

Obsah

Bůh a zlo.....	107
Petr Gallus	
Pět set let a jeden den poté.....	127
Jan Štefan	
Obhajoba starobylosti židovské ústavy podle Josepha Flavia.....	135
Štěpán Lisý	
Diakon – církevní sociální pracovník, výpomocný duchovní nebo „networker“?.....	156
Karel Šimr	
Křesťanská metafyzika jako lék na nicotu? Radikální ortodoxie a její kritika postmoderní filozofie.....	169
Jakub Ort	
Recenze.....	183
Rejstřík ročníku 23 (2017).....	189

Bůh a zlo

Petr Gallus

God and evil Evil is a very varied phenomenon, but still we all have some experience with it. From the religious and theological point of view quickly comes the question, in which relation stands God to evil, i.e. the question of theodicy. The history has brought many possible answers, but they mostly couldn't take the evil seriously enough in its whole width and depth and were reductive in some respect. The answers can be sorted into three groups: 1. God is not to blame for evil, because it is somehow necessary for the course of the universe (evil as a cosmological problem). 2. Man is to blame for evil, evil is human offence. 3. God is to blame for evil, but we must give up one of his traditional attributes: either his goodness, or his understandability, or his omnipotence. All these concepts though ended in paradoxes. This article tries to show with the help of thoughts of I. U. Dalferth, that we need to start with particular experiences of evil and proceed on a detour through God, who alone can turn evil into good. The task of theology is to bring tools for identifying evil and creating necessary distance for man to learn to live better with the uncontrollable, inexplicable and irrational evil. The solution however is not theoretical, but it is the particular praxis, the particular fight against evil.

„Jedinou omluvou pro Boha je to, že neexistuje.“ (Stendhal)

Některá základní rozlišení

Zlo je velmi zajímavý fenomén. Zkušenost s ním máme všichni, protože neexistuje žádná sféra života, do níž zlo nezasahuje,¹ ale asi bychom se navzájem neshodli, co všechno bychom označili jako zlé. Zlo se tak hned ukazuje jako těžko uchopitelné, především ze dvou důvodů.

První faktickou komplikací je to, že zlo má pokaždé individuální kritéria. Zlo není nikdy zlem absolutně, ale vždy zlem pro někoho.² Mohu něco zakoušet jako zlé, aniž by to stejně museli zakoušet i druzí. Což ovšem neznamená, že zlo je jen subjektivní kategorie. Zlo je moc, která se

1 Dalferth, *Leiden und Böses*, 12. V tomto článku do značné míry vycházím – jak laskavý čtenář záhy pozná z poznámek pod čarou – ze studií I. U. Dalfertha, především: *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008; *Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen*, Tübingen 2006; *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem*, Leipzig 2006.

2 Dalferth, *Das Böse*, 3; srv. týž, *Leiden und Böses*, 25: „Zlo tedy není prostě jen tak, nýbrž je zde pro někoho a je zde pro někoho pouze na základě něčeho jiného a skrze jiné.“

projevuje, ale projevuje se pro různé lidi různě. Zlo není jen subjektivní hodnocení, subjektivní je ovšem hodnocení toho, kde a jak se zlo projevuje.³ To je v práci se zlem důležité: odlišit skutečnost, která je posuzována, od její interpretace jako něčeho zlého.⁴

„Proto není rozhodující jen to, že se rozlišuje dobré a zlé, ale také, jak se rozlišuje dobré a zlé.“⁵ Každý fenomén lze popsat z několika stran a s rozvojem vědy těchto různých perspektiv na jeden fenomén přibýlo (např. utrpení lze popsat biologicky, sociologicky, právně, politologicky, ekonomicky, psychologicky, nábožensky atd.). Čím vyspělejší společnost, tím přesnější otázku po zlu jsme schopní položit. Jednotlivé perspektivy dokáží přispět k boji proti zlu a jeho dílčímu potření, nedokáží ho však odstranit, maximálně lze odstranit jeho dílčí projevy.⁶ Také proto je tu náboženství, aby upozorňovalo, že zlo není jen otázka správné medicíny, politiky, uspořádání společnosti či uspořádání duše, ale hlubší fenomén, že si tedy nelze slibovat odstranění zla od politiky, vědy či ekonomie. Všechny takové pokusy jsou reduktivní. Náboženství však zároveň musí vědět, že nemůže ostatní perspektivy ani nahradit, ani suplovat.

Základní věcnou komplikací je skutečnost, že neznáme a nemáme nikde čisté, ryzí zlo. Zlé je vždycky něco, nějaký fenomén, událost, osoba, myšlenka, čin, které za zlé považujeme. Nemáme zkušenost se zlem jako takovým, protože zlo se nám vždycky prezentuje ve spojení s něčím jiným. Zlo zakoušíme vždy na něčem, v něčem, skrze něco jiného. Zlo tak má parazitickou existenci.⁷ Jeho podstata je neuchopitelná, protože zlo je anhypostaton,⁸ bez vlastní podstaty. Je to silný, agresivní parazit, který ničí a pervertuje to, na čem parazituje.⁹ Zlo je agresivní deformace něčeho, co samo o sobě zlé není či být nemusí. Zlo je tak – řečeno teologicky –

3 Dalferth, *Malum*, 21. Srv. též, *Das Böse*, 22, pozn. 7: Protože „v posuzování něčeho jako zlého vždy spočívá určité hodnocení, dochází spolu s tímto hodnocením přinejmenším potenciálně vždy také ke sporu o to, zda toto hodnocení sedí, a pokud ano, tak pro koho, v jakém ohledu a do jaké míry“.

4 Dalferth, *Leiden und Böses*, 36–37, upozorňuje na důležitou sémiotickou diferenci, kterou běžná řeč stírá: když něco zažíváme, zažíváme přesněji něco jako něco; když zažíváme zlé, zažíváme něco jako zlé.

5 Dalferth, *Das Böse*, 71.

6 Dalferth, *Das Böse*, 73–74.

7 Dalferth, *Malum*, 80.

8 E. Jünger, čl. „Böse, das. V. Dogmatisch“, in: *4RGG 1*, Tübingen 1998, 1708.

9 Srv. Dalferth, *Das Böse*, 134–135.

perverze pravdy, která vede k nesvobodě, a tím k nevíře, k nelásce a beznaději.¹⁰

Nelze ovšem zapomenout ani na to, že zlo má také svoji velmi přitažlivou a fascinující stránku, že zlo je člověku leckdy příjemné, lákavé a svůdné.¹¹ Pervertující tendence zla je vidět na tom, jak zlo dokáže působit skryto pod svým protikladem. Není to jen negace dobrého nebo jeho opak, ale má spoustu facet, odstínů, variací a převleků, dokáže velmi lákavě setřít hranici směrem ke krásnému i směrem k dobrému a pravdivému. Zlo má velkou přitažlivost, dokáže k sobě strhnout.¹²

Z náboženského (nejen křesťanského) pohledu se velmi rychle klade otázka, jak je to se vztahem Boha ke zlu a zla k Bohu. Je to otázka prastará a stále znovu citovaný je již Epikuros (341–270 př. n. l.):

Bůh zlo buď chce odstranit, ale nemůže; nebo může, ale nechce; nebo ani nechce ani nemůže; anebo chce a může. Pokud chce odstranit zlo, ale nemůže, je slabý, což ale Bůh není. Pokud může odstranit zlo, ale nechce, je závistivý, což je Bohu také cizí. Pokud nemůže ani nechce odstranit zlo, tak je jak závistivý, tak slabý, a tedy to není Bůh. Pokud ale odstranit zlo chce a může, což je jediné Boží věc, odkud se pak bere všechno to zlo ve světě a proč ho neodstraní?¹³

Tím je na stole tradiční problém teodiceje. Na základě této Epikurovy otázky to vypadá, že tvář v tvář zlu je Bůh bezrozporně nemyslitelný. Aniž by se kdy podařila uspokojující odpověď, takových pokusů se dělo a děje dost. Dají se rozdělit do tří skupin a v každé z nich potkáme významná teologická či filosofická jména. Jak se ukáže, většinou jsou všechny tyto pokusy v nějakém ohledu reduktivní.

Základní poučkou při potýkání se se zlem je přitom „vzít zlo vážně“, tedy právě: neredukovat ho, nebagatelizovat ho, nesnažit se ze své podstaty nesmyslné zlo vtlačit do nějakého smysluplného celku či řádu; nepodcenit jeho radikalitu, rozmanitost, přitažlivost a ničivost.

10 Jünger, čl. „Böse, das. V. Dogmatisch“, 1708.

11 Sr. Dalferth, *Das Böse*, 114, pozn. 44, který cituje C. McGinna: „If we want to understand and eradicate evil, we need to start by acknowledging how good it feels.“

12 Dalferth, *Malum*, 84: Zlo „fascinuje a stírá hranice směrem ke krásnému. Imponuje a stírá hranice směrem k dobrému. Je brilantní a stírá hranice směrem k pravdivému.“

13 Epikuros, citováno u Lactantia, *De ira dei* 13,19 (sr. Dalferth, *Malum*, 41).

1. Bůh za zlo nemůže, protože zlo je nějak nutné (zlo jako spíše kosmologický problém)

„Všechno zlé je pro něco dobré“, tvrdí oblíbená lidová poučka. Není to pravda. Existuje zlo, které není k ničemu dobré. Tvrdit opak je snaha vřadit zlo do skutečnosti jako její nutnou součást (bez zla by nevzniklo či nevyniklo zase jiné dobro), a tím ospravedlnit a vysvětlit existenci zlého, tedy ulomit mu jeho osten.

Takových koncepcí je v dějinách mnoho. Vycházejí z toho, že zlo má ve světě nějakou nutnou funkci, že jeho pomocí je dosaženo nějakého cíle. Zlo je teleologizováno, má nějaký smysl a cíl. Takovým cílem může být docenění a větší vyniknutí dobra (výsledkem je pak ontologická degradace a estetizace zla), které je silnější a krásnější než zlo, to ale teprve dává dobru vyniknout.¹⁴ Cílem zla může být vývoj a postupné uvědomění člověka (pedagogizace zla) a stejně tak může být zlo nutnou součástí dějinného procesu, jímž prostě musí svět projít, aby se posunul dál (instrumentalizace zla).

1.1 Zlo jako *privatio boni*

Do této reduktivní tendence spadá nejznámější definice zla jako *privatio boni*. To je stará antická myšlenka, kterou rozpracoval Plotin a po něm Augustin, čímž se stala zásadní pro dlouhou křesťanskou teologickou tradici.

Důležitým pozitivním bodem této myšlenky je to, že odmítá jakýkoli manichejský dualismus a vidí ho monisticky. Zlo není nějaká druhá podstata vedle dobra, ale absence a nedostatek dobra. Nadto má v těchto systémech bytí (které je o sobě dobré) prioritu před nebytím, je lepší být než nebyt.¹⁵ Kosmos je pak uspořádán harmonicky tak, že do něj patří i zlo. A v tomto celku je kosmos krásný, jeho harmonie je větší a krásnější než všechny disharmonie a porušení. Zlo jako *privatio boni* tak nemůže vystu-

¹⁴ Jiná lidová poučka (a častý argument při řeči o zlu) říká, že bez tmy by nebylo světlo a obráceně. To ovšem také není pravda: pro vyniknutí dobra není třeba zlo skutečné, stačí zlo možné (uvědomění, že by to mohlo být i jinak).

¹⁵ A v tomto spojení nedostatku bytí jako nedostatku dobra tkví problém, který se pak táhne dějinami po dlouhá staletí. Srv. Dalferth, *Malum*, 152.

povat jako samostatná skutečnost, ale pouze jako lokální a přechodný fenomén.¹⁶

Už u Plotina je tak svět uspořádán tak, že zlo je v něm nutné. Svět nemůže existovat bez zla. Zlo je ontologicky depotencováno, kosmologicky však legitimováno, protože v kosmu má důležitou funkci: rozrůžňuje bytí do různých úrovní a do mnohosti. Zlo tak v paradoxním dotazení patří k uspořádanému a krásnému celku: celek by nebyl celkem bez zla. A pokud by se mělo ukázat na místo, kde je zlo k mání, byla by to matérie, která je naprosto zlá, je zlem o sobě (autokakon) (Enn I 8, 3. 6–10).¹⁷

Tuto koncepci převzal Augustin a teologicky ji přepracoval. Novoplatonismus mu umožňoval podržet tvrzení o dobrém Božím stvoření: je pouze jeden Stvořitel, který je dobrý a neproměnný a který stvořil dobré, ale měnící se stvoření (jeho dobro se může měnit, stoupat i klesat). Zlo má svůj původ nikoli v Bohu, ale ve stvoření, v lidské vůli, v odpadnutí od neproměnného dobra, od Boha, v převrácení řádu, v záměně vyššího za nižší.¹⁸ Zlo přitom ve světě slouží k tomu, aby se jasněji ukázala krása světa, a tím dobrota a všemohoucnost Boha. Augustinova koncepce neodpovídá na otázku, proč Bůh nestvořil rovnou vše dokonale. Zlo je zde příliš estetizováno a relativizováno.¹⁹

V této tradici stojí také pojednání G. W. Leibnize o teodiceji. Jeho cílem je uvést v soulad víru a rozum: Bůh se musí prokázat jako Bůh světa i jako Bůh rozumu. Základní otázka – aporie zní: Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum? Na poli rozumu se tak má rozhodnout střet mezi tím, co rozum přesahuje (Bůh), a tím, co se rozumu přičí (zlo).²⁰

Leibniz vychází ze světa jako harmonicky uspořádaného celku. Bůh mohl stvořit svět i jinak, ale právě to, že ho stvořil takto, má zásadní dů-

16 Blíže srv. Dalferth, *Malum*, 142–145.

17 J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, 125. Srv. Dalferth, *Malum*, 147. Identifikovat zlé s určitým místem ve světě je ovšem velmi nebezpečné, protože to pak slouží jako ospravedlnění radikálního boje proti určitému výseku skutečnosti bez rozlišování toho, co je původně dobrá skutečnost a co je její perverze (srv. Dalferth, *Malum*, 153–154).

18 Augustinus, „Odpověď Simplicianovi“, 2,18, in: týž, *O milosti a svobodném rozhodování; Odpověď Simplicianovi*, Praha: Krystal OP, 2000, 100.

19 Dalferth, *Malum*, 156–158.

20 Dalferth, *Malum*, 167. Tento nárok trvá dodnes, ale právě v takto postaveném problému je zásadní chyba: teodiceu nelze vyřešit na teoretické rovině.

vod. Bůh stvořil svět jako dobrý a chce ho jako nejlepší.²¹ Pokud v tomto světě tedy existuje zlo, pak nikoli proto, že by Bůh nedokázal stvořit svět bez zla, ale proto, že svět bez zla by nebyl lepší než tento svět. Je-li tento svět Boží stvoření, je nejlepší z možných. Leibniz tedy raději hájí dobrotu světa, než aby umenšil Boží dobrotu či zproblematizoval stvořenost světa.

Slavné a doposud používané²² je Leibnizovo dělení zla na zlo metafyzické (konečnost), zlo fyzické (utrpení) a zlo morální (hřích). Metafyzické zlo je podle Leibnize nutné, protože pramení z nedokonalosti stvoření: Bůh nemohl stvořit vše úplně dokonalé, protože pak by stvořil druhého Boha. Chtěl-li Bůh stvořit někoho jiného než druhého sebe, nemohl se vyhnout zlu. Na jedné straně je tedy zlo součástí identity světa, na druhé straně napomáhá světu v jeho vylepšování. Metafyzické zlo má funkční a teleologický smysl. Boha tak nelze z existence zla vinit.²³

Hlavním problémem Leibnizovy koncepce je skutečnost, že stvořenost je interpretována jako nedostatek. Důvodem zla a hříchu není stvořenost jako taková, ale její zatmění a perverze. „Člověk není hříšník, protože je stvořený. Je hříšník jako stvořený.“²⁴ Člověk není zlý, protože je konečný, ale jako konečná bytost dokáže být zlý.

„Koncepce zla jako *privatio boni* vysvětluje, proč je zlo nutné, když existuje, ale nevysvětluje, proč existuje zlo, které by vůbec existovat nemuselo.“²⁵ Vůbec se nekryje s lidskou zkušeností, kdy zlo nezažíváme jako nedostatek dobra, ale jako něco, čím trpíme, anebo co my způsobujeme ostatním jako utrpení. „Zkušenost bolesti a utrpení je tak silná, že se každá teorie zla jakožto nedostatku dobra musí jevit jako čirý výsměch.“²⁶

21 G. W. Leibniz, *Teodicea*, Praha 2004, I, §23, 93n. Zde navazuje na Leibnize hegelovská filosofie, v níž je zlo hnací silou dějinného procesu k lepšímu (srv. Dalferth, *Malum*, 195) a později také procesuální filosofie (A. N. Whitehead, B. Russell) i teologie (J. Hick: zlo je nutné pro získání vyššího dobra), srv. Dalferth, *Malum*, 179, 59. Zlo je tak vlastně zbaveno své zlovitosti (Odo Marquard mluví pointovaně o „Entbösung des Bösen“, O. Marquard, čl. „Malum“, in: *HWP* 5, Basel 1980, 655).

22 Viz níže, kap. 3.a.

23 Leibniz, *Teodicea*, Dodatek IV, §§29–39, 392n.

24 Dalferth, *Malum*, 209.

25 Dalferth, *Malum*, 216.

26 Kuschel, *Bůh a zlo*, 90.

2. Bůh za zlo nemůže, může za ně člověk (redukce zla na vinu, tj. zlo jako antropologický problém)

Do tohoto proudu spadají koncepce, které se snaží přenést zodpovědnost za zlo na člověka. Ne už nějaký obecný řád či jakási nutnost, ale člověk se svým konáním ve vší jeho provázanosti a spletitosti je původcem a příčinou zlého. Zlo je zneužití lidské svobody, k němuž se člověk může svobodně rozhodnout, ale pak nedokáže kontrolovat následky ani nastalé odestát. Zlo se jeví spíše jako principiální neschopnost dobrého a principiální neschopnost sám se zbavit viny. Zlo se tedy nerodí až v činu, ale již ve vůli. A zatímco u zlého činu lze alespoň někdy uvést příčiny, které mě k tomu vedly, u zlé vůle se na nic nelze vymlouvat. Příčinou zla je tak člověk sám.²⁷ Tady pak často přichází ke slovu kategorie hříchu, je-li zlo vztaženo k Bohu.

Zásadní vliv měl znovu Augustin se svojí koncepcí dědičného hříchu, který se plozením přenáší na každého dalšího člověka. Člověk se tak dostává do stavu, kdy nemůže nehřešit, stává se radikálním viníkem. Zlo je pak trestem za hřích, člověku se ho dostává (v podobě trápení a bolesti) zaslouženě.²⁸

Teologické i pastorační problémy této koncepce jsou zničující: Na první pohled to sice vypadá, že Bůh je z obliga. Kdo je však odpovědný za to, že se vůbec mohu rozhodovat mezi dobrým a zlým (neřku-li mezi větším a menším zlem)? Proč se nemohu rozhodovat pouze mezi dobrými alternativami?²⁹ Zlo je moralizováno a individualizováno, tj. odvozováno z osobní viny každého člověka. Děje-li se někomu něco zlého, musí to být jeho vlastní vina, může si za to sám.³⁰ Zlo je Boží soud, který na sebe člověk přivolal.

27 Dalferth, *Malum*, 227–228.

28 Srv. např. Augustinus, „Odpověď Simplicianovi“, 2,16, Praha: Krystal OP, 2000, 98.

29 Tuto námitku vznesl proti konceptu stvoření A. Flew, srv. W. Joest, *Fundamentální teologie*, Praha 2007, 275: „Proč nedokázala Boží dobrota, je-li zároveň všemohoucí, stvořit *takového* člověka“, tedy člověka, který by svobodně měl k dispozici jen samé dobré možnosti? A k tomu trefně poznamenává Kuschel, *Bůh a zlo*, 64: „Může být Bůh opravdu zbaven vší odpovědnosti, jestliže stvořil člověka, který je schopen zla a který je s to stále upadat do pasti své svobody?“

30 Srv. Dalferth, *Leiden*, 104: „Tendence rozšířit rozlišení mezi zodpovědností a nezodpovědností, nevinou a vinou, které je v určitých souvislostech lidského jednání smysluplné a důležité, na veškeré utrpení a zlo, vede k problematickému podcenění a zkr-

Tato myšlenka se etablovala v dějinách na dlouho. Ale na otevřené otázky (např. po Boží zodpovědnosti) nepřichází žádná odpověď.

