvornosti. Trojiční „mužskost“ je založena hlouběji, než jsou osobní jména Otec nebo Syn: je už v samotné orientaci na počátek či vznik trojičních osob. Namísto toho naznačuje autorka možnosti, které –

navzdory znepokojení, jež může někde vyvolat – přináší taková strategie četby, která genderové stereotypy narušuje.

Teologický axiom Božího sebezjevení v Kristu může být zneužit, jestliže je Ježíšův příběh vsazen přímo do imanentní trojice, není-li, jinak řečeno, dostatečně zhodnocen rozdíl mezi vnitřním božím životem a Božím dílem proměny světa. Pak už nejde o to vyjádřit, že Bůh má účast na utrpení světa, ale Bohu je připisováno i to, co Bůh vlastně přemáhá. V Trojici jde o „intimnost bez odstupů, rozlišení bez trhlin, rozdíl bez soutěže kompetencí a vstřícnost bez oběti a utrpení“ (85). Transcendence znamená, že Bůh nepodléhá tomu, čemu podléhá člověk. Nemáme co dělat s jiným Bohem než s tím, který tvoří, smiřuje a přivádí ke konečné proměně. Je třeba respektovat rozdíl mezi lidskými a božskými formami osoby či osobnosti a osobních vztahů. Je třeba odlišit sexuální odlišnost od božské rozmanitosti, nepracovat s představou subjektu, který je už hotov, zaměřit se na cíle, nikoliv na počátek Trojice, a hlavně: nepřeceňovat možnosti našeho mluvení o Trojici.

Autorka v knize průběžně používá i teorii a teologii „menšinové odlišnosti“ (queer); zkoumá to, co je v trojičním jazyku „zakázané“, a to, co je důvěrně známé, prezentuje jako poplatné genderově určené imaginaci. Existuje snad nějaký teologický základ hetero-sexismu a hetero-normativnosti? Interpretace vztahu Bůh-svět pomocí představy o vztahu mezi Kristem jako „ženichem“ a církví jako „nevěstou“ má podle autorky (a feministické kritiky obecně) neblahé konsekvence. Jak může pomoci teologie odlišnosti? Je třeba zůstat věrný Bohu, který „se drží své marginální identity“ (Marcella Althaus-Reid). Heterosexuality jako ideologie patří ke způsobům myšlení, které je třeba zbavit jejich autority a kreditu. „Divnost“ je to, co k Bohu patří. „Místo abychom v Bohu odhalili nomáda, schopného z lásky k lidem mnoha excesů, uvěznili jsme jej ve věčné hypostazované transcendenci“ (140). V návaznosti na tyto důrazy hledá autorka takovou „logiku rozdílu“, která je založena na zmrtvýchvstání, proměně a neopakovanosti.

Pátá kapitola končí odstavcem, který stojí za ocitování: „Když mluvíme z pozice Ducha, priorita dědictví a maskulinní plodivosti je popřena. Nejlepší implikací přijetí tohoto východiska je, že Duch díky své nespoutanosti a nepředvídatelnosti a především tomu, že snad nebyl nikdy podezírán z toho, že by plodil nebo generoval jinou božskou osobu, může jeho osobnost vytyčit model teologické proměny, kterou vyžadují i Otec a Syn.

I oni tak mohou podstoupit úspěšnou operativní transformaci (nikoliv kastraci), jež by umožnila adekvátnější trojiční teologii“ (210).

V šesté kapitole jsou poznatky předchozích kapitol shrnuty tak, aby z nich vyplynulo nové pojetí Boží trojice, takové, které nespočívá ve spekulaci o původu druhé a třetí osoby Trojice a ústí do rozhovoru o tom, jak lze nové uspořádání vzájemného vztahu osob Trojice vnímat na pozadí Kristova vzkříšení a v pojetí eucharistické hostiny.

Intimní spojitosti mezi vycházením Syna a Ducha z Otce a hierarchií, podřízeností, pohlavím a sexualitou, uskutečnění původního záměru trojiční teologie, totiž vyhnutí se jakékoli subordinaci v Bohu, neumožňují. Jednota trojičních osob, dobrota Božího bytí a spontánnost jejich lásky žádný „uprostraňující“ pohyb v Bohu nepotřebuje. Pojem „plození“ není asi nutné úplně vyloučit, pokud je jasné, že to, co Syn a Duch přijímají od Otce, patří už k jejich podstatě. Nové pojetí by se nicméně nemělo upínat k „počátku“. Důraz je třeba položit na *spásný* charakter trojičních vztahů a v tomto smyslu následně domyslet vztah ekonomické a imanentní Trojice. Podle autorky lze prokázat, že všechny původní trojiční formulace měly na zřeteli právě dílo spásy. To samo jakýkoli koncept podřízenosti vylučuje. Jak již autorka naznačila v závěru předchozí kapitoly, určitá neurčitost, kterou má osoba Ducha, by slušela všem osobám Trojice. I lidská osobnost je něčím, k čemu úplně nepronikáme. V Trojici jde každopádně o osoby, které mimo své reciproční vztahy dávání a přijímání nejsou ničím. To, co si navzájem prokazují, je *oslava*. Drama spásy není žádné nitro-trojiční drama. Je to drama, v němž se Bůh slávy stává tělem „pro nás a naši spásu“.

