

Obsah

Svatost v pojetí apoštola Pavla.....	3
Mireia Ryšková	
Christologické kořeny konceptu svatosti.....	19
Petr Gallus	
Prostředkování svatosti v bohoslužbě: Evangelická perspektiva.....	30
Tabita Landová	
Obnova pravoslavného hesychasmu dvacátého století a jeho obraz svatosti: Kritické zhodnocení.....	46
Viorel Coman	
Utrpení, naděje a svatost: Dva pohledy na Ř 5,1–5 a jejich důsledky pro pastoraci.....	57
Marion Carson	
Múdrosť ako spôsob poznania sveta a Boha u Paula Fiddesa.....	69
Matej Kováčik	
Práce přijaté a obhájené v roce 2017.....	83

Svatost v pojetí apoštola Pavla¹

Mireia Ryšková

Holiness according to Apostle Paul Paul develops the Jewish concept of sanctity which unites the cultic and ethical dimensions, but he radicalises this concept and of course perceives it in a relation with Christ. Sanctity is a prominent characteristic of God and the participation in it is given to human beings in the form of their being chosen. Primarily it was given to Israel, through Jesus Christ then to all who have accepted him in faith. Humankind can experience it in worship and bring it to fruition as a reply to God's offer in a person's life. For Israel it meant keeping God's commandments, for a Christian it means radical following of Jesus Christ. Paul emphasises sanctity as a reply to God's offer that is materialized in everyday life in "imitation" of Jesus' total obedience to God and in total giving of oneself in favour of people (cf. 2 Cor 5:14–21). It is expressed quite clearly by Paul in the 12th chapter of the Letter to the Romans when he characterizes the everyday life of a Christian as presenting a living sacrifice, holy and pleasing to God. Another expression for the sanctity of the human being is new creation. The person becomes a new creation in baptism and at the same time this transformation (passing from the transience and sinfulness of this world into the sphere of God's sanctity) is a lifelong task that is to be put into practice in this world.

Téma svatosti je pro apoštola Pavla centrálním tématem, protože se v něm spojuje pro člověka-křesťana indikativ spásy darované Bohem s imperativem ji v životě uskutečnit.² Pavel při tom vychází ze židovského pojetí svatosti jako základní charakteristiky Boží i z kulticko-etického nároku být svatý, kladeného na příslušníka vyvoleného národa. Zároveň ji váže na osobu Ježíše Krista jakožto centrální postavy dějin spásy, v níž se Boží svatost realizuje jedinečným způsobem. Pro svatost používá ze všeho nejčastěji slovo *ἁγιος* a jeho odvozeniny.

Ve starořečtině slovo *ἁγιος* označovalo objekt k uctívání, ale i ke kletbě, tedy šlo o předmět, který byl vyňat z běžného užívání a určen ke kultickému užití. První doložitelné použití adjektiva *ἁγιος* je u Hérodota, kde je vztahováno na svatyni. Podobně je tomu u Platona a také helénistické nápisy potvrzují toto použití především ve vztahu k východním svatyním. V helénistické době je toto epiteton vztahováno též na božstva, zejména

1 Tato studie vznikla v rámci programu Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

2 Němčina např. tuto provázanost vyjadřuje i jazykově: Heil (spása) a heilig/Heiligkeit (svatý/svatost), v češtině ani dalších jazycích toto spojení bezprostředně není zřejmé. Biblické citace jsou převzaty z Českého studijního překladu (ČSP), řecké z Nestle-Aland 28.

egyptská a syrská. V profánní řečtině se tento pojem nevztahoval na člověka, který se zabýval kultem, pro něj byl používán termín *ἄγνός*, jenž obsahuje i kvalitativní nároky na takovou osobu.³ V řeči mystérií se výraz *ἅγιος* mohl vztahovat i k zasvěcení či náboženskému ritu.

Rozšíření tohoto termínu je záležitostí helénismu. V LXX je překladem hebrejského *קדש* (*q-d-š*), a to ve všech jeho odstínech.⁴ Hebrejský termín *קדש* (svatý/svatost) označuje něco, co je protikladné vůči profánnímu, běžnému, lidskému. Na rozdíl od původního řeckého významu slova *ἅγιος* je sice hebrejské *קדש* také úzce spojeno s kultem, ale vztahuje se na vše, co s ním stojí v pozitivním vztahu: na Boha, člověka, věci, prostor, čas. Vyjadřuje stav, vlastnost, nikoliv dění. Pro další vývoj je důležité jeho spojení s Božím jménem (např. Lv 20,3; 22,2; Ž 33,21; 103,1 aj.), protože Boží jméno znamená Boží přítomnost. Ta však není omezena na kultický prostor, čímž chápání svatosti nabývá výrazně personální dimenze. Boží svatost stojí v protikladu ke všemu stvořenému, vyjadřuje dokonalost Božího bytí. To od člověka vyžaduje respekt v rovině kultické úcty (dodržování rituálních předpisů) a posléze i v rovině praktického života (v rovině mravnosti).⁵ Boží svatost nemá být zakoušena jen v kultu, nýbrž i v každodenním životě. Toto propojení kultu Boha Izraele, jenž jediný je svatý, a mravního nároku na člověka „být svatý“ je zásadním přínosem židovské

3 Lze přeložit jako čistý, nevinný, svatý. Ladislav Tichý, Slovník (heslo *ἄγνός*), in: *Řecký zákon*, Praha: Česká biblická společnost, 2011, 1567.

4 Otto Procksch, (heslo *ἅγιος*), in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*, Stuttgart: Kohlhammer, 1933, 88–89. V řečtině existuje ještě další termín vyjadřující svatost, a to *ῥσος* (svatý, věrný, zbožný, spravedlivý), který je v Novém zákoně používán málo (Sk 13,34n: citát ze Ž 16,8–11; Tt 1,8; 2,8; Žd 7,26 a Zj 15,4; 16,5), a odvozené *ῥσιότης* (Lk 1,75; Ef 4,24) a *ῥσιώς* 1Te 2,10 (charakterizuje Pavlovu činnost kázání evangelia). Adjektivum *ῥσιος* se vztahuje kromě Tt 1,8 na Boha nebo Krista. Pavel používá adverbium *ῥσιώς* pouze v 1Te, kde jím vyjadřuje svůj vztah k adresátům a práci pro ně v Tesalonice: *ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός, ὡς ῥσιώς καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν*. Ve Starém zákoně je tento výraz relativně často užíván v žalmech (i v tzv. Žalmech Šalamounových) a mudroslovné literatuře v podobném významu jako *ἅγιος*, zejména pokud jde o zbožné lidi. Do češtiny bývá překládán též jako svatý.

5 Propojení kultické/rituální čistoty a mravnosti je v židovské tradici komplikovanější, než by se mohlo zdát. Předpisy rituální čistoty (svatosti, oblasti „tabu“) nebyly a nejsou dodnes chápány jako formální, nýbrž jsou ve své hloubce významově spojeny s úctou k životu a Stvořiteli. John Goldingay, *Old Testament Theology III. Israel's Life*, Downers Grove (Illinois): IVP Academic, 2009, 615–617 (oddíl Holiness and Purity, 607–622).

tradice: již starozákonní vyvolený lid byl povolán ke svatosti, protože je lidem, uprostřed něhož Bůh přebývá, lidem odděleným, vyvoleným ze všech. Proto není dovoleno, aby se Izrael vztahoval k jiným bohům a jejich ctitelům, ani aby zneuctíval Boží jméno nedovoleným mravním jednáním. Zdůvodněním požadavku na lidskou svatost je svatost Boží, neboť vyvolený lid patří Bohu: „Mluv k celé izraelské obci: Buďte svatí, neboť já Hospodin, váš Bůh, jsem svatý!“ (Lv 19,2).⁶ Protože Bůh je svatý (on jediný), má mít jeho vyvolený lid podíl na této svatosti, a to tím, že se bude řídit Boží vůlí vyjádřenou v Božích ustanoveních. Tím, že respektuje Boží vůli, může přebývat v prostoru svatosti, což zahrnuje jak oblast kultickou a rituální, tak morální.⁷

Boží svatost je centrální myšlenkou už u proroka Izaiáše (srov. Iz 6,3). V Izaiášově vizi Boží transcendence (Iz 6,1–13) je Boží svatost konfrontována s lidskou nečistotou, omezeností, „nicotností“. Boží svatost tu nabývá zároveň charakteru soudu. Ten, kdo se stýká se svatým Bohem, musí sám být „svatý“,⁸ tedy kulticky i morálně čistý. Před Boží svatostí, jež je též synonymem pro Boží transcendenci a dokonalost, se lidské bytí jeví jako nedostatečné, nesvaté, omezené. Tuto situaci může změnit pouze Bůh sám (srov. Iz 6,5–7). Božím vyvolením je lid i jednotlivec povolán k účasti na Boží svatosti, jež se stává darem i úkolem. Boží jméno, reprezentující svatého Boha, se stává v průběhu dějin natolik posvátné, že se stává nevyslovitelným a je nahrazováno opisy.⁹ Zpodstatnělé Svátý se stává v judaismu jedním z nejčastějších označení pro Boha a je velmi často doplňováno eulogií.

Vztah mezi svatým Bohem (svatým jménem Božím) a jeho lidem je v rabínském judaismu vyjadřován obratem: „posvětit Boží jméno“, resp. „bud' oslaveno a posvěceno tvé jméno“,¹⁰ což se navenek projevuje tím, „že Izrael

6 Srov. i Lv 20,26: „Budete svatí pro mě, neboť já, Hospodin, jsem svatý a oddělil jsem vás z národů, abyste byli moji.“

7 Spása přicházející od Boha (onen základní prostor svobody, do něhož je člověk povolán), což je dar Boží svatosti vyvolenému lidu, je v plnosti zakusitelná jen v souladném dodržování obou desek Zákona – dekalogu (Ex 20,1–21 a Dt 5,1–22).

8 Procksch, (heslo) ἅγιος, 91: ἅγιος musí být ἁγνός.

9 Posléze i opisy Adonaj (Pán) a šamajim (nebesa) byly rezervovány pouze pro liturgické užití, v soukromé četbě byly nahrazeny výrazy „jméno“ a „místo“.

10 Srov. Mt 6, 9 a Lk 11,2 – Otčenáš.

žije tak, že lidé vidí a musejí uznat, že Bůh Izraele je pravým Bohem“,¹¹ tedy tím, že vyvolený národ plní Boží vůli a poslouchá ustanovením tóry. Posvěcení Božího jména „se stává nejvyšším principem a motivem mravního jednání v židovstvu“. ¹² Bůh prokazuje svou svatost svým jednáním ve světě, jež se naplňuje v odezvě člověka: Boží svatost je zakoušena v kultu i v každodenním praktickém životě. Požadavek svatosti lidu není vedením k mystické zkušenosti, povznesení ducha, nýbrž je svázán s každodenním životem (srov. např. Lv 19 – tzv. zákon svatosti), v němž se kultické či rituální předpisy prolínají s etickými příkazy či zákazy. Svatost, k níž je povolán Izrael a v něm každý jeho příslušník, není něčím, co by stálo mimo dosah lidského života. V rámci Izraele nese povolání ke svatosti demokratický impuls (každý Izraelita je ipso facto příslušníkem vyvoleného, a tedy svatého lidu), svatost se netýká jen kněží nebo předních mužů, nýbrž všech.¹³ V rámci křesťanství je tento demokratický aspekt povolání ke svatosti rozšířen na všechny lidi (srov. 1 Pt 1,15n), resp. vyvázán z „etnické“ příslušnosti, neboť je vztažen k osobě Ježíše Krista.

V křesťanském kontextu se svatost naplňuje přijetím Božího jednání v Ježíši Kristu. Jediným svatým je Bůh a svatost člověka je podílem na tomto Božím bytí. Výrazem přítomnosti svatého Boha ve světě je Duch svatý (též Duch svatosti – Ř 1,4) a také Ježíš je nazván Svatý Boží (Mk 1,24; Lk 1,35; 4,34; J 6,69; 1 J 2,20; Zj 3,7; Sk 3,14; 4,27.30 – svatý /služebník/, List Židům). Ostatní skutečnosti, jež mohou nést atribut svatý, jsou svaté či posvátné pouze díky svému spojení s Boží přítomností a činností (svaté místo, svatá písmo, svatá oběť, svatý polibek, svatý lid...). Úkolem člověka pak je respektovat a naplňovat tuto svatost jednáním.

Svatost člověka je tedy odvozená, nelze ji dosáhnout vlastní silou, jakkoliv může být člověk z lidského hlediska považován za dokonalého. Svatost v sobě nutně zahrnuje vztaženost k Bohu, člověku proto může být pouze darována, resp. člověk může být k účasti na ní pozván. Svatost Boží vyžaduje, aby člověk, který vstupuje do Božího prostoru, byl svatý, což je víc než lidsky dokonalý, morálně bezúhonný. Lidská svatost je naplněním Božího záměru stvoření člověka „jako obrazu Božího, na Boží podobu“

11 Karl Georg Kuhn, Der Heiligkeitsbegriff im rabbinischen Judentum, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*, Stuttgart: Kohlhammer, 1933, 99.

12 Tamtéž.

13 Goldingay, *Old Testament*, 609.

(Gn 1,26n), čemuž se člověk zpronevěřil, ale k čemuž je Bohem stále znovu povoláván a definitivně k tomu uschopněn skrze Ježíše Krista.

Svatost vyjadřuje vlastní podstatu Božího bytí, jež je radikálně přesažnou skutečností světa. Nový zákon podtrhuje především personální aspekt, věčný (kult) ustupuje do pozadí. Tuto personální dimenzi vyjadřuje zejména janovská tradice (J 1,18; 17,11: Otče svatý) a Apokalypsa (Zj 4,8 – trishagion; 6,10 – Pane svatý). Zjevovatelem Boží svatosti je primárně Syn, sjednocený s Otcem (J 1,18; 17,11). V janovské tradici je pak Boží svatost ztotožněna s Láskou jako podstatou Božího bytí (J 3,16–/21; 1 J 4,16; 4,9–19). Stejnou myšlenku nicméně najdeme i u Matouše v Horském kázání (Mt 5,43–48, kde však evangelista používá termínu dokonalý – učedníci mají být dokonalí jako Otec, tj. jejich láska má mít univerzální rozměr stejně jako láska Otcova). Nový zákon se celkově viděno soustřeďuje především na svatost, jež se týká člověka, resp. toho, kdo uvěřil v Ježíše Krista, v němž se Boží svatost, Boží láska, zjevuje v plnosti a skrze něhož se člověk může stát skutečně svatý, totiž pravým obrazem Božím, novým stvořením.¹⁴

Pavel ve svých listech používá termín svatý a od něj odvozená slova poměrně často: ἅγιος – svatý, zasvěcený, posvátný (Ř 1,7; 8,27; 12,1.13; 15,25n.31; 16,2; 1K 1,2.24; 6,1.2; 7,14.34; 14,33; 16,1.15.20; 2K 1,1; 8,4; 9,1.12; 13,12; Fp 1,1; 4,21.22; 1Te 3,13; 5,26.27; Fm 1,5.7); ἁγιάζω – posvětit (Ř 15,16; 1K 1,2; 6,11; 7,14; 1Te 5,23); ἁγιασμός – posvěcení, zasvěcení (Ř 6,19; 1K 1,30; 1Te 4,3.4.7); ἁγιότης – svatost (2K 1,12 některé rkp.); ἁγιωσύνη – svatost, zasvěcení, posvěcení (Ř 1,7; 2K 7,1; 1Te 3,13).

Jak je vidět z uvedeného přehledu, nejčastěji Pavlem používaný termín je ἅγιος, resp. ἅγιοι, kterým jsou označováni křesťané. Pavel výslovně nehovoří o Bohu jako svatém, i když zůstává plně zakotven v židovské tradici (svatý je Duch a Ježíš je posvěcením pro křesťany – 1K 1,30);¹⁵ jeho pozornost je zaměřena na to, co Boží svatost v Ježíši Kristu znamená pro člověka.

14 Druhý vatikánský koncil v návaznosti na tuto novozákonní linii hovoří o všeobecném povolání ke svatosti (LG čl. 11). Na něj navazuje v současnosti i papež František, jenž tomuto tématu věnuje svou nejnovější apoštolskou exhortaci (2018) *Gaudete et exultate. Radujte se a jásejte. Apoštolská exhortace o povolání ke svatosti v současném světě*, Praha: Paulínky, 2018.

15 1K 1,30: ὅς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις.

Pavlovo užívání uvedených výrazů lze shrnout následovně:

- Křesťané jsou posvěcení v Kristu, resp. v Duchu svatém:¹⁶ Ř 15,16; 1K 1,2; 6,11.
- Posvěcení je v zásadě synonymem pro ospravedlnění: 1K 1,30; 6,11; Ř 6,18–23.¹⁷
- Nevěřící partner a děti se podílejí na posvěcení, svatosti skrze věřícího: 1K 7,14.¹⁸
- Posvěcení křesťanů – vůle Boží: povolání/dar a úkol:
 - povolání a dar (od Boha nebo Krista): Ř 1,7; 6,18–23; 1K 1,2.24; 1Te 3,13;¹⁹ 1Te 5,23n.²⁰
 - úkol: 1Te 4,3–7;²¹ 2K 7,1.²²

Podíl na Boží svatosti znamená vynětí z pomíjivosti tohoto světa, přestože v něm člověk zůstává přítomen. Tento akt přijetí do prostoru Boží svatosti probíhá ve křtu a je plně darem Božím. To ovšem neznamená, že člověk v tomto procesu přijímání daru svatosti (posvěcení) je pasivním účastníkem, ba právě naopak: darovaná svatost se může realizovat pouze tehdy, jestliže ji člověk nechá ve svém životě působit – a to je povolání člověka i jeho naplnění.

16 Ř 15,16: *ἡγιασμένη* ἐν πνεύματι *ἁγίῳ*; 1K 1,2: svatí, posvěcení v Ježíši Kristu, vyvolení; 1K 6,11: skrze křest: *ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθήτε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν.*

17 Ř 6,18–23: *παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν.* ...νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν *εἰς ἁγιασμόν*, τὸ δὲ τέλος ζωῆν αἰώνιον.

18 1K 7, 14: *ἡγιασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικὶ καὶ ἡγιασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ* ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ *ἁγία* ἐστιν.

19 1Te 3,13: *εἰς τὸ στηρίξει ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ* ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν *ἁγίων* αὐτοῦ.

20 1Te 5,23: Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς.

21 1Te 4,3.4.7: Τοῦτο γὰρ ἐστὶν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ *ἁγιασμός* ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας, εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκευὸς κτᾶσθαι *ἐν ἁγιασμῷ* καὶ τιμῇ...; οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσία ἀλλ' *ἐν ἁγιασμῷ*.

22 2K 7,1: ἐπιτελοῦντες *ἁγιωσύνην* ἐν φόβῳ θεοῦ. Bázeň Boží vyjadřuje základní postoj člověka vůči Bohu, respekt vůči Boží svatosti a transcendenci. Toto vyjádření je příznačné i pro rabínský judaismus.

Pavel používá často pro označení křesťanů (bratří) slovo „svatí“ nebo také „posvěcení“ (v Kristu).²³ Tím nevyjadřuje jejich mravní bezúhonnost nebo lidskou zralost, nýbrž to, že skrze křest byli přičleněni ke svatému lidu Božím, církvi, tedy včleněni do „prostoru“, kde přebývá Bůh. Byli vyvoleni, tedy odděleni pro Boha jako jeho speciální vlastnictví skrze Ježíše Krista. Navazuje tím na starozákonní představu vyvoleného lidu, jenž je nazýván lidem svatým (Ex 19,5n Dt 7,6n) a královským kněžstvem (Ex 19,5), protože uprostřed něj přebývá Hospodin skrze svá slova, v liturgickém dění, v modlitbě a v bratrském společenství, a svůj lid odděluje od ostatních národů jako kněžský, tedy ten, kdo zastupuje druhé před Bohem a skrze nějž Bůh jedná.²⁴ Zejména Leviticus zdůrazňuje svatost lidu v závislosti na svatosti Hospodina (např. Lv 11,44n; 19,2; 20,7.26; 21,6)²⁵ a jeho oddělení od ostatních národů. Tento vyvolený lid je povolován ke svatosti, tj. k odložení všeho, co by ho oddělovalo od Boha. Tím byla samozřejmě primárně modloslužba a nerespektování Božích ustanovení, zejména kultických, jež však nejsou striktně oddělena od etických.

Užití slova *ἅγιος*, resp. *ἅγιοι* Pavlem jako synonyma pro bratry či křesťany (církev) vyjadřuje jeho východisko pro chápání svatosti, jež je zcela jednoznačně určováno starozákonním pojetím Izraele jakožto svatých, protože vyvolených od Hospodina a oddělených od ostatních. Na rozdíl od starozákonního podkladu, kde byla zdůrazněna především dimenze svatosti Boží, event. oddělenosti od ostatních, je pro Pavla důležitější moment povolání, jenž je neoddělitelně spojen s Božím jednáním v Kristu – srov. Ř 1,7; 1K 1,2.24 – ke svatému společenství byli přičleněni Božím povoláním skrze Ježíše Krista:

*πάσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις (Ř 1,7),
τῆ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῆ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, (1K 1,2),
αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήσιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν (1K 1,24).*

²³ Ř 1,7; 12,13; 15,25n.31; 1K 1,2.24; 16,1.15; 2K 1,1; 8,4; 9,1.12; 13,13; Fp 1,1; 4,22; Fm 1,5; 1K 6,2 (svatí budou soudit svět) nebo 1Te 3,13 – Pán/Kristus přijde se svými svatými.

²⁴ Srov. 1 Pt 2,4–10; Zj 1,6; 5,10; 20,6. Pavel sice o křesťanech nemluví jako o kněžském lidu, kněžích, ale v Ř 12,1n na tuto myšlenku určitým způsobem navazuje.

²⁵ καὶ ἔσεσθε ἅγιοι ὅτι ἅγιος ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν (Lv 20,7); καὶ ἔσεσθέ μοι ἅγιοι ὅτι ἐγὼ ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ὁ ἀφορίσας ὑμᾶς ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν εἶναι ἐμοί (Lv 20,26).

Vyjádření v 1K 1,2 je komplexní: stojí tu vedle sebe církev, posvěcení i povolání svatí. Církev je tedy novým společenstvím, které přebírá na sebe charakteristiky vyvoleného Božího lidu, ale jeho kultovní kompetence se má projevit především v životě (v napodobování Ježíše Krista – srov. Fp 2,6–11). Na rozdíl od 1Pt i Zj Pavel sice na několika místech svých listů odkazuje na kult a chrám, ale kněžskou roli křesťanů nijak nezdurazňuje. Určitou výjimku snad tvoří Ř 12,1n.

Křtem byli křesťané vtaženi do prostoru Božího, do prostoru toho, jenž je svatost či posvátnost sama, a tím byli posvěceni, učiněni svatými, svým způsobem vydělení z profánního světa. Byli povoláni dosvědčovat Boží svatost v Kristu. To však neznamená, že jsou takovými v lidském ohledu.²⁶ To je právě ono napětí, v němž se člověk povoláný Bohem (a žijící ve vztahu ke Kristu)²⁷ pohybuje. Proto Pavel apeluje stále znovu na „sjednocení“ obou aspektů.²⁸ To se však neděje stále větší poslušností Zákona coby zjevené Boží vůli, nýbrž prohlubujícím se vztahem k Ježíši Kristu a skrze něj k Bohu.²⁹ Synonymem pro darovanou svatost je pro Pavla výraz „nové stvoření“ (καινή κτίσις), jímž rozumí realizaci daru a naplnění povolání člověka. Pro člověka znamená radikální rozchod s hříchem a zlem v každé podobě. Znamená víc než jen morální „dokonalost“, vyjadřuje jeho integritu, novou identitu, jež by se dala charakterizovat jako obnovené bytí člověka coby Božího obrazu po vzoru a skrze Ježíše Krista. To se ovšem děje v rovině historického bytí konkrétního člověka.

Tento proces sjednocování obou aspektů (darované a realizované svatosti) má zároveň dvě stránky: subjektivou, o níž byla právě řeč, a objektivou, kterou M. Wolter charakterizuje jako napětí mezi exkluzivní identi-

26 1K 6,11: „Takoví jste někteří byli. Ale dali jste se omýt, byli jste posvěceni, byli jste ospravedlněni ve jménu ‚našeho‘ Pána Ježíše ‚Krista‘ a v Duchu našeho Boha.“ Viz též Ř 6,19–23.

27 To platí i pro starozákonní vyvolený lid, pro křesťana má toto vyvolení novou dimenzi vykoupení skrze Krista.

28 Zjednodušeně by se tento apel dal charakterizovat slovy „Staň se tím, čím jsi!“. Srov. Hans Windisch, *Das Problem des paulinischen Imperativs*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 23 (1924), 265–281, 280.

29 Srov. Ř 10,4. Ježíš je koncem i cílem Zákona – v něm Zákon vrcholil a zároveň nalézá své završení, svůj konec. Jaroslav Brož, *Telos nomu a interpretace* Ř 9,30–10,10, in: L. Tichý, D. Opatrný (eds.), *Apoštol Pavel a Písmo*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2009, 5–30.

tou a inkluzivním etickým profilem.³⁰ Exkluzivní identita je dána jedinečnou vazbou na jednoho Boha a jeho spásné jednání v Ježíši Kristu, což odlišuje křesťany od všech ostatních. Inkluzivní etický profil je orientace na hodnoty a etické normy, jež jsou srozumitelné a akceptovatelné pro celou společnost a zároveň odpovídající vlastní identitě, jež se v etickém ohledu opírá o starozákonní ustanovení (shrnutá v dekalogu), avšak precizovaná Ježíšovou naukou a jednáním.³¹

Svatost člověka tedy spočívá ve sjednocování ontologického³² a etického rozměru lidské existence. Usilovat o toto sjednocení je povoláním člověka, k jehož realizaci mu Bůh nabízí svou milost.³³ Dnes bychom mohli říci, že morální integrita člověka je důsledkem posvěcení (ontologická určenost) a zároveň úkolem k naplnění v životě (etická dimenze). Pavel si byl dobře vědom toho, že jde o proces, který s sebou nese opouštění starého způsobu myšlení a života a vrůstání do podoby Ježíšovy sebevydanosti, služebnosti, neposkvrněnosti hříchem a nekompromisního odmítání zla. Pro tento proces používá obrazu oblečení nové existence, oblečení v Krista.³⁴ Starý způsob života pod vládou sobecké žádostivosti je životem ve tmě noci dovolující prostopášnosti všeho druhu, nový je životem ve světle dne – ve světle lásky, víry a naděje.

Jedním z nejnázornějších a zásadních textů, jež vyjadřují více obsahem než termínově, co Pavel rozumí povoláním věřícího ke svatosti, je Ř 12. Touto kapitolou začíná Pavel nové téma, kterým je praktický život křesťanů. Ve verších 12,1–2 (rozvedeno pak do konce kapitoly) se Pavel pokouší adresátům vyložit, jak má vypadat žitá svatost. Není náhodou, že

30 Michael Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2011, 316n.

31 Příkladem může být požadavek lásky k nepřátelům, bezpodmínečného odpuštění nebo trvalého manželského svazku. Mravní hodnoty, jako věrnost, láska, pravdivost, poslušnost, úcta k rodičům, poctivost apod. (srov. Fp 4,8), byly sdíleny celou tehdejší společností, avšak jejich interpretace a prosazování i jejich zdůvodnění byly odlišné a sociálně diferencované. Ježíš jejich respektování vyžadoval od každého člověka „stejně“, tedy univerzálně a demokraticky.

32 Soteriologicko-ontologického: tento aspekt (nové bytí) je založen ve víře v Ježíše Krista jakožto Mesiáše a Syna Božího a stvrzen křtem (v němž je člověk integrován do spásného působení Božího v Kristu), ale není ještě zcela naplněn.

33 Srov. Fp 2,12–15.

34 Ř 13,12–14; 1Te 5,8. Pavlovi pokračovatelé pak v Ko 3,9n a Ef 4,22–24 mluví o svlečení/odložení starého člověka a oblečení nového.

tu Pavel svým vyjádřením sahá do oblasti kultu (byť metaforicky), neboť právě kult je vyjádřením úcty k svatému Bohu (božstvu) a podílem na této svatosti. „Vybízím vás tedy, bratři, skrze milosrdenství Boží, abyste vydali svá těla v oběť živou, svatou (a) příjemnou Bohu; (to je) vaše rozumná služba [τὴν λογικὴν λατρείαν]³⁵ (Bohu). A nepřipodobňujte se tomuto věku, nýbrž proměňujte se obnovou ‚své‘ mysli, abyste mohli zkoumat, co (je) Boží vůle, co (je) dobré, přijatelné a dokonalé.“³⁶

Obrazy z prostředí kultu aplikované na křesťany nepatří u Pavla k častým (tato metaforika se objevuje např. v charakteristice křesťanů jako chrámu 1K 3,16n; těla jako chrámu 1K 6,19 nebo v 1K 3,16n,³⁷ ale pouze v Ř 12,1n jsou adresáti v roli obětníků i obětí.³⁸ Je nepochybné, že Pavel znal židovské obětní rituály (předpisy i praxi) i antický obětní kult, ale základním úběžníkem jeho myšlení je pojetí Ježíšovy smrti jako zástupné oběti. Ježíš je tou definitivní, dokonalou, svatou obětí, která nejen relativizuje, nýbrž činí zcela zbytečným dosavadní obětní kult. Jedinou obětí, kterou je možné smysluplně přinášet, je oběť vlastního života, což znamená podílet se na oběti Ježíšově, na jeho kříži a zároveň vzkříšení. Ve

35 Sloveso λατρεύω (a jeho odvozeniny) má v novozákonní řečtině zúžený význam; používá se tam, kde jde o bohoslužbu, službu Bohu. Horst Balz, heslo λατρεύω, λατρεία, in: H. Balz, G. Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer, 1981, sl. 848–852.

36 ČEP: „Vybízím vás, bratří, pro Boží milosrdenství, abyste sami sebe přinášeli jako živou, svatou, Bohu milou oběť; to ať je vaše pravá bohoslužba. A nepřizpůsobujte se tomuto věku, nýbrž proměňujte se obnovou své mysli, abyste mohli rozpoznat, co je vůle Boží, co je dobré, Bohu milé a dokonalé.“ ČEP překládá pravá bohoslužba (ČSP „rozumná“), ve v. 1 a 2 zachovává podle řeckého originálu stejný překlad u výrazu εὐάρεστον (milý) s tím, že ve v. 2 přidává podle v. 1 upřesnění „Bohu“; ČSP překládá ve v. 1 „příjemnou Bohu“, ve v. 2 „přijatelné“. Výraz τὴν λογικὴν λατρείαν nabízí více možností překladu: rozumná, pravá, duchovní bohoslužba. Jiří Hoblík, Vernunft und Ergebung, in: *Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext. Zur Perikopenreihe II*, Weihezell: Studium in Israel, 2015, 78–86, 80 se v interpretaci textu přiklání k překladu „rozumná“, neboť tím je zdůrazněno, že svatost (zakusitelná skrze bohoslužbu) nestojí v rozporu s profánností lidské existence, lidského rozumu.

37 1K 3,16n: Οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθειρεῖ, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, ὅτινές ἐστε ὑμεῖς.