2.1 Immanuel Kant

Moralizaci a individualizaci zla dokonal ve svém myšlení Immanuel Kant. Dobré a zlé jsou pro něj pouze morální kategorie. Dobré je to, co odpovídá mravnímu zákonu, zlé se mu protiví. Každý člověk v sobě má vrozený mravní zákon. A pokud ho má, musí také být schopen se podle něj chovat. Na druhou stranu si Kant o člověku nedělal iluze, na rozdíl od svých optimistických současníků: „Člověk je od přirozenosti zlý“, každý člověk v sobě má „sklon ke zlému“, jemuž již vždy podléhá.³¹

Kant proto mluví o nevysvětlitelném faktu radikálního zla. Úkolem lidské vůle je překonávat tento přirozený sklon ke zlému. Vůle se tak dostává do konfliktu s přirozeností. Na jedné straně je člověk principiálně dobrý a také ví o tom, že dobrý být může, ale na druhé straně dobrý být nedokáže, protože fakticky dobrý není a navíc ví, že sám ze sebe se nedokáže stát tím, čím být má.³² Potřebuje „revoluci ve smýšlení“, která ho přivede k jeho původnímu dobrému určení a která spočívá v nápodobě mravního ideálu ztělesněného v Kristu.³³

Kant se takto snaží vysvětlit, proč může existovat zlo a v čem zlo spočívá, nedokáže ale vysvětlit, proč zlo je, ačkoli by být nemuselo. Chce vysvětlit jeho možnost, nevysvětluje však jeho kontingentní skutečnost.³⁴ Člověka nadto Kant pojímá jako neustále se sebeurčujícího, a tím přetěžuje myšlenku lidské svobody, protože nebere v potaz, že náš život je také zásadní měrou určován momenty, v nichž jsme pasivní, přijímáme či jsme ve vleku okolností. Za každým zlým činem se předpokládá zlá vůle, pro nezaviněné zlo nezbyvá prostor. Zlo se však děje i tam, kde je vůle dobrá. Tím se ovšem rozvolňuje vazba mezi vůlí, chtěním a konáním: ten, kdo chce dobro, tím může konat i zlo a naopak. A především: zda se děje něco

lení fenoménů. Pak se podsouvá zodpovědnost i tam, kde není zodpovědný nikdo, a veškeré utrpení a zlo se bere jako výsledek nějakého konání, které dává těm, kdo jsou tímto konáním dotčeni, právo požadovat vyjasnění zodpovědnosti.“

31 Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Stuttgart 2004, 35, 33. 37.

32 Kant, *Religion*, 43nn. Srv. Dalferth, *Malum*, 255–282; O. Navrátilová, „Zlo a svoboda u Immanuela Kanta a Paula Ricoeura“, *Reflexe* 49/2015, 25–45.

33 Kant, *Religion*, 59, 29, 75.

34 Srv. Dalferth, *Malum*, 282n.

zlého, se nerozhoduje podle vůle toho, kdo koná, ale podle toho, kdo něco jako zlé zažívá. „Zkušebním kamenem skutečnosti zlého je ten druhý, nikoli autonomní já.“³⁵

Lidskou vinou lze vysvětlit některé dílčí zlo, nikoli však existenci zla ve světě vůbec.

3. Bůh za zlo může (zlo jako teologický problém)

Koncepty z této třetí skupiny nepopírají, že Bůh nějakým způsobem za zlo ve světě může. Důležitou roli tady ale hrají důvody, proč Bůh zlo ve světě nechává. Existuje-li dostatečný důvod, aby zlo ve světě bylo, pak to ospravedlňuje Boha v jeho vztahu ke zlu. Při řešení otázky zla tyto koncepty rezignují na jednu ze tří tradičních Božích charakteristik: na Boží dobrotu, na jeho všemohoucnost anebo na Boží srozumitelnost.

3.1 Koncepty omezující Boží dobrotu

Nejstarší koncepty znovu navazují na Augustina. Tomáš Akvinský na otázku po zlu ve světě odpovídá z hlediska spravedlnosti: Člověk hřeší a Bůh ho trestá. Bůh chce pro hříšného člověka trest. A proto dopouští zlo. Skutečnost, že Bůh dopouští zlo, je podle Tomáše dobrá.³⁶ Zlo je totiž zaměřeno k dobrému, k potrestání hříchu a k nastolení spravedlnosti. Bůh je jeho původcem jen nepřímou, jen ho dopouští, nechává ho působit. Toto zlo, kterým Bůh trestá, tak nelze klást Bohu za vinu.³⁷ Zlo je v tomto konceptu pedagogizováno, slouží jako nástroj pro výchovu.

Radikálnější koncepci předložil J. Calvin (a s ním by souhlasila stará Jednota bratrská)³⁸, který také tvrdil: Bůh stojí za vším, co se děje, ať už je to dobré nebo zlé. Dobré pramení z Božího pozhnutí, zlé z Božího

35 Dalfert, *Malum*, 292, srv. 290–292. Kant a podobná pojetí zla jako zlého lidského činu nahlíží zlo z pohledu toho, kdo ho koná, z pohledu pachatele zlého. Zcela zde chybí perspektiva oběti. Teologie oproti tomu vždy vnímala zlo spíše z pohledu obětí, kterých je vždy více než pachatelů. Platí však, že obě perspektivy je třeba držet vyvážené a nezacházet do extrému (tedy příliš se identifikovat jen s obětmi a zapomínat na vlastní pachatelství).

36 Tomáš Akvinský, *STh I*, q 9 a 19.

37 Zároveň Tomáš zůstává v tradici *privatio boni*: zlo nikdy nemůže zvítězit zcela, protože aby mohlo být zlo, musí tu být primárně dobro. Odtud jeho pěkná zkratka: „Si malum est, deus est.“ (SCG III,71,2476 = *Summa proti pohanům III*, 135n.)

38 Srv. krásné formulace Bratrského vyznání IV,11–12, in: *Čtyři vyznání*, Praha 1951, 132.

prokletí. Bůh je původcem zla, protože je původcem všeho. Dopouštění zla je podle Calvina zbytečné uhýbání. Bůh nařizuje zlo. Bůh má své skryté cíle, jimž člověk nemusí vždy rozumět a musí si to přiznat. Ale za to, že na někoho dopadne něco zlého, nemůže Bůh, ale lidský hřích. Zlo je Boží spravedlivý trest.³⁹ Calvin nemá prostor pro nezaviněné zlo, které právě nejvíce vzbuzuje otázku po teodiceji.

Myšlenku Božího dopouštění zla se snaží hájit moderní teisté, kteří chtějí ukázat, že i tvář v tvář zlu je lepší v Boha věřit než nevěřit.⁴⁰ Ne-snaží se Boha omlouvat, Bůh podle nich dopouští zlo, ale nečiní to ani ze slabosti, ani ze samolibosti, ale proto, že existuje nějaký závažný důvod, proč zlo dopouštět. Zlo je (podobně jako u Kanta) odvrácenou stranou svobodné vůle. Bůh dopouští zlo kvůli většímu dobru, jímž je lidská svoboda. Zlo je dokladem lidské svobody. Bůh je však odpovědný pouze za přirozené zlo, nikoli za zlo morální, za které nese odpovědnost člověk. Aby se však zlo nerozmoslo příliš, Bůh ho krotí a omezuje tím, že určuje bod, v němž intenzita zla přetrhává: lidskou smrt. To je Boží evoluční opatření proti totální nadvládě zlého.⁴¹

Všechny tyto koncepce se snaží dokázat, že svět, jak je, nemůže být jiný a lepší, ale že naopak musí být právě takovýto, aby to byl svět, jaký Bůh chce. Tím však tyto přístupy legitimizují zlo v jeho aktuální skutečnosti a vlastně ospravedlňují veškeré utrpení a zlo ve světě.⁴² Vyznívají tak dosti cynicky, ačkoli jsou paradoxně vedeny představou svobody, která je pro ně ontologicky i teologicky nejvyšší hodnotou. Pořád přitom zůstává viset ve vzduchu otázka, proč by člověk měl v takového Boha věřit.⁴³

39 J. Calvin, *Institutio* (1559) I,18.

40 Např. R. Swinburne, „The Free Will Defence“, nebo A. Plantinga, „Epistemic Probability and Evil“, obojí in: M. M. Olivetti (ed.), *Teodicea Oggi?*, Padua 1988; srv. Dalferth, *Malum*, 62–64.

41 Dalferth, *Malum*, 64–69. V podobném směru rozvinuli svůj program „Free will defence“ A. Flew a Alvin Plantinga: dostatečným důvodem pro dopouštění zla je možnost existence svobodných bytostí (srv. Dalferth, *Malum*, 68).

42 Dalferth, *Malum*, 72, pozn. 142 cituje v tomto smyslu H. Kesslera, *Gott und das Leid seiner Schöpfung*, Würzburg 2000, 40.

43 Dalferth, *Malum*, 75.

3.2 Koncepty omezující Boží srozumitelnost

Ještě jinak se s Boží zodpovědností za zlo vypořádává jedno tradiční schéma, které je rozšířeno především v luterství.⁴⁴ Nehledá se žádný vnější silný důvod, který by ospravedlňoval Boží toleranci zlého ve světě, přiznává se, že za zlo může Bůh. Postuluje se však vnitřní důvod v Bohu v podobě jakéhosi rozdvojení uvnitř Boha na světlou a tmavou stránku, na dobrou a zlou tvář, na dílo pravice a levice. Nejvýraznějším zástupcem je Martin Luther, který mluvil o *deus absconditus*, o skrytém Bohu. Skrytý Bůh je ten Bůh, který skrývá svoji tvář, svoji dobrotu a lásku, který dopouští anebo působí zlo.⁴⁵

Mezi filozofy na to navázal ve spisu *O podstatě lidské svobody* F. W. J. Schelling, jehož celá filosofická spekulace vychází z tvrzení, že veškerá skutečnost, včetně Boha samotného, spočívá na temném základě, že Bůh si sám v sobě nese také svoji temnou stránku (*Grund/Un-, Abgrund*).⁴⁶

Všechny tyto snahy vnášejí do pojmu Boha schizofrenii, zatemňují ho a činí ho nečitelným. Zjevený Bůh se stává jen jednou z Božích tváří, přičemž člověk si není jistý, kdy přijde nějaká Boží rána z temnot skrytosti. Je to velmi netrojiční koncept, který fakticky popírá Boží zjevení jako zjevení Boha samého v jeho úplnosti.

Jiný současný katolický koncept od K.-J. Kuschela také raději kvůli odpovědi na problém teodiceje obětuje Boží srozumitelnost. Boha a zlo nelze sjednotit, je to temná záhada. Teologie si nesmí namlouvat, že tuto nepochopitelnost prorazí. Zde je potřeba zachovat teologický systém otevřený a pokorně čekat, že Bůh eschatologicky ospravedlní ne zlo ve světě, ale sám sebe jako původce zlého. „Ne, chceme-li dál mluvit o Bohu i po zkušenosti nepochopitelného zla, pak jediné s přiznáním, že Boha nelze v posledku pochopit.“⁴⁷ Teologická řeč se tím přiznaně dostává do

44 Lze ho ale najít třeba i u K. Bartha, *KD* II/1, 266n; III/3, 417nn.

45 M. Luther, *De servo arbitrio*, *WA* 18, 685; srv. K. Barth, *KD* III/3, teze § 50, 237.

46 F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart 1964, 70n, 127n.

47 Kuschel, *Bůh a zlo*, 186. Katolický teolog Romano Guardini prý na smrtelné posteli řekl: „U posledního soudu si nenechám jen klást otázky, ale budu se sám ptát: Proč, Bože, vedou ke spáse tak děsivé okliky, utrpení nevinných, vina?“ (J. B. Metz, „Theologie als Theodizee?“, in: *Theodizee – Gott vor Gericht?*, hg. v. Willi Oelmüller, München 1990, 116).

aporii, ale to je třeba pode Kuschela unést: „Máme však za to, že je přiměřenější s touto aporií žít než ji buď popírat, anebo ji řešit pomocí pomýlené teologie božího utrpení.“⁴⁸ Bůh je zodpovědný za zlo.

Na evangelické straně se podobným směrem vyjádřil Chr. Link: zlo je skutečnost, která zatemňuje pojem Boha a s ním Bůh riskuje svoji božskost. Ale pořád platí, že s Bohem je vyrovnání se se zlem jednodušší než bez něj. Ne s Bohem našeho dětství, harmonického hodného dědečka, ale se skutečným Bohem, který s sebou vládčí odcizení, bolest a podíl na dění ve světě.⁴⁹

Také zde problémy převažují nad pozitivy: pokud je pro nás Bůh v posledu nesrozumitelný a nepochopitelný, jak víme, s kým vlastně máme co do činění, že Bůh je skutečně Bohem a nikoli ďáblem? A proč ještě věřit v takového Boha, který z nějakého důvodu nedokáže prosadit ve světě svoji dobrotu? Také zde platí, že je to vposledu velmi netrojčinné myšlení, což je chyba, která se do různých konceptů teodiceje vloudila velmi často: teologické vyrovnávání se se zlem často probíhá pouze pod hlavičkou teologie 1. článku a do značné míry se zapomíná na christologii.

3.3 Koncepty omezující Boží všemohoucnost

O svěbytnou teologickou odpověď se pokusila moderní filosofie a teologie, která byla ovlivněna židovstvím a holokaustem 2. světové války. Tento přístup, reprezentovaný např. jmény Hans Jonas, Dorothee Sölle a svým způsobem také Jürgen Moltmann, ustupuje v představě Boží všemohoucnosti a vnáší do hry Boží soucit a spoluutrpení.

Utrpení jako základní podoba zla je zde kategorie nejen antropologická, ale také přísně teologická: netrpí jen člověk, ale spolu s ním trpí také Bůh. Zlo dosahuje takových rozměrů a takové moci, že do utrpení strhává i Boha, který přestává být vyvýšený a transcendentní kdesi daleko, už není všemohoucí a neměnný, ale je u člověka a trpí spolu s ním. Je to Bůh, který vchází do dějin a dějiny ho mění, on sám se mění, když trpí, když si dělá starosti o své stvoření. Argument H. Jonase zní:

Po Osvětimí můžeme s větší rozhodností než předtím tvrdit, že všemohoucí božstvo by buď nemohlo být absolutně dobré, nebo by bylo naprosto nepochopitelné. Jestliže ale má být Bůh určitým způsobem a do jisté míry pochopitelný (a toho se musíme dr-

⁴⁸ Kuschel, *Bůh a zlo*, 194n.

⁴⁹ W. Dietrich, Ch. Link, *Die dunklen Seiten Gottes I*, Neukirchen-Vluyn 2002, 8 a 16.

žet), potom musí být jeho dobrota slučitelná s existencí zla, a tak tomu je jen tehdy, není-li všemohoucí.⁵⁰

Bůh v Osvětlení tedy nezasáhl proto, že by nechtěl, ale proto, že nemohl. Zřekl se veškeré moci, stáhl se, aby dal prostor svému stvoření, a teď spolu s ním trpí. Anebo slovy D. Sölle: „A tak lze říci, že Bůh v podobě své šekiny visí v Osvětlení na šibenici a čeká na to, že od světa vyjde počínající pohyb směrem k vykoupení. Vykoupení nepřichází k lidem zvenčí nebo shora.“ „Bůh nemá jiné ruce než ty naše.“⁵¹

J. Moltmann se snaží tento problém uchopit christologicky: co znamená Kristův kříž pro Boha samotného? Odpověď zní: V Kristu trpěl Bůh sám, není tedy možné protestovat kvůli utrpení proti Bohu, který také trpěl. „V Synově opuštěnosti Otec opouští také sám sebe. Syn zakouší umírání, Otec Synovu smrt. (...) Smrt Syna je smrt Božího Otcovství.“⁵²

Nicméně zůstat u tvrzení, že Bůh také trpěl, takže už nelze lidské utrpení používat jako protiargument proti Bohu, je málo. Koncept trpícího Boha možná oslabuje otázku po řešení teodiceje, ale zároveň příliš oslabuje samotný pojem Boha. Trpící a spolutrpící Bůh není žádnou faktickou pomocí. Stačilo by říct nemocným: Bůh trpí s tebou? Tvrději to říká K. Rahner: „Jednoduše řečeno – když se chci dostat ze své mizérie a bryndy a ze svých pochybností, nic mi nepomůže, jestliže se Bohu – mám-li to říci hrubě – daří stejně hnusně.“⁵³

Vedle námitky, že takový koncept vůbec neodpovídá biblickému pojetí, v němž Bůh nikde nevystupuje jako slabý, ale naopak se hlásá jeho moc a vláda nad světem, je zásadní námitkou také to, že s trpícím Bohem padá veškerá naděje. Možná už nelze Bohu vytýkat utrpení ve světě, ale už mu nemá cenu vytýkat nic, protože zde fakticky přestává být Bohem. Nepomůže ani (do značné míry rétorická) oklika přes tvrzení, že se zlem se Bůh vyrovnává svojí láskou, která vstupuje na místo Boží všemohoucnosti. „Čím více se o boží lásce mluví, tím více ‚okolností‘ tuto lásku zpochybňují.“⁵⁴

50 H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt 1987, 39–40.

51 D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart 1984, 179.183.

52 J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 230.

53 K. Rahner, *Im Gespräch*, sv. I, München 1982, 245–246.

54 Kuschel, *Bůh a zlo*, 175. Z této knihy jsem čerpal také předcházející citáty z této podkapitoly v překladu J. Hoblíka.

4. Zlo, řeč a ti druzí

Dějiny potýkání se se zlem jsou dějinami slepých uliček. Dosavadní pokusy o řešení buď bagatelizují zlo anebo zatemňují či odbožšují Boha. Většinou proto, že jsou reduktivní, že berou v potaz pouze určitý typ zla, ať už kvůli základním ontologickým axiomům, z důvodu nedostatečné fenomenologie zla anebo kvůli nedostatečně trojičnímu pojetí Boha.

V postmoderní době narážíme na značnou relativizaci dosavadních sdílených hodnot. Velká slova jako dobro, právo, spravedlnost či zlo ztrácejí intersubjektivní význam a stávají se jen předmětem subjektivního hodnocení. Otázka po dobrém a zlém ztrácí smysl. Zda je něco pro někoho dobré či zlé, pro mě nemá žádný zásadní význam, protože já to mám jinak. Řeč o dobru, zlu a pravdě je opředena „nostalgickým závojem minulých dob, zabývat se jimi tak znamená více méně hledání ztraceného času“.⁵⁵ Člověk se rozhoduje stále více pouze podle svého zalíbení. Vyhroceně se dnes mluví o době postfaktické nebo postpravdové. Rozhodujeme se jen emočně, už nejde o to, co je pravda (protože té se beztak nelze dobrat). Rozhodují nakonec spíš otázky moci a postavení.⁵⁶

Jenomže při vši ztrátě schopnosti rozlišovat dobré a zlé se znovu víc a víc množí zkušenosti zlého a vyvstávají stále palčivější otázky, jimž ovšem odpovídá „stále větší neschopnost pojmenovat zlo jako zlo, aniž by to člověk nemusel okamžitě vzít zpět jako problematickou diskriminaci a výraz ještě nepřekonaného antropocentrismu, androcentrismu, specismu, biologismu či jak se ty -ismy ještě jinak jmenují“.⁵⁷

Skutečnost zlého a jeho rozmanité podoby vyžadují především schopnost řeči jako nástroje, jímž lze zlo pojmenovat, zvážit a zpracovat. Taková řeč vyrůstá z toho, co je lidem společné, z jejich setkávání a společenství. A společné máme stále především to, že nikdo z nás zlému neunikne a nikdo mu nedokáže čelit osamoceně. Nic člověka nespojuje tolik jako společná zkušenost zlého a snaha se mu bránit. Ačkoli mizí společně sdílené hodnoty a pojmy, stále znovu a o to více se kladou otázky po solidaritě, zodpovědnosti, starosti o ostatní, nejen o sebe.

⁵⁵ Dalferth, *Das Böse*, 200.

⁵⁶ Dalferth, *Das Böse*, 166.

⁵⁷ Dalferth, *Das Böse*, 201.

Na problém zla totiž člověk narazí palčivěji u těch druhých, na kterých člověku záleží a kteří jsou zasaženi zlem.

Se zlem, které dopadá na mě, se mohu pokusit vyrovnat sám se stoickým či epikurejským klidem. Zlo, které dopadá na ostatní, mě nutí, abych z tohoto klidu vystoupil a choval se jako jejich bližní. Skutečnou výzvou zla není hned to zlé samo, které se týká mého života, nýbrž skutečnost, že jsem zatažen do života druhých, kteří jsou zasaženi zlem. Zde leží navazovací bod, z něhož je třeba působit proti tendenci k banalizaci zla.

To, že se člověk setkává ve svém životě se zlem, totiž není žádná poskvrna ani chyba lidského života, ale zásadní znak naší lidskosti.⁵⁸ Skutečnost zla v našich životech je neoddiskutovatelná.