Místem, kde zřetelně dochází ke spojení imanentní a ekonomické trojice, je společenství stolu Páně. Bůh, který sám je již společenstvím, se spolčuje se svým stvořením skrze hypostatickou jednotu, která proměňuje přirozené hmotné omezení, aniž by hmotu jakkoli rušila. Ustavení společenství s lidmi a mezi lidmi je tak extenzí společenství, kterému se těší Boží trojice. Takové společenství nevyžaduje žádné uprostranění. *Kenosis* znamená, že „Pán slávy“ (jak zní název celé kapitoly) na sebe bere lidství se vši jeho ponížeností. Poslušnost a pokora jsou prostředky, nikoli sledovaný cíl. Když božská láska bere do svého víru svět prostoupený hříchem a nepřátelstvím, mění se v lásku, která trpí, aby hřích překonala a podmínky lidské existence proměnila. Je to proměna, která umožňuje, že stolování s Ježíšem je hostinou, kde je místo pro všechny. Naše tělesné

omezení pokračuje, ale vztahy jsou vysvobozeny ze své deformace: Můžeme být všichni současně na jednom místě, nikdo nemusí být ukrácen.

Plnost proměny zůstává nicméně budoucí nadějí, protože posledním nepřitelem, který musí být překonán, je *smrt*, pokud znamená ztrátu, devastaci nebo nesmyslnost. Bůh na kříži a ve vzkříšení přijímá a překonává smrt v podvojném pohybu uzdravení a nového stvoření. Na plné ovoce tohoto vítězství ještě čekáme, avšak eucharistie nám nepřipomíná jen cenu naší spásy: Především nás vede k vyhlížení našeho sjednocení s tím, kdo „byl mrtev, ale nyní žije“ a očekává nás na budoucí královské hostině.

Autorka proto navrhuje takové porozumění biblické ekonomii, které ospravedlňuje jinou konstituci Boží trojice. Trojice jedná ve světě v zájmu znovuuustavení lidské komunity, proměňuje, aniž by rušila lidskou konečnost. Priorita vzkříšení nad křížem je důsledkem toho, že Bůh jedná *pro nobis*, v našem zájmu, a že konečným cílem přátelství, které Bůh vůči nám otvírá, je spolu s Boží radostí i vzájemná *lidská radost*. Nové pojetí trojičnických vztahů nás nemá však vést k chybným závěrům, že jsme tajemství Boha a Božího vztahu ke světu plně prohlédli. A správné pojetí společného stolování samo nenahradí komunitu, která se tu schází.

Závěrečná sedmá kapitola promýšlí dva základní ekzeziologické modely ve vztahu k časové podmíněnosti církve a k jejímu sebepochopení jako „těla Kristova“. Proti věrnosti v podobě trvání na kontinuitě toho, co je předáváno, staví apokalyptickou věrnost, kdy je církev místem očekávání na Krista, jímž nedisponuje.

Zde přichází ke slovu teologická reflexe lidské odlišnosti: obsedantní zaměření na homosexualitu na jedné či druhé straně sporu odvádí od skutečných výzev, jež odlišné a proto marginalizované vztahy a způsoby myšlení představují pro uspořádání a projevy církve i celé společnosti. Postoj mnoha církví popírá nutnost změny struktur moci a vyloučení. Rozšiřování privilegií, kterým se dříve těšili jen někteří, často ponechává etické rozhodování v rukou mocných. Nový zákon však nenavrhuje to, že poslední budou mít totéž co první, poté, co se ti mocní a domněle první rozhodli ty upozadované mezi sebe zahrnout, ale to, že mocní budou svrženi ze svých trůnů a odejdou s prázdnou. Ochota liberálních církví přijmout sexuálně odlišné do svého středu může také znamenat, že tíha neintegrovánosti dopadne na rasově, národnostně a nábožensky jiné, na chudé a ty „neslušné jiné“, kteří o integraci do církve, která jinak trvá na neměnné sebezáchově, ani nestojí.

Na rozdíl od tendence současné ekleziologie vnímat církev jako Boží živé tělo jako znamení věrnosti Božímu řádu, vidí autorka v církvi znamení Božího soudu, transformace a nedisponovatelnosti Božího těla. Nejde o církev stále reprodukcující sebe samu, ale o její přeměnu. Tradiční pojetí předpokládá, že po Kristově vzkříšení a nanebevzetí bylo jeho tělo o letnicích přeměněno v Duchem naplněnou komunitu víry. To je spojeno s představou, že v eucharistii dochází ke zprostředkování Kristova těla prostřednictvím slov autorizovaných představitelů církve, kteří zdědili a přijali *depositum fidei*. Tento důraz na autoritu a genetický odkaz vyžaduje, aby se věrnost církve stala viditelnou ve specifických formách sebe-reprodukce. Vedle udržování jejího neporušeného statusu, zahrnujícího i její nauky, je to exkomunikace těch, kdo žijí v údajném neřádu alternativních, církví neschválených forem reprodukce.