38 Podobný smysl má i Fp 2,17: Ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, kde Pavel svou situaci a možnou smrt vykládá pomocí termínů obětního rituálu (libace). Srov. i Ř 6,19, kde je užito stejného slovesa: παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα...

Fp 2,5–11 vyjadřuje Pavel stejnou myšlenku, i když zde nemluví o oběti: adresáti mají mít stejné smýšlení jako Ježíš Kristus (Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὅ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Toto správné s Ježíšovým identické smýšlení spočívá ve schopnosti dát sebe cele k dispozici, a jak je vyloženo v předchozích verších, být ohleduplný vůči druhým, hledat společné dobro a jednotu, být zakotven v lásce, pokoře a úctě.

Závažnost textu Ř 12,1n spočívá právě v tom, že praktický život křesťana je vrcholným místem jeho bohoslužby. Křesťan je obětníkem i obětí stejně tak jako Ježíš Kristus; křesťan to ovšem dělá svým každodenním životem jako stále se opakující činnost. Tím ovšem zpřítomňuje, resp. má zpřítomňovat, Ježíšovu výkupnou oběť, neboť křesťanova bohoslužba života je možná jen na pozadí Ježíšovy oběti na kříži. Je to jediný text, v němž obětní kult vztahuje na křesťany, a tím je činí podobné Kristu, resp. účastníky jeho oběti. Pavlovi nejde o popření kultu jako takového (i křesťané mají svá kultická shromáždění, své rituály), ale o zdůraznění posvátného charakteru života křesťana. Prostor svatosti neleží mimo praktický život člověka, není to speciální sféra, do níž je plný přístup vyhrazen jen některým a je vázán na splnění určitých podmínek. Pavel radikalizuje židovské (farizejsko-zákonické) chápání svatosti, jež už není vázáno na dodržování určitých ustanovení, nýbrž na „napodobení“ (mimesis)³⁹ sebevydanosti Ježíše Krista.⁴⁰

V Ř 12,1 charakterizuje Pavel život křesťanů jako oběť živou, svatou a neposkrvněnou. V následujícím verši pak doplňuje, jak to mají dělat: nepřizpůsobovat se tomuto věku, proměňovat svůj život neustálou obnovou smýšlení, aby nacházeli správnou orientaci (Boží vůli), totiž to, „co je dobré, přijatelné a dokonalé“.

Pavel nerozvádí, v čem se nemají přizpůsobovat, ale z dalšího kontextu je zřejmé, že jde o zachování vlastní identity v oblasti víry a mravního

39 Pavel nepoužívá výraz μιμήσις (napodobení), nýbrž v pl. μιμηταί (napodobitelé): 1K 4,16; 11,1; 1Te 1,2; 2,14a v Fp 3,17 výraz συμμιμηταί (spolunapodobitelé). Pavel vesměs vyzývá adresáty, aby napodobovali jeho, neboť on napodobuje Krista. Je pro ně živým vzorem následování Ježíše, i když slovo následování neužívá.

40 Thomas D. Stegman, Some Ethical Implications of Saint Paul's Vision of the „New Creation“, in: Chan Yiu Sing Lúcas, J. Keenan, R. Zacharias (eds.), *The Bible and Catholic Theological Ethics*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2017, 141–150, 143 charakterizuje pavlovské „nové stvoření“, jež je založeno na „napodobování“ Krista (*imitatio Christi*), tj. jeho sebevydanosti, jako uskutečňování radikální svobody.

jednání. Určujícím principem jednání adresátů nemá být sebeprosazování, ctižádost, nýbrž vděčnost Bohu a služba druhým. Antická společnost byla nastavena na pocty, image, společenské uznání a postavení, což se samozřejmě týkalo i části těch, kteří přijali víru v Krista. Aniž tu Pavel mluví o kříži, nepřímou na něj odkazuje. Adresáti mají proměňovat sami sebe obnovou své mysli, svého smýšlení, aby mohli rozpoznávat, co je skutečná Boží vůle, aby mohli rozlišovat dobro od zla, co je skutečně to, co se líbí (Bohu), a směřovali k dokonalosti. Dokonalost tu není myšlena jako nějaký abstraktní ideál, nýbrž to, co je ve shodě s Božím nasazením pro člověka v Ježíši Kristu. Dokonalost tedy není asketický výkon, nýbrž identifikace s láskou, která slouží. Jde o každodenní život, jak je rozvíjeno v následujících verších, v němž je třeba realizovat bytí křesťanem. To se projevuje primárně v obci jednotou a ochotou ke službě při využití darů ve prospěch celku (12,3–8), dále pak čistotou smýšlení a jednání, vzájemnou úctou, solidaritou, ohleduplností a pokojným soužitím i s lidmi mimo obec, ba dokonce vstřícným vztahem k nepřátelům (12,9–21). Svatost je žítí z daru vyvolení, povolání.

Povolání ke svatosti je povoláním ke každodennímu životu v respektu a úctě k druhému. V prvním listě Tesaloničanům, nejstarším dochovaném Pavlově listu, je výzva k životu v posvěcení orientována především na život manželský a pracovní (1Te 4,3–8). Posvěcení tu stojí v protikladu k nečistotě, což znamená k falešným hodnotám a hříšnému způsobu života, jak to nabízí okolní společnost. Podobně mluví Pavel v 1K 6,11, když jim připomíná předchozím katalogem neřestí (1K 6,9n), z čeho byli skrze křest vymaněni: „Takoví jste někteří byli. Ale dali jste se omýt, byli jste posvěceni, byli jste ospravedlněni ve jménu [našeho] Pána Ježíše Krista a v Duchu našeho Boha.“ Skrze křest (jenž je završujícím aktem víry) se člověk dostává do sféry Boží svatosti, stává se svatým, tj. člověkem, jehož Bůh očisťuje od každé viny, je jím ospravedlněn, „vyňat“ ze světa hříchu, oddělen pro Boha, přivtělen k jeho svatému lidu. Žít v tomto prostoru svatosti je ovšem úkol pro člověka, Bůh jej k tomu darem Ducha uschopňuje.

Pavel však není bezhlavým kritikem okolního světa (srov. Fp 4,8) a nevidí v něm jen samou špatnost (srov. Ř 2,14n), ale vidí (samozřejmě i v tradici svého židovského východiska) jeho limity, svody a falešné cesty. A před těmi výrazně varuje, protože vyhovují lidskému egoismu, lidské chytrosti i pohodlnosti a sebeuspokojení. Co znamená přejít na logiku

Boží, jak se definitivním způsobem manifestovala v Ježíši Kristu, pak vyjadřuje velmi pregnantně v 2K 5,14–21.⁴¹

Přijetím kříže se člověk dostává do moci Kristovy lásky, která klade na člověka značný nárok. Svým způsobem z ní není úniku pro toho, kdo opravdu uvěřil v účinnost Ježíšovy smrti na kříži. Tady nejde na prvním místě o to, aby člověk přijal obtíže života jako podíl na Kristově kříži, nýbrž o skutečnost, že něco tak neslýchaného jako Kristova smrt na kříži může otevírat člověku nové dveře, nový prostor. To, co tu Pavel Korinťanům připomíná a dosvědčuje, je šokující zvěst. Kdo kříž přijme jako východisko, ocitne se v silovém poli té lásky, která kříž dovolila, která ho přijala.

Ten, kdo přijal kříž jako všeobecný princip spásy, ten ví o vlastní svázanosti s Boží mocí (v bezmoci kříže), která ho zbavuje sebestředného upoutání na sebe, která mu dovoluje překročit horizont smrtelnosti, tedy i hříchu.⁴² Kříž je tou branou, jíž lze vejít do života – branou úzkou a nepohodlnou, protože lidská touha po moci, po božství, tj. rovnosti Bohu, se vzpírá procházet tímto úzkým otvorem. Křesťan je určen k tomu, aby umíral sám sobě, své staré existenci každý den tím, že se nechá obnovit, vzkřísit k nové podobě láskou, která člověka neustále burcuje, která mu nedopřeje falešné sebeuspokojení.

Kdo nevstoupil do svazku s Bohem v Ježíši Kristu, je odkázán na staré hodnocení „podle těla“ (*κατὰ σάρκα*),⁴³ tj. na lidské hodnocení, lidské výpočty. Znáť někoho „podle těla“ znamená přijímat ho pouze jako bytost určenou lidskými parametry, hodnotit ho kategoriemi tohoto světa, tedy kategoriemi moci, vlivu, úspěchu, bohatství, tak jak to i Pavel činil ve vztahu ke Kristu. Avšak Bůh v Kristu nastolil novou realitu, v níž staré kategorie ztrácejí své výsostné postavení. Starý člověk, staré poměry, to vše je překonáno, protože tu existuje nový prostor pro život, „nové stvoření“.

41 Podrobněji viz Mireia Ryšková, Žít z Božího daru smíření. 2Kor 5,14–21, in: Vojtěch Novotný (ed.), *Všechno je milost*, Praha: Karolinum, 2008, 264–274.

42 Srov. i komentář k tomuto místu: Hans-Josef Klauck, *2. Korintherbrief*, Würzburg: Echter Verlag, 1988, 53n. Viz též Josef Bohumil Souček, *Teologické a exegetické studie*, Praha: Centrum biblických studií-Česká biblická společnost, 2002, 187–198 (studie Neznáme již Krista tělesným způsobem. 2K 5,16 v souvislosti celého listu 2K).

43 Řecké slovo *σάρξ* znamená tělo ve smyslu jeho přirozenosti, pozemské určenosti, ale také ve smyslu poznamenanosti hříchem, tedy i hříšnou přirozenost člověka, nevykoupenou existenci člověka. Pavel tento výraz používá relativně často – srov. se substantivy: Ř 1,3; 4,1; 1K 1,26; 10,18; se slovesy: Ř 8,4.5; 2K 1,17.18; 10,2.

Pavel tím nemíní nějaký život po smrti, nýbrž současnost. Nové stvoření⁴⁴ je existence určovaná Božím jednáním v Kristu. Jde o naplnění Božího záměru se stvořením nastolením mesiánského času, radikálně nové situace (epochy), dosažení definitivního stavu, což je především překonání stavu hříchu, do něhož je svět zapleten.

Pro Pavla – a stejně pro každého křesťana – nastal nový čas. Ono „od nynějšíka“ (νῦν οὐκέρτι) ve v. 16 neznamená jenom zvrát v rámci osobních dějin (odvratu od zlého k dobrému), ale především jde o vstup do nových dějin, do nového prostoru, do nového času. A tento nový čas (aión) není dán člověkem, nýbrž je dán Bohem, má eschatologickou povahu. Právě tento nový čas dovoluje člověku, aby překročil ona lidská měřítka, ono „podle těla“. Člověk musí i nadále používat svůj rozum, uvažovat, rozlišovat, hodnotit, neboť zůstává tělem, σάρξ, víra mu však umožňuje být víc než tělem. Láska Kristova vede člověka k novému způsobu hodnocení: Ježíšova smrt má univerzální platnost. V ní je pohřbena i egoistická lidská existence. Ježíš zemřel a ve své smrti spoutal to, co člověka činí nesvobodným, hřích sebezbožnění vedoucí ke smrti, aby lidé již nebyli otroky svého odcizení (ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν), nýbrž žili z nové perspektivy sebedarující lásky, vkročili do prostoru svatosti. Být novým člověkem tedy znamená následovat Krista, žít z Kristovy sebevydanosti, jak to Pavel vyjadřuje ve Fp 2,6–11. Pak totiž budou Ježíšovi následovníci svítit „jako hvězdy, které osvěcují svět“ (Fp 2,15).

Je pozoruhodné, že na této nezasloužené získané svatosti mají podle Pavla podíl i ti, kdo do prostoru Boží blízkosti sami nevstoupili, ale žijí ve společenství s těmi, kdo uvěřili. V 1K 7,14 mluví Pavel o posvěcení nevěřících partnerů i dětí skrze věřícího. „Neboť nevěřící muž je posvěcen (ἡγιασται)⁴⁵ ve své ženě a nevěřící žena je posvěcena (ἡγιασται) ve svém

44 Srov. Iz 65,17: „Hle, já stvořím nová nebesa a novou zemi. Věci minulé nebudou připomínány, nevstoupí na mysl.“ Podobně i Iz 43,18n: „Nevzpomínejte na věci dřívější, o minulosti nepřemítajte. Hle, činím něco docela nového a už to raší.“ Též Iz 66,22. Nová nebesa, nová země se vyskytují také v apokalyptické literatuře (etHen 45,4n; 72,1; 90,28n; 91,16; syrBar 32,6; 44,12; srov. i Zj 21,1. Nové stvoření – viz i Ga 6,15. V Pavlově interpretaci se eschatologická skutečnost nového stvoření děje v přítomnosti: již teď (od nynějšíka, což je určeno aktem víry a zpečetěno křtem) se realizuje ono Boží zaslíbení nového stvoření. Ježíš Kristus je počátek nového stvoření, na němž má pak křesťan účast.

45 Sloveso ἡγιαζω je v řečtině v perfektu, vyjadřuje tedy skutečnost, která již nastala a jejíž důsledky trvají.

muži. Vždyť jinak by vaše děti byly nečisté, avšak nyní jsou svaté (*ἅγια*).“ Tento výrok vyjadřuje židovské pozadí Pavlova myšlení i pojetí svatosti. Posvěcení a svatost, jež přecházejí na nevěřícího partnera a děti skrze věřícího, nemají povahu morální, nýbrž odkazují na svatost jako prostor Boží, kam skrze věřícího partnera/rodiče jsou vtaženi i členové rodiny.⁴⁶

Pavel řešil v listu problematiku smíšených manželství, resp. rodin, v nichž pouze jeden z partnerů se stal křesťanem. Odkaz na svatost dětí a posvěcení nevěřícího partnera byl zřejmě Pavlovou odpovědí na požadavek horlivých Korintanů smíšená manželství rozloučit, aby věřící člen nebyl „znesvěcen“ nesvatostí partnera. Jakkoliv v textu jde o nejužší a specifické společenství lidí (rodinu), jež je spojeno jedinečnými pouty, přesto lze tuto konstataci poněkud zobecnit: „svatý“ člověk, tedy ten, jenž žije ve společenství s Bohem skrze jeho lásku darovanou mu v Kristu a nesenou Duchem svatým, se stává posvěcením pro druhé. Skrze něj je svět posvěcován, vtahován do prostoru Boží svatosti, tedy vymaňován z moci protibožských sil, které v něm jinak vládou. Pavel reagoval na konkrétní situaci, ale jeho výrok má univerzální platnost: křesťané mají naplňovat základní poslání Božího lidu „být svatými, protože Bůh je svatý“, přičemž povolání být svatý není na prvním místě zaměřeno na dokonalost individua jako takového, nýbrž na otevření prostoru pro Boží svatost v sobě pro druhé, pro celé stvoření.

Celá Pavlova etická nauka by se s určitou nadsázkou dala shrnout pod pojem „povolání ke svatosti“. Mírou svatosti křesťana je podle Pavla Ježíšova sebevydanost, ona naprostá orientace na prosazení Boží vlády a poslušnost vůči Otci. Jeho apel na realizaci onoho nového stvoření, nové existence, jež dovoluje člověku překonat jeho sebestřednost a egoismus v síle dramatu kříže, prochází celým jeho dílem. Vybrané pasáže z jeho díla představují výrazné polohy tohoto apelu. Svatost není sice primárně výkonem člověka (což ho chrání od sebestředné „dokonalosti“), je darem

46 Hans-Josef Klauck, *1. Korintherbrief*, Würzburg: Echter Verlag, 1984, 52n; Heinz Dietrich Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 58, poukazují správně na věcný a objektivní charakter svatosti, jež má Pavel na mysli. V bádání existuje mnoho pokusů vysvětlit tento v zásadě radikální Pavlův výrok, neboť posvěcení a svatost nejsou vázány na víru a křest, což se různým exegetům jeví jako vybočující z Pavlova teologického myšlení. Srov. např. Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 146nn; Jacob Kremer, *Der erste Brief an die Korinther*, Regensburg: Pustet, 1997, 140.

vyvolení od Boha (a proto také Pavel může své adresáty nazývat svatými), ale na člověku záleží, zda tento dar pozvání k lásce, jak o ní Pavel hovoří v 1Kor 13, přijme a ve svém životě realizuje, nebo ne. Pokud člověk přijme toto pozvání, aby naplnil své bytostné určení „být Božím obrazem“, a to po vzoru Ježíše Krista, tj. aby se stal tím, kým se stal skrze křest, tedy novým stvořením v Kristu a skrze Krista (křesťanem), pak žije svatě, je svatý přes veškerá svá lidská omezení.

doc. PhDr. Mireia Ryšková, Th.D.

Univerzita Karlova

Katolická teologická fakulta

Thákurova 676/3

160 00 Praha 6

mireia.ryskova@ktf.cuni.cz

Christologické kořeny konceptu svatosti¹

Petr Gallus

Christological Roots of Holiness Holiness is primarily an attribute of God but at the same time a task for believers. Therefore, for an appropriate conception of holiness we need to find a point of intersection between the real holiness of God and the possible holiness of men. This point is in Jesus Christ as the true God and the true human at the same time; the roots of any theological conception of holiness therefore need to be Christological. Christology came to its fundamental expression and differentiations in the Creed of Chalcedon (451). The most important element is the notion that in Jesus Christ God remains God and the human remains human. But precisely this point was developed differently in the subsequent Eastern and Western theological traditions. This paper tries to argue from the Western Protestant perspective for the notion that all human holiness can be only a derived holiness from the holiness of Jesus Christ, who was as true God and true human unique and hence salvific once for all. Human holiness cannot therefore have any soteriological function. Its aim is not *theosis*, divinization, but *anthroposis*, becoming truly human.

Než si položíme otázku po současných modelech svatosti, je třeba se nejprve ptát po *možnosti* takové lidské svatosti. Při hledání možnosti lidské svatosti je třeba najít nějakou základní *skutečnou* svatost, která zakládá veškerou další možnost svatosti. Svatost je ovšem primárně Boží atribut. Zároveň je to ale úkol pro všechny věřící, založený na Božím příkazu: „Svatí buďte, neboť já jsem svatý“ (Lv 11,44). Ptáme-li se tedy po svatosti, znamená to v teologickém ohledu, že hledáme průsečík mezi skutečnou svatostí Boží a možnou svatostí člověka. A to nikoli jen možný průsečík, nýbrž průsečík skutečný – pokud chceme dělat teologii, která je zakotvená ve skutečnosti.

Tradiční odpověď křesťanské víry, založená v biblických spisech a v teologické tradici církve, je naprosto zásadní: tímto průsečíkem Boha a člověka, a tedy počátečním bodem pro veškeré uvažování o svatosti – jak co do její skutečnosti, tak také co do její možnosti – je osoba Ježíše Krista. Pojetí svatosti v křesťanském přemýšlení tedy musí mít christologickou základnu, protože právě *Ježíš Kristus ve svém lidství* je definicí lidské svatosti – a to jak co do její skutečnosti, tak také co do její možnosti.

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

1. Chalcedonské vyznání jako základ

Raná církev došla k základní formulaci christologie (samozřejmě v trojičním kontextu veškerého dosavadního vývoje církevního učení) v *Chalcedonském vyznání* z roku 451, které je dodnes – byť je od osvícenství pod silnou kritikou nejen ze strany liberálních teologů² – základnou christologického přemýšlení.³ Po dlouhých debatách o vztahu mezi Kristovým božstvím a lidstvím (především mezi zástupci tzv. antiochijské a alexandrijské teologie⁴) a po odmítnutí mnoha slepých uliček⁵ přináší vyznání zásadní formulaci: Ježíš Kristus je zároveň pravý Bůh a pravý člověk. Aby udrželo obě strany této formulace v jejich plné síle a hloubce a aby zároveň mohlo obě stránky osoby Ježíše Krista myslet ve vzájemném zprostředkování, rozlišuje Chalcedonské vyznání v postavě Ježíše Krista dvě roviny či dvě perspektivy: božství a lidství jako dvě přirozenosti, které se ve svém vzájemném zprostředkování sbíhají do jednoty osoby Ježíše Krista.

Vyznání se snaží podtrhnout obě tyto roviny: na jedné straně *dvě Kristovy přirozenosti*, které se v jejich sjednocení nemění, nemizí ani nejsou zničeny. Obě přirozenosti zůstávají ve své plnosti: „nesmíšeně, neproměnně, neoddělitelně, nerozlučně“, přičemž „rozdíl přirozeností se nijak

-
- 2 Srov. Friedrich D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1830/31), Berlin – New York: De Gruyter, ⁷1960, § 96; Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte II*, Freiburg: Mohr, 1894, 375n; Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh: G. Mohn, 1972, 333; Christian Danz, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 74–78; Rochus Leonhardt, *Grundinformation Dogmatik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 296; Ingolf U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994, 143–146.
 - 3 Srov. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 292 a 336; Ingolf U. Dalferth, Gott für uns, in: týž, J. Fischer, H.-P. Grosshans (eds.), *Denkwürdiges Geheimnis: Beiträge zur Gotteslehre*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 57. K ekumenickému významu Chalcedonského vyznání srov. Dorothea Wendebourg, Chalkedon in der ökumenischen Diskussion, in: J. van Oort, J. Roldanus (eds.), *Chalkedon: Geschichte und Aktualität*, Leuven: Peeters, 1997, 190–223.
 - 4 Na antiochijské straně to byl především Theodor z Mopsuestie a Nestorius, na straně alexandrijské Cyril Alexandrijský. Důkladný rozbor obou přístupů přináší Alois Grillmeier, *Jesus im Glauben der Kirche 1*, Freiburg: Herder, ³1990, 646–726.
 - 5 Jedná se o christologické tendence, které Chalcedon odmítl jako hereze: Apolinaris z Laodikeje nedokázal zcela docenit Kristovo lidství, když pojímal Krista jako Boha, který přijal lidské tělo. Eutyches učil smísení přirozeností do čehosi třetího. Nestorius naopak odděloval lidství a božství natolik, že mluvil o dvou synech. Srov. ke všem těmto myslitelům Grillmeier, *Jesus im Glauben der Kirche 1*, 480nn, 652nn, 731nn.

neruší sjednocením“.⁶ Bůh zůstává Bohem a člověk zůstává člověkem. To je zásadní bod.

Ovšem na druhé straně se přirozenosti sbíhají „v jednu osobu a jednu hypostazi, nikoli ve dvě osoby rozdělovaného či rozlučovaného, ale jednoho a téhož Syna a Jednorozeného, Boha, Slovo, Pána Ježíše Krista“. Jednotu osoby Ježíše Krista je pro Chalcedon zásadní, vyznání ji podtrhuje, když třikrát opakuje „jednoho a téhož Syna“.

Chalcedonské vyznání se tedy snaží o rovnováhu mezi dvěma přirozenostmi a zároveň mezi podvojností přirozeností a jednotou osoby. Není nutné se teď zabývat zásadními problémy chalcedonské definice jako takové,⁷ protože pro koncept svatosti nejsou tak důležité. Nyní stačí konstatování, že Chalcedonské vyznání svojí velmi náročnou christologickou koncepcí vytyčuje tři úkoly, které by každá následující christologie měla splňovat:

Zprvé je nutno myslet Krista jako pravého Boha, jako věčnou druhou osobu Trojice (ὁπίστασις), jako vtěleného Syna v jeho odlišenosti od Otce a Ducha, který s nimi žije v diferencované jednotě a sdílí jednu božskou podstatu (božská οὐσία, φύσις). Kristus jako Bůh zůstává Bohem.

Zadruhé je nutné myslet Krista jako pravého člověka s plným lidstvím (lidská οὐσία, φύσις), jako konkrétní historickou osobnost (πρόσωπον), jako člena lidského rodu, který se nijak neodlišoval od ostatních. Kristus jako člověk zůstává člověkem.

Ovšem *zatřetí* je zároveň nutné myslet Krista jako singulární, jedinečnou osobu v jedinečné a neopakovatelné jednotě obou předchozích

6 Heinrich Denzinger (ed.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg: Herder, ³⁷1991, 301–302; česky Amedeo Molnár, *Pohyb teologického myšlení*, Praha: Kalich, 1982, 77; Rudolf Řičan (ed.), *Čtyři vyznání*, Praha: Kalich, 1951, 31.

7 Vyznání nepodává bližší vymezení základních pojmů přirozenosti a osoby ani jejich vzájemného vztahu; používá stejný pojem přirozenosti pro božství i lidství; otázkou zůstává myslitelnost jednoty dvou ucelených přirozeností; problémem je pojem osoby v užití pro osobu Syna jako druhé osoby Trojice na jedné straně a pro historickou osobu Ježíše Krista, tedy pojem osoby pro trojiční osobu a pro lidskou osobnost zároveň.

charakteristik.⁸ Chalcedon vyjádřil tuto skutečnost v návaznosti na Žd 4,15 tvrzením, že Kristus byl jako jediný člověk bez hříchu.

2. Východní a západní soteriologické důrazy

Toto zadání, udržet všechny tři náhledy pohromadě, tedy myslet zároveň věčnost i konečnost, univerzalitu i partikularitu, je příliš komplexní a jde až na hranu myslitelnosti, ne-li za ni. V dějinách se proto vyvinuly tradice, které se soustředily a podtrhly vždy jeden z uvedených náhledů více než ostatní dva. Řečeno pomocí známého Augustinova rozlišení spásné role Krista jako *exemplum a sacramentum*⁹ lze rozlišit dva hlavní přístupy: první z nich pojímá Krista spíše jako příklad, který má člověk následovat, a podtrhuje etickou stránku christologie a antropologie (spíše východní teologie, Kristus jako exemplum). Druhý pojímá Krista především jako jedinečnou událost, která je předmětem oslavy a úcty, a podtrhuje ontologickou stránku christologie a antropologie (spíše západní teologie, Kristus jako sacramentum).¹⁰

Obě teologické tradice mají řadu vhladů společných. Nejsilnější a nejdůležitější mezi nimi byla neschopnost udržet chalcedonskou rovnováhu mezi Kristovými přirozenostmi, která se v obou tradicích projevila stejně: Kristus byl pojímán *mnohem více jako Bůh než jako člověk*, jeho pravé lidství bylo téměř vždy podceněno a nebylo tak důležité, aby bylo možné udržet a o to více vyzdvihnout jeho plné božství.¹¹ Obě christologické tradice však ústí do odlišných soteriologií, a to je pro koncept svatosti zásadní.

8 Tuto jedinečnou jednotu tedy není třeba opakovat nebo napodobovat. Ale i tímto směrem jdou některé christologické koncepce, jak ve staré církvi, tak v moderní době (především liberální koncepty navazující na Schleiermachera a pak také koncepty navazující na Hegela a jeho převýšení christologické partikularity univerzalitou objektivního Ducha), ovšem jsou to často koncepce, které oslabují Kristovo božství a tím také význam oné jedinečné jednoty božství a lidství, takže osoba Ježíše Krista se stává spíše následováníhodným příkladem. Srov. k tomu Dalferth, *Gott für uns*, 61.

9 Augustinus, *De Trinitate IV*, 3, MPL 42, 891. Augustin ovšem používá toto rozlišení jako vodítko pro význam Krista pro vnitřního a vnějšího člověka v jejich jednotě.

10 V obou teologických tradicích lze nalézt oba christologické přístupy. Jeden však většinou převažuje.

11 Na objev historického Ježíše, který přišel se zásadní a místy zničující kritikou tradiční christologie, je třeba počkat až do osvěcenského 18. století.

Svatost je koncept, který úzce souvisí se *spásou*. Proto je nutné vyjasnit tento vztah. Potřebnou pomoc pro toto vyjasnění by mělo poskytnout právě christologické zakotvení teologie.

Spasení jako intenzivní bytí s Bohem, jako život ve společenství s Bohem, je vlastním cílem křesťanské víry.¹² Soteriologie proto vždy byla hlavním článkem křesťanské teologie. A také christologie byla od svých prvopočátků úzce provázána a do značné míry přímo vedena soteriologickým zájmem (srov. např. Sk 4,12; 15,11; 1Pt 1,7n aj.). Základnou pro veškeré další teologické přemýšlení byly tzv. *formule směny*, které vysvětlují, proč se Bůh musel stát člověkem, proč se spasení nemohlo udát pouhým Božím lusknutím prstů.¹³ Klasická formulace této formule pochází od Řehoře z Nazianzu: „Co nebylo přijato, nebude vykoupeno. Co je sjednoceno s Bohem, to bude i spaseno.“¹⁴ Pokud by se Bůh nestal člověkem, člověk by nemohl být spasen a nebyl by spasen, tedy nebyl by plně přijat Bohem, nemohl by se podílet na Božím životě. Proto se Bůh musel stát člověkem.

A to se stalo, říká křesťanská víra. V Ježíši Kristu se Bůh stal člověkem. Vedle zajímavé – pro ranou církev poměrně iritující – otázky, zda inkarnace měla nějaký dopad na Boha samotného,¹⁵ směřoval v pohledu na Boží vtělení hlavní teologický zájem ke vztahu *christologie a antropologie*. Pokud se Bůh stal člověkem, co to znamená pro lidstvo? Co nového vtělení přineslo člověku? Právě na tuto otázku dávají ony dvě teologické tradice, zakotvené v teologii rané církve, ale zároveň stále živé i v současných teologických konceptech, odlišné odpovědi.

12 Německá liberální teologie by ovšem nesouhlasila: cílem víry není tolik spasení jako poznání a uskutečnění vlastní konečné svobody náboženského subjektu.

13 Srov. *Korán*, súra 20:122, kde Bůh Adamovi jeho hřích obratem odpouští.

14 Řehoř z Nazianzu, Ep. 101, *MPG* 37,181nn.

15 Stará církev to řešila jako problém patripasianismu (se Synem trpěl i Otec, což má sklon k modalismu) a teopaschitismu (Bůh může trpět, což porušuje axiom Boží apatie), zavrhlá nakonec obojí jako herezi. Srov. Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg: Herder, 1997, 342; Werner Elert, *Der Ausgang altkirchlicher Christologie*, Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1957, 123n; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Tübingen: Max Niemeyer, 1959, 241; Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition I: The Emergence of the Catholic Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1971, 246.

Východní tradice, zdůrazňující velmi silně jednotu Kristovy osoby,¹⁶ se velmi intenzivně ptala po božském člověku, protože pouze takový mohl zaručit spásu. Východní model zdůrazňuje moment inkarnace, v němž se Bůh stal člověkem, tedy přijal lidskou přirozenost. Z novochalcedonské myšlenky *enhypostaze*, která říká, že věčná božská osoba Syna poskytla svoji vlastní hypostazi anhypostatické lidské přirozenosti, která proto sdílela partikulární božské vlastnosti Syna,¹⁷ vyplývá zásadní důsledek, že tímto přijetím do božství byla celá lidská přirozenost pozdvižena na novou úroveň, byla znovu uschopněna vést svatý život bez hříchu.¹⁸ Lidství bylo integrováno do božství.