Tím se ovšem znovu jako bumerang vrací ta stará Epikurova otázka: Odkud se bere to zlo ve světě a co na to Bůh? Tvář v tvář zlu je jistě možné odpovědět si: Bůh není. Stejně tak je ale možné říct si: Zlo je děsné, ale přece jen raději s Bohem, protože zlo a ještě bez Boha, to by bylo ještě horší.⁵⁹ Otázka po zlu má dvě možné odpovědi.

4.1 Nasazení odjinud

Z křesťanského pohledu však není třeba se mezi těmito alternativami rozhodovat: raději s Bohem. A právě tady přichází metodický obrat v přístupu k otázce zla: Tak, jak je tradičně stavěná, jako otázka teodiceje, tedy jako otázka po tom, jak se snáší dohromady Bůh a zlo, je to otázka nevěřící, nekřesťanská, křesťanskému přístupu primárně cizí, protože položená jakoby zvenčí. Není to teologická otázka víry, je to neteologická otázka ohledně víry.⁶⁰ Ba co více: u všech těch slepých uliček se ukázalo, že vlastní problém teodiceje nespočívá v otázce, jak sladit dohromady Boha a zlo, ale že ten vlastní problém je v chápání Boha, v konceptu Boha jako takovém.

Proto je třeba nasadit odjinud, vyjít z jiných východisek, totiž přesně z bodu, který teodicea zásadně problematizuje: že Bůh dokáže přemáhat

58 Dalferth, *Das Böse*, 202.

59 Srv. H. Heine: „Bída člověka je příliš velká. Člověk *musí* věřit“ (cit. u Dalfertha, *Malum*, 36). Podobně Chr. Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, 8, který mluví o „tušení, že bez víry v Boha bude možné pochopit – a přestat – často už tak temnou skutečnost světa ještě obtížněji, než s ním“.

60 Dalferth, *Malum*, 11, pozn. 15. Srv. O. Marquard, „Schwierigkeiten beim Ja-Sagen“, in: *Theodizee – Gott vor Gericht?*, hg. v. Willi Oelmüller, München 1990, 90.

zlo dobrem, ano že ho v Kristu přemohl.⁶¹ Křesťanský přístup musí vyjít od Velikonoc, tedy nasadit a postupovat důsledně christologicky. Kristova smrt a vzkříšení je to nejdůležitější, co se ve vztahu Boha ke zlu stalo.

Na základě této události vyznávají křesťané – a spolu s nimi může tvrdit i teologie, že Bůh je ten, který přemáhá zlo. Ani to však neznámá, že touto cestou dojdeme k tomu, co se od teodiceje čeká. Ani takto nezískáme racionální vysvětlení nebo zdůvodnění zla. Na základě tohoto přístupu však lze ukázat, že křesťanská oklika přes Boha (která by sama o sobě nebyla nutná) představuje rozumnou snahu o hledání a nalézání orientace ve světě, v němž je také zlo. Nejde tedy už o to, jak zlo vysvětlit, ale jde o to, jak se tváří v tvář zlu orientovat, přemýšlet a jednat na křesťanském základě. „Zlo je tedy pro křesťanské myšlení relevantní nikoli primárně jako problém, ale jako skutečnost, která je však při vši své přemoženosti stále přítomná. Neubírá to nic její na nesnesitelnosti, ale mění to zcela pohled na problém zla“, jak je tradičně stavěn.⁶²

Tvrzení o Bohu jako tom, kdo přemáhá zlo, je ovšem do značné míry kontrafaktické.⁶³ Křesťan nezažívá zcela harmonický svět, stále zažíváme zlo, leckdy velmi masivně, bolestivě a velmi rozmanitě. Naše zkušenost zla ve světě však neruší předchozí vyznání víry a základní teologické východisko.⁶⁴ Zkušenost není narušením víry v Boží dobrotu ani v Boží přemáhání zla. Křesťan v tomto ohledu žije jakoby ve dvojitě čase: v tom starém, který ještě doznívá, leckdy masivně, bolestivě, krutě. Ale zároveň má před sebou nový svět a čas, zlo jako přemožené v Kristu, eschatologický výhled do budoucnosti, která se prolamuje již teď. Je třeba přísně podržet a neukrátit ani jednu z těchto perspektiv. Vzdát se eschatologie by znamenalo hrozbu, že rozbujelost zla přerazí naději a vyznání Boží

61 Dalferth, *Malum*, 75.

62 Dalferth, *Malum*, 76.

63 Dalferth, *Malum*, 451–452. Dalferth, *Leiden*, 204, to nazývá „základní existenciální problém života křesťanské víry“, je to „fundamentální diastáze mezi prožívanou a věřenou skutečností“, přičemž ale „to, co je prožíváno a zakoušeno jako zlé, je již překonanou skutečností“. „Křesťanský život se tak vyznačuje principiálním rozštěpem *prožívání a skutečnosti, prožívaného světa a opravdové skutečnosti*. Věřící žijí ve skutečnosti, která je neredukovatelným způsobem určena dvojitě.“ Je to prožívání starého a nového, prožívání „přítomné minulosti starého života a přítomné budoucnosti nového života“, v němž se křesťan „neorientuje proti všemu zdání podle toho, co vidí, ale podle toho, co slyší“ (tamt., 206).

64 Dalferth, *Malum*, 532.

přemáhající dobroty. Vyhlášovat, že zlo už nemá moc a pominulo, by bylo silné podcenění zla a jeho účinků v současné době.⁶⁵

Právě tváří v tvář zkušenosti zlu tak teologie má trvat na tom, že Bůh je ten, kdo proti zlu bojuje, aktivně se proti němu staví, nechce ho, nepřese si ho a dokáže zlé převrátit v dobré. Tedy nejen hledat, co je dobré, a toho se držet; že Bůh je dobrý a že člověk je dobrý. To by bylo málo. Vedle toho Bůh dobré také koná a vytváří i tam, kde dobro nebylo a není. To je zaslíbení Boží dobré budoucnosti a důležité slovo pro všechny situace, kde již není dobré východisko a člověk musí volit mezi větším a menším zlem.

5. Odstup oklikou

Zlo je skutečnost, ale skutečnost nepochopitelná a vzpírající se jakémukoli smyslu. Úkolem teologie není v této nesmyslné skutečnosti nějaký smysl najít anebo jí dodatečně nějaký smysl dát. Nejde ani o odstranění všeho nepochopitelného, ale o novou orientaci tváří v tvář zlému. Teologie má za úkol vzít zlo vážně, tj. nebagatelizovat ho, neukazovat, že je to vlastně v určitém smyslu dobro, nutnost, důležitý prvek světa atp. Cílem tedy není ani zlo racionalizovat a udělat z něj teoretickou záležitost či rozumově vysvětlitelný prvek.⁶⁶ Zlo zasahuje všechny stránky života, nejen rozum a logiku. Cílem je naučit se žít s nekontrolovatelným. A tuto možnost přináší křesťanská víra.⁶⁷

65 Srv. Dalferth, *Leiden und Böses*, 200, který ovšem dokáže říci právě něco takového: „Křesťanská víra tak chápe [...] zlo zcela z pohledu horizontu překonání zla Bohem samotným, tedy nikoli jednoduše jako něco nesmyslného, nýbrž jako něco, co Bůh nesmyslným učinil a co nesmyslným činí: křesťanská víra zná zlo jen jako *Bohem odhalené a přemožené zlo*, a nesmyslnost a protismyslnost zla nepropaguje jako *factum brutum*, nýbrž jako *factum divinum*: *Zlo je to, co Bůh činí nesmyslným*, co tedy Bůh prohlašuje za to, co nemá být a co nebude, a proto to ještě nyní sice je skutečné, ale již pominulé. Takto chápané zlo není nikdy to poslední, nýbrž je tu ještě něco potom, co není zlé, nýbrž díky Bohu dobré.“ Fakticky se shoduje s pojetím zla jako v Kristu přemožené nicotnosti u K. Bartha (KD III/3, 343, 419n).

66 Srv. Dalferth, *Malum*, 507: „Špatně chápeme přínos víry a teologie, pokud jej vydáváme za *náboženské vysvětlení* toho, co nelze vysvětlit vědecky, medicínsky, politicky, právně, morálně atd., namísto abychom jej chápali jako *odmítnutí* nebo *upuštění od vysvětlování* a jako *návod a pomoc, jak lidsky důstojně moci žít a umírat s nevysvětlitelným, protismyslným, nesmyslným, temným a nevyzpytatelným*.“

67 Dalferth, *Malum*, 547. Srv. dále tamtéž, 522–525.

Zlo dokáže člověka zahltit, ohlušit a oslepit. Pro možnost nějak se se zlem potýkat a vyrovnávat je potřeba především určitý odstup, jednak časový, jednak věcný, který lze získat pomocí interpretace prožité emotivní zkušenosti. Důležitá je zde proto funkce řeči, pojmenování zla jako zlého a možnost použití dalších nástrojů pro vyrovnání se s ním, pro setřídění myšlenek a orientace pro jednání.⁶⁸

Odstup a vyrovnávání se se zlem probíhá nejlépe skrze okliku přes něco či někoho třetího.⁶⁹ Člověk sám, osamocen tenduje k tomu, se ve svém prožitku, zoufalství, utrpení či hněvu utopit. Pro odstup, reflexi a pomáhající a orientující interpretaci je třeba vzít to oklikou. Nenabízí se tu metoda, jak pochopit nesmyslné, zlo nebo utrpení. Naopak se tu nabízí, co dělat, když už není co chápat a nezbývají žádné přímé cesty, jen okliky.

Křesťanská víra i teologie je přesvědčena, že s Bohem je vyrovnání se se zlem schůdnější a snadnější než bez něj, činí tedy okliku přes Boha. Tato oklika má umožnit nové nastavení k životu po prožité zkušenosti se zlem, má umožnit vrátit život, který byl vykolejen, zpět do nějakých kolejí, má umožnit sílu pojmenovat zlo a navzdory němu se nadále orientovat podle eschatologické naděje. Jde o to, naučit se kontrolovatelným způsobem žít s nekontrolovatelným. Neznamena to tedy, začít to nekontrolovatelné kontrolovat, nejde o to, zlo vysvětlit a racionálně porazit, ani ho zrušit či zapudit, nejde o to, dát životu nový smysl, který předtím neměl, ale získat nový pohled, nové nastavení k prožitému, které postaví prožité do nového světla a nového kontextu.⁷⁰ Vyrovnání se se zlem tedy není žádný jen racionální podnik, žádná pouze teoretická úvaha. Tak jako je zlo existenční a praktický fenomén, na který člověk nenaráží teoreticky, ale nejprve vždy prakticky, tak také vyrovnání se s ním nemůže být jen teorií, ale snahou o společnou praxi.⁷¹

68 Dalferth, *Leiden*, 129n.

69 Dalferth, *Malum*, 29.

70 Dalferth, *Malum*, 501. Srv. Dalferth, *Malum*, 97–98 a týž, *Leiden*, 197: „K pochopení a překonání zla je nutný rekurs k Bohu. Jen tak může být zlo pochopeno a, pokud vůbec, překonáno; všemi ostatními způsoby [sc. lidskými cestami medicíny, práva, politiky apod.] může být v nejlepším případě vždy jen tlumeno utrpení.“

71 Tak to domyslel již I. Kant (srv. Navrátilová, „Zlo a svoboda u Immanuela Kanta a Paula Ricoeura“, 31) a v návaznosti na něj P. Ricoeur (srv. P. Ricoeur, „Evil, a challenge to philosophy and theology“, *Journal of the American Academy of Religion*, LIII/3, 645).

Oklika přes Boha ovšem neznamená, že Bůh to, co my hodnotíme jako zlé, nahradí dobrým. Často se děje něco jiného:

Chromý není vysvobozen ze své nemoci, ale jsou mu nejprve odpuštěny hříchy (Mk 2,1–12). Nemocní nejsou všichni uzdraveni, ale jsou prohlášeni za Boží děti a dědice. Smrti není zabráněno, ale je jí vzat osten, který by znamenal definitivní oddělení od Boha.⁷²

V této souvislosti lze také vidět, co je to rozhodující zlo ve vztahu Boha a člověka: nikoli vždy to, co my za zlé považujeme,⁷³ ale to, co odděluje člověka od Boží lásky a života. Ne vše, co poškozuje a ukončuje život, musí být nutně před Bohem zlé, nýbrž zlé je jen to, co odděluje od pramene života, od Boží lásky.⁷⁴

5.1 Nová otázka a praktická odpověď

Základní otázka proto nebude znít: Odkud zlo?. Bude znít: Kde je zlo, jak ho pojmenovat a kam toto zlo směřuje?⁷⁵ Zkušenost zla mají všichni, a tak se právě toto nabízí jako vhodný výchozí, navazovací bod pro komunikaci se současným člověkem. Není třeba spekulovat o podstatě zla a zabíhat do složitých konstrukcí. Je třeba vyjít od konkrétních zkušeností zlého a poskytovat nový pohled, nový kontext, nové opory pro orientaci v životě.⁷⁶

Pastoračně jde především o to, poskytnout nástroje pro mluvení o zlu, poskytnout prostor na jejich použití, poskytnutí odstupů a v neposlední řadě jde také o eschatologický výhled. Základní formule zní: Bůh dokáže i zlé obrátit v dobré, byť často jinak, než si člověk představuje.⁷⁷

⁷² Dalferth, *Malum*, 501.

⁷³ My jsme leckdy trochu hypochondři – aniž bych tím chtěl zlo relativizovat. O. Marquard to trefně shrnul: „Moderní člověk se vyznačuje tím, že dokáže stále více trpět pod stále menšími okolnostmi“ (O. Marquard, „Schwierigkeiten beim Ja-Sagen“, 91).

⁷⁴ Dalferth, *Malum*, 501.

⁷⁵ Jungel, čl. „Böse, das. V. Dogmatisch“, 1708: „Kde je a kam směřuje zlo?“.

⁷⁶ I někteří sekulární filosofové si všimli, že církve a teologie toho o osamělosti a problémech člověka hodně vědí a dokáží to formulovat, srv. např. A. De Botton, *Náboženství pro ateisty*, Zlín 2011.

⁷⁷ Biblickými příklady může být příběh Josefův a především a zásadně Ježíšův. A je vždy zajímavé hledat příběhy také v našich dějinách a z dob bližších než jsou biblické. Mohl by takovým příběhem být např. příběh Jana Palacha s dvaceti lety tvrdé totality, po

Teologicky je zvláště v kontextu dosavadní diskuze o teodiceji naprosto zásadní nezapomínat na trojiční přístup. Velká většina konceptů teodiceje přetěžuje první článek a zapomíná na druhý (a třetí). Teodicea se řeší jako problém stvoření, nikoli jako problém, na který teologicky vrhá zásadní světlo kříž a vzkříšení.

Na klasickou otázku teodiceje: Je-li Bůh, odkud je zlo?, teoretická odpověď není.⁷⁸ Tak jako zlo zasahuje člověka ve všech rovinách jeho existence a nepředstavuje jen teoretický problém, je třeba hledat řešení také na praktické rovině. I kdyby se totiž podařilo nalézt teoretickou odpověď, problém zla tím vyřešen nebude. Právě při promýšlení otázky zla existuje bod, kdy je třeba přejít od přemýšlení k jednání. Jediným přínosným řešením je praxe: přestat spekulovat, zvednout se a jít udělat alespoň něco malého, co zmírní utrpení a zlo ve světě. A přitom neztrácet z horizontu svého života naději.

Petr Gallus, Ph.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 9

115 55 Praha 1

nichž však přišel zvrát ke svobodě?

78 Srv. Ricoeur, „Evil, a challenge to philosophy and theology“, 645, který mluví o tom, že praktické východisko je „response, not the solution“.

Pět set let a jeden den poté¹

Jan Štefan

Fünf Hundert Jahre und ein Tag danach In seiner Predigt zum Reformationstag und Reformationstjubiliäum nimmt Prager systematischer Theologe und Studentenpfarrer der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karlsuniversität aus Luthers Fegefeuerthesen die ersten zwei und letzten vier Thesen heraus und akzentuiert die Zentralität der 62. These. Das Dokument der Weltreformation verknüpft er mit Dietrich Bonhoeffers Verständnis des Protestantismus als eines Protestes Gottes gegen uns Protestanten, mit Amedeo Molnárs Erfassung der *Semper-reformanda*-Losung als „*Ecclesia reformanda quia reformata*“ und mit Josef L. Hromádka's Hinweis auf eine protestantische Neigung zum Protestieren. Die Bitte des Papstes Franziskus um unsere Gebete sieht er im Einklang mit der 48. These Luthers.

„Čiňte pokání a věřte evangeliu.“ (Marek 1,15b)

„Musíme projít mnohým utrpením, než vejdemo do Božího království.“
(Skutky 14,22b)

1. Den reformace 2017

Před pěti sty lety a jedním dnem, 31. 10. 1517, Martin Luther údajně přibil na dveře zámeckého kostela ve Wittenbergu *95 tezí proti odpustkům*.²

- 1 Rozšířená, opravená a o poznámkový aparát doplněná verze kázání proneseného nejprve v podzemní kapli UK ETF ve středu 1. listopadu 2017, následně ve zkrácené podobě v neděli 5. listopadu ve sboru ČCE v Lysé nad Labem. Kratší (a nezkorigovanou) verzi pohotově otiskl časopis ve své příloze *Protestor* 9/2017 nezávislý evangelický měsíčník *Protestant*.
- 2 *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (1517). Latinské znění přinesly (příznačně) první svazky kritických edic reformátorova díla: WA 1, 229–238; BoA 1, 1–9; StA 1, 173–185 (ed. S. Mühlmann). Přesnější český překlad by tedy zněl: *Disputace pojednávající o moci odpustků*. V (protestantské) zkratce jsme si navykli mluvit nikoli o tezích o odpustcích, na téma odpustky a jejich zneužívání, nýbrž o tezích *proti* odpustkům (jako takovým). Český překlad Amedea Molnára, který užívám, ukrývá jubilejní publikace: P. Černý, *K 500. výročí narození Martina Luthera*, Praha 1982, 185–190; předtím otiskl Molnár svůj překlad vybraných 26 tezí pod názvem *Z devadesáti pěti tezí Martina Luthera* v čítance: A. Molnár a kol. (vyd.), *Slovem obnovená. Čtení o reformaci*, Praha 1977, 180n; jejich neúplný přetisk (61 tezí) je nejspíše k nalezení v obsáhlé knize: G. Stemberger (vyd.), *2000 let křesťanství: ilustrované církevní dějiny*, Kostelní Vydří 1999, 432–435, odkud je cituji. Zastaralý český překlad otiskl *Evangelický církevník* 1899, č. 10–12; další překlad *95 tezí Martina Luthera* je dostupný on-line na portálu *Reformace.cz*. S nevšedním zájmem se setkala v Česku publikace bratislav-

Na toto „vyvěšení“ či spíše „přibití tezí“ („Thesenanschlag“) si luterský svět (a s ním v menší míře i svět kalvínský) uvykl nahlížet jako na hodinu zrodu reformace. Naše Dobyty Bastily, náš Výstřel z Aurory, naše Národní třída. Na dnešních bronzových vratech zmíněného kostela najdete všech 95 tezí – přežily tam čtyři desetiletí komunistického ateismu. Teze – někteří němečtí historičtí theologové přičlenili v šedesátých let uplynulého století k datu a k historicitě jejich přibití na dveře otazník³ – nebyly určeny obecně veřejnosti jako takové, nýbrž speciálně veřejnosti universitní,

ských kolegů: A. Biela – M. Nicák – L. Batka (vyd.), *95 výpovědí Dr. Martina Luthera, Malý spis – velké zmeny*, Praha 2015, ²2017. Obsahuje jak slovenský překlad tezí od Adriány Bielé *Dišputa pojednávajúca o moci odpustkov – 95 výpovědí* (14–23), tak její *Theologickou analýzu 95 výpovědí*. O Tezích pojednávají i další dvě studie: Lubomír Batka, *Historické pozadie 95 výpovědí*, a Maroš Nicák, *Aký význam malo 95 výpovědí pre začiatok reformácie?*. A. Biela v *Poznámkách ku kritickému prekladu* odmítá překlad užívající předložku „proti“ (tak slovenský překlad z roku 1990 *Výpovede proti odpustkom*) a přebírá překlad Daniela Veselého *95 výpovědí* (op. cit., 10.12). Úplně novým překladem nás obdarovala Jana Nechutová, „Teze Martina Luthera z 31. října 1517“, *Theologia vitae* 6 (2016), č. 1–2, 11–19. Pokud dobře počítám, máme v jubilejním roce k dispozici tři novodobé české překlady Tezí 1517.