Toto chápání Kristova zmrtvýchvstání budí pochopitelně odpor zastánců odlišnosti a vede k pokusům o jiný narativ. Nové chápání zmrtvýchvstání může vrátit křesťanství k takové vizi vykoupení, které nepopírá ani nedehtonostuje fragmentaci nebo zmar a rozpoznává překvapivé dobro existence i uprostřed křehkosti a ztráty. Mnohá místa v Novém zákoně naznačují, že Ježíš i prvotní církev očekávali bezprostřední konec starého řádu věcí. Pavlovo napomenutí z 1K 7,29–31 („lůta je krátká,“ a proto žijte, „jakoby“ to co, máte a kdo jste, už neplatilo.) představuje do značné míry program života vstříc *apokalypse* v obou jejích polohách – jako konce dějin a jako konečného odkrytí toho, kdo je to Bůh. Apokalyptické očekávání Kristova návratu nemůže být zcela zachyceno v pojmech světa, jak jej známe. Jestliže „forma tohoto světa pomíjí“, čas zmrtvýchvstání není pokračováním řádu včerejška a budoucí očekávání nemůže být ani snem o pokračování vlastního já, ani představou o společenské integraci pouze „bezezbytku vyléčených“ jedinců.

Kristem ohlášený „druhý příchod“ spojený se zaslíbením vykoupení a přeměny mění i vztah církve k času. Církev očekávající Advent v podobě transformace celého kosmu se nemůže či nesmí chtít zajistit pro budoucnost. Nový zákon spojuje pokusy identifikovat Krista s nevěrou posledních dnů (Mt 24,23–26) a za neodpustitelný hřích pokládá hřích proti Duchu svatému, tj. proti tomu, kdo se „přimlouvá za nás“, místo aby poslední (nás zabezpečující) slovo ponechal nám. Ježíš Kristus se v celém svém jednání postavil do jasného odporu vůči logice lidského zájmu o vlastní náboženskou čistotu. Svatost církve je především „negativní“,

spočívá v uvědomění si, že nad Kristovou přítomností v jiných (Mt 25) nemáme kontrolu. Jejím projevem je svobodné dělení se o to, co je znamením toho, co církev „ani není, ani to nemá“, tj. rozšiřování dobrodiní, které Kristovo tělo znamená i zaručuje. Církev očekávající návrat Kristova těla očekává příchod „slova, které si nemůže říci sama“. To je církev, která uznává, že její jedinou nadějí je Kristovo tělo, které je nyní mimo ni.

Apokalyptickému myšlení tak neodpovídá ekleziologie reprodukce (sebe samé), ale ekleziologie „interrupce“ – přechodné „ztráty těla“, signalizující přerušení současného řádu „kontinuity a opakování“ a vposledku i řádu církve samotné. „Interrupce zde znamená fundamentální odmítnutí logiky reprodukce jak v biologickém, tak socio-symbolickém smyslu“ (273). Nanebevzetí znamená, že církev Kristovo tělo nevlastní, takže nemá kontrolu nad přístupem k němu a nemusí se tím trápit. Protože neví, kde Kristus je (vyjma toho, že je s hladovými, nahými, vězněnými atd.), měla by jeho tělo při eucharistii nabízet zcela svobodně. Být nediskriminující církví, která ve vztahu k času obývá takto vzniklý prostor, je formou věrnosti nepřítomnému tělu Kristovu, které „bylo“ a které „přijde“. Jinak řečeno, apokalyptická ekleziologie zdůrazňuje, že církev nereprezentuje Soudce světa, ale sama je pod soudem; v nejlepším případě může proto symbolizovat naději, že Soudce světa promění i ji. Podmínkou její proměny je, že bude znamením tohoto díla proměny nabízet svobodně bez předběžných podmínek. Bůh je na straně vyloučených a nikdo není bez Boží přítomnosti. Církev proto nemůže uzavřít své dveře, aniž by se důvodně bála, že Kristus zůstane vně.

Doslov (Postlude) překvapivě zhodnocuje přínos Schleiermachera, který zdůrazňuje transformaci konečnosti Bohem, který není v kontinuitě se světem, ale k němuž je každá lidská bytost přesto vždy už vztažena. Cílem Boží akce v Ježíši je inkorporace lidstva do Božího života ustavením intimnějšího přibuzenství než stvořenost. Boží sláva, uzavírá pak už sama autorka, nespočívá ve světě jako takovém, ani v nějaké jeho svatyni, ani v exilu Božího lidu, ale v konkrétní historické osobě, která žila Boží život. Boží moc spočívá v Boží slávě, která se jmenuje láska pohybující se v jednotě Trojice tělesně ve světě.

Kniha, kterou jsem se tu pokusil představit, skýtá poutavou a poučnou četbu a ohlas, který přes to, že jde o autorčinu první monografii, vzbudila, je zcela přirozený. Rozbory textů, jimž autorka věnuje kritickou pozornost v prvních dvou částech knihy, jsou velmi zasvěcené a sledují a ko-

mentují i sekundární literaturu a další relevantní příspěvky k trojiční problematice v angličtině i němčině. Kritiky se shodují, že *God and Difference* představuje mimořádně podnětný příspěvek k trojiční teologii i k eklesiologii (jakkoli se v tomto případě jedná spíš jen o nástin směru, jímž by se myšlení o církvi mělo ubírat), který vyniká svou přísnou vědeckostí i mezioborovým záběrem a jehož nesporná provokativnost je zároveň nálehavá i hravá.