Tento koncept tedy vidí cíl lidství v *theosis*, ve zbožštění či obožnění člověka.¹⁹ Kristus znovu umožnil člověku, aby se stal božským. To vyjadřuje i Athanasius ve svém slavném, ale také diskutabilním pochopení formule směny: „Syn se stal lidským, abychom se my stali božskými.“²⁰ Křesťanský život proto má být kontinuálním procesem postupného blížení se Bohu, má to být jedna kontinuální *theopoiesis*. To je zásadní důraz východní koncepce. Na základě inkarnace, která přinesla tuto novou ontologickou možnost, je tak Kristus zásadní *exemplum*, jež má každý křesťan napodobovat, a to nejen v etice, v chování, ale ve své přirozenosti, ontologicky. Hlavní zájem tohoto konceptu tedy leží v božství a v novém lidství, které Kristus umožnil všem. Spasení je pak fakticky christifikace.²¹ Hlavní

16 To je zásadní dědictví teologie Cyrila Alexandrijského s jeho ústřední (ještě nepravověrnou) formulí „*mia fysis tou logou sesarkomené*“ a následného novochalcedonství s konceptem *enhypostaze*. Srov. Grillmeier, *Jesus im Glauben der Kirche 1*, 673–686 a tamtéž, 2/2, 190–332.

17 Srov. velmi přehledně a detailně Karl-Heinz 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*, 54–122.

18 Pro západní ucho to zní ovšem dost pelagiánsky. Však přesně toto byl také důraz, kvůli němuž neměl Východ pro pelagiánský spor žádné pochopení. Srov. Bernhard Lohse, *Epochoy dějin dogmatu*, Jihlava: Mlýn, 2003, 98.

19 Patrně nejvýraznějším zastáncem byl Leontius z Jeruzaléma (srov. k němu Uthemann, *Definitionen und Paradigmen*, 54–122; Grillmeier, *Jesus im Glauben der Kirche 2/2*, 286–332) a také Jan Damašský, *De fide orthodoxa III*, 18–19, in: D. Stiefenhofer (ed.), *Des heiligen Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens*, Bibliothek der Kirchenväter 44, 169–172 (srov. také R. Williams, čl. *Jesus Christus II*, in: *Theologische Realenzyklopädie 16*, Berlin – New York: De Gruyter, 1987, 741n).

20 Athanasius, *Oratio de incarnatione Verbi* 54,3; MPG 25b, 192B.

pohyb je *antropologický* a směřuje *zdola nahoru*, je to christologická elevace lidské přirozenosti k Bohu. Svatost je potom toto *zbožštěné lidství*.

Pro *západní tradici* – která do značné míry vyrůstá z tradice východní, přetváří ji, aniž by ovšem byla schopna uchovat její původní plasticitu a plnost,²² a pak se rozdělí na římsko-katolickou a protestantskou větev – bylo božství také zásadně důležité,²³ ale měla zároveň mnohem více pochopení pro staré lidství, pro hřích a jeho závažnost.²⁴ To jde ruku v ruce s tradičním západním důrazem na jasné a důsledné *rozlišování* Kristových přirozeností.²⁵ To znamená, že na Západě hrála vždy větší roli hamartologie. Vedle inkarnace tak byly zásadním předmětem zájmu také Velikonoce, smrt a vzkříšení Ježíše Krista. To je moment, v němž ten jediný, který byl bez hříchu, umírá a znovu povstává. Západní tradice proto podstatně více podtrhuje Kristovu jedinečnost, jedinečnost jeho jednání, jeho díla a jeho utrpení na kříži²⁶ jako Boží sestoupení k člověku, jako *teo-logický pohyb shora dolů*. Spása spočívá v Kristově vítězství nad hříchem a smrtí.

21 Tak dnes např. Ctirad V. Pospíšil, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal, 2002, 182. Po svém také Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, § 100. Velmi specifický je koncept „pankristovství“ P. T. de Chardina, srov. např. *Jak věřím*, Praha: Vyšehrad, 1997, 41–52.

22 Vlivní západní středověcí teologové (P. Lombardus, Tomáš) měli k dispozici poměrně málo pramenů, čerpali především z De fide orthodoxa Jana Damašského, jež je považována za vyzrálé shrnutí východní teologie, nicméně sama není prosta zavádějících pasáží a rozporů (srov. Patrick Gray, čl. Neuchalkedonismus, in: *Theologische Realenzyklopädie* 24, Berlin – New York: De Gruyter, 1994, 294n). Při vši kontinuitě mezi východní a západní tradicí je zde tedy také zásadní přerov. Že západní christologie nedosahuje reflexivní hloubky staré východní teologie, jejíž důležité vhledy tak nedokázala uchovat a opakovala nedostatečné modely a aporetické vzorce, lze sledovat například na západních středověkých teoriích jednoty obou Kristových přirozeností, srov. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 304n; Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte*, 145n.

23 Vlastně až do osvěcenství nikdy a nikde nepanoval takový zájem o Kristovo lidství, jaký byl věnován jeho božství.

24 Klasicky to právě v christologické souvislosti vyjadřuje Anselm z Canterbury, *Cur deus homo*, I, 21, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960, 74n: „Nondum considerasti, quantum ponderis sit peccatum.“

25 Mantinely nastavil už papež Lev I. Veliký svým Tomus ad Flavianum (Denzinger, *Enchiridion*, 294, česky in: Pospíšil, *Ježíš z Nazareta*, 139–144), který byl jedním ze zdrojů pro Chalcedonské vyznání.

26 Ačkoli podle západního přísného odlišování vlastností obou přirozeností umírá na kříži Kristus pouze podle své lidské přirozenosti, srov. Pospíšil, *Ježíš z Nazareta*, 181.

Ve srovnání s východní teologií vyjadřuje západní tradice spásu podstatně více v *právních kategoriích*: jedná se o zadostiučinění, odpuštění hříchů, ospravedlnění, výkon a odplatu.²⁷ Cílem spasení je věčný život s Bohem. Do té doby je průběžným cílem ctnostný život v co nejtěsnějším společenství s Kristem. Kristus je zde to zásadní *sacramentum*, svátost spásy, a jsou to právě církevní svátosti, které vymezují prostor a dynamiku křesťanského života, který se právě touto cestou má stát svatým.

Proti středověké římsko-katolické teologii kooperace člověka s milostí skrze zásluhu a ctnosti ke spáse na posledním soudu, tj. proti soteriologickému akcentu na posvěcení – který se v tomto blíží východnímu modelu, podtrhuje *protestantská tradice* ospravedlnění pouhou vírou a milostí, veškerou soteriologii tedy přenáší právě pouze do ospravedlnění, ale zároveň od té doby neustále zápasí o přiměřenou koncepci a přiměřený význam posvěceného života a svatosti. Jednotlivé koncepty pokrývají celé široké spektrum: od důrazu na přísnou disciplínu až po velmi liberální etiku.

3. Lidská svatost a spása

Koncept svatosti úzce souvisí se soteriologií. Naše koncepty svatosti jsou určovány našimi soteriologiemi. V křesťanské teologii byla soteriologie od počátku zásadně zakotvena v christologii. A protože otázka soteriologie se primárně dotýká spásy člověka, jde zde stejně zásadní měrou o *antropologii*.

Skrze klíčovou roli soteriologie je tak antropologie svázaná s christologií o to více, ano zásadně: teologickou antropologii nelze nikdy od christologie oddělovat a izolovat a začít nějakou obecnou antropologií bez ohledu na christologii (ačkoli teologická antropologie musí znát a umět využít různé obecné antropologické koncepty). Teologická antropologie musí být vždy svázaná s christologií, protože právě christologie – v pravém Kristově lidství – přináší poslední a rozhodující kritéria pro to, co je člověk a co by měl být. Teologická antropologie tak nemůže začít žádným abstraktním pojmem člověka, ani jen nějakými možnostmi člověka. Musí

²⁷ Klasickým a na dlouhá staletí zásadním konceptem byla Anselmova satisfakční teorie, jak ji zachytil ve svém *Cur deus homo*.

začít skutečností člověka, tedy: naší skutečností v konfrontaci se skutečností Kristova lidství a v jejím světle.²⁸

Původním určením člověka v křesťanském pohledu je bytí k Božímu obrazu, *imago dei* (Gn 1,27). Bůh – jak se rovněž ukázalo v Kristu, právě v jednotě jeho božství a lidství – je sám definován²⁹ otevřeností druhému, hledá společenství a sdílení a sám v sobě je takovým sdílejícím se společenstvím ve vnitrotrojčích vztazích. Určení být obrazem Božím proto lze definovat jako určení „být místem Boží přítomnosti pro druhé“.³⁰ Toto původní určení člověka bylo naplněno v Ježíši Kristu, v jeho lidství. Právě ve svém lidství byl Ježíš Kristus místem Boží přítomnosti pro druhé. Jeho lidství jako právě *imago dei*³¹ je tak základním modelem pro veškerou svatost. Toto je christologické zakotvení veškerých křesťanských modelů svatosti (což nijak nevyklučuje důležitou roli pneumatologie pro svatost, právě naopak: christologické zakotvení otevírá prostor pro pneumatologickou šíři a univerzalitu).

Ve světle Kristova pravého lidství jako místa Boží přítomnosti pro druhé ovšem člověk rozpoznává, že jeho vlastní lidství neodpovídá jeho původnímu určení, poznává svůj vlastní hřích – přesný opak otevřenosti: zakřivenost do sebe, sebelásku a izolovanou zaměřenost na sebe sama.³² Nedokáže si však sám pomoci, potřebuje, aby mu bylo pomozeno zvenčí, potřebuje být přeorientován, odvrácen od svého vlastního já k druhým,

28 Srov. k tomu Petr Gallus, Co je člověk?, in: M. Prudký (ed.), *K výročí Martina Luthera. Reformační teologie po pěti staletích, Studie a texty Evangelické teologické fakulty* 30 (2018/1), 139–152.

29 Tj.: definuje takto sám sebe ve svém suverénním a svobodném bytí.

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

31 NB: právě Kristovo lidství, nikoli celek Kristovy osoby. Tak Krista často pojímají současné liberální koncepty, které ho tím ovšem staví do jistého odstupu od Boha: Je-li definicí obrazu to, že obraz zprostředkovává skutečnost, již právě sám není (srv. Malte D. Krüger, *Das andere Bild Christi*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 455–468), pak je zde Kristus právě „jen“ obrazem Božím, nikoli Bohem samotným. Proto je důležité rozlišovat: Kristus je Božím obrazem qua homo. Qua deus je Kristus Bůh sám.

32 V návaznosti na Augustinovo pojetí hříchu jako *amor sui* (např. *De civitate Dei* XIV, 28, MPL 41, 436) a Lutherovo pojetí jako *incurvatio in seipsum* (např. výklad Listu Římanům, WA 56, 304n). Srov. k tomu Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie* II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 277–290; a také Petr Gallus, Die Verantwortliche Rede von der Sünde, *Communio Viatorum* LX (2018/2), 139–170.

potřebuje nové sebezpočtení, aby mohl nově zorientovat celý svůj život. Není tedy možná žádná vlastní cesta ke spáse, žádné sebe-spasení. A to zároveň znamená, že není možná *žádná svatost v soteriologickém ohledu*, žádná lidská svatost se spásnou funkcí. Člověk může být svatý pouze v odvrácení se od svého hříchu,³³ od sebe sama, a to v protestantské teologii, v jejíž tradici sám stojím, znamená radikálně: až *po* jeho ospravedlnění v Kristu skrze víru. Lidská svatost je možná pouze jako svatost vyplývající ze skutečnosti spásy v Kristu, nikoli jako předcházející podmínka spásy.

Na základě ospravedlnění se takto ale otevírá prostor pro posvěcení, pro pravé lidství, pro svatost v celé šíři. Toto je prostor pro následování Krista v jeho lidské svatosti. Zároveň je ovšem právě toto znovu místo, kde je třeba si připomenout christologické základy: už Chalcedon ukázal, že právě v Kristu zůstává Bůh Bohem a člověk člověkem. Kristovo lidství se nestalo božstvím, ale zůstalo lidské a jako takové naplnilo původní určení člověka. Cílem našeho lidství proto není božství, ale pravé lidství. Naším určením není *theosis* či *theopoesis*, ale *anthroposis*, *anthropopoesis* k pravému Božímu obrazu.³⁴

A ještě jedno připomenutí chalcedonských kořenů: Kristus byl pravým člověkem, bez rozdílu vůči nám, ale zároveň byl v soteriologickém ohledu jedinečným uskutečněním pravého lidství. Jeho pozemský život skončil jeho sebeobětí, která byla právě kvůli jeho jednotě pravého lidství a pravého božství spásná. Proto tuto jeho oběť nedokáže nikdo zopakovat. Ale zároveň ji ani nikdo opakovat *nemusí*. To je mez veškerého imitatio Christi, veškerého napodobování Krista, konceptu Krista jako exemplum. Kristova oběť smí zůstat jedinečná a jediná, nikdo jiný už nemusí být ani se nemusí stát Kristem. Nikdo nemusí být svatý tímto způsobem, protože nikdo už nepotřebuje být svatý tímto způsobem.

Ačkoli svatost musí mít christologické zakotvení, nesmí znamenat identitu s Kristem či s úlohou Krista. Naopak, zde zůstává jasný rozdíl. Ježíš Kristus ve svém lidství je základním modelem vši lidské svatosti, ale zároveň – a to je pointa Chalcedonu i tohoto mého myšlenkového pochodu – je jejím jasným korektivem. Ačkoli je naše svatost jako náš úkol za-

33 Odvrácení (aversio) od hříchu a přivracení se (conversio) k Bohu jsou již Tomášovy kategorie, srv. *Summa Theologiae* I-II q LXXVII a 4-5.

34 Srov. Eberhard Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch*, in: *týž, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München: Chr. Kaiser, 1980, 317; Gallus, *Co je člověk?*

kotvený ve stejném lidství, které na sobě nesl i Kristus, není naše svatost vysvobozující svatostí, nýbrž vyplývá ze záchrany v Kristu. Naše svatost proto může být vždy pouze vděčná, *odvozená svatost*, svatost pravého lidství, svatost lásky. Člověk má být svatý nikoli proto, *aby* byl spasen, nýbrž *protože* je spasen. Lidská svatost s christologickým zakotvením nemůže být záslužná, pouze vděčně přijímající.

Lidská svatost pak může mít a má mít mnoho různých forem, protože posvěcení jako prostor pro svatost je *prostorem Ducha svatého*, jehož doménou je právě rozmanitost a pluralita. Ovšem právě proto, aby bylo možné svatost identifikovat v této pluralitě – a stejně tak v ještě širší pluralitě jiných náboženských konceptů – jako křesťanskou svatost, musí tato svatost mít společné zakotvení. Snažil jsem se ukázat, že tímto zakotvením jsou christologické kořeny křesťanského pojetí svatosti. Bez společného christologického zakotvení ztratí svatost svůj křesťanský profil.

Mgr. Petr Gallus, Ph.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 9, pošt. příhr. 529

115 55 Praha 1

gallus@etf.cuni.cz

Prostředkování svatosti v bohoslužbě: Evangelická perspektiva¹

Tabita Landová

Mediating Holiness in Worship: A Protestant Perspective What is the role of Christian rituals in striving for holiness? Could the liturgy help to achieve holiness in any way? The attempt to answer these questions depends on how we define the holiness and how we conceive the liturgy. The author comes out from the Protestant theology of worship stressing the eschatological character of liturgy (P. Filipi, G. W. Lathrop) and opened to the discussion with the Catholic perspectives (F. KUNETKA, L. M. Chauvet). The study starts with a short interpretation of the biblical concept of God's holiness as the openness for the relationship to the other whose radical manifestation is Christ's death on the cross. To mirror the holiness in this sense is the fundamental purpose of a Man (Gen 1,26f). Then it deals with the role of rituals in mediating the holiness in Christian communities and stresses the eschatological and pneumatological character of this process. The *communio sanctorum* arising in liturgy remains the community of justified sinners expecting the fullness of the salvation. Finally it reflects some theological and anthropological aspects of liturgy with respect to the category of holiness and points out the necessity of its ethical implications.

Jaký vztah je mezi svatostí a bohoslužbou? Lze beze všeho říci, že bohoslužba prostředkuje člověku účast na svatosti? Hledání odpovědi na tuto otázku je obtížné, neboť nás nutně vede k dalším otázkám: Jak chápeme svatost? Jak rozumíme bohoslužbě? Teprve po vyjasnění pozic v těchto dílčích otázkách můžeme hledat odpověď na to, jak uchopit vztah mezi svatostí a bohoslužbou. V tomto článku se pokusím ukázat, jak se s uvedenou otázkou vyrovnává evangelická liturgika (Pavel Filipi, Gordon W. Lathrop) otevřená dialogu s perspektivami katolických teologů (František KUNETKA, Louis-Marie Chauvet). Logickým východiskem mých úvah bude stručná sonda do biblického a reformačního konceptu svatosti.

1 Tento článek byl podpořen programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052. Je přepracovanou verzí přednášky „Mediating Holiness in Worship“, která byla přednesena na mezinárodní konferenci „Contemporary Images of Holiness“ 25. 5. 2018 v Praze na ETF UK.

1. Svatý Bůh – svatý lid

Biblické užití pojmu svatosti je mnohvrstevné.² Je to označení užívané primárně pro Boha, které si v podobě andělského chvalozpěvu našlo cestu i do eucharistické liturgie (srov. Iz 6,3).³ Současně je to označení užívané o člověku. Již ve Starém zákoně nalezneme řadu výzev ke svatosti (Lv 11,44; 20,26)⁴ a novozákonní texty tento imperativ přejímají (1Pt 1,15n).⁵ Boží lid má být svatý jako Hospodin, oddělený pro Boha, být viditelně jeho. Vedle výzev ke svatosti nacházíme však již ve starozákonních textech indikativní výpovědi, jež imperativu předcházejí. Bůh je tím, kdo svým vysvoboditelským činem shromáždil lid k sobě a učinil z něj své zvláštní vlastnictví. Vyvedením z egyptského otroctví a darem zákona vytvořil podmínky pro jeho život ve svatosti (Ex 19,5–6; Lv 11,45).⁶ Ve starozákonním konceptu svatosti se tak propojuje indikativ s imperativem, Boží povolání ke svatosti s nárokem na odpovídající posvěcený život. Bohem oddělený, svatý lid má zrcadlit Boží svatost. Kategorie svatosti se tak ocitá v napětí mezi událostmi minulosti a budoucnosti.

V čem spočívá Boží svatost? Jaké vlastnosti, jaký způsob Božího jednání má svatý lid napodobovat? První kapitoly Geneze ukazují, že Bůh jedná jako vztahová bytost – stvoření člověka k Božímu obrazu je hmatatelným projevem Boží touhy po vztahu, který má povahu vztahu rodiče k dětem (Gn 1,26–27).⁷ Příběhy praotců vypravují o Božím příklonu ke konkrétnímu člověku (k Abrahamovi, Izákovi, Jákobovi atd.), dějiny Izraele jsou svě-

2 K biblickým konceptům svatosti viz Mireia Ryšková, *Svatost v pojetí apoštola Pavla*, v tomto čísle na str. 3–18; Leigh M. Trevaskis, *Holiness, Ethics and Ritual in Leviticus*, Sheffield: Sheffield Phoenix, 2011; Michael A. Lyons, *From Law to Prophecy: Ezekiel's Use of the Holiness Code*, New York [u.a.]: T & T Clark, 2009; Jo Bailey Wells, *God's Holy People: a Theme in Biblical Theology*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

3 „Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupů, celá země je plná jeho slávy“.

4 „Já jsem Hospodin, váš Bůh. Posvěťte se a buďte svatí, neboť já jsem svatý.“ „Budete svatí pro mne, neboť já Hospodin jsem svatý. Oddělil jsem vás od každého jiného lidu, abyste byli moji.“

5 „...ale jako je svatý ten, který vás povolal, buďte i vy svatí v celém způsobu života. Vždyť je psáno: ‚Svatí buďte, neboť já jsem svatý.‘“

6 „Vy sami jste viděli, co jsem učinil Egyptu. Nesl jsem vás na orlích křídlech a přivedl vás k sobě. Nyní tedy, budete-li mě skutečně poslouchat a dodržovat mou smlouvu, budete mi zvláštním vlastnictvím jako žádný jiný lid, třebaže má je celá země. Budete mi královstvím kněží, národem svatým.“ „Já jsem Hospodin, který jsem vás vyvedl z egyptské země, abych byl vašim Bohem. Proto buďte svatí, neboť já jsem svatý.“

dectvím o Božím věrném a trpělivém vztahu s jeho vyvoleným lidem. Pro tento vztah, jehož iniciátorem je Hospodin, užívají bibličtí autoři označení „smlouva“ (srov. Gn 9,8; 17,2; Ex 24,8 etc.).⁸ Její podstatou je Boží bezpodmínečný příklon, který vtahuje svůj protějšek do společenství se sebou a utváří jeho novou identitu.⁹ Výmluvně explikuje podstatu smluvního vztahu mezi Hospodinem a jeho vyvoleným lidem tzv. formule smlouvy: „Budu vám Bohem a vy budete mým lidem“ (Jr 7,23; 11,4; 24,7; 30,11; 31,33 etc.). Požadavek svatosti lze v kontextu této starozákonní smluvní teologie chápat jako úkol žít tak, jak odpovídá základnímu lidskému určení danému při stvoření.

Realizace tohoto úkolu se ve starém Izraeli koncentruje do dvou oblastí: oblasti kulticko-rituální, v níž jde o zachování či znovuzískání kultické čistoty (Lv), a oblasti eticko-právní, v níž jde o poslušnost Božím příkázáním (Ex 20). Malá lexikální sonda do užití pojmu „svatý“ však ukazuje, že starozákonní pojem svatosti užitý pro člověka neoznačuje pouze stav kultické a morální čistoty, ale je to současně kategorie spirituálně-relacionální. Jako svatí jsou ve Starém zákoně označováni mj. ti, kdo jsou v Hospodinových rukou, vinou se k jeho nohám, učí se z jeho řeči (Dt 33,3), obětují se Bohu (Ezd 8,28), žijí v Hospodinově bázni (Ž 34,10). Jinými slovy, o svatosti se zde hovoří jako o určité životní formě, pro niž je stěžejní zrcadlení Božího otcovského vztahu k člověku vlastním „synovským“ vztažením se k Bohu. Svatí jsou ti, kdo důvěřují Hospodinu, odevzdávají se mu, komunikují s ním, učí se od něj, poslouchají jej, chovají k němu úctu. K této životní formě jsou Izraelci povoláni, mají si ji osvojit, resp. celý život – zahrnující oblast nábožensko-spirituální, kultickou a etickou – představuje pro-

7 Srov. Catherine McDowell, In the Image of God He Created Them, in: B. Felker Jones, J. W. Barbeau (eds.), *The Image of God in an Image Driven Age: Explorations in Theological Anthropology*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2016, 29–46, 30.

8 Teologie smlouvy je charakteristická především pro reformované církve, ale nacházíme ji také v Jednotě bratrské, zejména ve spisech Lukáše Pražského a Jana Augusty (srov. Tabita Landová, Křest jako smlouva: křestní liturgie Jednoty bratrské za Lukáše Pražského, *Teologická reflexe* 17 [2011/1], 49–65). Ve 20. století byl pojem smlouvy stěžejním tématem biblické teologie Walthera Eichrodta (*Theologie des Alten Testaments*, Teil 1–3, Leipzig: Hinrichs, 1933, 1935, 1939.) Srov. také Jan Heller, Smlouva, *Teologická příloha Křesťanské revue* (1952/2), 58–59.

9 Např. smlouva s Abrahamem: „Já jsem. A toto je má smlouva s tebou: Staneš se praotcem hlučícího davu pronárodů. Nebudeš se už nazývat Abram; tvé jméno bude Abraham. Určil jsem tě za otce hlučícího davu pronárodů.“ (Gn 17,4–5)

stor pro její osvojování. V důsledku hříchu, který narušuje vztah jednotlivce i celého společenství lidu k Bohu, je však plná lidská účast na svatosti událostí eschatologickou.

Ve starozákonních vizích zaslíbené budoucnosti současně můžeme sledovat tendenci k univerzalizaci spásy, resp. společenství svatých: lid oddělený pro Boha se stane lidem otevřeným pro nově přichozí, Boží dům bude domem modlitby pro všechny národy (Iz 56,7), zemi naplní poznání Hospodina a lidé přestanou páchat zlo (Iz 11,9), vztahy v přírodě projdou radikální proměnou směrem k vzájemné svornosti (Iz 1,6–8). Zaslíbení svatosti ve smyslu života ve společenství s Bohem a v souladu s jeho vůlí se rozšiřuje na celé stvoření.

Plnou manifestaci Boží svatosti spatřují křesťané v osobě a díle Ježíše Krista.¹⁰ Jeho životní příběh je chápán jako nepokřivený obraz Boha (Ko 1,15),¹¹ v němž se Boží svatost ukazuje jako odpouštějící láska a vydanost pro druhé. Takto – jako dokonalý obraz Boží svatosti – ztělesňuje Kristus pravé lidství, k němuž jsou lidé ve víře povoláni růst a směřovat (Ko 1,21–22).¹² Americký luterský teolog Gordon Lathrop vyostřuje interpretaci zjevení Boží svatosti v Kristu vzhledem k silně zakořeněnému kultickému chápání svatosti v tom smyslu, že svatost v Kristu „již není oddělení a rituální čistota a dokonalá poslušnost. V Kristu je svatost spojení s ostatními. Je to nečistý kříž a život skrze smrt a uvítání outsiderů a proměňující slitování se světem“.¹³ Boží svatost se v Kristu ukazuje jako Boží bezpodmínečné nasměrování k člověku, jako otevřená náruč, která působí hojivě na bolest světa a narovnává jeho pokřivení. Kdo do ní – vtažen mocí Ducha svatého – vstoupí, získává novou identitu, obdarován odpouštějící láskou spatřuje svět i sebe sama v novém světle, stává se součástí široké rodiny svatých, sám otvírá svou náruč druhým.

Christologicky zakotvené a pneumatologicky rozvinuté pojetí svatosti nacházíme zejména v reformačním teologickém myšlení, které se vymezí-

10 Blíže viz Petr Gallus, *Christologické kořeny konceptu svatosti*, v tomto čísle na str. 19–29.

11 „On je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření [...]“

12 „I vás, kteří jste dříve byli odcizeni a nepřátelští Bohu svým smýšlením i zlymi skutky, nyní s ním smířil, když ve svém pozemském těle podstoupil smrt, aby vás před Boží tvář přivedl svaté, neposkvrněné a bez úhony [...]“

13 Gordon W. Lathrop, *Holy People: a Liturgical Ecclesiology*, Minneapolis: Fortress Press, 2006, 211. Podobně tamtéž, 226: „Ale svatost sama, Boží svatost, jak je známa v Ježíši Kristu, není čistota ani arogantní distance, ale jednota s celým potřebným světem.“

lo vůči rozšířenému kultu svatých¹⁴ a zdůrazňování jejich zvláštního přístupu (*parresia*) do Boží přítomnosti.¹⁵ Mluvíme-li o svatých, je podle biskupa Jednoty bratrské Lukáše Pražského třeba mluvit předně o Božím jednání na těchto lidech: o jejich vyvolení Bohem a o působení Ducha svatého, které jim zprostředkovalo účast na Kristu, očištění od hříchů, ospravedlnění a posvěcení. Lukáš chápe svaté jako ty, kdo jsou „vyvolení Boží z milosti k účastnosti Pána Ježíše jeho zasloužení a Duchem svatým k tomu přivedení, [...] aby byli v Kristu svatí a milí a krví jeho očištění i spravedliví“.¹⁶ V důsledcích se tu stírá rozdíl mezi „obyčejnými“ věřícími a „svatými“, neboť v obou případech jde o „stvoření vykúpené a spasené“,¹⁷ tedy o lidi, na nichž je – ať již větší či menší měrou – patrné dílo Boží milosti. Jinými slovy, svatým se stává každý, kdo má svou vírou účast na Kristu. A jelikož víra je ze slyšení Božího slova, které je klíčovou náplní křesťanské bohoslužby, je odtud jen krok k myšlence, že při bohoslužbě se utváří a potvrzuje identita věřících jako společenství svatých.

2. Bohoslužba jako shromáždění svatých – jeden je Svatý

Sledujeme-li způsoby, jimiž byl komunikován výše načrtnutý obraz Boží svatosti v Kristu v prvních křesťanských sborech, zjišťujeme, že v tomto procesu jsou již od samých počátků přítomny určité rituální formy. Ve Skutcích apoštolských je život těch, kteří uvěřili v Krista, charakterizován jako dění, které po vnitřním obrácení (zasažení v srdci) zahrnovalo přijetí křtu a daru Ducha svatého (Sk 2,38). Podle Sk 2,42 „vytrvale poslouchali učení apoštolů, byli spolu, lámali chléb a modlili se“. Podle Sk 2,46–47a „každého dne pobývali svorně v chrámu, po domech lámali chléb a dělili se o jídlo s radostí a s upřímným srdcem. Chválili Boha a byli všemu lidu milí“. V životě prvních křesťanů se tak nerozlučně prolíná verbální zvěsto-

14 Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: University of Chicago Press, 2015.

15 Srov. Mark Sheridan, *The Saints as an Element in the Communion and Communication in the Early Church*, *One in Christ* 50 (2016/2), 195–212, 198, [online] (cit. 30.8.2018; in: <http://www.oneinchrist.org.uk/wp-content/uploads/2017/07/OiC-vol.50-no.2-2016.pdf>).

16 Lukáš Pražský, *Otázky dětinské*, fol. A6v; in: Amedeo Molnár, *Bratr Lukáš: bohoslovec Jednoty*, Praha: HčsEFB, 1948, 127.

17 Lukáš Pražský, *Otázky dětinské*, fol. A6r; in: Molnár, *Bratr Lukáš*, 126.

vání, vnitřní dění z Ducha svatého s projevy rituálními a etickými. Vnitřní a vnější aspekty obrácení jsou nerozlučně propojeny.¹⁸ Vezmeme-li vážně skutečnost, že cílem křesťanské existence je člověk „dokonalý v Kristu“ (τέλειος ἐν Χριστῷ; Ko 1,28),¹⁹ tedy dospělý, úplný, kompletní, je zřejmé, že v událostech spasení jde o celého, nerozděleného člověka, o jeho ducha, duši i tělo. Stejně tak se i komunikace svatosti dotýká všech uvedených složek lidské bytosti.

Určité liturgické projevy jsou nedílnou součástí šíření křesťanství od jeho počátků a mají zásadní význam pro formování identity shromáždění věřících. Spolu s bohoslužbou slova, v jejímž centru stojí čtení z Písma a jeho výklad, je to především křest a večeře Páně. Při těchto shromážděních se formuje, potvrzuje a obnovuje identita shromážděného společenství jako svatého a Bohu náležejícího lidu, *communio sanctorum*.²⁰

Na tomto pozadí nás nepřekvapí, že ve Skutcích apoštolských a epištolách je termín „svatý“ užíván v ekleziologickém a liturgickém smyslu. Apoštol Pavel běžně oslovuje jako „svaté“ adresáty svých listů a příslušníky místních sborů.²¹ V 1Pt 2,9 apoštol ujišťuje adresáty: „Vy však jste ‚rod vyvolený, královské kněžstvo, národ svatý, lid náležející Bohu‘“. Místem, kde mělo zaznívat toto ujištění, bylo s velkou pravděpodobností právě bohoslužebné setkání.²² Účastníci bohoslužby měli být performativní výpovědí ujištění o své nové identitě v Kristu, o tom, že jsou Bohem

18 Ostatně také Bonhoeffer kriticky poukazoval na to, že „Bible nezná naše rozlišování na vnější a vnitřní. [...] Jde jí vždy o anthrōpos teleios, o celého člověka, dokonce i tam, kde jsou přikázání převedena do pojmů oslovujících ‚nitro‘ člověka, jako je tomu v kázání na hoře. Názor, že dobré ‚smýšlení‘ by mohlo nahradit celé dobro, je úplně nebiblický. [...] Poněvadž člověk žije stejně intenzivně z ‚vnějšku‘ ‚dovnitř‘ jako z ‚nitra‘ ‚ven‘, je zcela zcestná myšlenka, že ho lze pochopit teprve na pozadí jeho intimního duševního života.“ (Dietrich Bonhoeffer, *Na cestě ke svobodě: listy z vězení*, Praha: Vyšehrad, 1991, 245n.)