- 3 Datum přibití zpochybnil roku 1959 göttingenský evangelický církevní historik Hans Volz (*Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte*, Weimar 1959): Teze byly zveřejněny o den později, 1. listopadu 1517; fakticitu přibití zpochybnil münsterský katolický církevní historik a ekumenik Erwin Iserloh v přednášce v roce 1961 (tiskem *Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?*, Wiesbaden 1962; *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster 1966): Teze nebyly Lutherem zveřejněny, „Žádné přibití tezí se nekonalo“. O debatě historiků referuje velmi podrobně ve své studii Batka (in: Biela, *Dišputa*, 98–122), který se ve stále otevřené otázce nakonec přiklání spíš na stranu tradiční datace a fakticity (114); předtím ovšem zdůraznil, že „si viacerí uvedomili, že je v podstate úplne jedno, kedy presne a či vôbec boli tézy pribité na dveře chrámu vo Wittenbergu (100). Cullmannovo: *In dubiis pro traditione?* Ve hře zůstává i středová varianta: Teze byly přibity, ale později než 31. října. Batka rovněž zaregistroval, že se v otázce „Přibil-Nepřibil?“ projevila i rozdílná mentalita českého a slovenského evangelíka: Proti skeptickému intelektuálovi Amedeu Molnárovi (Evangelický kalendář 1967) se ozval v Církevních listech 1968/11 ružomerský farář Gustáv Plavec (viz op. cit. s. 118, pozn. 8). V novém důkladném (kritickém) Lutherově životopise píše berlínský emeritní historik raného novověku Heinz Schilling (1942), že na základě novějších pramenných nálezů můžeme považovat přibití tezí za pravděpodobné; legendární byl pouze způsob jeho provedení. Jednalo se o „běžný akt akademické informace a komunikace“ na tehdejších univerzitách, který neměl na starost profesor, nýbrž univerzitní pedel. H. Schilling, *Martin Luther, Rebel in einer Zeit des Umbruchs*, München 2012, ⁴2016, cituji z aktualizovaného vydání 2017, 167n; srov. slov. překlad P. Balko, *Martin Luther, Rebel v prevratných časoch*, Bratislava 2017, 149. Liberálně laděná česká média letos příznačně vytrvale

popř. řádové. Nevyzývaly wittenberské křesťany k provedení církevních reforem a už vůbec ne wittenberské měšťany k občanským nepokojům; zvaly akademickou obec k učené disputaci. Tedy spíš vývěska na vstupních dveřích na fakultu „Bude se konat veřejná obhajoba disertace“ než oznámení „Přijďte na happening alternativních výtvarníků“. Evangelickou teologii ve skutečnosti odstartoval jiný okamžik: onen vsutku dnes obtížně datovatelný Lutherův „zážitek ve věži“ („Turmerlebnis“). Je přirozené, že pro vzpomínkové datum se lépe hodí veřejný počín doprovázený hlasitým bušením kladiva než exegetický objev v nočním tichu pracovny.

Obsahově jsou teze značně krotké, žádná „theologie kladivem“. Odpušky se tu ještě připouštějí, očištec drží, papežství principiálně ne-problematizuje atd. Naprostá většina tezí je vysoce neaktuální. Přirozeně. Co bylo aktuální v katolické církvi pozdního středověků, nemůže být aktuální v evangelické církvi postmoderny! Bez historického komentáře se Lutherův text dnes nedá vůbec číst. Nebo snad víte, milí studenti, milé studentky evangelické teologie, co to byly/jsou *odpušky*? Co to je/má být *očištec*? Ale nehodlám se tu teď plést historickým theologům do řemesla.

„Dopřejte mrtvému Lutherovi konečně klid a slyšte Evangelium, čtete Lutherovu Bibli, naslouchejte slovu Božímu samému,“ řekl Dietrich Bonhoeffer v kázání na Den reformace 1932.⁴ Kdo by s ním nesouhlasil? Letos jsme se mohli doslova uslat. A přece bych rád udělil Lutherovi ještě jednou slovo a vytáhl z jeho tezí „na světlo Boží“ to, co jeho nám dnes ne vždy srozumitelnou dobovou polemiku zakládá a zdůvodňuje: *evangelium*, které reformátor znovuobjevil a které je dobře srozumitelné i nám dnes.

zdůrazňovala legendárnost obrazu „Luthera s kladivem“. Jisté je, že se nekonala navrhovaná disputace. Den reformace si však půltisíciletí poté připomínáme právě proto, že se *namísto* tenkrát neuskutečněné *odborné disputace* záhy otevřel podnes trvajícím *veřejným církevním rozhovor zvaným reformace*.

- 4 D. Bonhoeffer, „Predigt zum Reformationsfest“ (6. November 1932), in: týž, *Auslegungen - Predigten*, hg. v. E. Bethge, GS 4, München 1961, 93-101, 96, Týž, *Berlin 1932-1933*, hg. v. C. Nicolaisen u. E.-A. Scharffenorth, DBW 12, München 1977, 423-431, 426. Kázání pronesl Bonhoeffer v berlínské Dreifaltigkeitskirche, někdejší působišti F. Schleiermachera. Svě tvrzení v poznámce na s. 93, že této akademické bohoslužbě byl přítomen říšský prezident Paul von Hindenburg, uvedl editor GS 4 na pravou míru ve své velké bonhoefferovské biografii, Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe - Christ - Zeitgenosse*, München 1967, 285.

2. První a poslední teze

Své protiodpustkové teze Luther zarámoval dvěma biblickými reminiscencemi: „Čiňte pokání“ a „Musíme projít mnohým utrpením“.

2.1 První dvě teze: Čiňte pokání

1. *Když náš Pán a mistr Ježíš Kristus řekl: Čiňte pokání (Mt 4,17), chtěl, aby celý život věřících byl pokáním.*

2. *Tomuto výroku nelze rozumět ve smyslu pokání svátostného, to jest zpovědi a dostiučinění, udílených kněžími.*⁵

Na počátku reformace jako světodějné události stojí výzva *k pokání*.⁶ Tedy, aby nevznikl omyl. Ne že bychom my měli volat *jiné* ku pokání. Ne. *My sami* jsme voláni ku pokání. „Ecclesia reformata est semper reformanda secundum Verbum Dei!“⁷ Jen ta církev se smí nazývat obnovená, slovem Božím reformovaná, která se napořád znovu reformuje, sebe sama vystavuje obnovující moci a síle Božího slova. Amedeo Molnár zakončil závěrečný oddíl své čítanky reformačních textů *Slovem obnovená*, příznačně pojmenovaný *Nedokončená reformace*, latinskými slovy: „Ecclesia reformanda quia reformata.“ „Církev je třeba reformovat, protože je reformovaná.“⁸ Volněji: I ta církev, ano, právě ta církev, která kdysi prošla reformací, bude znovu a znovu potřebovat reformaci. Bonhoeffer v již zmíněném kázání na Den reformace varuje před skutečností, že nás jako protestanty zaměstnává *náš protest* proti sekularismu a katolicismu, nemravnosti

5 Stemberger, *2000 let*, 433 (= Molnár, *Slovem obnovená*, 180).

6 Srov. Wolf Krötke: „Prvním slovem reformace je pokání.“ Týž, „Beichte auf evangelisch“, *Glaube und Heimat* Nr. 8 (26. 2. 2017), přístupné on-line na www.wolf-kroetke.de.

7 Okřídlená výzva *k permanentní reformaci* „Ecclesia semper reformanda est“ / „ecclesia reformata semper reformanda“, jejíž původ je třeba hledat v reformovaném holandském raném pietismu 17. století (Jodocus van Lodenstein, 1620–1677), sahá svou intencí až k Augustinovi, věcně ji lze doložit z klasických konfesí reformovaných církví. O její novodobé rozšíření se zasloužil po druhé světové válce Karl Barth. Zazněla např. v závěru přednášky o 6. barmenské tezi *Poselství o svobodné milosti Boží*, kterou přednesl na sejití Coetus reformierter Prediger v Barmen 30. 7. 1947; v tištěné podobě se Barthova přednáška rozeběhla do světa ještě téhož roku. Týž, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, ThSt 23, Zollikon-Zürich 1947, 2–19, 19.

8 Molnár, *Slovem obnovená*, 231.

a nevěře, dogmatu a autoritě, ale nechceme slyšet, jak *Bůh* protestuje proti nám a proti našemu protestování. „Protestantismus neznámá náš protest proti světu, nýbrž Boží protest proti nám.“⁹

Naštěstí zřejmě nehrozí, že by někoho z nás napadlo číst Lutherovy teze jako *útok na svátostnou teorii či praxi dnešní katolické církve*. Časy se změnily, a to, církvi div se, tentokrát k lepšímu. Zná snad někdo z vás nějakého katolíka, který by si kupoval odpustky? Natož pak takového, který by odpustky prodával? Dokázali byste mně jmenovat jediného katolického křesťana, který by odporoval 43. tezi, že „*ten, kdo dává chudému a pomáhá potřebnému, činí lépe, než kdyby kupoval odpustky*“?¹⁰ – Obracel se snad někdo z papežů 20. století na věřící s prosbou o uvolnění toku peněz do Říma? Autorem teze 48., že „*papež potřebuje mnohem více modlitby než peníze*“,¹¹ by klidně mohl být papež František! Což nás svými prvními papežskými slovy z vatikánského balkónu neprosil o naše modlitby? – A že je kázání Božího slova nade všechny lidské výmysly, je homiletická zásada, z níž dnes vycházejí i profesori katolické homiletiky na naší sesterské fakultě v Dejvicích. – A naopak.

Dnešní evangelický sakramentolog bude argumentovat 1. tezí proti institucionalizované zpovědi, tedy *svátosti smíření*, jen velmi opatrně a ne bez zaváhání. Neváhal snad sám Luther, zda nemá v biblickém duchu ponechat v evangelické církvi tři svátosti? A neptá se řada evangelických theologů několika generací, v čele právě s Dietrichem Bonhoefferem,¹² zda bychom neměli dobrovolné svátostné zpovědi otevřít dveře do našich církví?

Dobře, reformace jako reformace ne jiných církví, ale především jako reformace vlastní církve. Ale šel bych ještě dál. Ať už spatřujeme v Luthe-

9 GS 4, 95 = DBW 12, 426. Bonhoeffer pokračuje citací začátku biblického textu (Zjevení 2,4.5.7) svého kázání: „Ale to mám proti tobě [...]“ (Zj 2,4a).

10 Stemberger, *2000 let*, 435 (= Molnár, *Slovem obnovená*, 181).

11 Stemberger, *2000 let*, 435.

12 Srov. D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, TEH 61, München 1939; 95–105, Týž, *Gemeinsames Leben – Das Gebetsbuch der Bibel*, hg.v. G. L. Müller u. A. Schönherr; DBW 5, München 1987 / Berlin (DDR) 1989, 93–101; česky *Pospolitý život*, bez místa a v roce, 75–82, nebo *Život v obecnství*, přel. P. Štička, Praha 2006, 77–86. Dobrodiní zpovědi věnovala svou studii podepřenou vlastní pastorační praxí slovenská theoložka M. Ševčíková. Táž, „Prínos evanjelického učenia k oceneniu daru spovedi“, in: *Lutheranus* 2009/2010, sborník Lutherovy společnosti sv. 3, uspoř. D. Jurech, Praha 2010, 30–39.

rovi jednoho z patronů moderního západoevropského náboženského individualismu, ne-li přímo subjektivismu, nebo nikoli, v 1. tezi má na mysli „všechny věřící“, tj. každého věřícího osobně. *Život křesťana je nepřetržitě pokání!* To neznámá stále sebezkoumání a sebeobviňování, škarohlídství a podezíravost a nedůvěru, natož pak masochismus či flagelantství. Luther se dokázal radovat ze života, a jak! Stálé pokání neznámá, že užívám darů života se špatným svědomím, stálé pokání znamená, že není dne, abych byl bez hříchu, abych neměl co vyznávat, čeho litovat, z čeho se kát, kde usilovat o nápravu.

A právě tady bych rád doktora Martina biblicky doplnil. Tváří v tvář dušičkové atmosféře, v den katolického svátku Všech svatých, je třeba nahlas říci: Hnací silou pokání nejsou trouby Posledního soudu. Ježíš neotevřel své veřejné působení slovy: Čiňte pokání, protože bude brzy konec světa nebo *protože jinak přijдете do pekla*, nýbrž: Čiňte pokání, *protože se přiblížilo Boží království*. Sám Luther by možná upřesnil: Čiňte pokání, *protože jste pokřtěni*. Čiňte pokání, *protože jste křesťané*.

2.2 Poslední čtyři teze: Kříž

92. *Ať tedy jdou k šípku všichni ti proroci, kteří říkají Kristovu lidu: Mír, mír – ačkoli o žádný mír nejde.*

93. *Dobře si počínají proroci, kteří Kristovu lidu říkají: Kříž, kříž – ačkoli o kříži nikdo nechce slyšet.*

94. *Je třeba vybízet křesťany, aby následovali svou hlavu Krista strážněmi, smrtí a peklem,*

95. *a tak raději mnohou strážní vcházeli do nebe, nežli spoléhali na falešný smír.¹³*

Závěr tezí potvrzuje představu reformace jako prorockého hnutí a obraz reformátora jako starozákonního proroka, burcujícího církev z náboženského spánku. „Hieremias redivivus“, novodobý Jeremjáš! Frontální útok na falešné náboženské jistoty: na spoléhání na chrám, na bohoslužebný provoz, na kult, na kněžstvo, na faráře. Prorocká výzva: Nehlásejte pokoj tam, kde ve skutečnosti není pokoje. Nepropagujte kvietismus, je-li na místě aktivismus. A naopak: Nezatajujte, že vždy – tedy i v dobách poli-

13 Stemberger, 2000 let, 435.

tického míru a hospodářské prosperity – život křesťana na tomto světě byl, je a bude životem pod křížem, životem ve znamení kříže.

Lutherova formulace závěrečné, 95. teze upomíná na slova z Apoštolových skutků (Sk 14,22b): „Musíme projít mnohým utrpením, než vejдем do Božího království.“ Pamětlivi toho se nebudeme se chovat jako ti naši spoluobčané, kterým je reálný kapitalismus dobrý v době prosperity, zatímco v době krize neváhají hledat pomoc u populistů (a komunistů).

3. Ústřední teze: Evangelium

62. *Pravý poklad církve je svatosvaté evangelium slávy a milosti Boží.*¹⁴

V díle *Resolutiones* (Vysvětlení disputace o moci odpustků, 1518),¹⁵ v nichž Luther podrobně objasňuje jednu odpustkovou tezi za druhou, nalezneme k 62. tezi autorský komentář, který postihuje samo jádro každé příští evangelické theologie:

Uslyší-li hříšné svědomí líbeznu zvěst evangelia, opět oživne, zajásá a zaplesá a je plno důvěry. Už se nebojí smrti, ba ani pekla. Tak vychází z evangelia pravá sláva Boží, když jsme vyučováni, že zákon byl a ještě bude naplněn nikoli skrze naše skutky, nýbrž skrze milost Boží; ne prostřednictvím toho, co jsme vykonali, nýbrž díky tomu, že věříme; ne prostřednictvím toho, že člověk Bohu něco nabízí a přináší, nýbrž prostřednictvím toho, že od Krista člověk všechno přijímá a bere.¹⁶

Reformace nebyla negativistickým hnutím proticírkevního odporu, jak se to stále namlouvá české veřejnosti ve frázích typu „Hus kázal proti církvi“. Reformátoři nechtěli církev rozbít, chtěli církev opravit. Rozličná NE jsou v církvi oprávněná tehdy, když z nějakého ANO vycházejí a k nějakému ANO směřují. Brojení proti karikatuře svátostného pokání mělo otevřít cestu ke skutečnému pokání podle Nového zákona, pokání v du-

¹⁴ Stemberger, *2000 let*, 435 (Molnár, *Slovem obnovená*, 181).

¹⁵ *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), WA 1, 522–628 = BoA 1,15–147. Shodují se s doslovným překladem, který navrhuje A. Biela *Vysvetlenia dišputy o moci odpustkov*. Slovenští kolegové užívají zkráceného názvu *Vysvetlenia*; předtím se objevily i názvy *Rozhodnutia* nebo *Rezolúcie* (op. cit. 10.12).

¹⁶ Překládám volně a s vynechávkami z německého překladu „*Resolutiones oder Erklärung der Thesen von der Kraft der Ablässe*“, in: M. Luther, *Aus der Frühzeit der Reformation*, ²MüA 1, München 1938, 150–337, 316n.

chu Ježíšově. Upozadování diskutabilních pokladů církve dává smysl tam, kde dá vyniknout neoddiskutovatelně pravému pokladu církve.

„Každá velká theologie se rodí z pozitivních předpokladů,“ napsal Josef Lukl Hromádka, sám luterán. „Neseme slavné i nešťastné jméno ‚protestanté‘. Svádí nás to neustále k negaci.“¹⁷ Buďme raději evangelíky než protestanty.¹⁸ Musíme projít mnohým utrpením, než vejdemo do Božího království.¹⁹ Čiňme pokání a věrme evangeliu.²⁰ Amen.

prof. ThDr. Jan Štefan
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 9
115 55 Praha 1
stefan@etf.cuni.cz

17 J. L. Hromádka, *Přelom v protestantské teologii*, syllabus fakultních přednášek (1948–1949), na základě záznamu, který pořídil V. Kučera, k vydání připravil M. Opočenský, Praha 1956, 2. vydání (spolu s Fragmentem etiky) M. Opočenský, Praha 1979, 11. Sám jsem si uvědomil své protestanství, když jsem bez přemýšlení nazval Lutherovy výpovědi Tezemi *proti* odpustkům, nikoli prostě Tezemi *o* odpustcích, ačkoli v jejich latinském označení nenajdeme předložku „contra“, nýbrž naopak předložku „pro“. (V *Rezolucích* už je nahrazena neutrální předložkou „de“.) Text Tezí – říkám to ve jménu historické, nikoli theologické pravdy – sleduje zásadu „Abusus non tollit usum“.

18 Kázání se dostalo několika připomínek. Kolega-latiník Jan Amos Dus mě oprávněně upozornil na etymologii slovesa *pro-testari* (také: *dosvědčovat*), v němž zaznívá pro novozákonní teologii klíčový pojem *testis*, svědek. Proti Heideggerovi se však budu dovolávat Wittgensteina: Nerozhoduje (zapomenutá) etymologie slova, nýbrž (běžný) kontext jeho užívání. Jana Nechutová se ve své připomínce soustředila na sémantiku inkriminovaného slovesa: ne „proti něčemu protestovat“, nýbrž „něco veřejně tvrdit, prohlašovat, vyhlašovat“, „k něčemu se přede všemi přiznávat“. Tuto pozitivitu měl na mysli Hromádka (*public theologian par excellence!*) onou slavnou stranou našeho konfesijního jména.

19 Srov. Skutky 14,22b.

20 Srov. Marek 1,15b.

Obhajoba starobylosti židovské ústavy podle Josepha Flavia

Štěpán Lisý

A defense of the ancient character of the Jewish Constitution according to Josephus Flavius

In the article, the author discusses the criteria according to which Jews and Greeks assessed the antiquity of constitutions. The claims of the Greeks were based on the observation of the laws of Sabbath, which did not prove to Jews in contact with other peoples and does not apply to ancient peoples who have durable and proven laws. As a solution, the Greeks have advised the Jews to change their laws or adopt a more resilient constitution. In contrast, Flavius assesses the antiquity of the Jewish constitution according to the belief in one God and the way of life of the people, which is true and oldest only to Jews. As evidence, many Greek philosophers, most notably Plato, taught the truth about God and imitated Moses. The laws of theocracy are, according to Flavius, identical with God's commandments in the Torah, in which the way of life is based on the beliefs of biblical authors. Polybius and Flavius judge the antiquity of constitutions according to different criteria. While Polybius asks what past rulers did right, when people felt safe, their country prospered, and how we can learn from our previous experiences, Flavius is convinced that in order to ensure the safety of the people and to establish prosperity for the land, the wise ruler must obey God's laws.

V předložené studii se zabývám otázkou starobylosti Židů, o níž pojednává Titus Josephus Flavius (37– asi 100 n. l.) ve stejnojmenném traktátu nazývaném též jako polemika proti Apiónovi.¹ Cílem předkládané studie je poskytnout odpověď na otázku, podle jakých kritérií Židé a Řekové posuzovali starobylost. Z antických pramenů se dozvídáme, že učenci starověkých národů považovali rozličné ústavy, zákony či způsoby života za starobylé. Uvedené zdůvodnění se ukazuje natolik přesvědčivé, že je důvodem k napodobování starobylého ústavního zřízení, zákona či způsobu života.