Autorka je také důkazem toho, že postliberální odkaz přinejmenším na systematické katedře v Yale stále žije. K aktivnímu jádru katedry patří dnes vedle u nás dobře známého teologa chorvatského původu Miroslava Volfa, kterého autorka několikrát na podporu svých tezí cituje, již zmíněná Kathryn Tannerová, označovaná za postliberální teoložku druhé, k dialogu otevřenější generace, a z původních exponentů tohoto výrazného a expandujícího teologického směru ještě v knize též citovaný David H. Kelsey. Je-li poznávacím znakem postliberální orientace to, že zdrojem i kritériem teologické reflexe je biblická zvěst o Božím jednání v Kristu a že jeho příběh a v něm přinášené dobrodiní je i základním zdrojem naší teologické vědomosti o Bohu, pak je i Linn Tonstadová navzdory některým svým netradičním důrazům či partikulárním zájmům jejím nepřehlédnutelným zástupcem.

Petr Macek

Práce přijaté a obhájené v roce 2019

Univerzita Palackého v Olomouci

Cyrilometodějská teologická fakulta

ThLic. Tomáš Parma, Ph.D. et Ph.D.

Sociálně-právní aspekty života katolické církve na Moravě 16. a 17. století

doktorská disertační práce z oboru praktická teologie, specializace církevní právo, 180 stran

Práce je zaměřena především na diecézní legislativní předpisy v olomoucké diecézi v období 16. a 17. století. V první části, která úzce navazuje na text předchozí licenční práce, je probírán vývoj diecézní legislativy prováděné v důsledku ustanovení tridentského koncilu. Druhá část je pokusem o shrnutí vývoje diecézní legislativy ve studovaném období z hlediska jejích hlavních témat: vztah mezi církví a státem, obraz diecézního kněze, vývoj diecézní administrativy, řeholní klérus a kněžská formace, katecheze jako hlavní moment předání křesťanské víry.

ThLic. Eva Zavadilová, Ph.D.

Výuka a vyučující kanonického práva na řádovém teologickém učilišti kongregace Nejsvětějšího Vykupitele v Obořišti u Dobříše v letech 1918–1950

doktorská disertační práce z oboru praktická teologie, specializace církevní právo, 161 stran

Práce se zaměřuje na realizaci výuky kanonického práva na řádovém teologickém institutu Kongregace Nejsvětějšího Vykupitele v Obořišti u Dobříše v letech 1918–1950, kde působili dva významní čeští kanonisté 20. století Josef Pejška a Jan Jaroš. Práce se nejprve soustřeďuje na dobové právní předpisy o intelektuální formaci kleriků, později sleduje, jaký byl jejich dopad na organizaci studia v Obořišti. Práce též poskytuje podrobný přehled o situaci a stavu výuky kanonického práva na ostatních řádových teologických učilištích v rámci českých zemí v téže době.

doc. RNDr. Ivana Vlková, Th.D.

Izajáš 1–12: S námi je Bůh? (Český ekumenický komentář ke Starému zákonu 23/I)

habilitační práce z oboru teologie, 432 stran

Práce je věnována prvním jedenácti kapitolám knihy Izajáš (je takto obsažena v prvním svazku Českého ekumenického komentáře ke stejnojmenné knize). Vychází z historicko-kritického bádání a připouští, že kniha je produktem kompozičního procesu, který trval

několik století. Úvahám diachronního charakteru však není věnovaná hlavní pozornost. Výklad se zajímá především o poselství, které svým adresátům nabízí již hotový normativní spis. V komentovaných kapitolách výrazněji než v jiných částech knihy Izajáš zaznívá přímo hlas proroka z 8. st. př. n. l. Svým soukmenovcům vytýká zanedbávání Boha i prohrěšky v mezilidských vztazích. Také však nabízí orientaci uprostřed politických nástrah a povzbuzuje k důvěře v Boha, který svůj lid neopouští.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Mgr. Petra Bandhauer, Ph.D.

Nábožensko-pedagogický systém Marie Montessori v ekumenické katechezi

doktorská disertační práce z oboru systematická a praktická teologie, 243 stran

Práce se zaměřuje na nábožensko-pedagogický systém Marie Montessori a jeho zakotvení v křesťanské katechezi. Analyzuje principy, popisuje jeho rozvoj a dále pak přijetí v pedagogice. Autorka srovnává některé z názorů Montessori, zvláště ty nejvíce kritizované týkající se teologické antropologie, s pohledy Wolfharta Pannenbergera a Karla Rahnera. Dále pak popisuje reflexi náboženské výchovy Montessori katechezemi: Katecheze Dobrého pastýře a Godly Play. Prozkoumává jejich praxi v Německu a České republice a ozřejmuje potenciál, jaký mají pro formování religiozity dětí v křesťanské společnosti v ekumeně.

Mgr. Markéta Dudziková, Ph.D.