19 „Jeho zvěstujeme, když se vši moudrostí napomínáme a učíme všechny lidi, abychom je mohli přivést před Boha jako dokonalé v Kristu.“

20 Blíže ke vztahu mezi svatostí a novozákonní ekleziologií viz Kent E. Brower (ed.), *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, Grand Rapids, Mich.; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2007.

21 Ř 1,7, 1K 1,2, 2K 1,1, Ef 1,1, Fp 1,1, 4,21n, Ko 1,2, 1 Tm 5,10.

22 Podle některých novozákonníků liturgicky zformované oddíly 1. epištoly Petrovy představují raně křesťanskou křestní liturgii (R. Perdelwitz), podle jiných velikonoční liturgii (F. L. Cross) (tak Petr Pokorný, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad, 1993, 246).

vyvolení a svatí. Ve staré církvi se označení užívalo pro samotné bohoslužebné shromáždění.²³ Užívání pojmu „svatý“ v liturgicko-eklesiologickém smyslu převzaly také církve reformační. Lukáš Pražský ve svém katechismu na otázku „Proč do zboru choditi máš?“ dává odpověď: „Pro obcovanie svatých, podlé článku viery.“²⁴ Jan Augusta zas obratem „zborny svatých“ označuje bohoslužebné shromáždění věřících.²⁵

V úvahách o svatosti a bohoslužbě nicméně nelze opominout jeden zásadní fakt, totiž že mezi darem Božího povolání ke svatosti a fakticitou lidského života, v němž stále působí hřích a zlo, opakovaně zjišťujeme rozpor a nesoulad. Svatí i nadále zůstávají – jakkoli ospravedlněnými – hříšníky. Napětí, které pocítujeme, když hovoříme o Boží svatosti a o svatosti Božího lidu, církve, přitom našlo cestu i do křesťanské liturgie. Výmluvným příkladem je východní liturgie, kterou předsedající zahajuje pozváním: „Svaté věci pro svatý lid“, načež shromáždění odpovídá a jakoby opravuje teologii kněze slovy: „Jeden je Svatý, jeden je Pán, Ježíš Kristus.“²⁶ Na tomto pozadí vyniká Ježíšova výjimečnost a zároveň zde přichází ke slovu eschatologické napětí mezi tím, na čem má shromážděný lid již podíl, a jeho plným vykoupením. Svatost lidí je v bohoslužbě „radikálně zpochybněna – pokud by věci či lidé subsistovali sami o sobě – a přece radikálně ustavena jako symbol svatosti pro svět“.²⁷ Jedině na pozadí tohoto napětí lze adekvátně uchopit vztah mezi bohoslužbou a svatostí jako vztah, který je v zásadě svobodný a předem nekalkulovatelný. Nelze na něj uplatňovat zákon příčiny a účinku, nýbrž je třeba jej pojímat pomocí kategorií zaslíbení a daru.

V křesťanských církvích se toto eschatologické napětí z bohoslužby vytrácí, kdykoli se z ní stává církví spravovaná *conditio salutis*. Reformační teologové – předně Luther – se pokusili vzít znovu vážně skutečnost Boží svobody, když poukázali na to, že ospravedlnění člověka se děje z pouhé

23 Gordon W. Lathrop, *Holy People: a Liturgical Ecclesiology*, Minneapolis: Fortress Press, 2006, 208.

24 Lukáš Pražský, *Spis tento otázek trojích, první jako počínajících, druhé prospievajících, třetí dokonalejších, totiž dětí, mláďencuo i zmužilých u viere obecné křesťanské jediné ec. s. l.* [Mlada Boleslav]: Jiří Štyrsa, 1523, fol. R3r. (Knihopis č. 5046.)

25 Jan Augusta, *První díl knih služby Slova Božího*, [Praha: Jiří starší Melantrich z Aventýrna, 1570], fol. Ll5r. (Knihopis, č. 4055.)

26 Gordon Lathrop, *Holy Things: a Liturgical Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1998, 132n.

27 Lathrop, *Holy people*, 213.

Boží milosti přijímané vírou. A to je vždy darem, který není navoditelný se-
bepůsobivějším obřadem. Ale již před Lutherem nacházíme významný
pokus o formulaci vzájemných vztahů mezi Božím a lidským konáním
u teologů Jednoty bratrské, kteří ve vztahu ke spasení rozlišili tři kategorie
věcí: věci podstatné, služebné a případné.²⁸ V této diferenciaci jsou
zvěstování Božího slova a svátostné obřady – křest a večeře Páně – po-
jaty jako věci, které mají vzhledem ke spáse, a tudíž i ke svatosti, pouze služeb-
nou roli. Jakkoli jsou pro předávání evangelia nepostradatelné, samy o sobě
nemají soteriologický charakter. Ten přísluší výhradně věcem podstatným –
dílu Trojjediného Boha, přivlastňovanému vírou, láskou a nadějí.²⁹

3. Bohoslužba jako reálné sdělení svatosti nebo eschatologická předjímka?

Současná evangelická liturgika – jakkoli je otevřená pro inspiraci z jiných
křesťanských tradic – usiluje nést toto reformační dědictví dále. To v dů-
sledcích znamená, že její pohled na vztah mezi svatostí a bohoslužbou
se – navzdory výrazným posunům, k nimž došlo v katolické liturgice ve
20. století – přeci jen od pohledu katolických teologů v určitém ohledu
stále odlišuje. Jako doklad odlišných akcentů uvedme liturgickou koncepci
olomouckého liturgisty Františka Kunetky a nedávno zesnulého prak-
tického teologa Pavla Filipiho. Autoři sice neužívají jako centrální pojem
svatosti, ale spíše pojem spásy, souvislost mezi oběma pojmy je však velmi
těsná.

Kunetka ve svém nástinu liturgické teologie popisuje bohoslužebné
prostředkování účasti na spáse v kategoriích objektivního dění:

Konáním obřadu, který se děje těmito vnímatelnými znameními, je získána účast (*ko-
inónia*) na pravé skutečnosti Kristovy smrti a vzkříšení. [...] Dějinná skutečnost (udá-
lost dějin spásy) je v liturgickém slavení zobrazena, zpodobena, symbolizována (*eikón*),
ale skutečnost spásy je nám reálně sdělena (*alétheia*).³⁰

28 K rozlišení blíže viz Amedeo Molnár, O bratrské theologii, in: R. Řičan, *Dějiny Jednoty
bratrské*, Praha: Kalich, 1957, 407–442; Tabita Landová, *Liturgie Jednoty bratrské
(1457–1620)*, Červený Kostelec: Mervart, 2014, 71–83.

29 Srov. Řehoř Krajčí, Traktát o církvi, Bidlo (ed.), *Akty Jednoty bratrské*, sv. I, Brno: Mati-
ce moravská, 1915, 271.

Úvaha o prostředkování svatosti v bohoslužbě, která by navazovala na Kunetkovu teologii, by se mohla opřít o jeho pojetí liturgie jako reálného sdělení skutečnosti spásy, které se děje prostřednictvím liturgických znamení. Symbolické dění v liturgii je chápáno jako posvátné, sakramentální, neboť je bytostně napojeno na prvotní svátost, již je Kristus (*Ur-sakrament*). Liturgický symbol je pro Kunetku „nositel duchovního obsahu“, který je v zásadě jednoznačně interpretovatelný.³¹ V liturgickém symbolu dochází ke spojení lidské a božské roviny a viditelná existence církve ve světě pak představuje symbol, „svátost vzkříšeného Krista“ (*Grund-sakrament*). Účast na svátostném životě církve, který je napojen na sakramentalitu Ježíšovy osoby, je pro Kunetku „nedílnou součástí křesťanské spirituality“.³² Za inspirativní pokládá autor rovněž teologii církevních Otců s jejím důrazem na vtělení a posvěcující dopad pro celé stvoření. V kontextu úvah o bohoslužbě vedou tyto podněty až k myšlence, že „v liturgii se děje přijetí celého stvoření do divinizující komunikace s Bohem“.³³

Evangelický teolog Pavel Filipi se o povaze bohoslužebného dění vyjadřuje opatrněji. Sice se zřetelem k interakci, k níž v bohoslužbě dochází mezi Boží službou a lidskou odpovědí, připouští, že „bohoslužba také něco reálně vytváří“. V návaznosti na Waltera Brueggemanna píše o tom, že „skutečnost, která je v bohoslužbě prezentována a oslavována, *přepisuje* skutečnost, jak ji známe, je to skutečnost alternativní, cosi nového, snad i nečekaného, ale nikoli méně skutečného“.³⁴ Současně však zdůrazňuje, že toto dění je vázáno na aktuální společenství, které je přijímá svou vírou: „Tato nová skutečnost není v bohoslužbě přítomna jen proto, abychom si ji prohlédli, nýbrž abychom se stali jejími podílníky.“³⁵

Pojetí bohoslužby jako objektivního prostředkování spásy je u něj dále oslabováno poukazem na skutečnost, že bohoslužba se děje v jakémsi „provizorním“ mezičase, mezi Velikonocemi a Letnicemi na straně jedné

30 František Kunetka, *Slavnost našeho vykoupení: nástin liturgické teologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, 68.

31 Srov. Kunetka, *Slavnost našeho vykoupení*, 62: „Liturgický symbol je totiž ‚objektivní‘, neboť zde určitý duchovní obsah dostává formu, která musí být v zásadě ode všech stejně chápána.“

32 Kunetka, *Slavnost našeho vykoupení*, 66.

33 Kunetka, *Slavnost našeho vykoupení*, 68.

34 Pavel Filipi, *Pozvání k oslavě: evangelická liturgika*, Praha: Kalich, 2011, 30.

35 Filipi, *Pozvání k oslavě*, 30.

a parúsií na straně druhé. Pro bohoslužbu je příznačné eschatologické napětí mezi tím, co již nyní zakoušíme, a tím, co teprve čekáme. V jeho světle se bohoslužba vždy jeví jako *opus imperfectum*, jako dění bytostně torzovité a nedokonalé: „Církev v bohoslužbě ještě neseď u hostiny Božeho království, ale již prožívá její předchuť, neboť v Duchu svatém přijala závdavek svého dědictví (*arrabón* 2K 1,22; 5,5; Ef 1,14).“³⁶

Pokud jde o vztah bohoslužby k okolnímu světu, autor vychází z myšlenky zástupnosti. Shromážděná obec jako „svaté kněžstvo“ koná bohoslužbu „v zastoupení ostatního ‚mlčícího‘ stvoření, zástupně za ty tvory, kteří se modlit a Boha vzývat nemohou a za ty lidi, kteří se (ještě, již, už zase) modlit a Boha vzývat nedokáží“. ³⁷ S důrazem na eschatologickou povahu bohoslužebného dění jde ruku v ruce i Filipiho tvrzení inspirované pietistickou teologií J. A. Bengela, že „bohoslužba je předehrou všeobecného soudu“, když „pojmenovává hřích jako hřích, vede k lítosti a pokání, ale také k úlevě a k radosti z odpuštění“. ³⁸ Účast na Boží svatosti v Kristu, vtažení do společenství s ním, které se odehrává v bohoslužbě, je tak děním eschatologickým. V bohoslužbě se odehrává Boží soud nad člověkem i jeho posvěcení, a to v předjímce toho, co je v plnosti očekáváno na konci časů.

4. Trojičně-teologické a antropologické aspekty bohoslužby

Nakonec se pokusme o stručnou formulaci základních tezí o prostředkování svatosti v bohoslužbě, které budou brát v potaz nejen teologickou, ale také antropologickou rovinu bohoslužebného dění. Tendence dát prostor této druhé perspektivě se v českém prostředí objevuje s určitým zpožděním oproti německé a anglosaské teologii. Citlivý zřetel k určitým antropologickým aspektům bohoslužby – totiž k její komunikativní, rituální a symbolické povaze – však může napomoci k jejímu reflektovanému utváření, a tak i k srozumitelnějšímu vyjádření víry a komunikaci obrazu Boží svatosti. To však nic nemění na tom, že „teologie nesmí být nikdy redukována na antropologii“. ³⁹

³⁶ Filipi, *Pozvání k oslavě*, 33.

³⁷ Filipi, *Pozvání k oslavě*, 33.

³⁸ Filipi, *Pozvání k oslavě*, 34.

³⁹ Geoffrey Wainwright, *Systematisch-theologische Grundlegung*, in: K.-H. Bieritz, M. Meyer-Blanck, H.-Ch. Schmidt-Lauber, *Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in*

Bohoslužba jako oslava Svatého ve společenství svatých

Bohoslužba je shromáždění těch, kteří byli Bohem vyvoláni ze světa, aby se shromáždili k oslavě jeho svatosti. Je předjímkou nebeské bohoslužby, jak ji popisuje prorok Izajáš (Iz 6,3). Při bohoslužbě se zviditelňuje společenství věřících jako *communio sanctorum*, jako společenství Bohem vyvolaných a svatých. Toto shromáždění se děje veřejně, formalizovaným způsobem, který svým účastníkům vytváří prostor bezpečí, zbavuje je nutnosti vymýšlet stále nové formy, pomáhá překonávat polaritu mezi individualitou a kolektivitou a podporuje tvorbu společenství. Jinými slovy, bohoslužba má více či méně ritualizovanou podobu,⁴⁰ kterou jako nejvýraznější vstup osobního a aktuálního svědectví evangelia protíná kázání. I to však do jisté míry podléhá ritualizaci.⁴¹

Rituální podoba bohoslužby – to, že se koná ve zvláštním k tomu určeném prostoru, ve zvláštním k tomu určeném čase, určitým formalizovaným způsobem – podtrhává její odlišnost od každodennosti.⁴² Tyto antropologické aspekty ve svých důsledcích pomáhají komunikovat to, co označujeme jako svatost, oddělenost a jinakost, která se v Kristu ukázala jako radikální otevřenost pro druhé. Podnětné jsou v této souvislosti myšlenky francouzského katolického teologa Louis-Marie Chauveta, který hovoří o tzv. „rituální ruptuře“ (*ritual rupture*), čímž míní, že rituály mají vždy určitou „hraniční povahu“. Jsou vytrženy z každodennosti, odehrávají se na hranici s posvátným.⁴³ Tato liminální povaha bohoslužby pomáhá jejím účastníkům uvědomit si liminalitu spojenou s jejich vlastním životem – totiž nahlédnout skutečnost, že stojí na pomyslné hranici mezi pomíjivým a věčným, fragmentárním a úplným, porušeným a svatým, že

Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 32003, 72–94, 92.

40 K rehabilitaci pojmu „rituál“ v evangelické teologii dochází od 70. let minulého století (srov. Werner Jetter, *Symbol und Ritual: Antropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978). Koncepty zdůrazňující moment slavení a rituální dimenzi se v posledních letech rozšířily také v české evangelické liturgice. Blíže viz Tabita Landová, Michaela Vlčková, *Ritual Imagination in Contemporary Catholicism and Protestantism, Communio viatorum* (2018/1), 97–112.

41 Srov. Michael Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 41.

42 Blíže viz Michaela Vlčková, *Tělo, čas a prostor v liturgii*, Praha: Malvern, 2017.

43 Louis-Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament: a sacramental reinterpretation of Christian existence*, Minnesota, Collegeville: Liturgical Press, 1995, 331. Srov. také Kateřina Bauerová, *Mezi uvnitř a vně: Překročení dualistického pohledu na prostor s Gastonem Bachelardem a Louis-Marie Chauvetem, Studie a texty ETF 27* (2016), 163–175.

stojí jako konečné a porušené stvoření *coram Deo*, který je zásadně jiný, svatý a ve své svatosti se bezpodmínečně sklání k člověku.

Úskalím při praktické realizaci bohoslužby jakožto symbolicko-rituálního jednání ovšem je najít správnou pozici mezi „příliš mnoho“ a „ne dost“. Chauvet varuje na jedné straně před přílišným hieratismem (kultickým konservativismem), na straně druhé před trivializací a stíráním oné rituální povahy. Doporučuje, aby

rituální ruptura byla šířena takovým způsobem, aby Boží jinakost nebyla ukazována v opozici ke světu, jako je tomu v hieratickém přístupu k posvátnému, nýbrž aby byla svobodně komunikována lidským bytostem jako svatost, tak aby mohly posvěcovat celek „profánního“.⁴⁴

Zde pak začíná důležitá úloha tzv. rituální, resp. liturgické kritiky, jejíž úlohou je hodnotit a přezkušovat bohoslužbu se zřetelem k tomu, do jaké míry je transparentní pro komunikaci svatosti.⁴⁵

Bohoslužba jako komunikace obrazu Boží svatosti v Kristu

V liturgickém konceptu, s nímž přišla reformace, hraje klíčovou roli pojetí bohoslužby jako komunikace mezi Bohem a člověkem, kdy na slova zvěstující Boží milost a ospravedlnění přichází vděčná odpověď těch, kteří v srdci přijímají Boží milost svou vírou. S oblibou je toto chápání ilustrováno Lutherovým výrokem z kázání při otevření zámecké kaple v Torgau roku 1544,⁴⁶ v němž kazatel vyjadřuje přání, aby se v novém kostele dělo to, kvůli čemu byl postaven, totiž „aby náš milý Pán sám s námi mluvil svým svatým slovem a my naopak mluvili s ním svou modlitbou a chvalozpěvem“.⁴⁷ V dnešní liturgice je pojetí bohoslužby jako komunikace Božího spásného sebesdělení a lidské odpovědi na ně běžně přijímáno také katolickými teology. František Kunetka při výkladu smyslu liturgie poukazuje na její di-

44 Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 354n.

45 K rituální, resp. liturgické kritice viz Ronald Grimes, *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice. Essays on Its Theory*, Waterloo 2014; Vlčková, *Tělo, čas a prostor v liturgii*, 35–37; Lathrop, *Holy Things*, 163.

46 Tak např. Filipi, *Pozvání k oslavě*, 29.

47 Martin Luther, WA 49, 588. K Lutherově teologii bohoslužby viz Manfred Josuttis, *Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, in: F. Wintzer, W. Steck, D. Rössler, M. Josuttis, *Praktische Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, ³1990, 29–39. Tabita Landová, *Vnější slovo a víra v srdci. K teologii bohoslužby a liturgické reformě Martina Luthera*, *Studie a texty ETF* (2017/2), [v tisku].

alogický charakter a zároveň zdůrazňuje prioritu katabatické linie před anabatickou: „iniciativa vychází od Boha, kult je podmíněn Božím sdílením, které vždy předchází bohoslužebný úkon člověka“.⁴⁸

Také z antropologického hlediska je podstatou bohoslužby komunikace, která viditelně probíhá mezi předsedajícím a účastníky bohoslužby, i mezi účastníky navzájem. Z teorie komunikace je známo, že v ní lze rozlišit několik rovin. Když komunikujeme s druhým člověkem, nedochází jen k předávání informací, ale také současně k utváření a utvrzování vzájemného vztahu. Obsahovou a vztahovou rovinu od sebe nelze oddělit.⁴⁹ Tento poznatek nám pomáhá uvědomit si, že také v bohoslužbě se komunikace odehrává jak v rovině obsahové, tak vztahové. V kázání a liturgii nejde jen o předání informací, nýbrž také a především o komunikaci vztahů – vztahu mezi trojjediným Bohem a lidmi, vztahů ve sborovém společenství, vztahu lidí ke světu.

Se zřetelem ke kategorii svatosti lze říci, že smyslem bohoslužby je komunikovat, sdělovat obrazy Boží svatosti v Kristu. Tato komunikace, která se vždy odehrává pomocí znaků,⁵⁰ zahrnuje jak znaky verbální, tak neverbální – především symbolická jednání úzce vázaná na Ježíšův vlastní příběh, křest a večeři Páně, ale také další vizuální symboly, obrazy či hudbu. Všechny tyto způsoby může probíhat komunikace obrazů Boží svatosti v Kristu a jeho proměňujícího působení na člověka. Zde bychom se pak mohli ptát, jaké konkrétní symboly, jaké obrazy Krista (ať verbální, či vizuální) nacházíme v bohoslužbách dnešních křesťanských církví – v kázání, v modlitbách, na zdech kostelů, nakolik tyto obrazy (sémanticky) odpovídají těm biblickým, nakolik jsou srozumitelné a podněcují přiměřenou recepci v příslušném kulturním kontextu.⁵¹

48 Kunetka, *Slavnost našeho vykoupení*, 52. Srov. také týž, *Úvod do liturgie svátostí*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.

49 K rozlišení „obsahové“ a „vztahové roviny“ komunikace viz Paul Watzlawick, Janet Beavin Bavelas a Don D. Jackson, *Pragmatika lidské komunikace: interakční vzorce, patologie a paradoxy*, Brno: Newton Books, 2011.

50 K recepci sémiotického přístupu v oblasti liturgiky srov. Karl-Heinrich Bieritz, *Liturgik*, Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

51 Zajímavým způsobem rozvíjí tento přístup Gordon Lathrop ve své nejnovější knize *Saving Images: the Presence of the Bible in Christian Liturgy*, Minneapolis: Fortress Press, 2017.

Bohoslužba jako dění v těle a v Duchu svatém

V neposlední řadě lze na křesťanskou bohoslužbu pohlédnout jako na dění, které má svou tělesnou, prostoro-časovou dimenzi. Koná se vždy v konkrétním prostoru a času, s konkrétními tělesnými bytostmi, k jejichž stvoření patří řeč a schopnost symbolického vyjadřování.⁵² Od jiných veřejných shromáždění a obřadů se odlišuje tím, že se koná ve jménu Ježíše Krista, a tudíž s vírou v jeho přítomnost na základě jeho zaslíbení (srov. Mt 18,20).

Zatímco katolický teolog Chauvet zdůrazňuje, že tuto Kristovu přítomnost je třeba chápat jako „přítomnost v nepřítomnosti“ a že vzkríšený Kristus může být poznán pouze prostřednictvím symbolů,⁵³ evangeličtí teologové, kteří zastávají sémiotikou ovlivněné pojetí symbolu, resp. znaku,⁵⁴ poukazují v této v souvislosti spíše k nedisponovatelnému působení Ducha svatého, který je působcem víry a inspirátorem interpretací bohoslužebných znaků.⁵⁵ Bohoslužba, která se děje v těle, čase a prostoru, je chápána jako dění, které se odehrává v naději přítomnosti Božího Ducha (J 14,15–17). V jeho silovém poli se rodí víra a věřící se ztotožňují s obrazem pravého lidství v Kristu. Tak bohoslužebné shromáždění získává novou identitu a nové sebepochopení, stává společenstvím svatých. Vzhledem k nedisponovatelnosti Božím Duchem však toto dění není navoditelné pouhým konáním obřadu a nová identita shromáždění, k jejíž manifestaci při bohoslužbě dochází, je stále identitou skrytou „pod křížem a protikladem“ (Luther). Proto ke každé bohoslužbě nedílně patří vyznání vlastní hříšnosti a nehotovosti, prosby o přítomnost Ducha svatého a jeho proměňující dary.⁵⁶

5. Svatost vnášet do světa

Bohoslužba sama o sobě představuje jen dílčí část procesu komunikace svatosti, který přesahuje časově omezený rámec bohoslužebného obřadu.

52 Blíže viz Vlčková, *Tělo, čas a prostor v liturgii*.

53 Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 177–178.

54 Blíže viz Tabita Landová, Bohoslužby v sémiotické perspektivě. Charles S. Peirce a Umberto Eco jako inspirace pro liturgiku, *Teologická reflexe* 15 (2009/2), 197–212.

55 Srov. Ulrich H. J. Körtner, *Der inspirierte Leser: zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

56 O roli úkonu kajicnosti v bohoslužbě viz blíže Filipi, *Pozvání k oslavě*, 34, 179–183.

Praxe křesťanské svatosti vždy zahrnuje jakýsi dvojkrok: neustále nové setkávání křesťanů (svatých) v bohoslužbě a jeho přesahování do každodenního života. Smyslem bohoslužby, jak zdůrazňuje Lathrop, není jen utvářet sbor jako společenství insiderů; v bohoslužbě jde o opakovanou transformaci křesťanského setkávání: „Praxe svatosti zahrnuje neustálou práci na otevřených dveřích, tak aby jiní mohli vstoupit, a tak, aby to, co je nahlédnuto v liturgii, mohlo proudit ven.“⁵⁷ Smyslem bohoslužby je rozvrátit úzce pojaté „my“ jejích účastníků.

Obrazy Boží svatosti v Kristu, vyjádřené při bohoslužbách slovy a symboly, se pokoušejí re-formovat identitu shromáždění v tom smyslu, že rozšiřují okruh těch, s nimiž se identifikují.

„My“ zde je „my“ všech umírajících a potřebných země. A slovo Boží, jediná pravá svatost v srdci tohoto shromáždění – alternativní vize světa [...] – dává život nám všem společně. Boží slovo přichází k tomuto setkání, nazývanému „svaté shromáždění“. A slovo dělá, co říká, vskutku činí toto setkání tím shromážděním.⁵⁸

Tuto proměnu křesťanského shromáždění a otvírání jeho dveří navenek lze chápat jako vlastní vyjádření Božího záměru se světem, jako znamení Boží svatosti.

Pro ty, kdo připravují bohoslužebná shromáždění, odtud plyne výzva užívat symboly a formy, které obracejí pohled shromáždění směrem ven, které společenství nevydělují, ale naopak spojují s těmi, kdo je obklopují – s jinými křesťanskými shromážděními, s potřebnými, s trpícími. Je třeba užívat symboly, které ukazují, že Boží svatost je jako „proudící život, daný zde k jedení a pití a vysílající do světa“ a že „toto shromáždění svatých jí ono jídlo, které je pro hladové a které obrací své účastníky k jejich bližním“.⁵⁹

6. Závěr

Jaký je vztah mezi svatostí a bohoslužbou? Otvírá bohoslužba cestu ke svatosti? Domnívám se, že i ve specifickém kontextu evangelické teologie lze této otázce přitakat. Vzájemný vztah je však třeba blíže specifikovat. Bohoslužba prostředkuje účast na Boží svatosti, ale toto dění není předem

⁵⁷ Lathrop, *Holy People*, 211.

⁵⁸ Lathrop, *Holy People*, 213.

⁵⁹ Lathrop, *Holy People*, 211n.

kalkulovatelné. Lze v ně doufat na základě zaslíbení. Vždy znovu však přichází k člověku jako nedisponovatelný dar.

Boží oddělenost a jinakost se v Kristu ukazuje jako bezpodmínečné otevření se stvoření, láskyplné otevření náruče, proměňující objetí a oslovení jménem. Bohoslužba představuje prostor, v němž se setkáváme s verbálními i neverbálními obrazy této Boží svatosti, s obrazy Boží spravedlnosti, znající milost a odpuštění, s obrazy Božího sebevydání v Kristu. Při bohoslužbě se s nimi můžeme identifikovat, přijímat je jako obrazy milosti, zaslíbení a naděje i pro svůj život, stávat se součástí konkrétního společenství svatých. To vše s vědomím, že lidská svatost je kategorie eschatologická. Jediný je Svatý. My zůstáváme hříšníci, kteří žijí z Boží milosti a toužebně hledí k plnosti vykoupení.

V bohoslužbě však cesta *communio sanctorum* nekončí, nýbrž naopak. Společenství svatých nemá zůstat omezeno na prostor svého shromáždění, ale trvale překonávat jeho hranice – vnášet svatost do světa a v rozmanitosti aktuálních výzev žít z moci Ducha svatého.

Mgr. Tabita Landová, Ph.D.
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 9, pošt. příhr. 529
115 55 Praha 1
tabita@etf.cuni.cz

Obnova pravoslavného hesychasmu dvacátého století a jeho obraz svatosti: Kritické zhodnocení

Viorel Coman

The Twentieth-Century Orthodox Hesychast Revival and Its Image of Holiness: A Critical Appraisal This article reflects on the Neo-Hesychast movement and the impact of its image of holiness on contemporary Eastern Orthodox spirituality. This article does not intend to offer a detailed presentation of Neo-Hesychast understandings of holiness but rather to point out some of its major shortcomings: (2.1) a strong emphasis on the vertical aspect of the spiritual life with very little concern for its horizontal or social dimension; (2.2) almost exclusive identification of holiness with monasticism; and (2.3) attachment to a type of holiness which encourages anti-ecumenical and anti-Western attitudes. To this purpose, the article is divided into two main parts: the first part offers a short introduction into the Hesychast movement and its twentieth-century renaissance; the second part focuses upon the problematic aspects of the Neo-Hesychast image of holiness.

Cílem tohoto článku je nabídnout cestu k uchopení obrazu svatosti jednoho duchovního hnutí, které v minulém století proniklo do popředí pravoslavného prostředí a svou pozici si stále drží: jedná se o novohesychatskou tradici.¹ Ačkoliv ke spiritualitě novohesychasmu odkazují kriticky, není mým záměrem vykreslit negativní obraz tohoto hnutí, které dokázalo obnovit hlubokou mystiku v moderním pravoslaví a přispělo k rozkvětu duchovního života východního křesťanství v období krize a strádání. Má kritika spíše míří směrem k některým prvkům novohesychatské tradice. Je-li

1 Pro podrobný úvod k hesychasmu a novohesychasmu viz Daniel Payene, *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras*, Lanham: Lexington Books, 2012; Christopher Johnson, *The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer*, London: Continuum, 2010; John Meyendorff, *The Byzantine Hesychasm: Historical, Theological, and Social Problems*, London: Viarorum, 1974; Irénée Hausherr, *Solitude et vie contemplative d'après l'hésychasme*, Bégrolles: Bellefontain, 1980; táž, *Hésychasme et prière*, *Orientalia Christiana Analecta* 176, Rome: Pont. Institutum Studiorum, 1966; Kallistos Ware, The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, and Nicolas Cabasilas, in: Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold (eds.), *The Study of Spirituality*, New York, NY: Oxford University Press, 1986, 242–255; André Scrima, The Hesychast Tradition: An Orthodox Christian Way of Contemplation, in: Y. Ibish, I. Marculescu (eds.), *Contemplation and Action in World Religion*, Houston: The Rothko Chapel, 1977–1978, 136–150; André Scrima, *Despre isihasm [On Hesychasm]*, Bucharest: Humanitas, 2003.

totiž na ní kladen přílišný důraz a je-li oddělena od jiných přístupů východní spirituality, může (a opravdu tomu i tak bylo) být příčinou problematického obrazu svatosti v současném pravoslaví.