Nicméně u moderních badatelů se velmi zřídka setkáváme s konkrétním vysvětlením, který by objasňovalo kritéria, podle nichž například řeč-

1 V celé kapitole se odkazují k edici: *Flavii Iosephi opera*, vol. 5, 1889, Φλαβίου Ἰωσήπου περὶ ἀρχαιότητος Ἰουδαίων λόγος, *De iudeorum vetustate sive Contra Apionem*, Benedict Niese (ed.), Berlin: Weidmann, 1892. Přístupná v databázi: <http://catalog.perseus.org/catalog>. Citace v textu uvádím podle Josephus Flavius, *O starobylosti Židů, Můj Život*, úvodní studii napsali, přeložili a poznámkami opatřili Růžena Dostálová a Stanislav Segert, Praha: Arista, Baset, Maitrea, 2006.

tí učenci poznali, že Židé jsou mladým národem.² Jeden z důvodů je, že někteří badatelé Flaviovi v uvedeném tvrzení nedůvěřují. Například John Barclay považuje Flaviovo tvrzení za polemický konstrukt.³ Narozdíl od něj se domnívám, že Flavius považoval starobylost za skutečný problém, s nímž se v polemice reálně potýkal podobně jako Platón v dialogu *Tímaios*,⁴ což byl ostatně důvod, proč využil jeho argumentu.⁵

U Flavia je tímto kritériem spojení víry a náboženská praxe. Židovská zbožnost (*eusebeia*), což je dle Flavia náboženská praxe založená na společně vyznávané víře (doktríně), je základem *theokracie*. Přijetí pravdivého mínění o bohu a správného způsobu života bylo hlavní kritérium, podle něhož Flavius posuzoval politický status občanů v židovském ústavním zřízení (*politea*). V rámci výkladu ústavy přesvědčuje Řeky o pravosti víry (*orthē doxa*) svých předků. V kontextu řeckého politického myšlení byl vznik takového ústavního zřízení obtížně vysvětlitelný. Aby Flavius mohl Řekům alespoň přiblížit charakter theokracie, vybral si jako vzor takový řecký výklad ústavy, který se nejvíce shodoval s židovskou vírou v boha.

Z různých výkladů si nakonec vybírá Platónův výklad dokonalého státu, který nepodléhá změnám. Zatímco starobylost židovského národa dokazuje prostřednictvím svědků pocházejících od okolních národů, starobylost židovské ústavy posuzuje podle povahy boha, která je pravá a nejstarší pouze u Židů. Jako důkaz uvádí, že mnozí řečtí filosofové, nejvíce pak Platón, učili pravdivě o bohu a že se v tomto názoru inspirovali u Mojžíše. Zákony theokracie jsou podle Flavia totožné s božími příkázáními v Tóře, v nichž je způsob života založen na víře biblických autorů.⁶ Ve své obhajobě Flavius uvádí, že Řekové pomlouvají Židy, neboť tvrdí, že jsou mladým národem a že jim jejich zákon ukládá špatné zvyky.

2 Srv. CA I, 1–4

3 Josephus Flavius, „Against Apion – Translation and Commentary by John M. G. Barclay“, in: Steve Mason (ed.), *Flavius Josephus – Translation and Commentary*, sv. 10, Leiden, Boston: Brill, 2007, 6, pozn. 18; (pro širší kontext viz s. 8–12). Srv. Shaye J. D. Cohen, „History and Historiography in the Against Apion of Josephus“, *History and Theory*, sv. 27, Beiheft 27: Essays in Jewish Historiography, 1988, č. 4, 1–11.

4 Platón, *Tim.* 22c–23c.

5 CA I, 10–11.

6 Gn 14,19; Jr 10,11; Jon 1,9.

Otázkou zůstává, na základě čeho Řekové k takovému závěru dospěli. Pokud by totiž neexistovala jasná kritéria pro posuzování starobylosti, měli bychom důvod se domnívat, že se ze strany Řeků může jednat například o pomluvu nebo protižidovský postoj, jak se domnívají někteří moderní badatelé.⁷ Avšak u řeckých autorů nacházíme konkrétní kritérium, na jehož základě byli schopni posoudit starobylost tehdejších ústavních zřízení, tudíž se zdá, že bychom pomluvu v tomto konkrétním případě mohli vyloučit.

Z řeckých historiků se v této studii zaměřím na Polybia z Megapole (asi 200–118 př. n. l.) a to ze dvou důvodů. Zaprvé Flavius považuje Polybia za důvěryhodného historika a zadruhé oba pojednávají o vzniku nejlepšího ústavního zřízení (*politeia*). U Polybia je hledisko určené Platónovým výkladem o přirozeném průběhu změny ústavních zřízení. Polybios sdílel Platónovo přesvědčení o přirozeném koloběhu rozmachu a úpadku státu, což dokládá ve svých *Dějínách* vybranými událostmi z historie.⁸

Podobně jako jiní Řekové také Polybios považoval za hlavní příčinu úspěchu či neúspěchu při každé události uspořádání ústavy. Jednoduše řečeno, pokud se ústava dlouhodobě osvědčovala při náhlých změnách, považovali ji Řekové za odolnou a lid, který podle ní původně jednal, za starobylý. Podle názoru Řeků ústavní zřízení Židů odolné není, protože jejich zákony neumožňují dlouhodobé přežití obyvatel. Svá tvrzení opakovaně dokládali zákonem o zákazu nošení zbraní během dne odpočinku. Židé totiž v určité době dávali přednost dodržování božích přikázání a odmítali bránit svůj život, na což shodně poukazují nejenom řečtí, ale i židovští autoři.

Podle řeckých autorů zmíněný zákon ukládá občanům špatné zvyky, poněvadž nezajišťuje jejich bezpečí. Na základě kritéria odolnosti, jehož nejlepším zkušebním kamenem je dlouhý čas, Řekové dospěli k závěru, že židovské ústavní uspořádání je časem málo prověřené, a proto není odolné při náhlých vnějších a vnitřních změnách, stejně tak při styku s jinými lidmi. Z tohoto důvodu považovali obyvatele jednající podle zákonů, jako byla boží přikázání v Mojžíšově zákoně, za mladé. Jako řešení Řekové

7 Peter Schäfer, *Judeophobia: attitudes towards the Jews in the ancient world*, Cambridge – London: Harvard University Press, 1997, 1–11, 197–211.

8 V celém článku užívám následující edici: Polybius, *Historiai (Historiae)*, Theodorus Büttner-Wobst (ed.), Leipzig: Teubner, 1893–1904. Přístupná v databázi: <http://catalog.perseus.org/catalog>. Pro citace v textu užívám českého překladu Polybios, *Dějiny I–IV*, přeložil Pavel Oliva, Praha: Arista, Baset, Maitrea, 2011.

doporučovali Židům, aby své zákony změnili nebo přijali odolnější ústavní zřízení. V následujících částech se pokusím navrhovanou hypotézu doložit kokrétními fakty, postupně představím kritéria pro posuzování starobylosti u Flavia a Polybia včetně závěrečného srovnání.

Kritéria pro posuzování starobylosti ústavy podle Josepha

Flavia

Důvodem sepsání traktátu byl možný *neúspěch* Flaviova rozsáhlého dějepisného díla, v němž poprvé obhajoval starobylost židovského národa. Historie, stejně tak židovská historie, u něho začíná od stvoření. Významným předělem je potom vyvedení Židů z Egypta a jejich usazení v bohem zaslíbené zemi.⁹ Jakým způsobem Flavius dospěl k číslu pět tisíc, se dozvídáme v průběhu traktátu. Období počínaje stvořením až po smrt Mojžíšovu trvalo tři tisíce let, zbylých přibližně dva tisíce let podle Flavia trvalo židovské ústavní zřízení.¹⁰

Tvrzení Řeků, že významní řečtí historikové nepovažovali ani za vhodné se o židovském národě zmínit, podle Flavia o ničem nevypovídá, neboť sami Řekové přiznávají, že jsou národem mladým.¹¹ V tomto bodě se Flavius odlišuje od starší odpovědi, která se dochovala v knize *Aristeově*: „[Král] se zeptal Démétria: ‚Jak je možné, že žádného historika nebo básníka nenapadlo zmínit tak dokonalá a významná díla?‘ Onen odpověděl: ‚Protože to zákonodárství je posvátné a pochází od boha! Mnozí se již o to také snažili, byli však od boha trestáni, a tak od svého plánu pak opustili.‘“¹² Při srovnání obou autorů nacházíme podobnou námitku: Pokud jsou Židé starobylý národ, což dle nich dokládají Mojžíšovy dokonalé zákony prověřené dlouhým časem, jak je možné, že se historikové ostatních národů o nich nezmiňují? Zatímco autor knihy *Aristeovy* jako důvod uvádí boží zákaz, Flavius říká, že řecká historiografie je velmi mla-

9 CA I, 1–4.

10 CA I, 36: „Zde je důkaz největší přesnosti: naši kněží jsou už dva tisíce let v zápisech po generace uvádění od otců k synům.“ (cit. podle Flavius, *O starobylosti*, 24). Srv. CA II, 226.

11 CA I, 7. Podle jiných autorů jsou Řekové mnohem starší. Srv. Diodóros Siculus, *Bibliotheca Historica* I, 24, 2.

12 *Aristeas* 312–313. (cit. podle: *Knihy tajemství a moudrosti. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*, sv. I, Praha: Vyšehrad, 1998, 76).

dá a dokládá, že se starověcí historici, například Egypťané, Foiničané a Chaldejci, o Židech a jejich zákonech zmiňují.¹³

Podle Flavia židovský národ není mladý, jak tvrdí někteří Řekové, ale je starobylý, což dokládá podání židovské historie, které je mnohem spolehlivější než řecké. Spolehlivost židovských autorů spočívá v jednotném názoru na výklad historie. Idea historie dle Flavia odpovídá židovskému výkladu dějin, který je pravdivý na rozdíl od řeckého, protože historické knihy Židů jsou považovány za projev boží vůle. Aby vynikla „unikátnost“ autorů židovských historických knih, Flavius Řekům objasňuje, co znamená zjevení boží vůle v lidských knihách, neboť zjevení, jak sám tvrdí, řečtí autoři neznají, řecké historické knihy jsou totiž výsledkem lidského myšlení.¹⁴ Flavius si uvědomoval, že Řekové přistupují ke svým knihám odlišným způsobem, tudíž nemělo smysl v diskusi s nimi přinášet theologická zdůvodnění jako autor knihy *Aristeovy*.

Nedílným tématem vedle obhajoby starobylosti ústavy je výklad židovského pojetí boha. O jaké pojetí boha se jedná, vysvětluje Flavius při popisu vzniku židovské ústavy, charakteristiky zákonodárce a unikátní formy politického zřízení (*theokracie*): „Mojžíš ukázal, že bůh je jeden, nezrozený, po věčný čas nezměnitelný, krásou vyniká nad každou smrtelnou podobu, nám poznatelný jen projevy své moci, ale nepoznatelný ve své podstatě.“¹⁵ Uvedené pojetí vyznívajícím jako článek víry určuje charakter celého Josephova traktátu a rozvádí víru biblických autorů. Pojetí boha u Židů je v každém ohledu odlišné od pojetí u Řeků. Podle Flavia je u Řeků bohů nespočet, rodí se, podléhají změnám, stárnou, jsou sexuálně nezdrženliví, podobní smrtelníkům, poznatelní, mohou lidem dokonce sloužit atd.¹⁶ U Řeků si každý „může svévolně zakládat nové svatyně, ačkoli lidé

13 CA I, 70–72 a 215.

14 CA I, 37–45.

15 CA II, 167 (Flavius, *O starobylosti*, 83).

16 CA II, 236–248. Flaviův popis odpovídá tomu, co běžně popisuje jeho současník Gaius Plinius Secundus (23–79 n. l.) v *Naturalis historiae libri XXXVII*. Plinius uvádí, že lidé přiřazovali významné vědce, vynálezce a lékaře k bohům (XXV, 1; XXIX, 1). U lékařů bylo důvodem, že uzdravovali a někdy prý dokonce oživovali mrtvé jako Aeskulap, který, přestože za to byl od bohů potrestán, měl svůj chrám a byl přijat mezi bohy (XXIX, 1–2, 6). Pravděpodobnější je, že léčil raněné během války, dodává Plinius. Popis přiřazování lékařů k bohům u řeckých a římských autorů se shoduje s popisem ve Skutcích apoštolských, kde jsou Pavel a Barnabáš uctíváni jako bohové, protože uzdravili chromého (Sk 14,8–18).

by měli stále zachovávat *neměnnou víru v boha a neměnný způsob projevů úcty k němu*," popisuje Flavius.¹⁷ Po charakteristice řeckých bohů se Flavius táže:

Co je příčinou takové nepřírozené situace a takové nedbalosti v náboženských záležitostech? *Myslím, že je to tím, že jejich zákonodárci nepochopili od začátku pravou povahu boha* a pokud ji byli do určité míry schopni pochopit, neuměli ji přesně definovat a *přizpůsobit ji celé ostatní zřízení své obce*.¹⁸

Flavius v uvedeném popisu vychází z předpokladu, že každé ústavní zřízení určuje povaha boha a způsob jeho uctívání. Zatímco u Židů jde o pravou a neměnnou povahu boha, stejně tak o *pravý* a neměnný způsob jeho uctívání, u Řeků musí jít o nepravou (falešnou) povahu boha, od něhož se odvíjí i nepravý způsob jeho uctívání. Nepřírozenou situaci a nedbalostí v náboženských záležitostech Řeků má Flavius na mysli proměňující se představy o bohu, stejně tak způsob jeho uctívání. Když Flavius hovoří o konceptu pravého boha předpokládá spolu s tím existenci *idolatrie*. Zřízení řeckých obcí je založené na modloslužbě, což se podle Flavia projevuje vírou v nepravého boha, stejně tak nepravým způsobem jeho uctívání. K pravdivému názoru na boha, to znamená k židovskému mínění,¹⁹ došli někteří řečtí filosofové, což byl hlavní důvod, proč „odvrhli“ vše, co se s ním neshodovalo:

Apollónios Molón patří k lidem nerozumným a zaslepeným, ale těm z řeckých filosofů, kteří došli k pravdivým závěrům, neuniklo nic z toho, co bylo výše řečeno, a dobře rovněž znali bezduchý a suchý alegorický přístup. Proto rovněž pohrdali uvedenými představami o bozích a společně s námi přijali pravdivé a náležité mínění o bohu. To vedlo i Platóna k názoru, aby nepřijal do své obce žádného básníka, a vylučuje z ní i Homéra poté, co ho pochvalně ověnil a pomazal vonnými oleji, aby svými bájemi nevymazal správný názor na boha. Platón napodobuje našeho zákonodárce nejvíce ze všech filosofů tím, že stejně jako náš způsob výchovy ukládá občanům, aby se všichni dokonale naučili zákonům, tak názorem, že obec nemá náhodně přijímat cizince. I on dbal toho, aby jeho stát zůstal čistým zřízením občanů, kteří setrvávají při svých vlastních zákonech. Apollónios nic z toho nevzal v úvahu a obvinil nás, že nepřijímáme mezi sebe lidi, kteří přijali jiné mínění o bohu, a že se nechceme stýkat s lidmi, kteří dávají přednost jinému způsobu života. [...] My nechceme napodobovat zvyky jiných, ale rádi mezi sebe přijímáme ty, kteří chtějí žít jako my.²⁰

17 CA II, 253 (Flavius, *O starobylosti*, 95).

18 CA II, 250 (Flavius, *O starobylosti*, 94–95). Zdůraznění Š. L.

19 Srv. CA II, 190–2.

20 CA II, 255–261 (Flavius, *O starobylosti*, 95–96). Zdůraznění Š. L.

Přijímání jiných lidí, kteří chtějí žít jako Židé, by podle Flavia mělo spočívat v přijetí pravdivého mínění o bohu a stejného způsobu života. Dle Flavia: „[...] každý člověk má vzdávat bohu úctu podle svého vlastního přesvědčení, nikoliv z přinucení.“²¹ Zdá se, že kdo se dobrovolně rozhodl splnit tyto dva požadavky, byl považován za Žida a stal se součástí židovského národa. Protože podle Flavia původ člověka není jediné kritérium: „[...] zákon laskavě přijímá všechny, kteří k nám přijdou s přáním žít podle našich zákonů. Předpokládá totiž, že vzájemná blízkost *nespočívá pouze v původu*, ale i ve způsobu života.“²²

Flavius byl nejspíše přesvědčen, že židovský národ nejprve tvořili lidé stejného původu, k nimž se později připojovali další jako konvertité.²³ K tomu, aby se člověk mohl stát Židem, nebyl podmínkou způsob života na společném území jako u Egyptanů,²⁴ neboť Židé v této době byli roztroušeni v mnoha zemích a mluvili rozličnými jazyky,²⁵ na rozdíl od Athéňanů, které naopak společný jazyk a původ mimo jiné spojoval.²⁶

Z toho vyplývá, že podle Flavia Židy spojovala především společně vyznávaná víra a náboženská praxe. Flavius ve svém popisu vychází z předpokladu, že v každé obci, tzn. židovské i nežidovské, občané sdílí nějaké mínění o bohu, s nímž je nedílně spjatý způsob jeho uctívání, společně se způsobem života podle zákonů, který pochází od boha (bohů).²⁷ K židovskému mínění o bohu, které je jediné pravé a všem Židům společné, mohou dojít dle Flavia nápodobou i obyvatelé jiných zemí, například Platón. Zatímco Platón představuje vhodný příklad napodobování židovského způsobu života založeného na pravém učení (*orthen doxa*) o bohu, Homér ztělesňuje spíše postoj „heretika“, poněvadž dle Flavia věří falešným představám o bohu, o nichž učí báje (*mythoi*). Napodobování židovského ústavního zřízení (*politeia*) je v podstatě totéž, co judaizace nežidovských obyvatel. Popisovaná praxe přijímání nových občanů (*politai*) se v ničem neliší od procesu konverze Nežidů.

21 Flavius, *Vitae*, 113.

22 CA II, 210 (Flavius, *O starobylosti*, 89). Zdůraznění Š. L.

23 Srv. CA I, 1.

24 Herodoti *Historiarum* II, 18.

25 CA I, 33. Též Sk 2,5–11.

26 Srv. Herodoti *Historiarum* VIII, 144.

27 Podobný přístup nachází Cohen u Filóna. Srv. Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia: Westminster Press, 1987, 61.

V otázce nápodoby Flavius naráží na obecně přijímaný princip, kdy se mladší národy učí nápodobou od starobyklých, neboť jejich ústavní zřízení je časem prověřené, a proto je považováno za odolnější a dokonalejší. Avšak v případě Židů dlouhý čas nedokazuje pouze dokonalost zákonodárce (Mojžíš), ale i dokonalost „zvěsti o bohu, kterou nám zanechal“, říká Flavius, což není nic jiného než víra biblických autorů.²⁸ Flavius brání židovský způsob života a odmítá názor, že by Židé měli napodobovat starobylé národy. Podle Flavia Židé zachovávají nejstarší způsob života (zákon), který by měly napodobovat ostatní národy, protože židovská náboženská praxe je založená na pravé víře v boha (doktríně), což dle něho potvrzují už první řečtí filosofové:

Poněvadž se všeobecně věří, že nejbezpečnějším zkušebním kamenem všech věcí je dlouhý čas, dovolávám se i já času jako svědka dokonalosti našeho zákonodárce i dokonalosti zvěsti o bohu, kterou nám zanechal. Ve srovnání s dobou, kdy žili jiní zákonodárci, uplynul od doby jeho života nekonečný čas a každý mohl shledat, že se naše zákony po celou tu dobu osvědčovaly a že všichni ostatní lidé se je snažili více napodobovat. První řečtí filosofové zdánlivě zachovávali otcovské tradice, ale ve svých dílech a ve své filosofii se řídili vzorem našeho zákonodárce, měli stejný názor o bohu, učili střídmemu životu a vzájemné družnosti. Nejenom oni, ale i jejich lid už dávno napodobuje naši zbožnost. Neexistuje žádné řecké město ani barbarský národ, kde by se podle našeho vzoru neujal zvyk volného sedmého dne nebo kde by se nezachovávaly posty, rozsvěcování světel a mnoho našich zvyklostí týkajících se stravy. Snaží se napodobovat i naši soudržnost, naši ochotu podělit se o majetek s jinými, naši pracovitost v řemeslech a naši pevnost při obraně zákona v dobách tísně. Nejodvůhodnější je, že zákon si zachoval platnost svou vlastní silou bez svůdného slibu budoucích rozkoší, a stejně jako bůh vešel ve známost po celém světě, tak se mezi lidmi rozšířil i zákon.²⁹

V diskusi o starobylosti vidíme, že Židé opakovaně poukazují na skutečnost, že existují Nežidé, kteří mají stejné mínění o bohu a zachovávají způsob života jako Židé. Podle Flavia tímto způsobem napodobují židovskou zbožnost (*eusebeia*) a jen předstírali, že zachovávají způsob života svých předků.³⁰ Z citované pasáže je patrné, že se židovský způsob života prosadil nejenom u Řeků, ale i u barbarů.³¹

28 CA II, 279 (Flavius, *O starobylosti*, 98).

29 CA II, 279–284 (Flavius, *O starobylosti*, 99).

30 Srv. pojetím zbožnosti (εὐσεβεία) u Plútarcha. Plútarchos, *De supersticione*, 169b–c; 171e–f.

31 Srv. Filón, *De vita Mosis II*, 18–23.

Židovské zákony (*nomoi*) se dle Flavia dlouhodobě osvědčují, a proto se je všichni ostatní lidé snažili napodobovat. Uvedená teze měla být patrně hlavním argumentem při přesvědčování Řeků. Pokud mnohé národy už dávno napodobují židovskou zbožnost, dokazuje to, že jsou židovské zákony časem prověřené a osvědčily se při pohromách, styku s jinými národy a politických otřesech nejenom Židům, ale i jiným národům. Pokud by Židé přistoupili na tvrzení, že jejich ústava nepochází z dávnověku a jsou mladým národem, nezbyvalo by jim patrně nic jiného, než začít napodobovat zákony a zvyky starobylejších národů, aby si jako oni zajistili politickou stabilitu, bezpečí a prosperitu. Ale v tomto řešení Židům zabraňoval především strach z porušení božího zákona.³²

Podle Flavia by způsob života podle jiného zákona vedl k modloslužbě, což by v praxi znamenalo napodobovat jiný způsob života založený na nepsprávném mínění o bohu: „Kdyby se všichni řídili egyptskými zvyky, přišel by svět spíše o lidi a byl by plný divokých šelem, které oni chovají v přesvědčení, že to jsou bozi.“³³ Aby Židé nakonec došli k věčné odměně,³⁴ nezbyvalo jim nic jiného, než ostatním národům opakovaně dokazovat, že se jejich zákony v minulosti osvědčovaly, což by potvrzovalo, že jsou starobylým národem. Hlavním důvodem, proč tak činili, bylo, že nemohli napodobovat jiné starobylejší národy. Řečeno slovy Flavia, nemožnou jako Řekové měnit mínění o bohu ani způsob života, protože jim to nedovolují boží přikázání (Tóra).³⁵

Zbývala jim tedy jediná možnost, a to dokazovat, že jejich ústava je jedna z nejstarších, což ale znamenalo přinést důkazy o tom, že jejich zákony jsou časem prověřené a že existují národy, které je napodobují a tím postupně přesvědčovat další, aby začali napodobovat židovskou zbožnost, totiž aby přijali pravdivé mínění o bohu a židovský způsob života, který je na něm založený, jako Šabat, dietární předpisy atd.³⁶ Prosazování židovské

32 CA II, 277. „I kdybychom měli přijít o bohatství, o naše města a ostatní statky, náš zákon zůstane věčný. Žádný Žid se nemůže vzdálit tak daleko od své vlasti, ani se nebude tak bát přísného pána, aby se především nebál zákona.“ (Flavius, *O starobylosti*, 98).