Interpretace Mojžíšova života podle Řehoře z Nyssy v návaznosti na myšlení Filóna Alexandrijského

doktorská disertační práce z oboru filozofie, 164 stran

Hlavním tématem práce je sledování Filónova vlivu na Řehořovu interpretaci Mojžíše. Zkoumá následující oblasti v myšlení obou autorů: spis *De vita moysis*, pojetí Mojžíše, exegetické zásady, dokonalost, kterou je možné ukázat v životě dobrého člověka, otázku poznání a nepoznatelnosti Boží a konečně také prostředkování mezi Bohem a lidmi. Z důvodu ovlivnění Řehořovi recepce Filóna Órigénem z Alexandrie je představena také Órigenova biblická exegeze a jeho exegetické teorie. Otázky, jímž se autorka věnuje jsou: Bylo Řehořovo pojetí dokonalé ctnosti inspirováno myšlením Filónovým? Jakým způsobem byla filónská nauka o Boží nepoznatelnosti Řehořem pozměněna a využita v rámci jeho myšlení? Je možné srovnat pojetí mezi Bohem a lidmi u obou autorů?

Mgr. et Bc. Radka Fialová, Ph.D.

Justin Mučedník a jeho Bible

doktorská disertační práce z oboru biblická teologie, 228 stran

Úvodní dvě kapitoly práce pojednávají o životě a díle významného raně křesťanského apologety Justina Mučedníka a zasazují jej do kontextu apologetické literatury 2. století a polemiky vůči „pohanům“ i „heretikům“ (zejména Markiónovi). Stěžejní část tvoří kapitoly třetí a čtvrtá, věnované recepci Bible v hlavních dvou Justinových spisech, jež se nám zachovaly – *První apologii* a *Dialogu se Židem Tryfónem*. Zatímco knihy starozákonní Justin cituje výhradně jako prorocké výpovědi o Kristu, texty evangelijní uvádí nejčastěji jako „vzpomínky apoštolů“ (nejspíš proto, aby učinil žánr evangelií srozumitelnějším pro většinovou pohanskou společnost). Autorka se věnuje zejména citacím novozákonních látek: v překladu uvádí a komentuje všechny výskyty výrazu „evangelium“ a „vzpomínky apoštolů“ u Justina a srovnává je s kanonickými texty. Závěrečná kapitola práce je věnována výkladu 22. žalmu v rané církvi včetně komentovaného překladu Justinova výkladu tohoto žalmu, jenž se nachází v 97.–106. kapitole *Dialogu se Židem Tryfónem*. Jedná se o zásadní text, který dokumentuje Justinovu snahu vyložit starozákonní texty jako proroctví o Kristu.

Mgr. Sergey Gagen, Ph.D.

Byzantská polemická teologie ve 30. letech 14. století

doktorská disertační práce z oboru systematická a praktická teologie, 182 stran

Práce se věnuje byzantské polemické teologii ve 30. letech 14. století. Stěžejním dílem celého bádání je traktát byzantského intelektuála Nikefora Gregory *Slovo promlouvající k božskému a nejsvatějšímu synodu o tom, že nesmí k diskusi o teologii připouštět ani latiníky ani jiné, tvrdící novoty*, který byl autorem napsán velmi rychle na objednávku patriarchy Jana XIV. Kaleky. Gregorovo dílo a celá událost jsou představeny v rámci širších dějinných souvislostí a kontextů, které dovolují charakterizovat moderní dějinný obraz pravoslaví spíše jako ideologický než historický. Práce se staví proti historickému relativismu a opírá se zásadně o byzantské a latinské primární prameny. Autor se snaží zhodnotit a použít moderní metodologické přístupy navazující na výsledky lingvistického obratu a s jejich pomocí odhalit mechanismus utváření moderního dějinného obrazu pravoslaví. Zvláštní pozornost je věnována metodě byzantské polemické teologie a její práci s dědictvím církevních otců. Disertace je prvním monografickým zpracováním daného tématu; dává odborné veřejnosti k dispozici značné množství dosud málo známých nebo ještě v tomto kontextu nepoužitých primárních pramenů, umožňujících nový vhled do budoucnosti vývoje ekumenické debaty.

Mgr. et Bc. Filip Hanuš Härtel, Ph.D.

Koncepce možného Boha v díle Richarda Kearneyho

doktorská disertační práce z oboru systematická a praktická teologie, 177 stran

Práce se zabývá otázkou, zda a jak koncepce možného Boha Richarda Kearneyho nabízí takovou interpretaci křesťanské spirituality, která by křesťanům postsekulární epochy umožnila uchopit jejich zkušenost duchovního hledání tak, aby tato zkušenost našla své konkrétní rozvinutí a vyjádření v životě s jeho duchovním přesahem ve světě spolu s druhými. Autor zkoumá filozofické předpoklady a principy koncepce možného Boha, které vycházejí z hledání třetí cesty mezi metafyzickou filozofií a negativní teologií. Těžištěm této části je pojem touhy. Dále je představena teologie slabého Boha jako rehabilitace provokativního charakteru křesťanství, který umožňuje jak odstraňování historických nánosů na něm, tak jeho znovuzaložení na autentických a pro současnou spiritualitu životaschopných základech. Klíčovým bodem je teologie kříže a motiv kenozé. Závěrečná kapitola se soustředí na otázku pohostinnosti jako praktické aplikace teologických principů koncepce možného Boha. Klíčovým tématem je zde imaginace a její potenciál pro uzdravování zraněného světa. V závěru práce je Kearneyho pojetí kriticky hodnoceno a jsou představeny možnosti, jak jeho pojetí dále aplikovat a rozvíjet.