Za tímto účelem článek sleduje dva kroky: po krátkém představení hesychatské tradice a její současné obnovy se bude věnovat některým z problematických aspektů teologie svatosti, které do některých pravoslavných kruhů z novo-hesychatského obrození pronikly: (2.1) přílišný důraz na vertikální dimenzi duchovního života na úkor jeho horizontálních či sociálních prvků; (2.2) propagace mnišského životního stylu jakožto ryziho a bezpečného vtělení svatosti; (2.3) náklon k druhu svatosti, který podporuje silný protizápadní a antiracionální diskurs. Je důležité tato omezení zdůrazňovat, jelikož se jedná o obraz svatosti, který následuje neustále rostoucí počet pravoslavných věřících.

1. Hesychatské hnutí a jeho obnova

V *The Cambridge Dictionary of Christian Theology* Augustine Casiday definuje hesychasmus jako „hlavní proud řecké křesťanské spirituality, který pěstuje intimní, kontemplativní vztah s Bohem obvykle skrze asketický režim půstu, bdění a modlitby.“² Tato velmi široká definice v několika bodech vyžaduje upřesnění. V první řadě je hesychasmus mystickou tradicí kontemplativní modlitby ve východním pravoslavném křesťanství, která se především spojuje se jménem byzantského teologa a mnicha 14. století Řehoře Palama (1296–1354). Ten vypracoval rozlišení mezi božskou esencí a nestvořenými energiemi u Boha.³ Zatímco Bůh zůstává nesdělitelný ve své esenci, jeho božské energie dosahují ke stvoření i k člověku za účelem jejich zbožštění (*theosis*). Slovo hesychasmus se odvozuje z řeckého podstatného jména *hesychia*, jež můžeme přeložit jako „stálost, ti-

2 Augustine Casiday, Hesychasm, in: I. A. McFarland, D. A. S. Fergusson, K. Kilby, I. R. Torrance (eds.), *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 211.

3 Viz John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, London: Faith Press, 1964; týž, *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris: Seuil, 1959; Dumitru Stăniloae, *Via a și învățătura sfântului Grigorie Palama* [*The Life and Teaching of St Gregory Palamas*], Sibiu: Editura Arhiepiscopiei Sibiului, 1938; Constantinos Athanasopoulos and Christoph Schneider (eds.), *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*, Cambridge: James Clarke and Co., 2013.

chost, klid a mlčení.“⁴ Hesychatská spiritualita se vyznačuje osamělým poustevnickým životem, vnitřní a nepřetržitou modlitbou (Ježíšova modlitba) spojenou s určitými psychosomatickými technikami, z nichž všechny vedou k sjednocení s Bohem díky milosti/božským energiím na rovině přesahující obrazy, koncepty a jazyk.

Zadruhé, i když je hnutí hesychasmu běžně spojováno se jménem Řehoře Palamy, pravoslavní badatelé souhlasí, že jeho kořeny sahají do doby o mnoho dřívější, než je 14. století.⁵ Hesychatskou praxi lze vystopovat již ve spisech egyptských a palestinských mnichů (Evagrius) 4. století stejně jako v teologii autorů, jako je sv. Makarius Veliký, Pseudo-Dionysius Areopagita, Izák Syrský, sv. Jan Klimak ze Sinaje, sv. Simeon Nový Teolog a mnoho dalších patristických spisovatelů z monastického prostředí.

V třetí řadě hnutí hesychasmu začalo v byzantském světě po pádu říše v roce 1453 upadat, ale dokázalo přežít v několika mnišských centrech: na hoře Athos, v moldavských kláštorech sv. Paisia Velicikovského v 18. století a v ruské poustevně Optina v 19. století.

Začtvrté se obnova hesychasmu v 20. století spojuje především s novopatristickým hnutím a se znovuobjevením palamské a *filokalické* tradice⁶ pravoslavními teology, jako jsou Basil Krivocheine, Dumitru Staniloae, Vladimir Lossky, John Meyendorff a mnozí další.

Augustine Casiday rozlišuje čtyři hlavní období hesychasmu: období egyptských pouštních otců (200–400); období spojené s klášteřem na Sinaji (7. a 8. století); anthonitský hesychasmus (14. století); filokalické obrození v posledních dvou stoletích.⁷ Ve skutečnosti právě vliv novopatristického hnutí⁸ ve 20. století vydláždil pravoslavnému křesťanství cestu pro nástup novohesychasmu tak výrazně, že se tradice mystické modlitby

4 Pierre Adnès, *Hésychasme*, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, tome VII/1, Paris: Beauchesne, 1969, sl. 382.

5 Theodore Sabo, Dan Lioy, Rikus Fick, *A Hesychasm before Hesychasm*, *Journal of Eastern Christian Studies* 4 (2014/1), 88–96; Elisabeth Behr-Sigel, *Aux origines de l'hésychasme*, in: *Le lieu du cœur: initiations à la spiritualité de l'église orthodoxe*, Paris: Cerf, 1989, 61–69.

6 Andrew Louth, *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*, London: SPCK, 2015, 1–12; Brock Bingaman, Bradley Nassif (eds.), *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality*, Oxford: Oxford University Press, 2012; Christopher C.H. Cook, *The Philokalia and the Inner Life: On Passions and Prayer*, Eugene, OR: Pickwick Publications, 2012.

7 Augustine Casiday, *Hesychasm*, 211.

začala považovat za „pravé jádro východní spirituality“⁹ a zastínila další duchovní směry a jejich obrazy svatosti: výrazněji eucharistocentrickou spiritualitu Nikolaje Afanasjeva, Johna Zizioula a Alexandra Schmemmanna nebo více sociálně angažované typy spiritualit, které se zachovaly ve spi-sech Bulgakova, Berdajeva a dalších.

Dle mého názoru je jeden z nejdůležitějších úkolů současné pravoslavné teologie vytvořit prostor pro koexistenci těchto spiritualit, protože každá má své určité slabiny, a tak je třeba, aby byl jeden postoj vybalan-cován dvěma zbývajícími. Právě na slabiny novohesychatského obrazu svatosti se zaměřuje tento článek.

2. Novohesychatský obraz svatosti

Z důvodu omezené délky článku není mým záměrem prezentovat novo-hesychatské chápání svatosti vyčerpávajícím způsobem. Jedná se o velmi komplikovanou otázku, na niž v tomto článku chybí odpovídající prostor. Mým cílem je spíše stručně ukázat tři podstatné aspekty novohesychat-ského obrazu svatosti a poukázat na jejich problematický dopad na pravoslavnou spiritualitu.

2.1 Přílišný důraz na vertikální dimenzi duchovního života

Není žádným tajemstvím, že pravoslavní myslitelé 20. století, zvláště prů-kopníci novopatristického, palamského a filokalického obratu v teologii, neprojevovali větší zájem o sociální angažovanost církve ve světě. Pokud

-
- 8 Novopatristické hnutí v pravoslaví 20. století zahrnovalo skupinu teologů, kteří ve východní teologii zdůrazňovali potřebu návratu k církevním otcům za účelem její obnovy a vymanění se z vlivu západní scholastiky, která po celá staletí pronikala do její ekleziologie, etiky a spirituality. Viz Viorel Coman, *Revisiting the Agenda of the Neopatristic Movement*, *Downside Review* 136 (2018/2), 99–117; Paul Ladouceur, *Treasures New and Old: Landmarks of Orthodox Neopatristic Theology*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 56 (2012/2), 191–228; Andrew Louth, *The Patristic Revival and its Protagonists*, in: M. B. Cunningham, E. Tkeokritoff (eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 188–203.
- 9 Sergey Horuj, *Hermeneutics of the Human Body According to Hesychast Anthropology*, in: A. E. Kattan, F. A. Georgi (eds.), *Thinking Modernity: Towards a Reconfiguration of the Relationship between Orthodox Theology and Modern Culture*, Balamand Theological Conferences I, Tripoli/Lebanon: St. John of Damascus Institute of Theology, 2010, 93.

jsem si vědom, žádný z hlavních představitelů palamského a filokalického směru v moderní teologii nenabídl pravoslavní solidní pojednání o potřebě církve řešit komplexní sociální otázky, jako jsou nespravedlnost, zdraví, chudoba, diskriminace, nerovnost, věda, kultura, technologie apod.¹⁰

Například ani v Losského teologii ani ve spisech Stăniloae nenajdeme rozpracovanou reflexi sociálního učení církve ani postoj k ekonomické, kulturní a politické přeměně moderní společnosti. Bylo by samozřejmě zjednodušující tvrdit, že vliv novohezychasmu na jejich texty a s ním spojený obraz svatosti je hlavním faktorem stojícím za nízkým zájmem o rozvíjení sociálně relevantnější teologie. Vasilios Makrides z Erfurtské univerzity ve svém článku z roku 2013 již vyjmenoval mnoho důvodů, proč pravoslavná teologie není schopná dostat se na takový stupeň.¹¹ Nicméně zastávám názor, že dopad hesychatské spirituality na současnou pravoslavnou teologii je jedním z možných vysvětlení, proč novopatrističtí teologové v otázce církevní angažovanosti ve světě mlčí.

Právě silný novohezychatský důraz na samotou, určitý odstup od světa, vnitřní modlitbu, niternost, kontemplaci a komunikaci s božskými energiemi vede ke spiritualitě, jež je zaměřena na vertikální vztah mezi člověkem a Bohem, zatímco se horizontální rovina a aktivní účast na přeměně světa dostává do pozadí. Dovedeno do extrému (jako v případě Hierothea Vlacha) taková spiritualita vykresluje přínos světce pro svět téměř výhradně z hlediska modlitby; jakákoliv forma účasti na dějinném procesu, která také může nabývat podoby protestu proti chudobě a různým nespravedlnostem světa, je považována za protestantské či římskokatolické zkresení asketické a hesychatské tradice pravoslavné církve.¹²

10 Tím nechci říci, že tvůrci novopatristického hnutí byli zcela lhostejní k sociální angažovanosti církve. Například jak Vladimir Lossky, tak i Dumitru Stăniloae kritizovali jakoukoliv formu ekleziální ghettoizace. Viz Vladimir Lossky, *The Temptation of Ecclesial Consciousness*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 32 (1988/3), 245–254; Dumitru Stăniloae, *The Problems and Perspectives of Orthodox Theology*, in: D. Stăniloae, *Theology and the Church*, přel. R. Barringer, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1980, 213–226. Mé poznámky spíše odkazují ke skutečnosti, že žádný zástupce novopatristického hnutí nepostavil sociální otázky církve do středu své teologie a ekleziologie.

11 Vasilios Makrides, *Why Does the Orthodox Church Lack Systematic Social Teaching?*, *Skepsis: A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research* 23 (2013), 281–312.

12 Hierotheos of Nafpaktos, *Mia kuophoroumene hairesis eis ten Orthodoxon Ekklesian*, *Orthodoxos Tupos* (2011), cit. podle Efstathios Kessareas, *Orthodox Theological*

Podle zástupců novohesychasmu model svatosti hodný následování s sebou nese spíše oddělení od světa pomocí očištného procesu, který je součástí třídičné struktury vzestupného procesu deifikace: očištění, osvěcení, sjednocení, neboli *theosis*, namísto angažovanosti v něm a snaze o jeho proměnu. I když druhý krok hesychatského procesu *theosis* se skládá z kontemplativního postoje ke světu bez emocí, v praxi poskytly principy procesu osvěcení jen zřídka hesychatské spiritualitě impuls jednat pro přeměnu světa podle náboženských hodnot, jež za nimi stojí, namísto pouhé modlitby a pasivního očekávání příchodu eschatonu.¹³

Je však třeba doplnit ještě několik postřehů: Zprvve hesychatská spiritualita v podání Řehoře Palamy a mnohých dalších patristických postav obsahuje teologické zdroje, které mají potenci tento přílišný důraz na vertikální dimenzi procesu *theosis* vyvážit. Jedná se o bohatou teologii těla v některých patristických spisech, které se vztahují k hesychatské tradici a které mohou sloužit jako základ rozvoje teologie a spirituality, jež dávají význam všem fenoménům lidské zkušenosti.¹⁴ V druhé řadě obraz svatosti spojený s angažovaností ve světě nestojí s obrazem svatosti odkazujícím k askezi a modlitbě v opozici, ale jedná se o komplementární a vzájemně se podporující aspekty. V tomto smyslu něco hodnotného může hesychatské spiritualitě nabídnout ke světu obrácená spiritualita matky Marie Skobtsové (1891–1945).¹⁵ Její spiritualita ukazuje, že angažovanost ve světě učí, jak se modlit a setkat se s Bohem v bližních. Stejně tak platí i obrácený proces: modlitba nás učí, jak přistupovat ke světu.

Currents in Modern Greece after 1974: Ongoing Tensions between Reform and Conservatism, *Journal of Modern Greek Studies* 33 (2015), 245.

- 13 Pro podrobný popis třídičné struktury procesu deifikace viz Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii ortodoxe*, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2002, 73–440; anglický překlad: *Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar*, přel. J. Newville, O. Kloos, South Cannan, PA: St. Tikhon's Seminary Press, 2003, 77–374.
- 14 Kallistos Ware, *Praying with the Body: The Hesychast Method and Non-Christian Parallel*, *Sobornost* 14 (1992/2), 6–35.
- 15 Matka Maria Skobtsova byla velmi známou postavou ruské diaspory v Paříži. Následovala mnišskou formu života, pro kterou byla zároveň typická výrazná angažovanost ve světě. Viz Sergei Hackel, *Pearl of Great Price: The Life of Mother Maria Skobtsova, 1891–1945*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1981; Michael Plekon, *Living Icons: Persons of Faith in the Eastern Church*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002, 59–80.

2.2 Mnišský způsob života jakožto privilegované ztělesnění svatosti

Je velmi známou skutečností, že hesychatská tradice vznikla v mnišském prostředí a že byla v podstatě monastickým hnutím. Spiritualita nepřetržitě vnitřní modlitby, samoty, odstupu od světa a asketických praktik k získání božského světla odpovídá hlavním hodnotám a praktikám mnišství.

Bez ohledu na to, ke kterému století patří, veliké postavy hesychasmu jsou převážně mnišské postavy: Řehoř Palama, Nil Sorsky, Paisius Velickovsky, sv. Nikodém Hagiorita, Serafim Sarovský, sv. Siluán Athonský, Josef Hesychasta a další. Pokud otevřeme pojednání věnované hesychatské praxi a spiritualitě, vystupují v něm slova jako „starší“ a „opaté“ a příklady mystických zkušeností jsou uváděny téměř výhradně z mnišských komunit. Ačkoliv v teorii je spiritualita hesychatského hnutí adresována širší veřejnosti mimo mnišské prostředí, v praxi je realizována spíše v kláštorech než laickými pravoslavnými věřícími.¹⁶ Avšak i když se obrací k laickým pravoslavným věřícím, základní předpoklady novohesychatské spirituality a jejího obrazu svatosti jsou zvýrazněny monastickými prvky, které velmi často kráčí ruku v ruce se specifickým povoláním laiků v církvi.

Po sedmém ekumenickém koncilu pravoslavné křesťanství získalo silný mnišský charakter. Ten se nejzřetelněji projevil ve spiritualitě a liturgii. Hnutí hesychasmu a novohesychasmu přidalo ještě silnější impuls k pronikání monastického ducha do všech oblastí církevního života. Není vzácností dnes slyšet pravoslavné duchovní i laiky, jak jednotně prohlašují mnišství za ideální křesťanský způsob života a asketismus mnišského života za nejadekvátnější obraz svatosti.

Tento styl přemýšlení mohu ukázat na výstižném příkladě: zhruba za celých 60 let doby, kdy rumunská pravoslavná církev začala vykonávat vlastní kanonizační řízení, 90 % těch, kdo byli prohlášeni za svaté, pocházelo z mnišského prostředí.¹⁷ Laici bývají za svaté prohlášeni velmi ojedinele.

16 Tim Noble, Hesychasm in Retreat, in: I. Noble, K. Bauerova, T. Noble, P. Parushev (eds.), *Wrestling with the Mind of the Fathers*, Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2015, 117.

17 Celý seznam svatých, kteří byli kanonizováni rumunskou pravoslavnou církví za posledních 60 let je zveřejněn in: <http://ziarullumina.ro/sfintii-romani-contureaza-identitatea-locala-ortodoxa-cu-specificul-ei-national-dum-28017.html> (19. červen 2018). Seznam je z roku 2010. Od té doby také další osoby byly prohlášeny za svaté, ale nic se ve skutečnosti nezměnilo.

Situace se stává ještě dramatičtější, pokud se podíváme na počet kanonizovaných žen v rumunské pravoslavné církvi: pouze jedna (z počtu více než 50 kanonizovaných osob). Všichni, kdo byli kanonizováni rumunskou pravoslavnou církví v posledních 60 letech, jsou jistě duchovní a svatí lidé; není to jejich svatost, co zde zpochybňuji. Sám k těmto svatým lidem chovám hluboký a upřímný obdiv. Zpochybňuji spíše mentalitu, která stojí za výběrem kanonizovaných a která bohužel opomenula ukázat, že svatost je o mnoho rozličnější kategorie a zahrnuje také laiky a ženy.

2.3 Svatost a antiiekumenismus/westernismus

Tento poslední aspekt, který bych chtěl stručně zmínit, rozkvetl v rámci rigoristických a fundamentalistických skupin pravoslavné církve především v druhé polovině minulého století. Obnova novo-hesychatského hnutí v některých moderních pravoslavných kruzích byla postavena na čtení spisů Řehoře Palamy a jeho tvrdé kritiky Barlaamova racionalismu jakožto „formy opozičního vyhranění se proti západní teologii“.¹⁸ Protizápadní diskurs je silně propagován staršími a opaty z různých mnišských komunit, zvláště pak z hory Athos, a sdílí jej dnes i vysoký počet laiků a teologů.¹⁹

Obraz svatosti vykreslený v rámci těchto velmi konzervativních a rigoristických kruhů zahrnuje proto i prvky silného nacionalismu, anti-westernismu a výraznou opozici vůči akademickému či racionálnímu přístupu v teologii. Aristotle Papanikolaou shrnul tyto názory následovně: „slogan, že na rozdíl od Západu je pravoslavná teologie zkušenostní a ne raciona-

18 Tim Noble, *Hesychasm in Retreat*, 115. Vliv hesychasmu není jediným faktorem, který vysvětluje současný pravoslavný fundamentalismus. Viz Pantelis Kalaitzidis, *Theological, Historical, and Cultural Reasons for Anti-Ecumenical Movements in Eastern Orthodoxy*, in: P. Kalaitzidis et al. (eds.), *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, Regnum Studium in Global Christianity, Volos: Volos Academy Publications, 2014, 134–152; Pantelis Kalaitzidis, *From the „Return to the Fathers“ to the Need for a Modern Orthodox Theology*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 54 (2010/1), 5–36; Vasilios Makrides, *Orthodox Anti-Westernism Today: A Hindrance to European Integration?*, *International Journal for the Study of the Christian Church* 9 (2009/3), 209–224.

19 Pantelis Kalaitzidis říká, že John Romanides a Christos Yannaras jsou „dva z nejvlivnějších protizápadních teologů [řecké] teologické generace 60. let“ (Pantelis Kalaitzidis, *The West in Contemporary Greek Theology*, in: G. Demacopoulos, A. Papanikolaou [eds.], *Orthodox Constructions of the West*, New York: Fordham University Press, 2013, 144.)

listická“, je velmi rozšířený. Podle něj tyto silně protizápadní hlasy v pravoslaví

často vysvětlují, že pravé poznání Boha je zkušenost božských nestvořených energií, kterou získáme skrze askezi; mnich je proto pravý teolog. Patristický výrok, že pravým teologem je člověk modlitby, je převeden do pravoslavného anti-intelektualismu, který vidí klášter jakožto pravé místo pro výuku teologie i teologická vyjádření a k „akademickým“ formám teologie podporuje podezřívavý postoj. V tomto pojetí teologie nehraje rozum vůbec žádnou roli a vyhranění se vůči rozumu je často způsobem sebeidentifikace pravoslaví proti heretickému Západu. Pokud Západ v teologii zdůrazňuje důležitou roli rozumu, pak my, jako pravoslavní, nesmíme dělat to, co dělá Západ.

Podle Papanikolaoua taková pozice proti Západu a roli rozumu v teologii neukazuje nic jiného než „překroucený apofatismus“. ²⁰ Ve skutečnosti v některých pravoslavných komunitách platí, že čím více je starší či opat zaměřený proti Západu a proti ekumeně nebo čím více kritizuje akademický přístup v teologii a kontakt se západním křesťanstvím, ať už protestantským či katolickým, tím je tento starší světější a ctihodnější; dokonce se může stát, že je považován svými následovníky za neomylnou a svatou autoritu, která má právo a posvátnou povinnost bránit čistotu pravoslavné víry před vnitřními i vnějšími nepřáteli či před zkreslováním a která má zničit jakoukoliv formu spolupráce pravoslaví s ostatními křesťanskými církvemi. Po koncilu na Krétě 2016 taková zavádějící forma svatosti zahrnovala dokonce neposlušnost a zrušení kanonických vazeb s místním biskupem na protest proti ekumenické orientaci Svatého a velkého koncilu pravoslavné církve a jeho dokumentů. ²¹ Ačkoliv o tomto aspektu může být řečeno o mnoho více, zastavím se zde a přejdeme k závěru.

20 Aristotle Papanikolaou, The Role of Reason in the Formation of the Doctrine of the Trinity, in: I. Tulcan, M. Stavrou, P. Bouteneff, C. Ioja (eds.), *The Function and the Limits of Reason in Dogmatic Theology: Papers of the Third International Symposium of the International Association of Orthodox Dogmatic Theologians, Thessaloniki, 23-26 June 2011*, Sibiu: Astra Museum, 2012, 331–332.

21 Paul Ladouceur, On Ecumenism: Anti-Ecumenical Theology in Orthodoxy, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 61 (2017/3), 323–355. Viz také jeho článek o Krétském koncilu: *The Holy and Great Council of the Orthodox Church (Crete, 2016)*, *OEcuménisme/Ecumenism* 51 (2016), 18–39.

3. Závěr

V tomto článku jsem poukázal na několik slabín hesychatské spirituality, poté co byla přijata do některých současných pravoslavných kruhů: nedostatek vážného zájmu o sociální práci církve, přílišný důraz na mnišský život jako vzor svatosti, protizápadní a antiekumenický diskurs.

Jak již bylo zdůrazněno v úvodu, tento článek nemá za cíl zjednodušovat principy hesychasmu a jeho obrazu svatosti a ani nezamýšlí tvrdit, že je jeho spiritualita pro dnešní společnost a její problémy nerelevantní. Novohesychatská spiritualita, která se rozvíjela v 19. a 20. století, je jedním z distinktivních rysů současného pravoslaví a znovuobjevení jejích hlubokých myšlenek pomohlo věřícím odolávat krutostem komunistického režimu ve východních zemích, jako je Rumunsko, Rusko, Srbsko, Bulharsko a další. Za zmínku stojí minimálně pozitivní vliv překladu *Filokalie* Dumitru Stăniloaea do rumunštiny v temných letech komunistické totality. Díky hesychatské praxi vnitřní modlitby, důrazu na vnitřní život a odstupu od zneklidňujícího politického kontextu mnozí rumunští pravoslavní křesťané našli alternativní způsob života během desetiletí útlaku a mučednictví stejně tak jako cestu ke svobodě.

Tento článek měl spíše za cíl poukázat na některé aspekty hesychatské a novohesychatské spirituality, které byly během staletí příliš zdůrazňovány a nevyhnutelně vedly k některým problémům v souvislosti s angažovaností církve ve světě, s univerzálním a různorodým povoláním ke svatosti a s ekumenickými vztahy.

Ačkoliv bylo záměrem článku zaznamenat některé problematické aspekty svatosti ve vztahu k novohesychatskému obrození v moderním pravoslaví spíše než navrhnout cesty, jak jim předcházet a řešit je, osobně věřím, že první dva aspekty mohou dojít k řešení, pokud současná pravoslavná teologie znovu objeví skutečnost, že svatost je realita, která se projevuje rozmanitými cestami a způsoby, a že tato rozličná vyjádření svatosti jsou komplementární a harmonická.

Jakkoliv je hesychatské tradice důležitá, neměla by být ve východním křesťanství považována za jediný výraz svatosti. Je třeba, aby i ostatní hlasy a výrazy svatosti byly slyšet a vidět. Co se týká třetího problematického aspektu, který se pojí s protizápadním obrazem svatosti, objevujícím se v některých konzervativních kruzích, zastávám názor, že se jedná o kom-

plexní otázku, která by měla by být neodkladně řešena na institucionální rovině církve.

Z angličtiny přeložila **Barbora Šmejdová**

Viorel Coman, Ph.D.

Post-Doctoral Researcher

Sint-Michielsstraat 4 – box 3101

3000 – Leuven, Belgium

viorel.coman@kuleuven.be

Utrpení, naděje a svatost: Dva pohledy na Ř 5,1–5 a jejich důsledky pro pastorační

Marion Carson

Suffering, Hope and Holiness: Two Views of Romans 5:1–5 and their Implications for Pastoral Care In Romans 5:3 Paul says that believers rejoice in their sufferings because they ultimately lead to hope. How should this statement be applied in the pastoral setting? This paper argues that an interpretation of Romans 5:1–5 based on character ethics provides the basis for a more compassionate pastoral application than the more commonly adopted “foundationalist” approach. The link between suffering and hope is less a matter of what we *ought* to be *doing* as something we are *enabled* to do because of our new identity in Christ. Accordingly, pastoral care involves accompanying those who are suffering rather than prescription and exhortation, and sharing rather than attempting to fix.

1. Úvod

Kapitoly 5–8 Pavlova listu Římanům se zabývají otázkou, co znamená nové stvoření v Kristu. Věřící se podílí na příběhu Božího zásahu do dějin a na utrpení Kristově. Tyto odstavce jinými slovy pojednávají o tom, co znamená být svatým lidem Božím. Věřící mají přístup k Bohu skrze Ježíše Krista, a to má podstatné důsledky pro chápání utrpení. Ve svých souženích se radují a chlubí se jimi, protože nakonec vedou k naději (Ř 5,3).

Tato Pavlova výpověď z Ř 5,3 výrazně ovlivňuje způsob, jakým věřící pohlížejí na svou každodenní zkušenost, a má také velký význam pro ty, kdo se podílí na pastorační péči. Jak ji ale můžeme v pastorační aplikovat? Abychom mohli odpovědět, musíme uvažovat o Ř 5,1–5 ze dvou odlišných hermeneutických perspektiv. První optika je založena na zásadách (foundationalist) a jejím primárním cílem je nalézt v Písmu pokyny. Později ukážu, že tento přístup má pro aplikaci v pastorační praxi jisté nevýhody. Druhá perspektiva vychází z Hauerwasovy etiky budování charakteru, která se zaměřuje na to, jakými lidmi bychom měli být, spíše než na to, co bychom měli dělat. Chci ukázat, že tento přístup má potenci nabídnout základ pro citlivější přístup k Bibli a pastorační praxi. Než se však zaměříme na tyto dva hermeneutické přístupy, bude třeba zasadit úryvek do jeho literárních a historických souvislostí za pomoci historické kritiky.

2. Obsah Ř 5,1–5

Tvrzení, že utrpení vede k naději, se objevuje v kontextu Pavlova argumentu, že spása se zakládá na víře. Věřící jsou ospravedlněni, prohlášeni za spravedlivé před Bohem; jsou „prosti jakékoliv viny“ a mají pokoj u Boha.¹ Mají přístup k samotnému Bohu a jsou ve „stavu milosti“. Mají také naději – naději na Boží slávu. I když se může zdát, že je soužení neslučitelné s tímto novým způsobem bytí, je to skutečnost, ze které se lze radovat, protože vytrvalost v utrpení vede k prověřenému charakteru, což vede k naději. Tento zhuštěný výrok vyžaduje větší rozvedení.

První důležitý termín je *ἰσχυρία*. Když Pavel mluvil o soužení, mohl mít na mysli perzekuci, protože církev v Římě formovala svou existenci v nepřátelském prostředí.“ Termín však může odkazovat na jakékoliv útrapy a těžkosti, a tak je pro nás možné jeho význam chápat jako odkaz k utrpení obecně.²

Utrpení přináší *ὑπομονή*, což ČEP překládá jako „vytrvalost“. Zdá se, že to také znamená „morální sílu“, díky které nedovolíme potížím, aby nás porazily. Jsme-li schopni vést harmonický život uprostřed trápení, aniž bychom se pod tímto náparem zhroutili nebo se vzdali úplně, jsme vytrvalí. A pokud jsme vytrvalí, stáváme se silnějšími. Další termín je *δοκιμή*, který pravděpodobně znamená „osvědčenost“.³ Termín je problematický, protože není k nikomu přímo vztažen. Podle tradičního výkladu odkazuje na věřící; čteme jej tak ve smyslu, že vytrvalost vede k osvědčenosti. John Ziesler nicméně zastává názor, že slovo odkazuje na „Boží stálou podporu“, která je „osvědčená a prokázaná jako dostačující“. Text tedy překládá: „vytrvalost dokazuje Boží moc, která nás posiluje.“⁴ Protože však tématu utrpení a vytrvalosti, o kterém Pavel mluví, rozumíme nejlépe ve vztahu k lidem, zdá se pravděpodobné, že se to týká i slova *δοκιμή*.

1 Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 1996, 298. Společně s většinou komentátorů považují tvary *echomen* a *kauchometha* za indikativ spíše než konjunktiv.

2 W. Bauer; W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker; *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1979, 362.

3 Moo, *Epistle to the Romans*, 303. Srov. Robert Jewett, *Romans: A Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 354–5, podle nějž výraz odkazuje na víru, která prošla zkouškou a ukázala se jako autentická. Srov. 2K 13,3–7.

4 John Ziesler, *Paul's Letter to the Romans*, London: SCM, 1989, 138–9.

Vytrvalost v utrpení utváří silné, houževnaté a produktivní lidi. O lidech, kteří konzistentně činí dobrá morální rozhodnutí a kteří jsou zásadoví, říkáme, že mají „silný charakter“. Pokud se jedná o křesťany, řekli bychom také, že jsou schopni vytrvat ve své víře navzdory problémům a utrpení, které zakoušejí. Jedná se o silné osobnosti, které ostatní respektují, jejichž dobrý příklad následují a jejichž život je atraktivní a koherentní. „Slabý“ charakter mají ti, kteří se zhrouť pod tlakem a vzdají se. Bez vytrvalosti se „osvědčenost“ charakteru, k níž zde Pavel odkazuje, nemůže stát zřejmou.

Na konci tohoto procesu přichází naděje. Ale co je touto nadějí? Na jedné straně může odkazovat na očekávání, že naše touhy budou naplněny. Ze zkušenosti vidíme, že nezdár nemusí být ochromující, že se situace může zlepšit, a tak jsme schopni jít dál. Naděje je proto pozitivní přístup myslí, jenž nám každý den umožňuje nevzdávat se. Bylo by však mylné omezovat význam naděje na její psychologickou interpretaci. Pavel se pohybuje v rámci židovské tradice, podle níž lidé víry procházejí útrapami a jsou jimi posilováni.⁵ Například v Sír 2,4–6 se píše:

Přijímej všechno, co tě potká,
a jsi-li vždy znovu pokořován, buď trpělivý.
Vždyť zlato se zkouší v ohni
a lidé Bohu milí v peci pokoření.
Důvěřuj Bohu, on se tě ujme,
chod cestou přímou a doufej v něho.