33 CA II, 139 (Flavius, *O starobylosti*, 79).

34 CA II, 218. „[...] kdo bude celý život dodržovat zákony a kdo za ně bude ochoten v případě nutnosti i položit život, dá bůh znovuzrození a lepší život v koloběhu času.“ (Flavius, *O starobylosti*, 79).

35 Srv. CA I, 42. (Flavius, *O starobylosti*, 24).

36 Srv. Filón, *De vita Mosis II*, 12–25.

doktríny, stejně tak židovské náboženské praxe, je podle Flavia relativně úspěšné, navíc se zdá, že židovský zákon (Tóra) pocházející od boha má *univerzální platnost*.

V tomto ohledu nebyl Josephův výklad ojedinělý, nýbrž je v souladu s Filónovým pojetím univerzální obce založené na božích zákonech shodných se zákony přírody, jejíž obyvatelé jsou držitelé univerzálního občanství a zachovávají univerzální náboženskou praxi. Například o Šabat Filón hovoří jako o svátku veškerenstva.³⁷

Jak Řekové došli k závěru, že jsou Židé mladým národem?

V následující části ukáží na příkladu, že Řekové měli důvod se domnívat, že židovský národ je mladý. Jedná se o klíčovou událost, kterou popisuje nejenom Flavius, ale také autoři První a Druhé knihy Makabejské. Knihy Makabejské popisují situaci, kdy se část Židů rozhodla přijmout ústavní zřízení Seleukovců (312–63 př. n. l.). Na základě těchto kroků mohly okolní národy včetně Řeků dospět k závěru, že se Židé rozhodli přijmout jiné odolnější zákony, neboť jejich původní se při styku s jinými národy neosvědčovaly.

Zmíněná interpretace zapadá do kontextu tehdejšího řeckého politického myšlení a bude srozumitelnější, když nejprve ukážeme, jakým způsobem napodobovaly a přijímaly zákony jiní obyvatelé v přibližně stejném období. Polybios ve svých *Dějínách* popisuje vzestup Achajského spolku těmito slovy:

Pokud se týká Asie a Egypta, postačí se jimi zabývat až od doby, kterou jsem právě uvedl, protože jejich starší historii již vylíčil mnoho autorů a všichni ji znají. V naší době je osud ničím neobvyklým a nečekaným nepostihl tak, aby bylo třeba se o uplynulých událostech zmínit. Pokud se však týká Achajského spolku a Makedonského království, bude namísto vrátit se krátce do minulosti, protože Makedonie zcela zanikla a Achajové [...] zaznamenali v naší době pozoruhodný rozmach a vnitřní soudržnost. V minulosti se mnozí pokoušeli Peloponnésany sjednotit, nikdo však nedokázal uspět, protože všichni se snažili realizovat svou nadvládu, nikoli společnou svobodu. V naší době však bylo v tomto směru dosaženo takového pokroku a tak významného úspěchu, že nejen vytvořili spojenecké a přátelské společenství, nýbrž mají tytéž zákony i míry, váhy a mince a také společné úředníky, členy rady a soudce. A vůbec celý Peloponnésos netvoří jediné město jen proto, že jeho obyvatelé nejsou obklopeni tímiž

37 Filón, *De opificio mundi*, 143 a 89. Srv. Sand, *Jak byl vynalezen židovský národ*, 170–244.

hradbami, ale jinak mají ve svém celku i v jednotlivých městech všechno stejné a shodné. Především není bez zajímavosti seznámit se s tím, jak a jakým způsobem ovládlo jméno Achajů celý Peloponnésos. Ti, kteří jsou od počátku nositeli tohoto *starobylého* pojmenování, nevnikají ani rozsahem svého území či počtem měst, ani bohatstvím, ani hrdinstvím svých občanů. Vždyť Arkadové a právě tak Lakónové je množstvím občanů a velikostí země daleko předčí. A ti také nebyli nikdy ochotni žádnému z Řeků přenechat své prvenství ve statečnosti. Jak a proč jsou tedy oni a ostatní Peloponnésané spokojeni s tím, že *přijali ústavu a pojmenování* Achajů? Nebylo by zřejmé na místě a bylo by nesprávné tu hovořit o osudu. Spíše je třeba hledat příčinu, neboť bez ní se zřejmě nemůže nic obvyklého ani neobvyklého přihodit. A ta spočívá podle mého mínění v tom, že nelze nalézt dokonalejší a jasnější uspořádání rovnoprávnosti, svobody slova a vůbec opravdové demokracie než to, které mají Achajové. Někteří z Peloponnésanů se k němu připojili ochotně, mnoho jiných na základě přesvědčování a úvahy. Další byli připojeni násilím, když se naskytlá příležitost, ale záhy také ti, kteří přistoupili z přinucení, projeví svou spokojenost. Staří členové nemají totiž žádnou výhodu, nově přijímaní jsou jim ve všem postavení naroveň, program se rychle uskutečňuje na základě dvou nejmocnějších opor, rovnosti a shovívavosti.³⁸

Polybios objasňuje, proč Makedonie zcela zanikla a Achajové zaznamenali v jeho době pozoruhodný rozmach. Stručná odpověď by zněla, Achajové měli odolnější ústavní zřízení, které dlouhodobě zajišťovalo rozmach, při zachování rovnosti i pro nové členy spolku, což postupně potvrzovali také ostatní Peloponnésané. Důležitou roli při přijímání ústavy a pojmenování hrála *starobylost*, která byla jakousi zárukou, že obyvatelé přijmou dokonalejší ústavní zřízení oproti původnímu, což znamená, že nově přijatá ústava bude prověřenější a odolnější. Bude zajišťovat vnitřní soudržnost občanů, stabilitu politického zřízení a bezpečí obyvatel.

Zdá se, že toto mohlo být hlavní kritérium při přijímání ústavy. Podle Polybia se v případě ústavního zřízení Achajů jednalo o skutečnou demokracii, neboť byla založena na rovnoprávném uspořádání starších a mladších členů spolku. Spolek byl jedinou obcí, měl společnou administrativu, což se v každodenním životě projevovalo například užíváním společné měny. Občané spolku měli všechno stejné a shodné včetně svatyně, zvyků a zákonů, jak dodává Polybios o něco dále:

Řecké obce ležící na tomto území (Itálie) byly postiženy vražděním, vzpourami a všemožnými výtržnostmi. V té době přicházela z mnohých částí Řecka poselstva, aby dosáhla příměří, a byli to Achajové, na něž tyto obce spoléhaly a jimž svěřily úkol skoncovat se stávajícími pohromami. A nejenže v této době *přijímaly* achajské uspořádání,

38 Polybios, *Historiái* II, 37,6 – 38,9. (Polybios, *Dějiny I*, 135–137).

nýbrž za nějaký čas začali zcela *napodobovat* jejich ústavu. Občané Krotónu, Sybaridy a Kaulónie navázali vzájemné styky a uzavřeli spojenectví. Nejprve založili svatyni Dia Homaria a místo, kde konali zasedání a porady, potom přijaly zvyky a zákony Achajů a rozhodli se zařídit podle nich svou ústavu.³⁹

V citovaném textu Polybios popisuje dvě odlišné věci. Zaprvé jeho slova „přijímání achajského uspořádání“ označují způsob, jakým se obce stávaly součástí achajského spolku. Zadruhé slova „napodobování achajské ústavy“ odkazují na způsob, jakým obce vytvářely spolky po vzoru Achajů, aniž by měly v úmyslu se stát součástí achajského spolku. Výsledná podoba spolku byla v obou případech totožná nebo velmi podobná. Prosperita, politická stabilita a zajištění bezpečí obyvatel achajského spolku pravděpodobně inspirovala další obce k *přijímání* nebo *napodobování* politického uspořádání, kde existovala společná svatyně, administrativa, zvyky a zákony.

Z Polybiova popisu je dobře patrné, že jedním z hlavních důvodů pro přijímání nebo napodobování achajské ústavy bylo vyhnout se pohromám, zajistit bezpečí obyvatel a nastolit prosperitu obce. Podobný důvod uvádí také autor První knihy Makabejské: „Pojďme a uzavřeme smlouvu s okolními pohany; vždyť v té době, co jsme se jich stranili, potkalo nás mnoho zlého“ (1Mak 1,11). Mohl mít autor citovaného textu na mysli přijímání ústavního uspořádání Seleukovců?

Klíčovou událostí bezpochyby bylo, kdy se část Židů rozhodla přijmout řecký způsob života,⁴⁰ zatímco druhá část byla k tomuto způsobu života přinucena.⁴¹ Popis zavádění řeckého způsobu života, který se nám dochoval v První i Druhé knize Makabejské, se velmi podobá Polybiově popisu přijímání achajského uspořádání, zejména když říká, že se někteří z Peloponnésanů k němu připojili ochotně, zatímco jiní byli připojeni násilím.⁴² Podobně jako někteří obyvatelé Peloponnésu přijala část Židů řecký způsob života ochotně, zatímco zbylá část Židů byla k tomuto způsobu života přinucena násilím. Autoři První i Druhé knihy Makabejské se spolu s Flaviem *shodují* na popisu tohoto rozhodujícího okamžiku.⁴³

39 Ibid. II, 39, 3–6.

40 2Mak 1,7; srv. 1Mak 1,11–13.

41 1Mak 1,41–63; srv. 2Mak 6,1–11.

42 Polybios, *Historiai* II, 38, 7.

43 1Mak 1,11–15; 2Mak 4,7–17. Přestože autor Druhé knihy Makabejské zmiňuje jako hlavní postavu kněze Jásona, z kontextu celé knihy je zřejmé, že se jednalo o větší sku-

Jaký byl výsledek politických kroků skupiny Židů, kteří ochotně přijali řecký způsob života? Jeruzalémský chrám byl přejmenován na chrám Dia Olympského (2Mak 6,1), čímž byla ustavena jednotná svatyně charakteristická pro seleukovské uspořádání.⁴⁴ Spolu s chrámem bylo postaveno kulturní centrum (*gymnasion*), byla zavedena řecká výchova (*efébeion*) židovské mládeže a jeruzalémská komunita byla postupně přeměněna v *polis* občanů, kteří přijali pojmenování Antiochejci v rámci ústavního uspořádání Antiocha IV. (asi 215–164 př. n. l.).⁴⁵ Všichni občané museli zachovávat stejné obyčeje, aby se stali jednotlým lidem, podobně jako obyvatelé Peloponnésu.⁴⁶ Důvodem výchovy bylo sjednocení způsobu života obyvatelstva, což přispívalo ke stabilitě politického zřízení.⁴⁷

Pavel Oliva se domnívá, že všechny změny souvisely se zápisem jeruzalémských obyvatel jako občanů Antiochie.⁴⁸ Zapsat v Jeruzalémě Antiochejské podle Petra Schäfera neznamenovalo nic jiného než propůjčení politického statusu členům *gymnasia* a *efébeia*.⁴⁹ Když autor První knihy Makabejské hovoří o uzavírání smlouvy s okolními obyvateli, znamená to patrně přijímání jiného ústavního zřízení a pojmenování za velmi podobných podmínek, se kterými se setkáváme u Peloponésanů.⁵⁰ Za těchto okolností Antiochos IV. neměl důvod takovému přání nevyhovět. Z Co-

pinu Židů. Srv. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XII, 5, 1, 240n. Srv. Flavius, *De bello iudaico* I, 31–32.

44 Společná svatyně byla ustavena i na hoře Gerizím 2Mak 6,2.

45 2Mak 4,7–10.

46 1Mak 1,41–52; 2Mak 4,10–13; též 1Mak 1,14.

47 Např. podle Platóna by měla být výchova mládeže neměnná, aby zajišťovala trvalé zákony srv. *Nom.* 797a–c. Ideou o neměnnosti výchovy se Platón patrně inspiroval u Egyptanů srv. *Nom.* 799a–b. Srv. Popper, *Otevřená společnost*, vol. I, 56–57. Srv. CA II, 172.

48 Pavel Oliva, *Svět helénismu*, Praha: Arista, Epoque, 2001, 57.

49 Peter Schäfer, *Dějiny Židů v antice. Od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*, Praha: Věšhrad, 2003, 46.

50 Srv. s důsledky uzavírání smlouvy s Peršany pro Athéňany. Ze závěru odpovědi Athéňanů spartským poslům vyplývá, že pokud by Athéňané uzavřeli smlouvu s Peršany, museli by se vzdát všeho, co je spojovalo. *Herodoti Historiarum* VIII, 144: „Bylo ovšem docela lidské, že se Lakedaimonští obávali, abychom neuzavřeli smlouvu s barbarem. [...] Především a nejvíce spálené a zbořené sochy a obydlí bohů, které máme za povinnost spíše co nejvíce pomstít než uzavírat spojenectví s tím, kdo to učinil, dále pak společný původ a společný jazyk všech Řeků, společné chrámy bohů a společné oběti a stejné mravy. Nelze mít za to, že by Athéňané tyto věci zradili.“ (Hérodotos, *Dějiny*, 482). Zdůraznění Š. L.

henova výzkumu rovněž vyplývá, že Judský spolek (Judean League) iniciovaný Hasmonejskou dynastií (140 př. n. l. – 37 n. l.), který v pozdějším období tvořili kromě Židů také Iturejci a Idumejci, měl jednotný Hospodinnův kult, mínění o bohu, státní administrativu, způsob života, měnu a byl dle jeho názoru inspirován řeckým politickým uspořádáním.⁵¹

Podle autora První knihy Makabejské hlavním důvodem bylo vyhnout se hrozícímu nebezpečí od okolních obyvatel, což nakonec vedlo k uzavření smlouvy s okolními obyvateli. U Polybia jsme viděli, že jedním z hlavních důvodů pro přijímání nebo napodobování achájské ústavy bylo vyhnout se pohromám a zajistit bezpečí obyvatel země. V uvedeném kontextu je pochopitelné, proč se část židovského obyvatelstva rozhodla zajistit bezpečí svých obyvatel přijetím ústavního uspořádání Seleukovců, jež považovali za lepší.⁵²

Badatelé interpretují události První a Druhé knihy Makabejské buď jako výsledek protizidovských nařízení Antiocha IV. uvalených na židovské obyvatelstvo, anebo jako výsledek sporů uvnitř židovského obyvatelstva, respektive jako výsledek „helénizačních“ snah iniciovaných částí židovského obyvatelstva.⁵³ Ve výše uvedeném kontextu se druhá hypotéza ukazuje zatím jako pravděpodobnější. Kroky Antiocha IV. nemusíme nutně chápat jako uvalení protizidovských nařízení na židovské obyvatelstvo, nýbrž jeho snahy lze uspokojivě objasnit ve světle řeckého politického myšlení, které s největší pravděpodobností inspirovalo část židovského obyvatelstva (tzv. helénisty) k politickému jednání. Zatímco helénisté se snažili začlenit Jeruzalém jako *polis* do ústavního uspořádání Seleukovců, obránci božích přikázání proti tomu iniciovali vytvoření vlastního spolku po vzoru okolních obyvatel, jejichž občané sdíleli shodnou svatyni, způsob života, zákony, administrativu, měnu atp.⁵⁴

Připomeňme, že dle autora První knihy Makabejské jsou Židé a Sparťané nejenom spojenci, ale mají stejný původ, protože pocházejí z Abrahama

51 Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, 109–139. Srv. Sand, *Jak byl vynalezen židovský národ*, 204.

52 Uvedená interpretace odpovídá postoji Josepha Flavia, který tvrdí, že Židé byli přátelé Antiocha IV. a při této příležitosti zmiňuje právě Polybia z Megapole. CA II, 8–84. Srv. 2Mak 4,7–9.

53 Schäfer, *Dějiny Židů v antice*, 52–53.

54 Srv. popisem Lykúrgovy ústavy a společných zvyků ve Spartě. Plútarchos, Lykúrgos, in: *Vitae parallelae* 4–19.

mova rodu (1Mak 12,5–23).⁵⁵ Jednání obou židovských skupin můžeme objasnit v kontextu řeckého politického myšlení a z výsledku vyvodit, že druhá skupina, bránící boží přikázání, byla při prosazování ústavního zřízení mnohem úspěšnější.

Autoři První a Druhé knihy Makabejské hovoří minimálně o dvou skupinách obyvatel. První část židovského obyvatelstva chtěla nastolit bezpečí a politickou stabilitu přijetím řeckého způsobu života a zcela odvrhla židovský zákon. Druhá skupina Židů věřila, že bezpečí a politická stabilita může být zajištěna pouze zachováváním božího zákona a bránila židovskou víru a způsob života dokonce změnou božího přikázání: „Proti každému, kdo proti nám začne válku, budeme bojovat i v den sobotní! Nedáme se všichni pobít, abychom jako naši bratří zemřeli v úkrytech.“ (1Mak 2,41).