Mgr. Michael Pfann, Ph.D.

Zur Freiheit ein langes Wandern: Das Leben der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder zwischen 1968 und 1989 im Zeugnis der älterer Generation ihrer Pfarrer/Innen

doktorská disertační práce z oboru historická teologie a teologie náboženství, 285 stran

Práce obhájena na Teologické fakultě Univerzity v Lipsku v rámci co-tutelle hledá odpověď na otázku, zda Českobratrská církev evangelická byla v letech 1968–1989 v nějakém smyslu svobodná. Představuje, jakým způsobem byla svoboda a nesvoboda v církvi prožívána, v čem její svoboda spočívala a jak byla omezována. Autor otázku zodpovídá na základě studia archivních dokumentů a analýzy životopisných rozhovorů, které vedl s pamětníky z řad tehdejších farářů ČCE. Kombinace těchto pramenů a kombinace metod – historického bádání i kvalitativního sociologického výzkumu – nabízí neotřelou perspektivu na dějiny ČCE v daném období a prostředkuje nový, hlubší a osobnější vhled do tehdejších procesů a událostí. Práce kombinuje chronologický popis s tematickými pojednáními. Sleduje jednak vývoj v církvi v rámci vývoje společensko-politického od „Pražského jara“ roku 1968 do „revoluce“ listopadu 1989. Dále se autor detailněji zabývá: strategiemi, jež si církev vytvořila v reakci na omezení své svobody; kontakty farářů s reprezentanty státních úřadů; vnitřním životem církve, tedy jednak formami církevní práce a života, obsahově pak zdroji svobody v rámci ČCE a charakterem církevního společenství. Práce zakončují životopisné medailony farářů a vikářky, s nimiž autor vedl rozhovory.

Univerzita Karlova

Husitská teologická fakulta

Mgr. Kamila Kohoutová, Ph.D.

Rabi Jehuda Liva ben Becal'el a kniha Zohar

doktorská disertační práce z oboru judaistika, 172 stran

Práce se věnuje otázce vztahu pražského Maharala ke knize Zohar. V obecném povědomí je postava tohoto učence spojena s romantickou představou zázračného rabína a mystika, stvořitele golema, který sloužil na dvoře císaře Rudolfa II. Práce posuzuje skutečný stav věcí a poskytuje odpověď na otázku, jakým způsobem Maharal s hlavním kabalistickým spisem – knihou Zohar – pracoval, a do jaké míry můžeme označit prvky jeho díla za kabalistické. Práce představuje Maharala, jeho život a učení, popisuje také vznik a kanonizaci knihy Zohar. Hlavní část práce je věnována teologické analýze Maharalových textů, které obsahují citace z knihy Zohar. Texty jsou přeloženy, vyloženy a opatřeny komentářem. Každé z řešených témat – hermeneutika a hodnota doslovného výkladu, zákaz konzumace nežidovského vína a otázka lidské sexuality ve vztahu k sefirotickému stromu – je zasazeno do historického a halachického kontextu své doby. Závěr práce shrnuje získané poznatky a poskytuje odpověď na otázku, do jaké míry Maharalovo dílo reflektuje nauky knihy Zohar.

Mgr. Zuzana Pavlovská, Ph.D.

Haskala a její vliv na postavení žen ve společnosti se zaměřením na Střední a Východní Evropu

doktorská disertační práce z oboru judaistika, 160 stran

Cílem práce je uceleně představit emancipační vývoj židovských žen v období haskaly. Úvod práce se zaměřuje na haskalu, její zásadní mezníky a vůdčí představitele hnutí. Stěžejní část je věnována židovským ženám a jejich roli v procesu emancipačního proudu osvícenství. Podrobně je rozebrán postupný vývoj společenského a rodinného postavení žen, stejně jako transformace společnosti, její pohled na gender během haskaly a výsledný statut po procesu reformace. Změny v sociologickém vnímání žen jsou promítnuty v příbězích význačných představitelk haskaly.

Mgr. Antonín Šedivý, Ph.D.

Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješarot: Vliv ne-luriánské kabaly na novověký východoevropský chasidismus

doktorská disertační práce z oboru judaistika, 153 stran

Práce si klade za hlavní cíl přiblížit vlivy starší židovské mystiky na východoevropský chasidismus tak, jak je zobrazen v raném chasidském díle *Cava'at Ha-RIBaŠ ve-hanhagot ješa-*

rot. Mimo Úvodu a Závěru je práce rozdělena do tří kapitol. První kapitola se důkladně zabývá *Cava'at Ha-RIBaš*, druhá kapitola obsahuje překlad a komentář vybraných pasáží z tohoto spisu a třetí kapitola se podrobně věnuje pěti ne-luriánským myšlenkovým konceptům přítomným v *Cava'at Ha-RIBaš* a na překladech z jejího textu přibližuje jejich provázanost se starší židovskou mystikou.

Mgr. Věra Vaníčková, Ph.D.