Pavel stejně jako autor Sírachovce nahlíží tento pozitivní přístup jako zakotvený ve víře. Snášení zkoušek spolu se souvisejícím posílením osobnosti vede k prohloubení víry ve smyslu důvěry v Boha. Tak vytrvalost v soužení posiluje charakter jak v morálním, tak duchovním smyslu. Naděje je založena na vědomí, že nás Bůh miluje – nejen díky tomu, co vykonal skrze Krista v minulosti, ale i díky naší zkušenosti s tím, co on stále v přítomnosti činí skrze Ducha svatého (Ř 5,5). A to nás povzbuzuje každý den; díky tomu náš život stojí za to žít.

Tato naděje má nicméně i specifický obsah. Ve verši 5,2 Pavel mluví o dni, kdy budeme sdílet Boží slávu, což dále vysvětluje v 8,18–25. Co vidíme teď, je pouze částečné; jednoho dne však bude plná Boží sláva zjevena

5 Např. Mdr 3,5–7; Zjos 2,7; 2 Mak 6,12–16. Př 17,3; Srov. také Jk 1,2–4.

eis hemas (8,18). Anglická verze NRSV překládá úryvek jako „Boží sláva nám bude zjevena“, ale KJV a NIV volí překlad „v nás“. ⁶ Veškerá moc, čest a nádhera, která patří Bohu a kterou lidé měli původně zrcadlit (Ž 8,1.5–6), bude na nás jednou také zjevena. ⁷ Mezitím my i celý svět sténáme a Duch sténá společně s námi. Jak říká John Webster, naděje je pak „pevná touha po plném uskutečnění života v Kristu“. ⁸ Eschatologická naděje se však netýká jen lidí, ale světa jakožto celku: „Původně zamýšlená sláva stvoření bude znovu nastolena zahrnující zvláštním způsobem slávu, jíž máme být my jakožto lidské bytosti nositeli.“ ⁹

Veškeré stvoření – země a všechno na ní – bude vykoupeno Bohem a bude mu vrácena původní vznešenost. Obsah naděje je tedy eschatologický. Ale v mezičase můžeme stát pevně s pomocí Ducha svatého, který vylévá Boží lásku do našeho srdce a znovu nás ujišťuje o naději, kterou máme. ¹⁰ Naděje nás nezklame ani nedovolí, abychom byli zahanbeni, jak říká Pavel, „neboť Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán“. Podle Douglase Moo

se jedná o interní, subjektivní – a ano, dokonce emocionální – pocit věřícího, že nás Bůh opravdu miluje – láskou, která je vyjádřená a živá v opravdových, konkrétních činech v náš prospěch, což nám poskytuje jistotu, že „nás naděje nezklame“. ¹¹

Jinými slovy se nemusíme spoléhat pouze na svou vlastní schopnost probouzet naději, o níž zde Pavel mluví, ale máme pomoc Ducha svatého, který nás v přítomném okamžiku ujišťuje o Boží lásce.

3. „Fundacionalistický“ přístup

Taková interpretace Pavlova učení o utrpení a naději má důležité pastorační implikace. Ukazuje, že se utrpení nemáme vyhýbat, popírat je či znevažovat, ale že se z něj máme radovat kvůli jeho eschatologickému významu a smyslu v životě věřícího. Náš život v přítomnosti je prostoupený

6 Pozn. překladatele: ČEP, ČSP i B21 uvádějí „na nás“.

7 Jewett, *Romans*, 510.

8 John Webster, „Hope“, in: G. Meilaender, W.Werpehowski (eds.), *The Oxford Handbook of Theological Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2005, 291–306, 302.

9 Jewett, *Romans*, 510.

10 J. M. Everts, „Hope“, in: *Dictionary of Paul and his Letters*, Leicester: IVP, 1999, 416.

11 Moo, *Epistle to the Romans*, 305

„větší realitou“. ¹² Ale jak můžeme myšlenku vytrvalosti v utrpení, jež vede k naději, aplikovat v praxi? Jak nám může pomoci, když zrovna čelíme nějakému utrpení? Možná nejpřirozenějším způsobem interpretace Písma je pro mnoho čtenářů četba ovlivněná životním postojem známým jako fundacionalismus. ¹³

Fundacionalismus hledá výroky, které poskytují jistotu – základ pro to, v co věříme. Cílem čtení Písma je tak objevit, co bychom měli vědět a co bychom měli dělat. Z tohoto pohledu nám zmiňovaný úryvek připomíná základy naší víry, naší budoucí naděje a Boží lásku v našem životě. Například podle Douglase Moo není téměř pochyb, že zde Pavel chce povzbudit „všechny, kdo jsou nejistí či sklíčení, aby znovu rozvažovali o tom, co mají v Kristu“. ¹⁴ Nehledě na to, čím procházíme, tím, že budeme mít na mysli tyto pravdy, získáme mocnou pomoc, která nás povzbudí, abychom se nezdali.

Tento způsob myšlení je a byl jistě pro mnoho lidí užitečný v různých životních situacích, ale je užitečné zabývat se i některými jeho možnými pastorálními důsledky. Zaprvé tento přístup vede k přesvědčení, že křesťané jsou schopni vytrvat v utrpení a držet se toho, co poznali. To však nemůžeme předpokládat, protože během období hluboké bolesti – při úmrtí blízkého, narušení životní stability a utrpení – může člověk zažívat těžkou duchovní krizi. Schopnost udržet budoucí naději může být téměř nereálným požadavkem. Člověk potřebuje hmatatelné ujištění pro tento okamžik – ne příslib něčeho, co nastane na konci času. Je již dost obtížné bojovat každý den a přitom se držet eschatologického příslibu, který se může, slovy Ernesta Blocha, zdát „prázdným slibem jiného světa“. ¹⁵

12 Nicolas Thomas Wright, *Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church*, New York: HarperCollins Publishers, 2008, 174; česky: *Týž, Překvapivá naděje*, přeložil Dan Drápal, Praha: Biblion, 2018.

13 Nancey Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Post-modern Philosophy set the Theological Agenda*, Harrisburg: Trinity Press International, 1996; Stanley J. Grenz, John R. Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*, Westminster: John Knox Press, 2001; Stanley J. Grenz, The Hopeful Pessimist: Christian Pastoral Theology in a Pessimistic Context, *Journal of Pastoral Care* 54 (2000), 297–322.

14 Moo, *Epistle to the Romans*, 314.

15 Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, Volume 1, transl. N. Plaice, S. Plaice, P. Knight, Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

Zadruhé tento hermeneutický přístup má sklon interpretovat indikativy této pasáže jako implicitní imperativ.¹⁶ Pokud je pravda, že se křesťané radují ve svém utrpení a že vytrvalost vede k naději, pak z toho můžeme odvodit, že bychom se měli radovat ve svém soužení, že bychom měli vytrvat a že bychom se měli držet své naděje..., protože je to, co křesťané dělají. Ačkoliv je v tom i část pravdy, interpretace úryvku pouze z tohoto pohledu s sebou nese problémy. Můžeme se totiž pak cítit pokušení domýšlet si, že ten, který se neraduje, má problém se svou vírou. Takový odsuzující postoj je nejen neslučitelný s Ježíšovým učením o lásce a milosrdenství, ale může být velmi odrazující, a dokonce zraňující pro ty, kdo potřebují pomoc a podporu. To může vyvolávat dojem, že existují lepší křesťané, kteří dokážou žít podle těchto zásad, což je postoj, který může být hluboce pokrytecký a pastoračně škodlivý.

Dále to může vést k přesvědčení, že jediné, co je třeba, chceme-li pomoci někomu, kdo zápasí s krizí, je zarecitovat tyto verše a připomenout mu, co už ví.¹⁷ Není pochyb, že za jistých okolností může být připomenutí základů víry a našeho budoucího dědictví dostatečné k tomu, aby někdo, kdo prochází těžkým obdobím, získal povzbuzení. Ale stejně, jako v pastorační péči obecně, vždy velmi záleží na konkrétní osobě, na jejím životním období, na okolnostech a na náboženství a tradicích, z kterých vychází.¹⁸ Nemůžeme a nesmíme předpokládat, že je jeden přístup paušálně použitelný pro všechny situace.

16 Pro mnoho odborníků, kteří následují linii Rudolfa Bultmanna, je toto správný způsob porozumění Pavlovým spisům. Rudolf Bultmann, The Problem of Ethics in Paul, in: B. S. Rosner (ed.), *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 195–216. Např. u Victora Furnishe dynamika indikativu a imperativu leží ve středu jeho myšlení. Ostatní však poukazují na to, že se jedná pouze o jeden aspekt Pavlova etického myšlení. Viz např. Volker Rabens, „Indicative and Imperative“ as the Substructure of Paul's Theology and Ethics in Galatians? A Discussion of Divine and Human Agency in Paul, in: M. W. Elliott, S. J. Hafemann, N. T Wright, J. Frederick (eds.), *Galatians and Christian Theology: Justification, the Gospel, and Ethics in Paul's Letter*, Grand Rapids: Baker Academic, 2014, 285–305.

17 Viz např. Jay E. Adams, *Competent to Counsel: Introduction to Nouthetic Counselling*, Grand Rapids: Zondervan, 1970.

18 Viz např. James W. Fowler, *Faith Development and Pastoral Care*, Philadelphia: Fortress, 1987; Donald Capps, *The Decades of Life: A Guide to Human Development*, Louisville: Westminster John Knox, 2008.

4. Přístup založený na etice budování charakteru

Snadno by se dalo upadnout do pasti a aplikovat tento text necitlivě, a tím jen břemeno utrpení učinit ještě těžším. K takovým moralistickým tendencím hermeneutiky ovlivněné fundacionalismem však existuje alternativa, která nám může pomoci posunout se dále směrem k milosrdnějšímu používání Bible v pastorační péči. Etika budování charakteru (nebo ctností) získává postupně vliv v mnoha životních oblastech od filosofie až po vzdělání, psychologii a medicínu.¹⁹ Místo toho, aby se zaměřovala na to, co bychom měli v dané situaci dělat, nabádá nás přemýšlet o tom, jakými lidmi bychom měli být. Místo toho, aby zdůrazňovala příkazy a pravidla (ačkoliv se bez nich úplně obejít nemůžeme), etika budování charakteru vede k tomu, abychom se ptali, jak se stát lidmi s dobrým charakterem, protože pak budeme spíše disponováni k etickému jednání, než kdybychom se stali jednoduše lidmi, kteří „dělají, co jim bylo nařízeno“.

V této linii myšlení získávají svou důležitost témata jako ctnost, společenství a narativ.²⁰ Ctnosti jsou návykem mysli a chování, který se rozvíjí v průběhu času a umožňují nám stát se osobnostmi, které umějí vytvořit stabilní a úspěšné společenství. O hodnotách takového společenství se dozvídáme z příběhů, které jsou pro něj důležité. V křesťanské perspektivě jsou k nalezení v příběhu Božího zásahu do dějin skrze Ježíše Krista.

Stanley Hauerwas, který je nyní nejpłodnějším a nejvlivnějším zastánce etiky budování charakteru v křesťanské teologii, se obává, že křesťané upadli do pasti individualismu a příliš se zabývají svou osobní morálkou a spásou.²¹ Smysl pro společenství, který by měl charakterizovat církev, se ocitá v nebezpečí, že bude ztracen (nebo možná dokonce už byl ztracen). Křesťanské komunity jsou tvořeny lidmi, kteří žijí a vědí, že jsou součástí příběhu či dění, jenž je dán smrtí a zmrtvýchvstáním Ježíše Krista – jinými slovy, jsou „komunitami s charakterem“.²² Ctností, jako je síla ducha (tj. vytrvalost), umírněnost, prozíravost a spravedlnost, se dosahuje

19 Viz např. Christopher Peterson, Martin E. P. Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, NY: OUP, 2004; Rita Charon, *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

20 Alistair McIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 32007.

21 Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, 96.

návykem a praxí. Můžeme se jim podle Aristotela naučit pomocí jednání.²³ Bez nich bychom žili sobecky ve snaze zalíbit se jen sobě.²⁴ V římskokatolické tradici (o něco méně v protestantské) se víra, naděje a láska považují za „teologální ctnosti“, které nám dává (vlévá) Bůh.²⁵ Je důležité, že v kontrastu k Aristotelovi není pro Tomáše Akvinského cílem cvičení ve ctnostech šťastný život, ale spravedlivý život ve spojení s Bohem.²⁶

Tyto myšlenky nám nabízejí jinou hermeneutickou perspektivu, z níž můžeme nahlížet úryvek Ř 5,1–5. Zaprvé se vytrvalost nestává tolik úkolem vůle, ale je to spíše Bohem darovaná schopnost. Vytrvalost tak již není pouze uměním zatnout zuby – máme už totiž schopnost se jí učit a aplikovat v praxi. Naše schopnost vytrvat nemůže být dále odloučena od křesťanského příběhu. Jak nám Hauerwas a Pinches připomínají,

křesťané umějí vytrvat, protože jim Kristus dal moc nad smrtí a nad všemi formami diskriminace, které ji zneužívají. Nejvyšší silou Krista je vítězství nad smrtí, které umožňuje snášet utrpení: umíme vytrvat, protože věříme, že ačkoliv nás mohou nepřátelé zabít, nemohou určit smysl naší smrti.²⁷

Schopnost vytrvat se zakládá na skutečnosti, že Bůh jednal v dějinách skrze smrt a vítězství Krista a že věřící mají proměněný vztah s Bohem. Díky tomu máme schopnost snášet soužení, která nás potkávají.

Zadruhé by mohlo pojetí charakteru jakožto morální a duchovní síly vyplývající z poslušnosti napovídat, že středem křesťanského života je poznat a konat, co je správné. Je pravda, že taková síla je znamením nového stvoření v Kristu. Ale jak k ní lze dojít a co se stane, když selžeme či pochybíme? Podle Bartha nám Bůh ve své milosti dovoluje neustále dělat chyby a neustále nás znovu a znovu obnovuje.²⁸ Pak se nicméně zdá, že je

22 O důležitosti propojení charakteru, komunity a příběhu viz Richard Bondi, *The Elements of Character*, *Journal of Religious Ethics* 12 (1984), 201–218.

23 Aristotle, *Nicomachean Ethics* II, 1, 1103a33, in: Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941, 952.

24 Daniel C. Russell, Introduction, in: *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 1.

25 Viz např. Augustine, *Enchiridion*; Aquinas, *Summa Theologica*, I–II, 55.

26 Aquinas, *Summa Theologica*, I–II, 63.3.

27 Stanley Hauerwas, Charles Pinches, *Christians Among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997, 123.

28 K tomu viz Hauerwas, Charles Pinches, *Christians Among the Virtues*, 113–28.

křesťanský život statický a nenechává žádný prostor pro ideu *homo viator* – pro cestu morálního i duchovního růstu.²⁹ Charakter je předmětem růstu a vývoje v průběhu času, ne neustálé transformace. Navíc existuje, alespoň u západních křesťanů, pokušení chápat charakter pouze individualisticky. Osobní svatost je důležitá, ale jak jsme mohli vidět, ve ctnostech nerosteme primárně pro svůj prospěch, ale pro společenství, ve kterém jsme, i pro lidstvo jako takové.

Zatřetí, když chápeme víru, naději a lásku jako teologální ctnosti (podle Akvinského), důraz se přesouvá na téma Božího daru místo úkonu vůle. Křesťané musí tyto dary pěstovat na své cestě k situaci, kdy Bůh bude všechno ve všem. Z pohledu etiky budování charakteru to již není tolik záležitostí poslušnosti jako spíše cvičení se v něčem, k čemu jsme dříve obdrželi schopnost.

Pro fundacionalismus, který spoléhá na jasné propozice, je víra (faith) záležitostí přesvědčení (belief). Věříme, že Kristus vstal z mrtvých a toto přesvědčení je základem naší schopnosti vytrvat v utrpení a držet se naděje. Rozhodli jsme se věřit, že Bůh jednal v Kristu, a udržujeme tuto víru a důvěru v Boha jakožto úkon vůle. Totéž můžeme říct o důvěře – učinili jsme volbu důvěřovat, že Bůh je stále činný skrze Ducha svatého. Důležitá je také otázka věrnosti (faithfulness) – že my jsme věrní Bohu a on je věrný nám. Avšak zásadní skutečností je, že nám byla dána milost, abychom věřili, důvěřovali a byli věrnými, a tyto Bohem darované vlastnosti nám umožňují, abychom převzali zodpovědnost a stali se učedníky. Takové pojetí cesty a růstu nás osvobozuje od dojmu, že pokud dočasně ztratíme ze zřetele to, čemu věříme, jsme jaksi neschopni důvěřovat a zůstat věrní. Naopak tím rozvineme, necháme zrát a porozumíme své víře intenzivněji, naučíme se, jak plněji důvěřovat a co to znamená být věrní; a tak porosteme v moudrosti.

Naděje se také stává něčím, co nám bylo darováno, očekáváním zadosťučnění a oslavení na konci času. Je to něco, co je součástí křesťanské identity a co se sdílí pouze ve společenství. Jak poznamenává Gabriel Marcel, „nemůže existovat naděje, která není založena na my a pro my [...],

29 Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, transl. E. Craufurd, London: Gollancz, 1951; viz také Gilbert Meilander, *The Place of Ethics in the Theological Task*, *Currents in Theology and Mission* 6 (1979), 199.

všechna naděje je z podstaty sborovou záležitostí“.³⁰ Křesťané jsou lidmi plnými naděje. Jakožto střední hodnota mezi extrémy triumfalismu (někdy nazývaného troufalost) a zoufalstvím nám tato naděje umožňuje pokračovat na naší cestě v prostředí „nyní a ještě ne“.

Podle Piepera

zoufalství znamená, že pocestný již nevěří, že cesta je schůdná. Troufalost znamená, že cesta je schůdná, ale že se nepotřebujeme spoléhat na Boha. Ani v jednom případě se ve skutečnosti nespolehnáme na Boha. Bůh není pro naši cestu zapotřebí.³¹

Můžeme cítit pokušení zoufat si, že se nikdy nebudeme schopni dostat na konec cesty, či se domnívat, že jsme schopni pokračovat bez Boha. Střední cestou mezi těmito dvěma extrémy je realistický pohled jak na naše schopnosti vyhnout se těmto pokušením, tak i na náš vztah s Bohem.

V neposlední řadě *agapé* není pouze subjektivní ujištění o Boží lásce k nám, ale je to dar, který je třeba uplatňovat a skrze nějž můžeme zahlédnout naději budoucí slávy. Skrze uskutečňovanou lásku si připomínáme, že existuje naděje teď a tady. Bůh už nám zjevil tuto naději v osobě a činech Ježíše Krista, jehož příklad kenotické lásky mají jeho učedníci napodobovat (Fp 2,1–11). Kdykoliv věřící uplatňují tento dar lásky *agapé*, převažuje naděje. Vzorec sobeckého chování hladového po moci, který prostupuje svět, je napaden a otřesen. V naší slabosti, a právě díky ní, přinášíme Boží království do našeho teď a tady. Přinášíme budoucí naději Boží spravedlnosti a zjevení jeho slávy v přítomném okamžiku.³² Ve výrazu lásky podobné Kristu, byť nedokonalé, spatřujeme, že se zjevuje něco z budoucí slávy Boha (který je láska). V lásce, kterou věřící ukazují v rámci své komunity a směrem k těm, kdo jsou vně, nacházíme záblesky eschatologické naděje, které lze již v přítomnosti zahlédnout.

³⁰ Gabriel Marcel, *The Encounter with Evil*, in: *Tragic Wisdom and Beyond*, trans. S. Jolin, P. McCormick, Evanston: North Eastern University Press, 1973, 143.

³¹ Daniel J. Harrington, James F. Keenan, *Paul and Virtue Ethics: Building Bridges between New Testament Studies and Moral Theology* Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2010, 104–5.

³² Viz Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and Implications of a Christian Theology*, London: SCM, 1964.

5. Závěr

Jak můžeme Ř 5,1–5 aplikovat pastorálně? Ukázala jsem, že přístup ovlivněný fundacionismem může vést ke čtení Písma, které je založeno na tvrzeních a instrukcích, a že se často jedná o neuvědomělou hermeneutiku čtenářů, která s sebou nese riziko redukcionistického pohledu na Písmo jako na zdroj nauky a pokynů. Použití Písma v pastorační praxi se pak může omezit jen na upomínání lidí o předložených pravdách a o nezbytnosti dodržování vyjádřeného či odvozeného imperativu.

V pastorální praxi přináší toto pojetí jistá úskalí, např. výpověď Ř 5,1–5 může být chápána jako apel na jednotlivce, aby vytrvali v utrpení a pevně se drželi víry, lásky a naděje jakožto záležitosti poslušnosti. Náplní pastorační péče tak bude připomínání, povzbuzování a kárání a křesťanský život bude považován za stále opakující se proces selhávání a pokání jen s malou možností pro růst a vývoj. Ti, kterým se nepodaří vytrvat a doufat, jsou podezřelí. Nejenže takový postoj může přidat k již přítomné těžké zkoušce břemeno viny a zahanbení, ale může také vést k domněnce, že utrpení je se svatostí neslučitelné.

Interpretace úryvku z pohledu etiky budování charakteru nám pomůže vyhnout se těmto úskalím. Jelikož se zaměřuje spíše na bytí než na činy, na příběh a ctnosti spíše než na pravidla a poslušnost a na společenství spíše než na individualismus, považuje křesťanský život, a tudíž i svatost za zrání charakteru ve společenství a ne za úsilí jednotlivce. Písmo se tak nestává jen seznamem instrukcí, ale spíše zdrojem příběhu, kterého se všichni účastníme.

Z tohoto hlediska je Ř 5,1–15 plný povzbuzení. Radovat se v souvislosti s utrpením a nadějí není primárně něco, co bychom měli dělat, ale něco, k čemu jsme uschopněni díky naší nové identitě v Kristu. Křesťané věří, doufají a milují. Jelikož se podílíme na Kristově spásném utrpení a vycházíme směrem k ostatním, naše zkušenosti jsou užitečné pro pomoc ostatním, protože s nimi kráčíme cestou lásky *agapé*. Když je pro jednoho z komunity obtížné důvěřovat a doufat, zbytek společenství ho v tom může zastoupit. Pastorační péče se stává spíše záležitostí doprovázení než předpisů, povzbuzování a sdílení spíše než pokusem předepisovat. Společenství víry trpí, vytrvává a roste společně. Naděje, o které tento úryvek mluví, neztrácí svůj eschatologický *telos*, ale je-li láska prokazována a utr-

pení vykupováno jakožto *agapé*, lze zahlédnout záblesky budoucí naděje tady a teď.

Z angličtiny přeložila **Barbora Šmejdová**

Marion Carson, Ph.D.

International Baptist Theological Seminary

The Baptist House

Postjesweg 150

1061 AX Amsterdam, The Netherlands

marionlscarson@gmail.com

Múdrosť ako spôsob poznania sveta a Boha u Paula Fiddesa¹

Matej Kováčik

Wisdom as a Way of Knowing the World and the Holy in Paul Fiddes This paper tries to introduce the way systematic theologian Paul Fiddes works with the biblical wisdom tradition. Fiddes sees surprising parallels between the way the wisdom tradition and today's late-modern period approaches the world and the knowledge of it. The article will show what he means by late-modern and where he sees the parallels. Then it will move to the epistemological claims, which can be derived from this notion, especially concerning the knowledge of the worldly and the holy and show what kind of theology Fiddes suggests in connection to them. It concludes with a short evaluation.

Významný baptistický systematický teológ Paul S. Fiddes sa vo svojom diele zaoberal veľkými témami systematickej teológie, ako christológia, trinitológia a podobne. Ako profesorovi teológie a literatúry mu vďačíme za obrovský prínos k dialógu medzi týmito odborními (prínos metodologického i aplikovaného druhu). V jednej zo svojich najnovších kníh *Seeing World and Knowing God*² sa vracia k svojej starej láske, múdroslovej literatúre. Štúdia,³ ktorá je na pomedzí systematickej teológie, biblistiky a filozofie, predkladá niekoľko téz, z ktorých sa tu pokúsime predstaviť základnú a úvodnú, ktorá tvrdí, že biblická múdroslovná literatúra výrazným spôsobom rezonuje s neskoromodernou náladou súčasnosti. Ďalej sa pozrieme na niekoľko z ďalších bodov knihy, ktoré nás budú zaujímať v súvislosti s epistemologickou úvahou o poznaní sveta a toho, čo je sväté. Text sa snaží zachytiť a interpretovať niektoré významné momenty Fiddesovej argumentácie a na ich základe načrtnúť základnú líniu jeho teologickej epistemológie vo vzťahu k tradícii múdrosti.

-
- 1 Tento článok bol podporený programom Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.
 - 2 Paul S. Fiddes, *Seeing the World and Knowing God: Hebrew Wisdom and Christian Doctrine in a Late-Modern Context*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
 - 3 Jedná sa o prepracovanú verziu série prednášok z oxfordských Bampton Lectures, ktoré Fiddes predniesol v roku 2005.

1. Paul Fiddes a múdroslovná tradícia

V súvislosti s možnosťami poznania spomína Fiddes múdrosť a múdroslovnú literatúru už napríklad vo svojej staršej knihe *Freedom and Limit*,⁴ kde, v konfrontácii s Northropom Fryeom, navrhuje vlastnú tézu o forme kresťanského biblického naratívu.⁵ Kresťanský príbeh má podľa Fiddesa tvar línie napätia, a to napätia medzi slobodou ľudskej existencie a jej obmedzením. Toto napätie preňho výborne zachytáva tradícia múdrosti:

Učiteľ múdrosti na jednej strane pozoruje vzorce vo svete prírody a v ľudskom chovaní, z čoho nadobúda pomerne veľké sebavedomie, že sa dokáže pohybovať naprieč zložitou životu. To dokáže pomocou smerníc, ktoré potom, často formou prísloví, odovzdáva ďalej. Na druhej strane však vníma hranice svojej múdrosti: existujú faktory, ktoré pod kontrolu nikdy nedostane, aj keď pozoruje, kalkuluje a dedukuje.⁶

Inými slovami tu v protiklade stojí schopnosť človeka nahliadať a poznávať realitu mimo svoj bezprostredný kontext s obmedzeniami, ktoré túto schopnosť vždy nutne sprevádzajú. Múdroslovní autori dokážu kom-

4 Paul S. Fiddes, *Freedom and Limit: A Dialogue Between Literature and Christian Doctrine*, Macon: Mercer University Press, 1999.

5 Podľa Fiddesa potrebujeme byť schopní načrtnúť aspoň základné obrysy niečoho, čo by sa dalo nazvať kresťanským príbehom, teda určitý naratív, ktorý by zastupoval kresťanskú vieru v dialógu s ostatnými príbehmi. Stredobodom zápletky tohto príbehu je podľa Fiddesa jednoznačne inkarnácia. Čo ale jednoznačné nie je, je akú formu či tvar bude mať náčrt širšej zápletky kresťanského naratívu. Svoj vlastný návrh predstavuje na pozadí a v opozícii k návrhu významného literárneho kritika Northropa Fryea: „Ak ju vnímame ako ‚božskú komédiu‘, celá Biblia je súčasťou príbehu tvaru U, kde, ako vidíme, človek na začiatku knihy Genesis stráca strom i vodu života a získava ich späť na konci Zjavenia.“ (Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, New York, N.Y.: Harvest Book, 1983, 169.) Naproti tomu Fiddes navrhuje iný náčrt formy kresťanského príbehu, v zmysle určitej dialektickej línie napätia: medzi slobodou, ktorú človek ako obraz Boží užíva, a jeho obmedzenosťou: „Ľudské bytosti sú zároveň prachom zeme i obrazom Božím, zároveň obmedzené svojim prostredím, i voči nemu slobodné. Redaktor, ktorý spojil dva príbehy o stvorení očividne vnímal význam oboch strán a to, že spolu tvoria jedinečné napätie ľudského života. Sme slobodní i limitovaní; dokážeme načrtnúť von zo seba a svojho sveta, pritom sme však koneční.“ (Fiddes, *Freedom and Limit*, 53.) Na tomto mieste sa touto Fiddesovou tézou nebudeme hlbšie zaoberať, čiastočne sa k nej ešte vrátíme neskôr. Uvádžame ju preto, že okrem iného je to práve prítomnosť múdroslovného žánru v biblickom kánone, ako ho chápe Fiddes, tým, čo dáva tejto jeho téze muníciu.

6 Fiddes, *Freedom and Limit*, 53. Dodávame, že tento, ako aj všetky ďalšie citácie z anglického originálu, sú prekladom autora tohoto textu.

binovať sebavedomie a epistemologický optimizmus s pokorou tvárou tvár k neznámemu, ako ilustruje napríklad text: „Človek vo svojom srdci plánuje, odpoveď však prichádza od Hospodina.“ (Prís 16,1,⁷ motív sa v tejto kapitole opakuje niekoľkokrát). Táto dialektika stojí v základe Fiddesovej naratívnej teórie,⁸ no postavené na nej budú aj jeho epistemologické úvahy, ktorým sa tu budeme venovať.

Text, z ktorého budeme primárne vychádzať, *Seeing the World and Knowing God*, patrí k najnovším Fiddesovým textom. Nie je náhodou, že sa systematický teológ po dlhšej dobe vracia k téme múdrosti. V Oxforde totiž v roku 1976 obhájil dizertáciu na tému „The Hiddenness of Wisdom in the Old Testament and Later Judaism“⁹ a aj keď sa jeho odborom pôsobenia stala systematická teológia, otázky skrytej múdrosti s ním zostali a ako sám uvádza: „odvtedy som s nimi žil vo všetkom, čomu som sa venoval.“¹⁰

Niekoľko myšlienok tejto knihy sa pokúsi interpretovať aj tento text, primárne tézu, že „existuje spoločná pôda, medzi hebrejskou múdrosťou a neskoromoderným svetom“.¹¹ O to sa budeme snažiť v niekoľkých krokoch. Najprv stručne predstavíme Fiddesovu definíciu súčasnej, teda *neskoromodernej* (v kontraste s bežnejším, ale menej užitočným označením *postmoderná*) situácie. Následne vysvetlíme, ako by mohla táto situácia rezonovať s biblickou múdroslovnou tradíciou. Nakoniec sa pokúsime o zhrnutie a zjednodušené podanie epistemologických momentov Fiddesovej tézy, vo vzťahu k poznaniu svetského a svätého.

2. Definícia neskoromodernej situácie

Ak máme zhodnotiť či vysvetliť Fiddesovu myšlienku o zhodách medzi hebrejskou múdrosťou a súčasnou situáciou, musíme ukázať, čo sa tu myslí súčasnou situáciou. O Fiddesovi by sa dalo s určitými výhradami hovoriť ako o postmodernom teológovi. Tieto výhrady dobre ilustruje jeho vlastná definícia neskoromoderného kontextu. Fiddes odmieta pomerne

7 Všetky biblické texty sú citované z: *Biblia, Slovenský ekumenický preklad*, prvé opravené vydanie, 2008. Podľa tohoto prekladu sú uvedené aj skratky jednotlivých biblických kníh.

8 Vid' poznámka č. 4.

9 Fiddes, *Seeing the World*, vi.

10 Fiddes, *Seeing the World*, vii.

11 Fiddes, *Seeing the World*, 19.

ustálený a pomerne neužitočný termín *postmoderna*. Presnejšie povedané, odmieta ho ako popis súčasnej situácie. Namiesto toho sa pridáva k autorom, ktorý hovoria o svete *neskorej moderny*. Prvý z termínov totiž naznačuje, že modernizmus/moderna je niečo ukončené, niečo, čo už máme za sebou.