Podle Flavia však jakékoli neuposlechnutí božího zákona bylo rovněž považováno za bezbožné jednání.⁵⁶ Židům, kteří se nechtěli dopustit bezbožného jednání, zbývala tedy jediná možnost, nechat se pobít, jak potvrzuje Flavius: „[...] je něco velkého a chvályhodného, jestliže existují lidé, kteří raději dají přednost dodržování zákonů a zbožného vztahu k bohu, než aby zachránili sebe a svou vlast.“⁵⁷ A právě důsledné dodržování božích zákonů by dle Flavia mělo dokazovat jejich dokonalost: „Lpíme-li na svých zákonech pro jejich vynikající vlastnosti, budiž nám přiznáno, že máme nejlepší zákony.“⁵⁸

Kritéria pro posuzování ústavy podle Agatharchida a Polybia

Výrok kněze Matitjáše, budeme bojovat i v den sobotní, nám dokládá, že Židé přizpůsobovali náboženskou praxi novým podmínkám v „rozporu“ s boží vůlí. Důvod je zřejmý, původní náboženská praxe by vedla až k úplnému vyhlazení židovského obyvatelstva, ale protiřečí si s tvrzením Josepha Flavia, že by lidé „měli stále zachovávat neměnnou víru v boha

55 Srv. CA II, 226.

56 CA II, 184.

57 CA I, 212 (Flavius, *O starobylosti*, 45). Srv. 2Mak 5,25–26.

58 CA II, 278 (Flavius, *O starobylosti*, 98). Srv. CA II, 226: „Poslušnost zákonům je dokladem ctnosti, proto necht' obdivovatelé Spartanů porovnávají chronologii jejich obce s naším zřízením, které je o více než dva tisíce let starší.“ (Flavius, *O starobylosti*, 91).

a *neměnný* způsob projevů úcty k němu.⁵⁹ Dochází tedy k situaci, kdy Flavius na jedné straně Řekům vyčítá, že jejich víra v boha, stejně tak náboženská praxe není neměnná, ale je zcela zjevné, že náboženská praxe na rozdíl od doktríny *není neměnná* ani u Židů. Navíc Flavius dokládá, že Řekové židovskou náboženskou praxi znali a při této příležitosti cituje Agatharchida z Knidu (2. stol. př. n. l.):

Lidé, kteří se nazývají Židy, obývají velmi opevněné město, které domorodci nazývají Jeruzalém. Jejich zvykem je zdržovat se každého sedmého dne práce. V ten den nenosí zbraň, nepracují na poli a vůbec nevykonávají žádnou službu, ale až do večera se modlí ve svatyních s rukama vztaženýma k nebi. Když do země vtáhl se svým vojskem Ptolemaios, syn Lagův, tito lidé, místo aby chránili své město, setrvali ve svém poštilém chování. Jejich vlast pak dostala špatného pána, a tak se ukázalo, že ten zákon jim ukládá špatný zvyk. Všechny ostatní kromě Židů tato událost poučila, že se mají uchýlovat ke snům a k tradovaným názorům o bozích jen v těch případech, kdy lidský rozum je na pochybách a nedokáže se sám rozhodnout. Agatharchidovi ten příběh připadal směšný, ale kdo naň pohlédne bez zaujatosti, vidí, že je něco velkého a chvályhodného, jestliže existují lidé, kteří raději dají přednost dodržování zákonů a zbožného vztahu k bohu, než aby zachránili sebe a svou vlast.⁶⁰

Židovská pozice o neměnnosti a dokonalosti zákona byla v diskusi o starobylosti pro Řeky těžko pochopitelná. Jednoduše řečeno, Řekové nemohli opakovaně pochopit, proč Židé neustále trvají na dodržování zákona, který je příčinnou velikého utrpení. Klíčová otázka, kterou si Řekové pravděpodobně kladli, patrně zněla: Jak je možné, že Židé tvrdí, že přežívají tak dlouhou dobu, a dokonce předvádí svědky dokládající jejich starobylost, když jim zákon ukládá zvyky, které vedou k vyhlazení všech obyvatel?

Podle názoru Řeků židovský způsob života je v rozporu s lidským rozumem a není tedy pravděpodobné, že by Židé mohli přežívat tak dlouhou dobu. A to i přesto, že přinášejí starobylá svědectví od okolních národů jako Flavius. Jestliže židovský zákon neumožňoval dlouhodobé přežití obyvatel, Řekové dospěli k názoru, že takový zákon nemůže být odolný a ani lid jednající podle tohoto zákona nemůže být starobylý.

Agatharchidés posuzoval židovský zákon podle toho, jak odolává náhlým politickým změnám. A dodává, že zatímco všechny ostatní národy se z této situace poučili a změnily či zrušily špatné zákony, Židé nadále trvají

⁵⁹ CA II, 253 (Flavius, *O starobylosti*, 95).

⁶⁰ CA I, 209–212 (Flavius, *O starobylosti*, 45). Srv. Flavius, *Antiquitates Judaicae* XII, 4.

na dodržování svých „špatných“ zákonů. Ze slov Flavia se můžeme domnívat, že Řekové považovali židovský zákon za nedokonalý, protože ukládal špatné zvyky.⁶¹ Židé v určitém období považovali svou náboženskou praxi za neměnnou, přestože jim hrozilo úplné vyhlazení, což je dobře patrné na náboženské praxi týkající se dne odpočinku. Připomeňme, že o této slabině v židovských zákonech nevěděli pouze učenci jako Agatharchidés, ale využívali ji k vlastnímu prospěchu rovněž vladaři a vojevůdci jako Ptolemaios, syn Lagův, velitel Antiocha IV. Apollónios a Níkanór.⁶² Uchylovat se k názorům o bozích případá u Řeků v úvahu pouze tehdy, pokud je rozum na pochybách.

Polybios například uvádí, že Lykúrgos měl ve zvyku postupovat vždy rozvážně a na základě úvahy a pouze, aby učinil své záměry pro lid přijatelnější a důvěryhodnější, opíral své myšlenky o výroky Pýthie. Podobnou povahu podle něho měl i Publius.⁶³ U Řeků bylo v těchto situacích na prvním místě uvážené politické či vojenské jednání, zatímco u Židů byla na prvním místě poslušnost božímu zákonu.

V každém případě nám jak židovské, tak i nežidovské prameny ukazují, že způsob zachovávání zákona o dni odpočinku nebyl pro Židy při styku s jinými lidmi vždy výhodný. V tomto kontextu je srozumitelné, proč se Židé rozhodli jedno z těchto neměnných nařízení upravit, čímž zároveň přiznávali, že jejich zákon není neměnný, jak Flavius opakovaně tvrdí.⁶⁴ Na druhou stranu jim tato změna božího zákona zajistila přežití. Zdá se tedy, že Židé ze soužití s okolními národy našli způsob, jak odstranit slabinu v božím zákoně, což jim umožňovalo předřadit uvážené politické či vojenské jednání před dodržováním božího přikázání během Šabatu.

Někteří současní badatelé uvádějí, že Flavius události z První knihy Makabejské mohl znát.⁶⁵ Otázkou ale zůstává, proč obhajuje původní židovskou náboženskou praxi, přestože byla v jeho době tato praxe dávno upravena a zmiňuje ji dokonce ve svém životopise: „[...] poslat si pro své vojsko jsem nepovažoval za vhodné, protože pátek už končil; a kdyby na-

61 Srv. CA II, 145.

62 Viz 2Mak 5,24–26; 2Mak 15,1–6.

63 Polybios, *Historiái* X, 2,8 – 13; 3,1 – 9,3. Srv. Plútarchos, *Bioi paralléloi (Vítæ parallelae)*, 5–6.

64 CA II, 183–184.

65 Viz např. Shaye J. D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome: his vita and development as a historian*, Boston, Leiden: Brill Academic Publishers, 2002, 44–47.

krásně vojáci přitáhli, nebylo možné nazítří se chopit zbraní, protože nám v tom brání zákony, i *kdyby se zdálo, že k tomu vybízí nějaká velká tíseň.*⁶⁶

Z kontextu vyplývá, že je Flavius k nové právní úpravě velmi rezervovaný. Jedno z možných vysvětlení je, že považoval rozhodnutí kněze Matitjáše o změně náboženské praxe za výklad zákona (Tóry), se kterým nesouhlasil, neboť byl zastáncem přísnějšího výkladu.⁶⁷ Flaviova slova o zachovávání neměnné víry v boha a neměnného způsobu jeho uctívání se patrně týkají pouze příkázání obsažených v Tóře a nikoli pozdějších kněžských výkladů.⁶⁸ Všechna ustanovení o dni odpočinku obsažená v Tóře jsou tedy nadále platná. Probíraný kněžský výklad upravuje pouze takové případy, kdy Židům hrozí velká tíseň. Pokud k takové situaci dochází, mohou bránit svůj život, víru a boží příkazy i během Šabatu. Avšak kvůli této změně Židé nepřijímají novou ústavu ani nemění Tóru, jak by si Řekové možná představovali, nýbrž jednotlivá nařízení jsou upravována kněžským výkladem, který přizpůsobuje Tóru novým politickým a sociálním podmínkám.

Flavius věděl, že Řekové znají původní židovskou náboženskou praxi založenou na tomto konkrétním ustanovení zákona, což dokládá jeho mladší současník Plútarchos z Chairóneie (46–120 n. l.), který považoval Židy nebránící své město během Šabatu za zbabělce spoutané pověřčivostí.⁶⁹ Řekové a ostatní národy by stejnou situaci řešili přijetím lepšího ústavního zřízení nebo změnou zákona.⁷⁰ Židé v této době pravděpodobně jako jediní upravovali neměnné zákony pomocí výkladu a je velmi pravděpodobné, že Řekové neměli o této exegetické praxi ani tušení,

66 Flavius, *Vitae* 161. (Flavius, *Můj život*, 148). Zdůraznění Š. L.

67 CA II, 183–184.

68 Srv. Filón, *De vita Mosis* II, 15.

69 Plútarchos, *De superstitione*, 169c. Miroslav Šedina k tomu připojuje následující komentář: „Jedná se zřejmě o jedno z tradičních řeckých klišé.“ (*Ibid.*, s. 237, pozn. 109). Srv. P. Cornelius Tacitus, *Historiae* V, 8. Srv. CA II, 148.

70 Právní praxe, o níž hovoří Řekové, se zdá být velmi stará. Setkáváme se s ní už v reformních předpisech lagašského vladaře Urukaginy (24. stol. př. n. l.), kterou popisuje Josef Klíma: „Reformy Urukaginovy přinesly oporu pro upevnění soukromého vlastnictví i patriarchálního charakteru sumerské rodiny. V textaci těchto reforem je pozoruhodné, že Urukagina staví vždy proti sobě závadný stav z minula, který má být změněn jeho reformujícím předpisem.“ (Josef Klíma, *Zákony Chamurapiho*, přeložil a výkladem opatřil doc. dr. Josef Klíma, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1954, 15). Zdůraznění Š. L.

a proto nezaznamenali změnu židovské náboženské praxe, kterou ukládal výklad zákona a žili nadále v přesvědčení, že Židé stále jednají podle zákona, který jim ukládá „špatné“ zvyky a tento názor přebírali také pozdější učenci jako Plútarchos.

Porovnejme nyní Agatharchidův popis s Polybiovým pojednáním, v němž blíže uvádí, podle čeho bychom měli posuzovat uspořádání ústavy:

Při posuzování záporných či kladných vlastností jednotlivých osob, pokud k němu přistupujeme odpovědně, nezkoumáme údobí jejich života, které trávily v bezstarostném klidu, nýbrž kdy je postihlo neštěstí nebo kdy dosáhly úspěchu, protože opravdového muže můžeme prověřit podle toho, jak statečně čelí převratným proměnám osudu. Právě tak je třeba posuzovat i uspořádání státu. [...] Za hlavní příčinu úspěchu či neúspěchu musíme při každé události považovat uspořádání ústavy. Z ní totiž nejen jako z pramene vyvěrají veškeré úmysly a záměry činů, nýbrž také dosahují svého naplnění.⁷¹

Odolnost ústavy vůči převratným politickým otřesům odrážela *starobylost* obyvatel, kteří podle ní původně jednali, jak jsme viděli na příkladu achájské ústavy výše. Polybios uvádí, že hodnotícím kritériem záporných či kladných vlastností uspořádání státu není bezstarostný život v míru a prosperitě, nýbrž období, kdy zemi a její obyvatele postihlo neštěstí nebo dosáhli úspěchu, protože ústavu můžeme prověřit podle toho, jak odolává náhlým změnám. Pokud neodolává a vladař není ochoten se z předchozích chyb poučit, například přijmout nebo napodobit lepší ústavní zřízení, tak trestá svým nerozumným jednáním nejenom sám sebe, ale i všechny obyvatele, kterým vládne.⁷²

Podle Polybiova kritéria musíme hodnotit židovskou ústavu jako málo odolnou, protože nezajišťovala při nepřátelském obléhání Jeruzaléma během Šabatu bezpečí obyvatel. Řekové pravděpodobně nerozuměli tomu, proč mají Židé velmi opevněné město, když jej nemohou bránit během Šabatu, neboť v takovém případě toto opatření postrádá veškerý smysl a této slabiny v zákoně mohou využít jejich nepřátelé. Pokud obyvatelé Jeruzaléma chtějí dlouhodobě přežít, měli by podle Agatharchida i Polybia

71 Polybios, *Historiai* VI, 2, 4–6; 9–10. (Polybios, *Dějiny III*, 14–15).

72 Srv. s Assmannovým popisem povahy zákonů *maat* u Egyptanů. Jan Assmann, *Panství a spása: politická teologie ve starověkém Egyptě, Izraeli a Evropě*, přeložil O. Vochoč, Praha: OIKOYMENH, 2012, 203.

tento zákon změnit nebo přijmout lepší ústavu, která by jim zajistila větší bezpečí při styku s jinými lidmi či v dobách náhlých politických změn.

Řekové považovali lid jednající podle zákona jako je Tóra za mladý. Minulost Židů se Řekům jevila jako příliš krátká na to, aby se z ní mohli dostatečně poučit a své zákony podle toho upravit. Proto je Řekové považovali za špatné a málo prověřené. Starobylé a dokonalé ústavní zřízení Řekové poznali podle toho, *jak dlouhodobě odolávalo převratným změnám*. Agatharchidovo kritérium hodnocení židovské ústavy se víceméně shoduje s Polybiovým.

Závěr

Na začátku traktátu Flavius přiznává, že dost lidí v jeho době naslouchá pomluvám, jež rozšiřují někteří lidé, kteří Židům nepřejí a nedůvěřují jeho dějepisnému dílu, čímž zároveň říká, že existovali Řekové, které se mu nedařilo přesvědčit. Když pojednává o pomluvách, můžeme se domnívat, že se ve svém traktátu omezil na výklad nejrozšířenějších pomluv, což nám zároveň dává seznam pomluv, které se mu nedařilo vyvrátit. Jedna z tradičních pomluv se týkala také židovských zvyků o Šabat.⁷³ Avšak při bližším zkoumání je zřejmé, že se u každého nežidovského autora nemuselo nutně jednat o pomluvu, nýbrž je stejně tak pravděpodobné, že v tomto konkrétním případě mohlo jít o popis náboženské praxe Židů, kterou zaznamenali Řekové.

Důvodem, proč ji Řekové chápali jako „špatný“ zvyk nebo jako „zbabělost“, bylo, že zákon o dni odpočinku byl nevýhodný při styku s jinými lidmi v době náhlých politických otřesů. Soudě dle popisů autorů knih Makabejských, Židé si tuto skutečnost uvědomovali a rozhodli se slabinu v zákonech sami odstranit pomocí kněžského výkladu. V tomto kontextu nelze považovat reakce řeckých autorů za kliše či protizidovské projevy.

Židé na rozdíl od Řeků posuzují ústavu (zákony) podle kritéria, které je nedílnou částí víry biblických autorů (Tóry). Za hlavní příčinu úspěchu či neúspěchu při každé události považuje Flavius *poslušnost božímu zákonu*, což se shoduje s jednáním *chasídů* při obraně božího zákona, jak už bylo zmíněno výše. Zákonodárce založil židovskou ústavu na principu potrestání bezbožných, tj. těch, kteří nedodrží zákon, a odměnění těch, kteří

73 CA II, 21; 26–27.

žijí podle zákona. Těmto „dá bůh znovuzrození a lepší život v koloběhu času“, říká Flavius.⁷⁴ V tomto ohledu je jednání židovských mučedníků popisované ve Druhé knize Makabejské zcela srozumitelné, neboť ten, kdo by nedodržel Tóru, nebude vzkříšen k novému a věčnému životu. Flavius se táže: „Kdo z Řeků by něco podobného v takovém případě podstoupil?“⁷⁵ A dodává: „Nikdo z nich by neriskoval, že utrpí sebemenší újmu, i kdyby viděl, že zničení hrozí všem jejich knihám. Oni jsou totiž přesvědčeni, že jejich knihy obsahují jen slova nakupená podle vůle autora [...]“⁷⁶

Řekové neměli podle Flavia důvod jednat stejným způsobem jako Židé. Oba autoři posuzují starobylost podle zcela odlišných kritérií. Hlavním důvodem je, že se ve svých dílech zabývají rozdílnou otázkou. Zatímco Polybios se ptá, co minulí vladaři dělali správně, když se lidé cítili bezpečně, jejich země prosperovala a jak se můžeme z předchozích zkušeností poučit, Flavius je přesvědčen, že pro zajištění bezpečí obyvatel a nastolení prosperity země má moudrý vladař jednat podle božích zákonů. Proto se řeckých učenců táže, proč nenásledují Mojžíšova příkladu. Otázky obou učenců vychází z odlišných konceptuálních rámců, s nimiž je nedílně spjaté jejich přesvědčení. *Theologický* konceptuální rámec charakteristický pro židovskou polemiku s Nežidy určuje výklad politického zřízení a nacházíme jej poprvé v systematické podobě u řecky píšících Židů, jejichž spisy významně ovlivnily pozdější křesťanské výklady státu.⁷⁷

Mgr. Štěpán Lisý, Th.D.
Univerzita Pardubice
Katedra religionistiky
Studentská 97
532 10, Pardubice
stepanlisy@yahoo.com

74 CA II, 218 (Flavius, *O starobylosti*, 90). Srv. Filón, *De vita Mosis* II, 46–48.

75 CA I, 44 (Flavius, *O starobylosti*, 25).

76 *Ibid.*

77 Viz např. Louis H. Feldman, „Origen’s *Contra Celsum* and Josephus’ *Contra Apionem*: the issue of Jewish Origins“, *Vigiliae Christianae*, č. 44, 1990, 105–135. Též Eric Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge, London: Harvard University Press, 2010.

Diakon – církevní sociální pracovník, výpomocný duchovní nebo „networker“?¹

K obnově evangelického diakonátu

Karel Šimr

Der Diakon – ein kirchlicher Sozialarbeiter, Hilfsgeistlicher oder Networker? Zur Erneuerung des evangelischen Diakonats Der Artikel anlässlich des zwanzigsten Jahrestages der Einführung des charitativen Diakonats in der Evangelischen Kirche der böhmischen Brüder reflektiert seine bisherige Entwicklung, setzt es in den biblischen und historischen Zusammenhängen ein und macht die aktuelle theologische Debatte zum Thema bekannt. Als Grundprobleme findet Autor die Problematik der Zugehörigkeit des Diakonats zum kirchlichen Amt und seine Funktion. Zum Schluss bemüht sich die Bedingungen für weitere Entwicklung des Instituts zu nennen.

Československá církev evangelická (dále jen ČCE) obnovila institut charitativně zaměřeného diakonátu v roce 1998. Došlo k tomu v souvislosti s tvorbou církevního Řádu diakonické práce (dále jen ŘDP), který definuje chápání diakonie v ČCE a zakotvuje diakonát po boku dvou hlavních podob její diakonické práce – křesťanské služby a Diakonie ČCE.² Současný stav a podoba diakonátu – v souvislosti s dlouhodobě se neměnicím počtem diakonů (aktuálně jde o pět mužů a jednu ženu) – svědčí o jeho malém reálném významu. U příležitosti dvacátého výročí jeho zavedení se v tomto článku chceme pokusit o reflexi dosavadního vývoje, jeho zasažení do širších historických souvislostí, jakož i o seznámení s aktuální teologickou debatou k tématu a navržení možností dalšího rozvoje.

Cesta k diakonátu v ČCE

Podle Jana Davida, jednoho z prvních diakonů v ČCE, vyrostla myšlenka diakonátu v prostředí ředitelů středisek Diakonie ČCE, nově vzniklé v roce 1989. V pozadí stála touha po vytvoření prostoru pro duchovní společenství těch, kdo se na poli diakonické práce angažují. Významný vliv představovala zkušenost vedoucích pracovníků Diakonie ČCE, kteří se pod

1 Článek je výstupem projektu specifického výzkumu GAJU č. 157/2016/H.

2 Ke vztahu těchto podob diakonie viz Karel Šimr, „Církevní, nebo světská diakonie?“, *Caritas et veritas* 2/2016, 284–298.

hlavičkou Evropské diakonské konference³ na svých zahraničních cestách nechali inspirovat podobami evangelického diakonátu v luterských církvích v Německu a ve Skandinávii a diakonickými zařízeními v těchto zemích. Bezprostředním podnětem se pak stala tvorba zmíněného ŘDP, do něhož se – ovšem bez zásadnější diskuse a teologické reflexe – podařilo diakonát včlenit.⁴

Podle tohoto řádu jsou diakony či diakonkami ti, kdo „se rozhodnou přijmout službu potřebným za své hlavní životní povolání“. Řád řeší především podmínky pro udělení pověření a dále konstatuje, že diakoni jsou po odborné a teologické přípravě⁵ a závěrečné zkoušce ke své práci pověřeni v rámci bohoslužebného shromáždění církve, přičemž před vydáním pověřovacího dekretu podepisují diakonský revers.

Akcentace přípravy souvisí se skutečností, že při tvorbě znění řádu byla podle Davida do značné míry převzata struktura vznikajícího institutu vikariátu, tedy přípravy budoucích farářů pro výkon jejich povolání před vlastní ordinací ke službě slova a svátostí.