Teologie a ekonomie: teologická reflexe principů klasického liberalismu

doktorská disertační práce z oboru husitská teologie, 175 stran

Práce představuje základní poznatky rakouské školy a dává je do kontextů jak s biblickými obrazy světa a člověka, tak s teologickým východiskem, kterým je biblický personalismus, jenž tvoří základ tzv. husitské teologie. Rakouská škola nepřimo upomíná křesťanskou teologii na nutnost brát více vážně poselství Starého zákona, jenž prostředky sice předvědeckými – řečí mýtu, dochází k poznání stejnému. Starý zákon se svým pravdivým vztahem k pozemským záležitostem je kořenem stromu, jehož korunou je Zákon nový se zvěstí o vykupitelském díle Ježíše Krista. Kde křesťanská teologie ztrácí ze zřetele distanci mezi Stvořitelem a stvořením, tam je vystavena nebezpečnému pokušení stvořenou skutečností zduchovnit a podřítit ji abstraktním idejím. Práce se pokouší navázat rovněž na odkaz španělských pozdních scholastiků, průkopníků ekonomického vědeckého myšlení, kteří odkryli, že Boží výzva k hledání spravedlnosti je směřována do světa lidí jako svobodných osob (nositelů Božího obrazu), kterým je bolestným údělem prací odstraňovat životní strasti.

Univerzita Karlova

Katolická teologická fakulta

ThLic. Bc. Barbora Šmejdová, Ph.D.

Jazyk moderní apologie u C. S. Lewise

doktorská disertační práce

Práce se zabývá otázkou, jaký by měl být jazyk apologetiky v současném světě, aby bylo možné komunikovat obsah křesťanské víry nevěřícím. K otázce přistupuje skrze dílo C. S. Lewise. Po úvodu a biografické části následuje rozbor Lewisových gnozeologických východisek. Snažíme se zde uchopit Lewisovu teorii poznání a ukážeme, jak autor dokáže pozitivně reflektovat dnešní důraz na subjektivitu, aniž by upadl do relativismu. Další kapitola se zaměřuje na Lewisovu teorii jazyka. Problematika mýtu a metafory je pro něj klíčová. Spolu s Lewisem docházíme k závěru, že povaha lidské řeči je zásadně metaforická, ale i přes tuto omezenost máme možnost dotknout se pravdy. Cesta k pravdě však není jednoduchá. Aby byl autor schopen ve svém díle čtenáře přiblížit pravdě, musí sám v pravdě žít. Proto se v navazující kapitole věnujeme otázce imaginace a ukážeme, že au-

tentická křesťanská imaginace je nedílnou součástí každého dobré apologetického textu. Poslední kapitola se věnuje jednotlivým žánrům apologetiky a na základě Lewisovy zkušenosti ukazuje jejich přínosy a omezení.

doc. David Vopřada, Ph.D.

Quodvultdeus: a Bishop Forming Christians in Vandal Africa

habilitační práce

Práce se zabývá předkřesťními katechezemi karthaginského biskupa Quodvultdea, současníka vandalského dobývání západoirmské severní Afriky, které přednášel v mimořádně těžkém období nově uvěřivším. Biskup není, na rozdíl od svého učitele Augustina, primárně oceňován jako originální filozof nebo teolog, nýbrž jako pastýř, kterému byla svěřena péče o nové křesťany. Autor pracuje formou interdisciplinárního rozhovoru starověkých a církevních dějin, filozofie, teologie, archeologie, literární vědy, homiletiky a rétoriky. Práce nabízí nový a velmi inovativní pohledu na život, dílo a teologii Quodvultdea.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Mgr. Helena Machulová, Ph.D.

Křesťanské hodnoty v etice ctností

doktorská disertační práce z oboru teologie, 190 stran

Cílem práce je přispět k vyjasnění pojmu „křesťanských hodnot“ a poukázat na možné spojení tohoto pojmu s etikou ctností. Práce začíná reflexí pojmu „křesťanských hodnot“ jak z pohledu filosofického, tak i teologického, následuje hledání spojnice mezi křesťanskými hodnotami a etikou ctností. Práce je metodologicky koncipována v několika na sebe navazujících krocích. Prvním je reflexe pojmu „hodnota“ ve filosofii hodnot 20. století. Důraz je kladen také na souvislost pojmu „hodnota“ a „dobro“, protože existuje předpoklad, že lze najít nějaký blíže neurčený vztah hodnoty a dobra. Dalším krokem je teologické rozpracování pojmu „hodnota“, které postupuje od biblického zkoumání, při kterém se zaměříme nejen na samotný termín, ale i na otázku, zda se hodnotové myšlení v Písmu nevyskytuje v jakési implicitní podobě. Dále pokračuje promyšlení pojmu hodnota z hlediska systematicko-teologického, kdy se nejprve pokoušíme nahlédnout hodnoty jako určitá vyjádření Boží dokonalosti a následně přistupujeme k pohledu morálně teologickému, kdy předkládáme křesťanské pojetí hodnoty. Tímto teologickým rozvinutím pojmu „hodnota“ získáváme základ pro vymezení křesťanských hodnot. V poslední části práce autorka představuje souvislost mezi hodnotami a etikou ctností. Podrobněji se věnuje popisu samotné etiky ctností, dále nastíněním role hodnot v etice ctností, včetně teologického rozvinutí této nauky.

Mgr. Josef Mikulášek, Ph.D.