Fiddes naopak uvádza príklady kontinuity medzi modernou a postmodernou. Je to napríklad spôsob, akým takzvaní postmoderní filozofi vychádzajú z mysliteľov tak nepostmoderných, ako sú napríklad Kant či Husserl. Náš vek charakterizuje snaha o poznanie, rovnako ako podozrievavosť k veľkým naratívom. Pri veľkom zjednodušení sa dá povedať, že modernizmus si bežne asociujeme s vierou vo vedu, metódu a veľké príbehy a postmodernizmus práve so skepsou k spomínanému. Neskoromoderný svet sa podľa Fiddesa ukazuje ako zvláštny mix oboch. Napríklad skepticizmus ohľadom vedeckej metódy nenarušil nárast závislosti na moderných technológiach a podobne.

Fiddes samozrejme nezostáva u takto jednoduchej definície a podáva vlastný výklad jednotlivých zložiek tohoto myšlienkového ovzdušia. Moderný myšlienkový svet definuje tromi vzťahmi ja a sveta:

1. Svet oddelený od ja – ako ho vidí novoveká filozofia, menovite Descartes a Kant.
2. Svet ako výraz ja, s odkazom k idealizmu, najmä Hegelovi.
3. Svet ako hrozba pre ja, v zmysle existencializmu, kde „objektívny svet je pre identitu subjektu nutný, no zároveň vnímaný za hrozbu“.¹²

Spojujúcim prvkom je deliaca čiara medzi ja a svetom, s čím sa spája na jednej strane pocit hrozby, na druhej strana viera, že je možné „svet tam vonku“ pozorovať, pochopiť, prekonať. Na to a proti tomu sa ozývajú postmoderní myslitelia, pričom sú ale podľa Fiddesa „neustále v rozhovore s ja, či subjektom, moderny“.¹³ To, čo sa označuje za postmoderné,¹⁴ zhrňuje do štyroch bodov:

¹² Fiddes, *Seeing the World*, 39.

¹³ Fiddes, *Seeing the World*, 40.

¹⁴ Spôsob, akým Fiddes s pojmom postmoderny pracuje, pomerne výstižne zhrňuje tu: „Aj keď postmoderné myslenie vychádza z tak trochu komplexných výšin akademickej debaty, reflektuje pri tom rozšírenú ‚náladu‘, na ktorú odpovedá a do istej miery ju ovplyvňuje.“ (Fiddes, *Seeing the World*, 40.) Tým sa vysvetľuje to, že Fiddes príliš nerozlišuje intelektuálny akademický smer a kultúrny fenomén. Napriek tomu, že pracu-

1. Ponorenosť ja vo svete. Inými slovami sa jedná o odmietnutie subjekt-objektového rozlíšenia. Odmieťa sa myšlienka, že existuje jasná deliaca čiara medzi svetom vedomia a vonkajším svetom.
2. Hermeneutika podozrenia. Programová podozrievavosť voči všeobecným pravdám a veľkým naratívom.
3. Otvorenosť významu. Vždy prítomná pluralita interpretácií.
4. Otázka vznešena. Konflikt medzi predstavivosťou a rozumom.

Naša situácia teda nie je ani moderná, ani postmoderná, ale neskoro moderná, je kombináciou a napätím medzi obomi. Ďalej popíšeme, akým spôsobom sleduje Paul Fiddes podobné napätie aj v tradícii múdroslovej literatúry.

3. Poznanie a múdrost'

Špeciálnu pozíciu múdroslovej tradície v rámci biblického kánonu,¹⁵ vo vzťahu k prístupu k poznaniu, opisuje v stati o Prísloviach Walter Brueggemann:

V protiklade k nároku, ktorý si kladie zjavenie na Sinaii, učiteľ múdrosti chápe, že poznanie viery Izraela je ponúkané všetkým. To dáva základ myšlienke prirodzenej teológie a následne dokonca myšlienke prírodných vied, teda štúdiu pravidelností, ktoré dávajú poriadok rozmarom reality – tie sa javia ako stále, a v tom zmysle predvídateľné.¹⁶

je takmer vylúčne s postmodernou akademickou filozofickou tradíciou, má na mysli aj všeobecné kultúrne povedomie. Vníma ich ako spojené nádoby.

- 15 Predpoklad zvláštneho, empiricky ladeného, myšlienkového smeru múdroslovej tradície je spoločný pre Brueggemanna a Fiddesa (a ďalších, s oporou pravdepodobne už u von Rada) a v tomto texte z neho vychádzame. To ale rozhodne neznamená, že by bol jednoznačne prijímaný alebo neproblematický. Napríklad Gerald Sheppard v súvislosti s von Radom uvádza: „Šalamúnovské osvietenstvo, charakterizácia múdrosti pojmami ako ‚medzinárodná‘, ‚eudaimonická‘ či ‚empirická‘ [...] sa dočkali ostrej kritiky.“ (Gerald Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct*, New York, W. De Gruyter, 1980, 5.) Sám Sheppard sa snaží obhájiť tézu múdrosti, ako hermeneutického konštruktú, teda historického vývoja, kde „[...] múdrost' sa stala teologickou kategóriou, v spojitosti s určitým chápaním kánonu, ktoré tvorilo perspektívu k interpretácii Tóry a prorockej tradície. V tomto zmysle sa múdrost' stala hermeneutickým konštruktom pre interpretáciu svätých Písem.“ (Sheppard, *Wisdom*, 13.) Takto chápaná múdrost' počíta s väčšou kontinuitou k staršej starozákonnej tradícii a nepredpokladá ani výrazný metodický zlom vo vzťahu k chápaniu a poznávaniu sveta.

Autorita tvrdení tu nestojí na delegácii zhora, ale na predpoklade, že poslucháč uzná koreláciu s vlastnou skúsenosťou.¹⁷ Z Brueggemannovho výkladu môžeme odvodiť dve tvrdenia: (1) Múdroslovná tradícia pracuje s podobnou metodikou, aká stojí v základe prírodných vied,¹⁸ pričom z prvého v kontexte náboženského textu plynie: (2) Takáto metóda aplikovaná na teológiu stvorenia dáva vzniknúť prirodzenej teológii.

Ani jedno z tvrdení nie je triviálne. Prvé tvrdenie nás zaujíma vo vzťahu k biblickému textu, druhé vo vzťahu k možnostiam teológie dnes. K druhému tvrdeniu sa čiastočne vrátíme v neskoršej časti práce v súvislosti s interpretáciou Paula Fiddesa. U prvého sa ešte zdržíme.

Brueggemannova analógia biblickej múdrosti k prírodným vedám je zrozumiteľná, no musí byť braná s rezervou. Niekoľko podobností tu je. Úlohou zbierania a zapisovania múdrosti je, podobne ako úlohou vedy, pozorovať a popisovať pravidelnosti s cieľom predvídať účinky a aplikovať ich k budúcemu úžitku. Na druhej strane je tu ale vždy prítomný náboženský interpretačný rámec, ktorý už prírodným vedám nesvedčí. Bartholomew a O'Dowd komentujú: „[...] múdrosť si je vždy vedomá Hospodinoj pozície vládcu a múdreho stvoriteľa. Dráhy planét, zvierat a ročných období používa ako učebnicové príklady Božieho rukopisu v usporiadaní sveta.“¹⁹

Ďalšou analógiou vedeckej metódy je kolektívna snaha – porovnávanie a interpretovanie poznatkov na pozadí už vykonaných objavov, ktorú mô-

16 Walter Brueggemann, *Tod Linafelt, An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2012, 345.

17 Príkladom môže byť rečnícka otázka v Prís 14,22: „Neblúdia azda tí, čo snujú zlo?“. Očakávané pritakanie poslucháča zo svojej vlastnej skúsenosti a následná logická súvislosť (namiesto argumentu autority Božieho slova) dávajú argumentačnú váhu nasledujúcemu: „Milosrdenstvo a vernosť však sprevádza tých, čo chystajú dobro.“

18 Na tomto mieste je dobré poznamenať, že Paul Fiddes si všimá, že aj keď postmoderná kritika metanaratívov mala často vedu za svoj terč, samotní vedci prejavujú výraznú dávku pokory, vzhľadom na veľký príbeh, ktorý by mohli prezentovať. Ako momenty takejto vedeckej opatrnosti uvádza napríklad kvantovú fyziku a Heisenbergov princíp neurčitosti. (Fiddes, *Seeing the World*, 134.) Okrem toho by sa dali spomenúť niektoré momenty v nedávom vývoji matematiky a logiky, ako paradox klamára či Gödelova veta o neúplnosti. Na druhej strane je však treba dodať, že pri filozofickej a teologickej interpretácii zložitých objavov modernej vedy je potreba postupovať veľmi opatrne, aby nevznikali paródie pôvodných tvrdení.

19 Craig G. Bartholomew, Ryan O'Dowd, *Old Testament Wisdom Literature: A Theological Introduction*, Doroners Grove: InterVarsity Press, 2011, 27.

žeme včítať dejinnému procesu redakcie zbierok prísloví, múdrosti. V tom sa dá vidieť určitý moment konfrontácie a vnútornej korekcie, ktorý je pre vedu kľúčový. Opäť je tu ale prvotným interpretačným pozadím teológia stvorenia: „Biblická múdroslovná literatúra zakladá svoju tradíciu na obrazoch a teológii správy o stvorení v Genesis.“²⁰ Okrem toho hraje silnú rolu aj ľudová tradícia, ku ktorej stojí veda často v protiklade. Taktiež sa mnohé z kauzálnych pozorovaní múdroslovej tradície týkajú oblastí, ktoré by sme dnes radili pod vedy spoločenské. Je tu ale spoločná určitá pozitívna viera v poznanie na základe pozorovania. V tomto duchu vidí Fiddes analógiu medzi múdrosťou a tou modernou, epistemologicky optimistickou, zložkou súčasného ovzdušia:

Na základe ich spisov sa môžeme o mudrcoch domnievať, že k svetu pristupujú so značnou dávkou sebavedomia. [...] K vlastným experimentom zo života pridávajú zápisy o letitých skúsenostiach ďalších, ktoré sú obsiahnuté v zbierkach prísloví, aj formálnejšie smernice získané od učiteľov, to všetko s cieľom zistiť čo robiť, aby sa jednotlivé situácie zvládali čo najúspešnejšie. [...] Vychádzajú z predpokladu, že svet prírody i človeka je súci k tomu, aby mu bolo porozumené skrz trpezlivé bádanie.²¹

Spomínali sme, že múdroslovná tradícia vníma pravidelnosti a hľadá v nich poučenie, a to vo svete prírody, aj vo svete človeka. Tieto dve sféry však neostávajú vždy oddelené a jednotlivé skúsenosti ľudského života sa dostávajú do analógie so svetom prírody.

Tu sa stále pohybujeme v rámci subjekt-objektového prístupu k svetu, ktorý pripomína modernú zložku Fiddesovej neskoršej moderny. Vedľa nej však stojí skeptickejší moment (Fiddes hovorí o momente „opatnosti“).²² Pre príklad uvedieme dva texty, ktoré si všíma aj Fiddes.²³ Analógiu medzi svetom prírody a svetom človeka ukazuje text Prís 30,29–31:

Títo traja vznešene vykračujú, vlastne štyria, čo pyšne pochodujú: lev, najmocnejší medzi zvieratami, neustúpi pred ničím, nafúkaný kohút aj cap a kráľ na čele svojho ľudu.

²⁰ Bartholomew, *Old Testament Wisdom*, 29.

²¹ Fiddes, *Seeing the World*, 96.

²² Fiddes, *Seeing the World*, 98.

²³ Fiddes neuvádza tieto texty v takomto priamom kontraste, no venuje sa obom v kontexte kapitoly, ktorá pojednáva túto tému, „Cautiousness and Caution of Wisdom“. (Fiddes, *Seeing the World*, 96–98.)

Podobná analógia v tej istej kapitole však odkazuje k prítomnosti tajomstva, nepoznaného (Prís 30,18–19):

Tieto tri veci sú mi podivné, vlastne štyri, čo nechápem: cestu orla na nebi, cestu hada po skale, cestu lode po morskej hlbine a cestu muža k dievčatu.

Fiddes si požičiava slovník Martina Heideggera a Hannah Arendt: svet sa vždy zároveň odhaľuje aj zahaľuje. Toho je si múdroslovný autor vedomý. V textoch použitých vyššie sa deje niečo, čo z modernej perspektívy môžeme nazvať snahou o spojenie biológie, fyziky a sociálneho chovania. Výrazy ako „sú mi podivné“ a „nechápem“ však ukazujú smerom k tomu momentu skepticizmu, ktorý Fiddes nazýva opatrnosťou múdrosti.

Než sa od tohto momentu presunieme k ďalšiemu k bodu, všimneme si ešte jedného podobného aspektu, ktorému sa Fiddes priamo nevenuje: irónii múdrosti. Carolyn J. Sharp vo svojej monografii *Irony and Meaning in the Hebrew Bible* označuje prácu múdroslovných pisárov za intelektuálny zenit biblickej irónie:

Irónia v biblickej literatúre dosahuje intelektuálneho zenitu v nuancovanom myslení izraelských pisárov v momente, keď sa venujú procesom vnímania a rozumenia. Múdroslovná literatúra zachováva metakognitívnu reflexiu starovekého Izraela o tom, akým spôsobom pozná to, čo pozná, a akým spôsobom môže tvrdiť to, čo tvrdí. Ironické metakognitívne vedomie je zjavné naprieč celým Písmom, nikde však nie je vyjadrené tak jasne a tak sofistikovane ako v múdroslovnej tradícii starého Izraela.²⁴

To sa deje rôznymi spôsobmi. Síce v sa v biblickom texte nestretávame s „prepracovanými filozofickými taxonómiami ohľadom rôznych druhov diskurzu a ich epistemologickými a morálnymi podkladmi. Stretávame sa tu však stále s dvojnásobnosťou, apóriami a protimluvami“.²⁵ Okrem epistemologickej irónie obsiahnutej v pasážach kníh Príslovia a Kazateľ stojí za zmienku dramatická irónia knihy Jób. „Publikum, na rozdiel od všetkých ľudských postáv knihy Jób, vie o tom, že všetko, čo sa Jóbovi stalo je výsledkom rozmarnej nebeskej stávk.“²⁶ Tieto príklady nám slúžia k potvrdeniu Fiddesovej myšlienky, že v múdroslovnej tradícii je prítomná špeciálna epistemologická reflexia, ktorej súčasťou je aj určitý skepticizmus.

24 Carolyn J. Sharp, *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Bloomington: Indiana University Press, 2008, 189.

25 Sharp, *Irony and Meaning*, 189–190.

26 Sharp, *Irony and Meaning*, 190.

Opatrnosť, o ktorej hovorí Fiddes, vyjadruje aj ironizácia ľudského poznania.

4. Poznanie sveta a Boha

Práve moment, kedy sa objavuje prvok tajomstva a neistoty, vidí Fiddes ako situáciu, v ktorej v múdrosti začína reč o Bohu. Veľké množstvo výrokov o Bohu sa tu podľa neho objavuje explicitne (a mnoho ďalších k nim odkazuje implicitne) v kontexte limitov poznania. Príkladom nám bude text Prís 16,1: „Človek vo svojom srdci plánuje, odpoveď však prichádza od Hospodina.“ Fiddes uvádza ďalšie príklady, ktoré nebudeme menovať, no zhrňuje ich takto:

Vo všetkých týchto prípadoch zaznamenávame určitú neistotu v procese zvládania života na základe skúsenosti, ktorý sám je umením múdrosti: existuje niečo, čo nemôže byť plne garantované, nech je znalosť smerníc múdrosti akokoľvek dokonalá, a v tejto oblasti neznáma má Hospodin miesto.²⁷

Fiddes v tomto smere činí určitý pokus o teológiu múdrosti „zdola“. Načrtne ju po ukážke toho, akým spôsobom téma svätosti v Prísloviach tiež vykazuje znaky tej istej ambivalencie a dvojznačnosti poznania. Terminológia svätosti sa v (proto-)kánonickej²⁸ múdroslovnej tradícii takmer neobjavuje, no miesta, ktoré si ukážeme, pomáhajú ilustrovať a čiastočne potvrdzujú Fiddesovu tézu.

V knihe Prísloví nachádzame dva priame výskyty, pričom v oboch je reč o Hospodinovi, ktorý je titulovaný ako *Najsvätejší* (angl. *The Holy One*)

27 Fiddes, *Seeing the World*, 99. Fiddes ale zároveň varuje pred chápaním „Boha medzier“: „Pointou Jahvistických výrokov o limitoch nie je to, že by Boh náhle zasiahol a poznávajúcemu podložil nohu, ale ani to, že by Boh jednal jedine v priestore medzier ľudského poznania. Príslovia skôr potvrdzujú, že len Boh má dokonalú múdrosť vo všetkých oblastiach, vrátane tých, kde ľudské poznanie javí nepochopenie situácie.“ (Fiddes, *Seeing the World*, 109).

28 Je na mieste dodať, že s ohľadom na rozsah tohoto textu pracujeme nie len s Fiddesom, ale aj s múdroslovnou tradíciou veľmi selektívne. Kniha Prísloví je pre svoj rozsah a pre svoju výraznú pozíciu medzi biblickými múdroslovnými textami pojednávaná najčastejšie. Sme si vedomí toho, že dôležité a v istom zmysle iné interpretácie ponúkajú napríklad knihy Kazateľ a Jób a iné. V tomto texte im venujeme aspoň malý priestor na iných miestach. Sám Fiddes pracuje aj (avšak v menšej miere) s múdroslovnou tradíciou tzv. deuterokanonických kníh. Mimo rámec biblickej tradície sa dostáva skôr výnimočne a s komparatívnym zámerom.

a je teda postavený do kontrastu s pozorovaným svetom, ktorý je iba svetom. Refrénom biblickej múdrosti a akýmsi kľúčom k chápaniu jej teologického zakotvenia je myšlienka bázne pred Hospodinom ako počiatku múdrosti, Prís 9,10: „Začiatkom múdrosti je bázeň pred Hospodinom, v poznaní Najsvätejšieho spočíva rozumnosť.“ Rozumnosť či vhlad sú teda vždy spojené s poznaním Hospodina.

Druhý výskyt, uvedený ako slová Agura, však vyjadruje práve skepticizmus nad týmto poznaním. Prís 30,2–3: „som hlúpy viac než ktokoľvek iný a nemám ľudský rozum, nenaučil som sa múdrosti a nemám ani poznanie o Najsvätejšom.“ Dvojznačnosť, o ktorej hovorí Fiddes, je teda v reči o Bohu ako o tom, ktorý je svätý, prítomná obzvlášť zreteľne. Bez jeho poznania žiadne poznanie neexistuje, no mudrc je schopný o sebe vysloviť, že je zo všetkých najhlúpejší, pretože mu chýba poznanie o Najsvätejšom.

Uviedli sme, že Fiddes sa pokúša o niečo ako teológiu zdola. Teológia múdroslovia je v prvom rade teológiou stvorenia. Myšlienka, že poznaním jednotlivostí dokážeme dať určitý zmysel celku, predpokladá myšlienku jednoty, reality, ktorá by odpovedala nejakému veľkému príbehu, voči čomu sme vyjadrili určité námietky. Autor knihy *Kazateľ* píše o pátraní po takejto zjednotenej teórii: Kaz 7,25: „Poobzeral som sa a svoju myseľ som obrátil, aby som spoznal, skúmal a hľadal múdrosť a zmysel“.²⁹ Na inom mieste ale musí uznať, podobne ako autor slov Agura, ktoré sme uviedli vyššie, že: „Ako nepoznáš cestu vetra, nevieš, ako sa tvoria kosti v lone tehotnej ženy, tak nepoznáš konanie Boha, ktorý všetko spôsobuje.“ (Kaz 11,5). Je z toho ale zreteľné, že múdroslovie s myšlienkou určitej jednoty reality (sumy všetkého, čo je) počíta a má ju za svoj cieľ. To je dôležité, ak chceme hovoriť o akomkoľvek poznaní Boha skrze poznanie sveta. Námietky voči jednotnému celku, ktorý by mohol popísať nejaký jednotný naratív, sa však nedajú len tak odpísať a ako sme videli, múdroslovná tradícia ich formuluje nemenej vehementne než postmoderná kritika. Fiddes sa tejto téme venuje a navrhuje premýšľať o „celku, ktorý nie je útláčajúci“.³⁰ Takáto predstava celku nesmie vylučovať dlhšie naratívy a ich určitú pluralitu, musí zahrňať tú mieru opatrnosti, ktorú sme videli u pisárov Prísloví a autora *Kazateľa*.

²⁹ V NRSV, z ktorej cituje Fiddes, je na mieste slova „zmysel“ spojenie „sum of things“.

³⁰ Fiddes, *Seeing the World*, 318.

Fiddes ukazuje, že takýto celok nie je preexistentnou, transcendentnou skutočnosťou, je jednoducho súčtom jednotlivostí a zároveň ostáva človeku vždy do určitej miery nepoznatelný. Je poznateľný múdrosti Božej a odkazuje k Bohu stvoriteľovi. Celok, teda nie je ničím iným než „takou časťou, ktorá je daná bez potreby k manipulácii a kontrole“.³¹

Takúto ideu podľa Fiddesa konzistentne predkladá trojičná teológia: „Trojica je vrcholným metapríbehom: príbeh o tom, že Otec vysielá Syna, o Synovi, ktorý Otcovi poslušne odpovedá, a o Duchovi, ktorý do tohto vzťahu prináša vždy nové prekvapenia.“³² Z niekoľkých dôvodov však nie je utláčajúci: „žiadne subjekty v tomto vzťahu nevynucujú konanie človeka, vzťahy majú formu vzájomného sebaodovzdávania, neexistuje tu syntéza, iba neustála otvorenosť k budúcnosti, a preto, že naratív je možné poznať iba účasťou na ňom a tým, že každý doň vloží niečo vlastné.“³³

Fiddes teda situáciu vyusťuje do trojičnej teológie stvorenia. Tá mu dáva zmysel ako odpovedajúca otázkam, ktoré vznáša naša situácia spolu s múdroslovnou tradíciou. Snaha po poznaní, ktoré pomáha s navigáciou v živote a pátra po zmysle, po *sume* všetkých vecí, a zároveň je si vedomá svojich vlatných limitov, ktorá hľadá metanaratív a zároveň metanaratívy odmieta, potrebuje pohľad na svet, ktorý dokáže byť prostý utláčajúcej moci. Múdrost' starozákonnej tradície ponúka podobný koncept:

Múdrost' „sa zaujíma o pozorovanie sveta takého, aký je, zaznamenáva štruktúry udalostí [...], je umením čítania znamení sveta. Túto schopnosť ale nepoužíva s cieľom dominovať, využíva ju v pokore, ktorá si je vedomá komplexity, ktorá narušuje všetky uhladené formulácie a ktorá je otvorená ku zmenám a rozruchu.“³⁴

Múdrost' znamená nielen pozorovať, ale vidieť³⁵ svet a vďaka tomu vidieť Boha. Ako sa vytrácajú ostré hrany veľkých príbehov, vytráca sa aj jasná deliaca čiara medzi poznávaním sveta a poznávaním Boha. Fiddes dokonca dopĺňa: „Človek môže poznať Boha jedine skrze to, že vidí svet. Ak sa táto hebrejská myšlienka preniesie do kresťanskej teológie múdrosti,

31 Fiddes, *Seeing the World*, 323.

32 Fiddes, *Seeing the World*, 323.

33 Fiddes, *Seeing the World*, 323.

34 Fiddes, *Seeing the World*, 380.

35 To má na mysli názov tejto knihy.

[...] otvára široký priestor, v ktorom sa môžeme spolupodieľať na rytme trojjediného Boha.“³⁶

Pred záverečným zhrnutím je dobré zmieniť niektoré z reakcií, ktoré Fiddesova kniha vyvolala. Je zrejmé, že jej najsilnejšou stránkou a zároveň potenciálnym kameňom úrazu je jej ohromne široký záber a spôsob, akým Paul Fiddes vedľa seba stavia tradície veľmi odlišného charakteru. V recenziách sa preto opakovane objavovala chvála toho, ako Fiddes zložitú a rôznorodú látku zvláda.³⁷ Vedľa toho však zazneli kritické poznámky ohľadom problematickeho autorovho prístupu v jednotlivých oblastiach či kritika základných metodologických predpokladov.³⁸

Kniha inšpirovala aj rôzne texty ďalších autorít z disciplín, na ktorých pomedzí sa sama pohybuje. Inšpiruje sa ňou napríklad text biblistu Johna Bartona *God, the World and Wisdom*.³⁹ Z väčších teologických projektov, ktoré Fiddesovmu konceptu múdrosti venujú priestor, určite stojí za

36 Fiddes, *Seeing the World*, 380.

37 Napríklad ťažko preložiteľné: „In the end, these remarks do not do justice to the complexity and dynamism of Fiddes' *magnum opus*.“ (Mark S. Medley, [Recenzia knihy] *Seeing the World and Knowing God, Reviews In Religion & Theology* 21, Issue 2, March 2014, 216.)

38 David Brown vo svojej recenzii Fiddesovej knihy podrobuje kritike aspekt, ktorý považuje (ako teológ čítajúci teologickú knihu) za najviac prekvapivý. Tým je predpoklad, že „existuje len jedna realita, a to realita materiálna.“ (David Brown, [Recenzia knihy] *Seeing the World and Knowing God, The Journal of Theological Studies* 66, Issue 1, April 2015, 518.) Táto námietka sa mi zdá byť neopodstatnená. Aj keď nedualistické vnímanie reality nie je medzi teológmi pravidlom, dávno nie je výnimkou, ktorá by vyvolávala zásadnejšie prekvapenie či rozpaky. Čo je však podsatnejšie: aj keď Fiddes odmieta určitú formu ontologického dualizmu, bolo by nepochopením pripisovať mu jednoduché materialistické videnie sveta, na základe jeho myšlienky, že neexistuje „žiadna ontologická priepasť, ktorá by musela byť prekonaná, aby mohol byť Boh vo svete aktívny a prítomný.“ (Fiddes, *Seeing the World*, 41. Citované z jednej z pasáží, na ktoré David Brown pri svojej výtke odkazuje.)

39 Bartona zaujíma najmä ďalší výrazný Fiddesov motív – motív Božieho utrpenia. Tomu v texte venuje niekoľko exegetických úvah nad starozákonnými textami, tie sa pokúsi uviesť do dialógu s neskoršou židovskou mystikou a nakoniec sa, v náväznosti na Fiddesa, venuje tejto téme v kontexte múdrosti: „Reč Starého zákona sa filozofickej reči najviac priblíži pravdepodobne v pojme božskej Múdrosti [...] Keď Izaiáš o Bohu tvrdí, že „aj On je múdry,“ (Iz 31,2) a „svoj zámer uskutočňuje obdivuhodne, zvelaďuje múdrosť,“ (Iz 28,29) naznačuje tým analógiu medzi Bohom a tým najlepším, čo ľudstvo dokáže.“ (John Barton, *God, the World, and Wisdom*, in: A. Clarke, A. Moore [eds.], *Within the Love of God: Essays on the Doctrine of God in Honour of Paul S. Fiddes*, Oxford: Oxford University Press, 2014, 27.)

zmienku nedávny pokus Alistera McGratha o systematické premyslenie možností prirodzenej teológie s názvom *Re-Imagining Nature*. O Fiddesa sa tu opiera niekoľkokrát, najčastejšie vo vzťahu k jeho úvahám o skrytosti, zahalenosti prirodzeného sveta voči poznaniu.⁴⁰ Kniha teda inšpirovala rôzne reakcie naprieč širokým spektrom príbuzných disciplín.

Zisťujeme, že Fiddesova úvaha ústi zároveň v epistemologické i teologické tvrdenie, ktoré sú vzajomne závislé. Vychádza z tézy, ktorú sme sa snažili priblížiť, a to, že múdroslovná tradícia vidí svet podobne ako naša, neskoromoderná situácia. Múdrost' je však teologicky založená, a preto pre svoje poznanie predpokladá vieru v to, že je svet do istej miery zrozumiteľný a je tomu tak práve preto, že je to svet stvorený. Pri svojej opatrnosti a určitom skepticizme však zachováva optimizmus nielen čo do poznania sveta, ale aj čo do poznania Boha skrze svet. U Fiddesa však táto rovnica funguje len za predpokladu, že múdrost' pristupuje ku svetu bez snahy utláčať, prekonať ho. Takáto múdrost' má podľa neho oporu len v trojičnej teológii a len trojičný Boh (v zmysle, aký sme uviedli vyššie) je ten, ku ktorému svet, videný múdrostou, odkazuje.

Vyžadovalo by si viac priestoru, ak by sme mali skúmať, či je Fiddesova reinterpretácia starozákonnej látky skrze čisto kresťanské termíny citlivá a opodstatnená, každopádne je ale jeho analýza súčasnej situácie, v paralele s múdroslovnou tradíciou, veľmi nápaditým a prepracovaným (čo nemohol tento text dostatočne ukázať) príspevkom nielen k teológii stvorenia, ale k epistemologickým úvahám vôbec.

Mgr. Matej Kováčik
Přemyslovská 48/13
Praha 3, 130 03
matokovacik@outlook.com

⁴⁰ Vid' Alister E. McGrath, *Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology*, Hoboken: Wiley Blackwell, 2017, 79, 122.

Práce přijaté a obhájené v roce 2017

Univerzita Palackého v Olomouci

Cyrilometodějská teologická fakulta

ThLic. Lukáš Kotala, Ph.D.

Method and Practice of Oral Disputation in the 16th and 17th Century – The Jesuit Tradition

doktorská disertační práce v oboru Systematická teologie a křesťanská filozofie, zaměření: Křesťanská filozofie, 178 stran

Práce se zabývá ústně prováděnými disputacemi. Hlavním jejím cílem je přispět k hlubšímu porozumění tomuto fenoménu. Dvě úrovně obecně ustavují tento fenomén a těm také odpovídá základní struktura práce. První část pojednává o metodě jezuitských disputací. Jejími prameny jsou díla jezuitů Toleda, Fonsecy, Alfonsa, Garniera, Marcellia, Chanevellea, Freytaga, Heimbacha nebo Sandersona. Jezuitská metoda je obecně zformována podle paradigmatické metody řešení námítky. Avšak její specifická vlastnost spočívá v imperativu odkládat distinkci a v běžném zapojení paradigmatické metody dotazování-odpovídání. Druhá část se věnuje praxi jezuitských disputací. Disertace navrhuje v Úvodu také určitou „ontologii disputačního fenoménu“, kde každá z úrovní „metody“ a „praxe“ získává definováním svůj přesný pojem.

ThLic. Vít Němec, Ph.D.