Život a dílo Konráda Maria Kubeše, T. J. (1890–1967): misionáře, kazatele, exercitátora a hlubokého mariánského ctitele

doktorská disertační práce z oboru teologie, 404 stran

Práce se v první části zabývá životem a dílem jezuitu Konráda Maria Kubeše (1890–1967), misionáře, kazatele, exercitátora a hlubokého mariánského ctitele. Je uvedena společensko-politickými dějinami v letech 1890 až 1967, přehledem papežů a teologického myšlení v letech 1878 až 1978. Dále si podrobně všímá jednotlivých životních etap Kubešova života, jeho rodinného prostředí, středoškolských studií v Hradci Králové, teologických studií a kněžského působení v Praze, vstupu do řehole a jeho činnosti v řádu Tovaryšstva Ježíšova. Sleduje Kubešovy osudy v komunistických centralizačních kláštřech, na Moravci, krátké působení v Bukovince a nakonec nucený pobyt v Břežanech u Znojma. Následně rozebírá Kubešovo teologické knižní a časopisecké dílo a jeho přínos tehdejší i pozdější době. V závěru disertace je všeobecné zhodnocení a význam Kubešovy osobnosti v rámci českých církevních a řádových dějin 20. století. Druhá část disertační práce obsahuje 182 textových příloh a 2 obrazové přílohy, které jsou nezbytným a logickým doplněním celkového obrazu života, působení a přínosu osobnosti Konráda Maria Kubeše.

Mgr. Michal Plos, Ph.D.

Teologie magie – Magie jako (dosud) nereflektovaná část teologie pozemských skutečností

doktorská disertační práce z oboru teologie, 277 stran

Práce rozvíjí sledované téma ve třech blocích, jedná se o: 1) *religionisticko-antropologickou analýzu magie* – v ní shrnujeme základní antropologické názory na magii podle jednotlivých badatelů jako jsou J. G. Frazer, E. B. Taylor, R. R. Marett, B. Malinowski, E. de Martino. Předmětem tohoto bloku je rozbor animismu a vnitřní síly stvoření, 2) *magii jako součást náboženství* – v ní je analyzován pojem magie, z jaké oblasti pochází a jakým způsobem byl chápán v prostředí středomořské evropské kultury starého Říma, i jakým způsobem se magie diskreditovala v antickém „pohanském“ a křesťanském prostředí a 3) *zájem mudrců o fenomén magie*; zde je prostor poskytnut málo zmiňovanému problému magie „barbarských“ kmenů, jejichž věroučné tradice se staly právoplatnou součástí katolické víry. Tento blok rozvíjí také „příběh příliš“ svérázných adeptů magie „obnovené“ renesanční platonské akademie, v níž působili M. Ficino a P. della Mirandola. Na tomto místě je interpretován dobový předobraz pozdější české hermetické společnosti Universalia, jemuž je věnován i závěr práce, tj. 4) *Ex opere operato et ex opere operantis* představující samotný vrchol práce, který otevírá novou diskuzi v kritice magie a náboženství. Autor dochází k závěru, že magie a křesťanské náboženství mají společný kořen, koexistují vedle sebe, navzájem se doplňují a v některých oblastech všeobecné zbožnosti se dokonce prolínají jako podmínky jedné a téže katolické víry.

doc. Adam Mackerle, Th.D.

Etické aspekty u předexilních Malých proroků

habilitační práce z oboru teologie, 368 stran

Čtyři předexilní prorocké knihy, které jsou předmětem této studie, tj. Ozeáš, Ámos, Micheáš a Sofonjáš, jsou bytostně etické, neboť se v naprosté většině svého obsahu zabývají lidským jednáním a jeho hodnocením. V jednotlivých kapitolách se autor ptá na konkrétní aspekty popisovaného jednání: Jaké jednání je hodnoceno pozitivně, jaké negativně? Jak se vůči sobě má pozitivně a negativně hodnocené jednání? Na základě jakých kritérií je jednání hodnoceno, tedy proč je to, co je hodnoceno jako špatné, vlastně špatné, a obráceně? Jaké jsou důsledky (pozitivně i negativně) hodnoceného jednání? Či jednání je hodnoceno? Jak je popisován vztah Boha, který lidské jednání hodnotí, k hodnocenému? A konečně: kdo je zasažen důsledky lidského jednání? Práce ve svých závěrech poukazuje na to, že ačkoli se na jedné straně na otázku po povaze hodnoceného jednání odpovídá velmi špatně, neboť jednotlivé texty neumožňují reálný vhled do konkrétní společenské a ekonomické situace, ukazují se na druhou stranu jako důležité a zajímavé jiné aspekty: vztah lidského jednání k jeho důsledkům; význam vztahu mezi Bohem (tím, kdo hodnotí) a národem (jehož jednání je hodnoceno); vztah mezi tím, kdo jedná, a tím, kdo nese následky jeho činů (tj. otázka kolektivní odpovědnosti za lidské činy); vztah pozitivně a negativně hodnoceného jednání, na němž se ukazuje, že zde není přímá úměra (tj. pozitivně hodnocené jednání není nutně opakem negativně hodnoceného apod.), což vede k téměř pavlovskému závěru, že prorocké knihy v důsledku spíše než aby vyzývaly k nějakému konkrétnímu jednání a před jiným varovaly, ukazují na lidskou neschopnost dostat tomu, co je dobré.