Vznik a průběh zápasu o katolický charakter školství na Moravě před rokem 1918 na příkladu činnosti ThDr. Augustina Štancla

doktorská disertační práce v oboru Praktická teologie, zaměření: Církevní dějiny, 202 stran

Práce představuje fenomén zápasu o katolický charakter školství na Moravě v souvislosti s životními osudy a aktivitami ThDr. Augustina Štancla (1871–1962). Tento kněz se totiž již od svého mládí intenzivně věnoval organizační a publicistické činnosti ve prospěch ideálu katolické školy – obnovy katolického ducha na státních školách. Důležitou roli v této oblasti hrála na Moravě Maticе cyrilometodějská. Jednalo se o spolek, jež založil právě A. Štancl a který se stal základní platformou agitační činnosti tohoto kněze i dalších osob angažovaných v této oblasti. Zvláštní pozornost je v práci věnována nejrůznějším úskalím a problémům doprovázejícím práci tohoto spolku, které byly nezdávka spojeny právě s Augustinem Štanclm. Příkladem je nerealizovaný projekt zbudování katolického učitelského ústavu v Olomouci. Vedle činnosti v Matici cyrilometodějské popisuje práce také Štanclovy aktivity v jednotlivých farnostech, kde působil, a to především s ohledem na jeho kontakty s některými osobnostmi tehdejšího katolického života na Moravě.

Th.Lic. Monika I. Olejnik, Ph.D.

La „Dormitio Mariae“ dai suoi albori fino al VI secolo

doktorská disertační práce v oboru Teologia sistematica e Filosofia Cristiana, zaměření: Teologia dogmatica, 290 stran

Práce se zaměřuje na počátky tradice o Mariině zesnutí, která se často považuje za nejistou a temnou. Její zkoumání je pojato jako komparativní analýza apokryfní a patristické literatury o Nanebevzetí, archeologie, liturgie a ikonografie, což umožňuje vystopovat počátky této tradice. Ukazují se takto nové prvky prostředí, v němž dogma vzniklo, prvky hluboce zakořeněné v náboženském, bohoslužebném a církevním životě rané židovsko-křesťanské církve. Tato víra byla původně vyjádřena pomocí židovských kategorií, které jsou typické pro Svátek stánků. Později byly zavedeny helénistické kategorie, které se stále více vzdalovaly od dogmatických počátků. Bylo to výsledkem procesu „odžidovštění“ církve při postupném oddělování církve z obřizky a církve z pohanů, které se datuje od druhého století. Dnes můžeme potvrdit, že vyhlášení dogmatu o Mariině Nanebevzetí je součástí pokladu víry od dob prvotní církve, jak se to jeví podle židovských a apokryfních kořenů a jak je to chápáno v dokonale pravověrné triádě smrti, vzkříšení a nanebevzetí Matky Páně.

doc. Mgr. Vít Hušek, Th.D.

Ambrosiaster a dějiny spásy v kontextu předaugustinovské západní teologie

habilitační práce v oboru Teologie, 150 stran

Tématem práce jsou dějiny spásy v díle Ambrosiastera, anonymního autora působícího v Římě v druhé polovině 4. století. Téma dějin spásy je sledováno v rámci jeho nesporného díla, tedy Komentáře k Pavlovým listům a Otázek Starého a Nového zákona. Ambrosiaster člení svůj výklad dějin spásy do několika etap od stvoření světa po Kristův příchod a eschatologické naplnění a věnuje přitom pozornost především otázkám, které mají dopad na každodenní křesťanský život. Systematickému představení Ambrosiasterova pohledu na dějiny spásy, doplněnému o několik srovnání s autory působícími ve stejném myšlenkovém klimatu, jsou předřazeny kapitoly o autorově identitě, díle a interpretačních zásadách.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Mgr. Radek Labaj, Ph.D.

The End(s) of All Things. Anthropological and Teleological Aspects of Cosmology in the Dialogue of Philosophy, Theology and Science

doktorská disertační práce v oboru Systematická a praktická teologie, 321 stran

Práce zkoumá vybrané antropologické a teleologické aspekty vědecké kosmologie se zvláštním zřetelem k dílu Alexeje Nesteruka. Prezentace Nesterukova specifického přístupu k problematice dialogu teologie a vědy pak tvoří jádro této práce, která zároveň může být chápána jako pokus o komplexní představení Nesterukova myšlení širší akademické obci. Po úvodním výčtu dílčích problémů týkajících se komplikovaného vztahu kosmologie a teologie se autor zaměřuje na interakci Nesterukova myšlení s vybranými prvky z díla Murphy a Ellise „On the Moral Nature of the Universe“. Společným cílem všech výše zmíněných je nová syntéza teologie, filosofie a vědy, jež je schopná „uzdravit rozdělenou mysl moderního člověka“. Uplatnění vědecké kosmologie a zdůraznění jejich mezních otázek je vede k tvrzení, že teologie je s to poskytnout chybějící odpovědi a společně s vědami se pokusit narysovat ucelený a koherentní obraz skutečnosti. Vyhlížené osvětlení tajemství člověka a vesmíru – tj. ucelený a koherentní obraz světa – je Nesterukem artikulován pomocí existenciální fenomenologie. Univerzální hnací síla porozumět a najít naše místo ve světě tvoří ústřední bod Nesterukova díla a jeho důrazu na apofatický výklad vědecké kosmologie. Jeho inspirativní vize konc(-e/ů) všech věcí přináší nejen celostný obraz skutečnosti, ale také osobnější a zároveň pokornější přístup k našemu bytí ve světě.

Mgr. David Rafael Moulis, Ph.D.

Svatyně v Tel Aradu ve světle nejnovějších kultických nálezů v oblasti Judského království

doktorská disertační práce v oboru Biblická teologie, 163 stran

Práce srovnává svatyni z Tel Aradu s dalšími judskými městy (Beer Šeba, Lakíš, Chirbet Qeiyafa, Tel Moca a Tel Chalíf), ve kterých byly nalezeny doklady o existenci náboženského kultu v průběhu doby železné IIa–b. Ke správnému a komplexnímu zrekonstruování podoby kultu v Aradu, potažmo Judsku ve světle nejnovějších archeologických nálezů je nutné pracovat i s epigrafickými památkami z lokalit Kuntillet Adžrud, Chirbet el-Oóm, Chirbet Bét Lej a artefakty, které jsou nalézány napříč Judskem a jsou spojeny s lidovou náboženskou praxí. První doklady judského kultu pocházejí již z přelomu 11. a 10. století př. Kr. (Chirbet Qeiyafa), ale většina oficiálních i neoficiálních kultických míst je datována až do 8. století př. Kr. Ještě ve druhé polovině téhož století byla náboženská centra odlišným způsobem zrušena a někde i zcela odstraněna. Stále se rozrůstající soubor materiální kultury je možné využít k zodpovězení dílčích otázek a ke kritickému zhodnocení interpretací z minulých desetiletí. Autor se v práci táže, zda aradský kult vykazuje vlivy

cizích kultur; zda jde o oficiální anikonický kult, kde se předpokládá výhradní uctívání Hospodina, a také zjišťuje, jak se liší, nebo naopak shodují nálezy z vybraných judských měst. Dalším cílem práce je zjistit také to, proč v Aradu zůstala svatyně i s vybavením „zakonzervována“ a nebyla zcela zničena pod vlivem kultických reforem ke konci 8. století př. Kr. V neposlední řadě je potřeba najít odpověď na otázku, jak přesně proběhly kultické změny ve zkoumaných judských městech v době železné II.

Mgr. Pavel Roubík, Ph.D.

Biblická dogmatika F. Mildembergera. Jeden pozapomenutý dogmatický koncept
doktorská disertační práce v oboru Systematická a praktická teologie, 305 stran

Práce přináší představení teologie systematického teologa Friedricha Mildembergera se zvláštní koncentrací na jeho vrcholné dílo, třísvazkovou *Biblickou dogmatiku*. Mildemberger je jediným systematickým teologem, který celoživotně důsledně rozvíjel tzv. celobiblickou teologii. Převážná část jeho díla je spojena s jeho působením na teologické fakultě v Erlangenu. Mildemberger usiloval o náležité církevní užívání Písma, jemuž historicko-kritický výklad nemůže dostát. Především jeho *Biblická dogmatika* principiálně kombinuje biblickou vědu s dogmatickým tázáním a usiluje o příhodné porozumění Písmu. *Biblická dogmatika* je koncipována tak, aby předkládala otázky, na něž mají jako odpovědi posloužit pojednávané biblické texty. Pro Mildembergerův výklad Bible je charakteristické překřížení teologie (konstituce skutečnosti v Bohu) a oikonomie (restituce skutečnosti Bohem). Obzvláštnost a originalita jeho tázání podmiňuje opuštění tradičního encyklopedického rozdělení a studia teologie. Sleduje tradici luterské ortodoxie, osvícenství, tzv. dialektickou teologii a soudobou teologickou diskuzi. Na církevním užívání Písma si Mildemberger všimá jeho zasazení do doxologického kontextu, z něhož nemohou být vyňata ani mnohá dogmatická určení, aniž by zkameněla v bezčasá metafyzická tvrzení.

Doc. Dr. Stefan Höschele

Interchurch Relations in Seventh-Day Adventist History: a Study in Ecumenics
habilitační práce v oboru Evangelická teologie, 471 stran

Habilitační práce zkoumá ekumenické vztahy v dějinách církve Adventistů sedmého dne. Mapuje jejich vývoj a podíl klíčových osobností na orientaci a teologickém profilu této církve. Seznamuje s poněkud neobvyklým vztahem adventistů k jiným církvím a s jejich ambivalentním postojem ke klasickému ekumenickému hnutí. S pomocí jazyka sociální teorie a metod klasického historického výzkumu autor ukazuje, že Adventisté sedmého dne tíhnou k modelu spirituální jednoty a v poslední době k modelu fóra spíše než k modelům jednoty formální a instituční.

Univerzita Karlova

Husitská teologická fakulta

Mgr. Silvia Kamanová, Ph.D.

Juhoafrická čierna teológia zo stredoeurópskej perspektivy

doktorská disertační práce v oboru Husitská teologie, 214 stran

Zámerom tejto práce je poukázať na potrebu rozširovania tunajšieho teologického horizontu o kresťanské myslenie pochádzajúce aj z mimoeurópskeho prostredia. Vzhľadom na pluralitnú a globálnu situáciu, ktorá sa stáva skutočnosťou aj v strednej Európe, autorka tvrdí, že je nutné nadväzovať rovnocenný dialóg v teológii aj s kolegami z iných kontinentov. Juhoafrická čierna teológia je špeciálnym predmetom jejho skúmania. Čiernu teológiu analyzuje z pohľadu teologickej paradigmy oslobodenia a sleduje jej trajektóriu.

JUDr. Bc. Květoslav Krejčí, Ph.D., Ph.D.

John Henry Newman – život a dílo v kontextu boje za univerzalitu církve

doktorská disertační práce v oboru Husitská teologie, 217 stran

Práce podrobně mapuje život a dílo anglikánského teologa a filosofa Johna Henry Newmana (1801–1890), představitel reformního Oxfordského hnutí v anglikánské církvi a pozdějšího konvertity ke katolicismu. Předkládá rovněž originální český překlad jeho vybraných spisů. Zvláštní pozornost věnuje recepci Newmanova myšlení ve Francii a Německu, jeho vztahu ke katolickému modernismu a liberální teologii stejně jako jeho vlivu na dokumenty druhého vatikánského koncilu.

Mgr. Olexandr Tarasenko, Ph.D.

Узость еврейского мира в «галахической» энциклике Иакова в контексте политических и религиозных конфликтов эпохи Второго Храма

doktorská disertační práce v oboru Husitská teologie, 246 stran

Práce zkoumá systém hodnot autora Listu Jakubova, což je sbírka kázání nebo besed je-ruzalemského „episkopa“, sestavených a editovaných jeho následovníkem. List se netýká žádných konkrétních specifických problémů komunit nebo jednotlivců, a proto může být považován za encykliku. Obrácení autora ke čtenářům vypadá takto: „Udělej takto a nedělej jinak“. Proto tento opus lze považovat za „Halachu“, literární formu používanou mudrci Izraele před naším letopočtem. „Halacha“, stejně jako řecký literární žánr paraenesis, nepřipouští diskusi, ale spíše vybízí čtenáře k poslušnosti. Jako vzor pro napodobování Jakub ukazuje ne Ježíše Krista, ale svaté ze Starého zákona.

ThDr. Jan Rokyta, Ph.D., Ph.D.

Podoby eklesologie v české reformaci

doktorská disertační práce v oboru Husitská teologie, 250 stran

Práce je věnována pojetím církve v husitském hnutí. Přihlédnuto je především k chápání prvotní církve v jednotlivých proudech husitství a u význačných husitských myslitelů. Výchozím stanoviskem je, že husitská revoluce existovala jako produkt myšlení, a to teologické provenience. Je nutné se zabývat i pojetím člověka, moci a její legitimity, dějin a v křesťanském myšlení i přístupy k interpretaci Písma. V textu figurují hlavní a inspirační osobnosti českých dějin 14. a 15. století: Matěj z Janova, Jan Hus, Jakoubek ze Stříbra, Mikuláš z Pelhřimova. Dále jsou rozebrány i myšlenky radikálních táboritů. Jedním z rozhodujících úhlů pohledu je vztah k Písmu a způsob jeho interpretace. Tvóří totiž důležité kritérium pro pochopení církve, světa, sociálních vztahů a nitra člověka, tak jak na ně česká reformace kladla důraz. Dalším je pojetí prvotní církve, jak jej jednotlivé proudy nebo postavy husitství chápaly. Autor usiluje pojmut myšlení české reformace o církvi v jeho jednotlivých specifikách, ale také v jeho společných rysech.

Mgr. Dalibor Vik, Ph.D.

Slovo, na kterém záleží. Člověk a etika u Emmanuela Lévinase

doktorská disertační práce v oboru Husitská teologie, 151 stran

Práce v pěti kapitolách sleduje tematizaci člověka u francouzského myslitele Emmanuela Lévinase zejména v dílech *De l'évasion* (1935), *De l'existence à l'existant* (1947), *Totalité et infini* (1961) a *Éthique comme philosophie première* (1982), které představují různé etapy jeho filosofického vývoje. Nabízí výklad nejoriginálnějších Lévinasových pojmů, mapuje jejich postupnou genezi, zasazuje je do celkového kontextu jeho díla a načrtává další paralely či polemické výklady. Protože otázka po člověku vzniká u Lévinase obratem otázky po Bohu, na něž se nemůžeme tázat jako na předmět, představuje jeho zkoumání člověka zároveň teologické téma par excellence. Studie se snaží prokázat, že Lévinasovy koncepce mohou být pro teologii inspirativní zejména: (1) v otázce metodologie, protože se vůči Bohu řídí striktně principem Sein-lassen a ukazuje, co se stane s naším myšlením, když toto nechat-být položíme jako východisko zkoumání; (2) v otázce revize některých teologických pojmů a jejich existenciálního obsahu; (3) jako důkladná analýza okrajových fenoménů, které systematická teologie jakožto onto-theo-logie marginalizovala či opomíjela, avšak s novým chápáním člověka se vrací opět na scénu; (4) jako hermeneutický klíč k biblické exegezi; (5) jako zdroj podstatných úvah o primátu etiky, jež je podle Lévinase vlastním smyslem starozákonního zjevení.

Doc. ThDr. Markéta Holubová, ThD.

Pronikavé poznání rabiho Mošeho Chajima Luzzatta

habilitační práce v oboru Teologie, 419 stran

Jádrem habilitační práce *Da'at tvunot – Pronikavé poznání rabiho Mošeho Chajima Luzzatta* je překlad Luzzattova spisu *Da'at tvunot*, který byl dokončen roku 1734. Překlad, vy-

bavený komprehenzivním a detailním poznámkovým aparátem, doprovázejí pojednání soustředující se na RaMCHaLův život, způsob myšlení a psaní. Práce bere v potaz také náboženský, historický a osobní kontext specifického přístupu rabiho Mošeho Chajjima Luzzatta.

Univerzita Karlova

Katolická teologická fakulta

Alice Fornasiero, M.A., Ph.D. et Ph.D.

Aspects of Artistic Training and Patronage in Bohemia in the Second Half of the 17th Century. The case of Christian Schröder (1655–1702)

doktorská disertační práce z oboru Dějiny křesťanského umění, 284 stran

Tématem práce je vývoj umělecké kariéry malíře Christiana Schrödera. O jeho počátečním působení ve funkci dvorního malíře hraběte Slavaty nemáme mnoho zpráv. Nalezené archivní prameny však dokládají jeho studijní cestu do Itálie. Po návratu do Prahy byl postaven před rozhodnutí, zdali se stát cechovním malířem nebo zastávat funkci císařského malíře, jímž se nakonec stal. Následně získal místo správce Obrazárny Pražského hradu a byl učitelem mnoha umělců, k nimž patřil například i Petr Brandl. Práce ve světle uměleckého dění v Praze poslední dekady 17. století přehodnocuje Schröderův učitelský význam. Objednávka Gundakara Dientrichsteina pro zámek Libochovice, která se týkala vytvoření 43 kopií dle obrazů nacházejících se ve sbírkách Pražského hradu, se stala výjimečným historickým pramenem vedoucím k poznání původních kompozic pláten a vzhledu dnes již neexistujících obrazů. Libochovická série kopií tak zapadá do hledání funkcí velmi oblíbených kopií významných maleb v českých a moravských šlechtických sbírkách. Ty spočívají mimo jiné v reflexi nadšení šlechticů pro sběratelství a mechanismu snahy po sociální prestiži a sebe prezentaci.

Mgr. Věra Halabíková, Ph.D., Ph.D.

Lidské embryo v perspektivě technik reprodukční medicíny

doktorská disertační práce v oboru Katolická teologie, 189 stran

Práce se zabývá etičností některých technik reprodukční medicíny, při nichž dochází až k 80% ztrátám lidských embryí. Je rozdělena do šesti kapitol. První a druhá kapitola krátce seznamují s problematikou neplodnosti, s technikami reprodukční medicíny, s vývojem lidského embrya a s manipulací s embryi v průběhu některých technik. Ve třetí kapitole jsou představeny dva hlavní etické modely v naší kulturní oblasti, které mají odlišný pohled na statut lidského embrya. Čtvrtá kapitola ukazuje, jak k otázce počátku lidského života a k reprodukční medicíně přistupují některé jiné kultury. V páté kapitole se autorka zabývá otázkou lidské osoby, v šesté kapitole zkoumá, nakolik lidské embryo může být považováno nejen za člověka, ale také za osobu s právy, která osobě náleží – tj. předně za osobu s právem na život.

Mgr. Bc. Kateřina Hladká, Ph.D.

Mistr Hartmann a švábské sochařství počátku 15. století

doktorská disertační práce v oboru Dějiny křesťanského umění, 288 stran a obrazová příloha

Ulmský kameník Mistr Hartmann je dějinám umění známý již dlouho, ale jeho role ve švábském řezbářství počátku 15. století stále vyvolává mnohé otázky. Hartmannovi bývá přiznávána vůdčí pozice jak v hutí, tak v řezbářské dílně, zatímco proti mluví průměrná kvalita jeho soch a skutečnost, že se měšťanem stal až roku 1428, tedy více než 10 let poté, co je v Ulmu poprvé doložen. Tato práce zkoumá Mistra Hartmanna nejprve z hlediska sociální a kulturní situace v Ulmu na počátku 15. století. Zpřesňuje jeho roli v rámci hutního provozu při stavbě ulmského farního kostela a výzdobě západního průčelí, jehož ikonografický program do značné míry odráží historické okolnosti svého vzniku. Druhá část práce se zaměřuje na řezbářskou dílnu, v níž vznikl oltářní retábl z Dornstadtu, a na fenomén rozšíření tohoto stylu po celém Švábsku.

Mgr. Romana Chalupná, Ph.D.

Čechy, Jižní Tyrolsko a tridentské biskupství kolem roku 1400. Reflexe krásného slohu v malířství

doktorská disertační práce v oboru Dějiny křesťanského umění, 224 stran a obrazová příloha

Práce se soustředí na popisy a formálně stylové rozborů maleb ve spojení s komparativní analýzou. Po pečlivém rozboru všech malířských celků bylo možno rozlišit několik okruhů jihotyrolské malby a vícero směrů, jimiž se dostával krásný sloh do oblasti. Kromě přítomnosti několika v Čechách školených umělců (Mistr Václav, Mistr z Dreikirchen, Mistr ze Sv. Heleny) je doložitelná i přítomnost umělců rakouského či jihoněmeckého původu (Hans Stotzinger, autoři severních polí brixenské křížové chodby). V případě deskových obrazů se v některých případech podařilo prokázat lokální původ díla na základě propojení s malbami nástěnnými (Madona z Městského muzea v Bolzanu, Bolestný Kristus z Hall). V některých případech se však jedná o importy (Ukřižování z Novacella). Přínosem práce je objev dvou dosud neznámých bohemiálních deskových obrazů z počátku 15. století z městského muzea v Bolzanu (Kristus na hoře Olivové a Madona s dítětem). Patrně nejširšího ohlasu nalezlo v Jižním Tyrolsku dílo Mistra Třeboňského oltáře. Vrcholná fáze krásného slohu se do Tyrol dostává až kolem roku 1410, kdy lze sledovat nástup typických bohatě řasených plastických draperií skládaných do hlubokých mís a kaskád. Tyto typické draperiové postavy se následně dostávají do širokého povědomí umělců místního významu a vytvářejí tak jakousi zlidovělou verzi krásného slohu.

PhDr. Jaroslav Mrňa, Ph.D.

Farní kroniky jako pramen církevních a sociálních dějin na příkladu pamětních knih farností v děkanství velkomeziříčském

doktorská disertační práce z oboru Církevní a obecné dějiny, 294 stran a příloha

Práce se zabývá problematikou existence farních kronik a jejich využitím pro moderní historickou práci na poli církevních a sociálních dějin. Pro prezentaci výpovědní hodnoty pramene byly vybrány pamětní knihy farností velkomeziříčského děkanství. Po úvodní kritice pramenů a literatury následuje kapitola věnovaná pohledu na křesťanské vnímání dějinnosti, vývoj kronikářství v jednotlivých dějinných epochách a zhodnocení farní kroniky jako pamětní či úřední knihy a uměleckého díla. Na ni navazuje část, která se zaměřuje na rozdíly ve struktuře zaznamenaných údajů. K částečné analýze i komparaci byl vytvořen reprezentativní vzorek 915 exemplářů farních kronik z české i moravské církevní provincie, jejichž přehled přináší jedna z příloh. V rámci diferencí mezi pamětnicemi předkládá autor také problematiku norem, které byly vydávány v tuzemsku i zahraničí pro založení a vedení pamětních knih ve farnostech. Hlavní pozornost je v práci zaměřena na historický vývoj velkomeziříčského děkanství s primárním využitím záznamů z farních kronik inkorporovaných farností, jejichž přehled i zhodnocení získaných údajů přináší samostatná, poslední kapitola. Závěrečné shrnutí celé práce je doplněno o výsledky výzkumu v oblasti norem pro vedení farních kronik v sousedních zemích.

ThLic. Jana Pitterová, Ph.D.

Boží všemohoucnost a lidská bezmoc

doktorská disertační práce v oboru Katolická teologie, 105 stran

Tématem práce je Boží všemohoucnost, lidské utrpení a jejich vztah v knize Job. Témata jsou kromě obecné definice prezentována pomocí analýzy vybraných textů knihy. Vztah mezi Boží všemohoucností a lidským utrpením v podání knihy Job existuje, avšak navzájem se neomezují ani nevylučují. Lidské utrpení je zde nahlíženo v širší perspektivě Božího plánu se světem.

Eva Rajsiglová, Ph.D.

Untergundkirche und geheime Weihen. Eine kirchenrechtliche Untersuchung der Situation in der Tschechoslowakei 1948–1989

doktorská disertační práce v oboru Katolická teologie, 370 stran a příloha

Tématem práce je pojetí ordinačního práva a praxe ordinace ve skryté církvi. Autorka zkoumá a vzájemně porovnává všechny „typy“ tajných svěcení (uznaných i těch zpochybných svěcení) ve všech stupních (ordinace i konsekrace), udělených v době komunistické vlády 1948–1989 v Československu, příp. v zahraničí československým občanům, a to především z pohledu kanonického práva. První kapitola uvádí do základů ordinačního práva, druhá kapitola přibližuje vztahy církve a státu v daném historickém období v Československu včetně prvních tajných biskupských svěcení. Ve třetí kapitole jsou představe-

ny mexické fakulty. Čtvrtá kapitola přibližuje další tajné fakulty poskytnuté církvi v Československu, od kterých se mj. odvíjela světitelská činnost slovenských jezuitských biskupů a Felixe Davidka. Pátá kapitola poskytuje exkurz k tématu tajných svěcení udělovaných československým kandidátům v cizině. Závěrečná kapitola kriticky reflektuje důvody, které vedly ke zpochybnění svěcení od biskupa Felixe Davidka po roce 1989. V příloze jsou publikovány latinské texty tzv. mexických fakult včetně českého překladu.

Mgr. Ema Součková, Ph.D.

Graduály z dílny Jana Táborského z Klokotské Hory

doktorská disertační práce v oboru Dějiny křesťanského umění, 278 stran

Práce je zaměřena na výzdobu chorálních rukopisů 16. století. První část se věnuje osobnosti písaře Jana Táborského, jenž žil v letech 1499–1572, a nejvýraznějším iluminátorem, kteří se v průběhu 16. století podíleli na výzdobě zpěvníků české provenience. Pozornost se zaměřuje nejen na často zmiňovaného Fabiána Puléře, ale také na Matouše Ormyse z Lindperka, Matyáše Hutského z Křivoklátu, Ambrože Ledeckého a další iluminátory. V této souvislosti nelze opominout grafické předlohy Martina Schongauera, Albrechta Dürera, Bernarda Salomona nebo domácí „melantrišské tisky“, podle kterých umělci tvořili. Náměty vyskytující se v tomto typu rukopisu jsou převážně biblické, korespondující se svátky liturgického roku. Kromě těchto motivů se však v graduálech setkáme v hojně míře i s různými formami prezentace donátorů či demonstrativním zobrazením konfese objednavatelů. Druhá část disertace se skládá z katalogu hudebních rukopisů, které můžeme z nějakého důvodu spojit s osobností písařského podnikatele Jana Táborského z Klokotské Hory.

ThLic. Mgr. Adam Sýkora, Ph.D.

Missale Posoniense I. – kritické vydanie

doktorská disertační práce v oboru Katolická teologie, 662 stran a příloha na DVD

Práca prináša textovo-kritické spracovanie textu jedného z najstarších misálov Bratislavskej kolegiálnej kapituly: Missale Posoniense I. Ide o dôležitý prameň európskeho významu, ktorý je vzorovo normatívny a reprezentatívny vzhľadom na analogické pamiatky, ktorý sa používal v prostredí bratislavskej kapituly už pred rokom 1341. Výnimočnosť misála spočíva aj v tom, že je nezávislý na misáloch z obdobia Inocenta III. a na reforme Aimona z Favershamu. Misál obsahuje aj časti Pontifikála, Ordines a Breviára. Text misála bol doteraz publikovaný iba vo faximilnej podobe, ktorá nesie technické obmedzenia doby svojho vzniku, odvtedy boli objavené aj ďalšie folie, ktoré zatiaľ neboli publikované vôbec. Dizertácia predkladá text, s ktorým už môže odborná verejnosť efektívne pracovať. Kritický poznámkový aparát uľahčuje prácu s textom, podobne ako indexy, tabuľky a fotodokumentácia v prílohe.

Mgr. Miroslav Šmied, Ph.D.

České středověké umění pohledem katolického dějepisce

doktorská disertační práce v oboru Dějiny křesťanského umění, 394 stran

Práce pojednává o historii studijního a vědního oboru nazvaného „Dějiny křesťanského umění“. Pokouší se hledat kořeny zájmu o historii, sakrální památky a monumenty národní minulosti v duchovním prostředí českých zemí a následně je zařadit do kontextu soudobého evropského vývoje zájmu o výtvarné umění a jeho studium. Začíná nejstaršími hagiografickými památkami (Kristiánova legenda, texty středověkých kronikářů, Kosmy, jeho pokračovatelů, Kroniky Zbraslavského kláštera i kronik doby vlády Karla IV.), sleduje historiografii barokního období (Bohuslav Balbín, Tomáš Pešina z Čechorodu) a období národního probuzení, věnuje se rozmachu oboru v devatenáctém století (Ferdinand Josef Lehner) až po vyvrcholení činnosti představitelů oboru v první polovině dvacátého století (Antonín Podlaha, Eduard Šittler, Josef Cibulka). Na základě popisu životů a děl jednotlivých osobností se práce pokouší vymezit příspěvek duchovního stavu k budování české státní a národní identity.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Mgr. Vojtěch Svoboda, Ph.D.

Sport jako teologická výzva

doktorská disertační práce v oboru Teologie, 235 stran

Cílem práce je popis souvislostí mezi spiritualitou, křesťanstvím a sportem v historii i současnosti. V první části je podtržen rituální původ her a sportu předkřesťanských kultur, především antického Řecka a Říma. Revoluční křesťanství oddělilo fyzická klání od náboženského rituálu. V hodnocení her tehdejšími křesťanskými autory (Pavel, Tertullian, Basil, Jan Zlatoústý, Jan Kassián a Jan Klimak) je však patrná nejednoznačnost. Idolatrický původ her a jejich propojení s kulty byly terčem kritiky. Naproti tomu atributy typické pro antického atleta, sebekázeň a vytrvalost, zůstávaly nahlíženy pozitivně, jak dokládá pojem „atlet Kristův“. Historická část práce obsahuje rovněž hodnocení sportu ve formě tehdejších her u Tomáše Akvinského. Jedna z klíčových otázek současné teologie sportu je představena na rozdílu mezi teologickými koncepty současných autorů Rev. Dr. Lincolna Harveyho a Rev. Dr. Roberta Ellise. Zatímco Harvey chápe sport jako „liturgii kontingence člověka“ a popírá jeho transcendentní rozměr, Ellis interpretuje snahu o dosažení nejlepšího možného výkonu jako odraz Boží sebetranscendence nutné pro stvoření člověka. Sport dle Ellise plní v současné společnosti některé z funkcí dříve náležejících např. organizované formě náboženství. Závěrečná část práce se zabývá stavy změněného vědomí ve sportu a jejich poměrem k mystice.

Mgr. et Mgr. Jiří Ignác Laňka, Ph.D.

**Vojenská duchovní služba v československé armádě v letech 1918–1939
se zvláštním přihlédnutím k římskokatolické církvi**

doktorská disertační práce v oboru Teologie, 284 stran

Práce se zabývá historií vojenské duchovní služby v prostoru historických českých zemí. Vychází ze studia archivních pramenů a věnuje se zejména meziválečnému období existence samostatné Československé republiky. První část se zabývá historií působení vojenských duchovních osob do doby vzniku první republiky. Stručně přitom prochází údobím mnoha staletí. Poté informuje o vzniku československé armády po roce 1918. Všímá si zvláště recepce a vývoje duchovní služby až do doby reorganizace branné moci ve třicátých letech. Dále podává informace o vývoji ve stabilizované duchovní službě a o její obecné organizaci jak v době míru, tak i v době branné pohotovosti státu. V další části práce informuje o činnosti vojenských duchovních v různých specifických prostředích. Nejobsáhlejší pátá kapitola je věnována životním příběhům jednotlivých vojenských duchovních. Na ni navazuje část, ve které práce přibližuje život a dílo posledního přednosty duchovní služby generála Jaroslava Janáka. Tyto životopisy jsou klíčovými zdroji pro poznání reálného průběhu služebního života katolických vojenských kněží.