Chybějící zasazení diakonátu do reálného života církve má velmi konkrétní dopad (a jde zřejmě o jeden z důvodů, proč diakonát nepřitahuje více zájemců), že církev (ani Diakonie ČCE) takto pověřeným lidem nenabízí žádná pracovní místa, přestože pravidla přípravy k diakonátu⁶ ustanovují, že tak činit mohou. Diakonát tak není chápán ani jako profese ani jako služba svého druhu s určitým profilem, spíše jde o jakousi přidanou hodnotu v podobě církevního pověření pro rozmanitou práci v oblasti „pomoci potřebným“ (většina současných diakonů působí či působila jako ředitelé středisek Diakonie ČCE, jeden vykonává práci sociálního pracovníka v necírkevním zařízení sociální péče a jediná žena působí jako pastorační pracovnice ve sboru). Z hlediska církve jsou diakoni kromě bohoslužebného pověření už pouze představeni při nejbližším synodu a evi-

3 Diakonie ČCE byla jejím členem na základě existence vzdělávacího úseku v rámci organizace, aniž by měla vlastní diakony nebo na jejich přípravu orientované školy, jak tomu bylo u partnerských organizací v zahraničí, zejména v Německu.

4 Zvukový záznam přednášky Jana Davida o diakonátu na Diakonickém setkání 10. října 2016 v Bystřici pod Hostýnem, archiv autora.

5 Pravidla přípravy k diakonátu, stanovující základní požadavky na diakony, a postup, jakým jsou povolávání, přijalo 1. zasedání 30. synodu ČCE v roce 1999.

6 Pravidla přípravy k diakonátu (on-line), citováno dne 10. 5. 2017, dostupné na: <http://www.evangelnet.cz/cce/czr/ppd.html>.

dování ústředím církve. Péčí o ně je pověřena Diakonie ČCE, která pro ně nemá ve svých strukturách místo a logicky namítá, že jde o církevní službu, kterou nemůže adekvátně nést a garantovat.

Zároveň je třeba připomenout, že samotné užití pojmu diakonát má v kontextu ČCE konotace, které nejsou dostatečně vyjasněny. Především jde o vztah k prvorepublikovým diakonkám, které se věnovaly ošetrovatelské službě. Na druhé straně zde v době vzniku novodobého diakonátu existoval i „liturgický diakonát“. Diakony totiž byli v ČCE nazýváni kazatelé spravující samostatně sbory, ovšem s nižším než vysokoškolským vzděláním.⁷

Hluběji se problematice diakonátu začalo vedení církve věnovat až po pěti letech jeho existence. V roce 2003 předložila Komise pro diakonát při Synodní radě ČCE 1. zasedání 31. synodu materiál s názvem „Diakonská služba v církvi“,⁸ který stručně rekapituloval situaci diakonátu v ČCE a porovnával ji se situací v zahraničí. V závěru textu nabízí několik námětů k rozhovoru, který by mohl vést k reflexi diakonátu v ČCE. Synod následně usnesl, že materiál bude rozeslán do sborů.⁹ O rok později se synod na svém 2. zasedání k tématu na základě zpětné vazby ze sborů vrátil. Pro toto jednání byl připraven text,¹⁰ který tentokrát zahrnuje rovněž stručný odstaveček s názvem „teologický základ“, zdůrazňující důležitost diakonické práce v církvi, sepjetí diakonátu s křesťanským společenstvím a jeho svědeckou povahu.¹¹

Vědomí problematičnosti současné podoby diakonátu uvnitř ČCE se s odstupem několika let naplno projevuje v usnesení 33. synodu z roku 2011, který ukládá synodní radě, aby připravila analýzu naplňování myšlenky diakonátu a jeho postavení ve struktuře církve a připravila návrhy, jak s diakonátem dále naložit.¹² Synodní rada zasedání synodu v následující-

7 Aby se obě podoby církevní služby od sebe odlišily, začali být tito kazatelé nazýváni jáhny.

8 Diakonská služba v církvi. Materiál komise pro diakonát SR ČCE pro 1. zasedání 31. synodu ČCE (on-line), citováno dne 10. května 2017, dostupné na: http://www.evangelnet.cz/cce/czr/usneseni/u_31_1/priloha_us57.html.

9 Usnesení 1. zasedání 31. synodu ČCE (on-line), citováno dne 10. 5. 2017, dostupné na: http://www.evangelnet.cz/cce/czr/usneseni/u_31_1/usneseni.html.

10 Diakonská služba v církvi. Materiál pro tematické jednání 2. zasedání 31. synodu ČCE (on-line), citováno dne 10. května 2017, dostupné na: http://www.evangelnet.cz/cce/czr/usneseni/u_31_2/tisk18.html.

11 Tamtéž.

cím roce předložila materiál s názvem „Diakonát ve struktuře ČCE“,¹³ který obsahoval teologické stanovisko, vypracované Pavlem Filipim, pohled Komise pro diakonát, právní zhodnocení diakonátu v rámci ČCE a stanovisko dozorců a správní rady Diakonie ČCE.

Pro nás je nejdůležitější zmíněná teologická reflexe, která začíná připomínkou starobylosti ustanovení diakonů s odvoláním na Sk 6 a konstatováním jeho oscilace mezi pomocně liturgickým a charitativním zaměřením, která se projevuje již v novozákonných textech. Snahu po obnově novodobého diakonátu v ČCE však zřetelně lokalizuje spíše v návaznosti na instituci diakonek, organizovaných mimo církevní strukturu v rámci sítě „mateřských domů“. S odvoláním na tuto tradici nevnímá Filipi jako problematické ani dvojí zakotvení diakonů v církvi a Diakonii. Diakonát považuje v podstatě za „záložní jednotku oddaných dobrovolníků, kteří ... mohou být nasazení v práci Diakonie ČCE nebo křesťanské služby“.¹⁴

Významný je postoj Diakonie ČCE, jejíž představitelé deklarují, že diakonát v současné podobě nepovažují pro organizaci za přínosný a nepovažují za možné vázat určité pracovní pozice na tento institut. Dokonce pro ni diakonát „není garancí ani přínosem pro budování křesťanské kultury a pro sdílení křesťanských hodnot v Diakonii“.¹⁵ Považuje diakonát za instituci církve a rozhodování o něm přenechává jejímu vedení.¹⁶ Synodní rada na základě těchto zpráv chápe v závěrečném shrnutí diakonát jako „duchovní závazek, nikoli pracovní zařazení“ a jeho vznik dává do souvislosti s potřebou existence společenství mužů a žen, kteří tento závazek přijali.¹⁷ Synod na svém zasedání v roce 2012 „konstatuje nepoměr mezi původním očekáváním a současným postavením diakonů v životě církve,“¹⁸ rušit ho však nehodlá.

12 Usnesení 1. zasedání 33. synodu ČCE (on-line), citováno dne 10. 5. 2017, dostupné na: http://www.evangelnet.cz/cce/czr/usneseni/u_33_1/u_33_1.pdf.

13 Diakonát ve struktuře ČCE, tisk 18/6 pro 2. zasedání 33. synodu ČCE, archiv autora.

14 Tamtéž.

15 Tamtéž.

16 V této strohé dikci se pravděpodobně odráží určité napětí mezi v dané době manažersky orientovaným vedením Diakonie v čele s ředitelem Davidem Šourkem a spíše pietisticky laděným společenstvím diakonů.

17 Diakonát ve struktuře ČCE

18 Usnesení 2. zasedání 33. synodu ČCE (on-line), citováno dne 10. 5. 2017, dostupné na: http://www.evangelnet.cz/cce/czr/usneseni/u_33_2/u_33_2.pdf.

Mezi bohoslužbou a charitou

Pojem *diakonos* v Novém zákoně souvisí s obecnějším pojmem *diakonia*, který – jak uvádí ve svém podrobném shrnutí vývoje diakonátu Anette Noller – vyjadřuje službu, především ve spojení s následováním Krista.¹⁹ Počátky institucionalizovaného osobního diakonátu bývají tradičně uváděny do souvislosti s ustavením „Sedmi“ ve Sk 6. Jejich úkolem je sice dbát na službu u stolu (diakonein trapezais), ovšem text Sk je diakony nenazývá a zpravuje nás spíše o jejich službě kazatelské a misionářské. Theodor Klauser se například domnívá, že se jednalo spíše o presbytery, určené pro péči o řeckou část jeruzalémského sboru.²⁰

Postupnou funkcionalizaci diakonátu můžeme sledovat v pavlovských epištolách. V autentických apoštolových listech najdeme výroky, které chápou pojem diakon nejen ve smyslu určité charakteristiky činnosti (apoštol tento pojem užívá i sám o sobě – např. 1K 3,4n; 2K 3,5n; 2K 6,3n), ale také jako označení do určité míry institucionalizované funkce v rámci raněkřesťanského sboru. Řeč je o Timoteovi, „Božím služebníku (diakonovi) v evangeliu Kristově“ (1Te 3,2 – nejstarší novozákonní užití pojmu!) a o Foibé, „diakonce církve v Kenchrejích“ (Ř 16,1).

V epištole Filipským (Fp 1,1) pak poprvé nacházíme náznak dyadické podoby církevního úřadu – biskupů a diakonů. Toto institucionalizované pojetí diakonátu pak (ovšem vedle obecnějšího pojetí, v němž autor apoštol mluví jako o diakonech o Pavlovi či Tychikovi – Ef 3,7 a Ef 6,21, par. Ko 1,23 a Ko 4,7n) najdeme rozvinuté v 1. Tm, kde jsou ve 3. kapitole vyjmenovávány ideální předpoklady a vlastnosti episkopů a diakonů.

Triadické pojetí úřadu s biskupem, presbytery a diakony se objevuje rozvinuté ve spisech Ignáce z Antiochie z poč. 2. stol.²¹ Diakon v kontextu rozvíjejícího se monoepiskopátu vystupuje jako pomocník a pověřenec biskupa jako jeho „oko a ucho“ pro potřeby v okolí křesťanského společenství a spojuje ve své osobě liturgickou a charitativní funkci. Schäfer

19 Anette Noller, *Diakonat und Kirchenreform, Empirische, historische und ekklesiologische Dimensionen einer diakonischen Kirche*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016, 217.

20 Theodor Klauser (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1957, 891.

21 Více Dierk Starnitzke, *Diakonie in biblischer Orientierung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2011.

a Hermann shrnují: „Diakoni měli vytvářet mosty mezi křesťanskou vírou, sborovou praxí a složitým všedním životem v pohanském prostředí.“²²

Ve 4. stol. dochází k hierarchizaci pojetí úřadu, v jejímž důsledku jsou diakoni podřízeni presbyterům a vyloučeni z eucharistického slavení. Jak známo, s rostoucím důrazem na sakramentální charakter církve pak jejich význam v dalších stoletích postupně upadá, diakonát se stává na Západě nadlouho (v římskokatolické tradici až do Druhého vatikánského koncilu) pouhým předstupněm kněžství a charitativní úkoly církve přebírají zejména kláštery.

Ke snahám o novodobé obnovení diakonátu dochází nejprve v reformáčním prostředí. Ačkoli Luther se pro zavedení církevního diakonátu několikrát přejně vyslovil, rozvinout se ho nepodařilo. V 16. stol. na problematiku chudoby (zejména v podobě řešení problému žebroty) začíná výrazněji reagovat světská vrchnost, na niž německá reformace z teologických (učení o dvou regimentech) i praktických (personální nouze) důvodů ochotně delegovala sociální odpovědnost. V reformované tradici se zejména Kalvín a Bucer pokusili o obnovu diakonátu v rámci čtverého úřadu (pastýřů, učitelů, starších a diakonů) – ovšem i zde bez většího vlivu na další vývoj kalvinistických církví.

K další snaze o obnovu diakonátu na starocírkevním základě dochází v 19. stol. zejména v působení J. H. Wicherna a T. Fliednera. Wichern, který v duchu probuzenecké spirituality reaguje na nouzi, způsobenou průmyslovou revolucí, zakládá nejprve v Hamburku institut (Rauhes Haus) pro děti z chudinských čtvrtí a zároveň se snaží získat a připravit jejich vychovatele. Ty se sice zdráhá titulovat diakony a nazývá je „bratry“ (zřejmě proto, že jeho iniciativy vznikají na spolkovém základě mimo instituci církve), ovšem obnovu diakonátu považuje za důležitou. V jeho době se nejednalo o snahu ojedinelou.

V rámci snah o reformu církevního zřízení unionované pruské evangelické církve byla v roce 1856 svolána do berlínského zámku Monbijou konference, která se mimo jiné zabývala obnovou diakonátu. Wichern zde vystoupil jako jeden z řečníků, kteří zavedení diakonátu podporovali. Ve

22 Gerhard K. Schäfer – Volker Hermann, „Geschichtliche Entwicklungen der Diakonie von der Alten Kirche bis zur Gegenwart im Überblick“, in: Volker Herrmann – Martin Horstmann ed., *Studienbuch Diakonie*, sv. 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006, 140.

svém pro tuto příležitost vytvořeném spisu „Gutachten zur Diakonie und zum Diakonats“ představuje diakonát jako realizaci církevní diakonie, kterou odlišuje od diakonie svobodné a občanské. Pro nositele této funkce požaduje ordinaci se vzkládáním rukou. Za důležité pokládá rovněž, aby diakonát měl své bohoslužebné zakotvení „v liturgické diakonické modlitbě jakožto oběti chvály, díky a proseb“.²³ I zde ovšem musíme konstatovat, že vize Wichernova se v následujícím období neprosadila.

Daleko většího ohlasu se dostalo iniciativě Theodora Fliednera, který v reakci na neutěšený stav péče o nemocné v roce 1836 zakládá „mateřinec“ diakonek – žen, které se vzdaly vlastní rodiny a věnují se z křesťanského přesvědčení obětavě profesionální ošetrovatelské službě. Počet diakonek brzy přesáhl počet mužských diakonů a mateřince vznikaly i v dalších zemích.²⁴ K jejich rozšíření přispěla skutečnost, že ženám z chudších poměrů nabízely nejen společensky uznávané postavení, ale i určité sociální zajištění. Myšlenka našla odezvu také v českých zemích a na principu služby diakonek vykonávala v první polovině 20. stol. svou činnost Česká diakonie až do svého zrušení komunistickým režimem počátkem 50. let 20. století. Tuto tradici je ovšem třeba odlišit od představy Wichernova církevního diakonátu. Vzniká totiž mimo církev (a patřila by tedy ve Wichernově typologii podobně jako jím založená Vnitřní misie k diakonii svobodné) a nesplňuje tak nároky kladené na diakonát.

Názor, že tato podoba diakonátu, jak se do značné míry prosadila i v českém evangelickém povědomí, je ve skutečnosti převrácením jeho významu, vyslovil Paul Philippi.²⁵ Brání totiž zavedení skutečného diakonátu ve sborech. Pro jeho biblický a starocírkevní význam – stejně jako v pojetí Wichernově – je totiž konstitutivní právě jeho eklesiální rozměr.²⁶

Avšak i étos diakonek v průběhu 20. stol. mizí v souvislosti s celkovými proměnami společnosti a s rostoucím významem profesionalizace. Evangeličtí diakoni, kteří se etablojí např. v Německu, se stávají odbornými

²³ Johann Hinrich Wichern, „Gutachten, die Diakonie und den Diakonats betreffend“, in: *Ausgewählte Schriften, Band 1, Schriften zur soziale Frage*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1956, 204.

²⁴ Schäfer – Hermann, „Geschichtliche Entwicklungen“, 156–157.

²⁵ Paul Phillipi, *Christozentrische Diakonie*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963, 256–283.

²⁶ Theodor Strohm, „Erneuerung des Diakonats als ökumenische Aufgabe“, in: *Studienbuch Diakonik*, sv. 2, 338–339.

pracovníky s dvojitou kvalifikací (teologickou a sociální, pedagogickou apod.) a církevním pověřením. Pracují v širokém poli plnění sociálních a pedagogických úkolů v církevních sborech, diakonických střediscích i jinde. Problém pro jasnější uchopení diakonátu ovšem představuje skutečnost rozdílných pravidel podle jednotlivých zemských církví. Ty se vztahují nejen k otázce vzdělání, ale i k jejich pracovní náplni a církevnímu zařazení. Diakonát zde osciluje mezi profesní identitou, založenou v absolvování příslušné školy, a církevním úřadem.

Diferencovaný úřad?

Na základě výše řečeného můžeme nyní určit dva základní problémy – otázku příslušnosti diakonátu k církevnímu úřadu a vlastní funkci diakonátu. První teologickou otázkou, která je pro diakonát relevantní a v ekuumenickém kontextu zásadní, je problém jeho místa, případně absence v pojetí úřadu v církvi. Tradice církví i jejich současné praxe vykazují v tomto bodě značné odlišnosti, zároveň ovšem je možné díky ekuumenickým kontaktům hovořit o společném směřování.

Mezník a výzvu nejen pro církev římskokatolickou představuje bezpochyby zavedení, resp. obnovení institutu trvalých jáhnů na Druhém vatikánském koncilu. To ovšem teprve otevřelo dosud trvající diskusi o chápání diakonátu, která řeší vztah diakonátu a kněžství, otázku akcentace spíše pomocné pastorační funkce v důsledku nedostatku kněží nebo jeho vlastní jedinečné identity, případně aktuálně otázku možnosti diakonátu žen.

Stefan Sanders shrnuje modely pojetí diakonátu v katolické diskusi do tří typů: Prvním je sacerdotální zúžení, v němž diakon vystupuje jako pouhý pomocník kněze. Druhým je komplementární model, podle nějž diakon jedná „in persona Christi servi“ (na rozdíl od kněze, který jedná „in persona Christi capitis“). A třetí je model bipolární, jemuž autor straní, kde je kněz jako ten, kdo duchovně vede společenství církve, a diakon jakožto zástupce chudých, který diakonickou zkušenost vnáší do shromáždění – a oba se tak rovnocenně doplňují. Sanders dokonce řekne, že v každém sboru musí být podle tohoto pojetí presbyter i diakon.²⁷

27 Stefan Sanders, „Diakoniat – Perspektiven der katholischen Theologie“, in: Annette Noller – Ellen Eidt – Heinz Schmidt, *Diakoniat – theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein kirchliches Amt*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013, 239–244.

Na evangelické straně se problém přiřazení diakonátu k církevnímu úřadu stává základním tématem teologické reflexe diakonátu od 70. let 20. stol. K hlubšímu církevnímu zakotvení služby diakonů se pokusil v Německu přispět zejména dokument „Evangelický diakonát jako ustanovený úřad církve“, vytvořený teologickou komorou EKD, k němuž se v roce 1996 přiznalo i vedení Evangelické církve Německa.²⁸ Ten odmítá limský model trojčlenného úřadu, rozlišuje úřad všeobecný a ordinovaný (ordo). K diakonátu podle něj patří veřejné pověření s požehnáním a vzkládáním rukou, ovšem pojem ordinace vyhrazuje pouze úřadu kazatelskému.²⁹

Obecně lze ovšem s Holstenem Fagerbergem říci, že v evangelické oblasti jde vývoj od Luthera přes Melanchtona a Zwingliho k Bucerovi a Kalvínovi, tedy k rostoucímu porozumění pro nutnost diakonátu jako „úřadu“.³⁰ Luther-ské vyznavačské spisy spojují úřad se zvěstováním evangelia a vysluhováním svátostí jakožto dvěma konstitutivními znaky církve. Zdá se, že pokud má evangelium dosáhnout všechny sféry dnešní funkcionálně diferencované společnosti, je třeba, aby také církevní úřad byl vykonáván diferencovaně, aniž by se tím ztratila jeho podstatná jednota. Proto vzniká řada teologických koncepcí, které se pokouší o větší diferenciaci v evangelickém pojetí úřadu. Že členité pojetí úřadu, a tedy diferenciaci diakonátu neodporuje v rámci eklesiálního principu jednoty v mnohosti teologii luterských vyznavačských spisů, zdůvodňuje například Günter Wenz.³¹

V této souvislosti je třeba také připomenout význam zmíněného limského dokumentu Komise pro víru a řád Světové rady církví „Křest, večere Páně, ordinace“ z roku 1982,³² který bývá považován za jeden z vrcholů ekumenické konvergence a který vyzývá církve k obnově potrojného úřadu episkopů, presbyterů a diakonů jako základní struktury ordinované

28 Arnd Götzmann, *Evangelische Sozialpastoral. Zur diakonischen Qualifizierung christlicher Glaubenspraxis*, Stuttgart: Kohlhammer, 2003, 128.

29 Christoph Schneider-Harpprecht, „Diakonik“, in: Christian Grethlein – Helmut Schwier (Hg.), *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 776.

30 Tamtéž, 124.

31 Günter Wenz, „Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Das Amtverständnis von CA V in seiner heutigen Bedeutung“, in: Reinhard Rittner (Hg.), *In Christus berufen. Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 2001, 113.

32 Komise pro víru a řád Světové rady církví, *Křest, Večere Páně, Ordinace – Dokumenty ekumenické konvergence*, 1982.

služby v církvi.³³ V našem prostředí zůstal bez většího vlivu, značný ozvuk však našel v severských luterských církvích. Pro českou situaci by však větší vliv mohl mít hlas Společenství evangelických církví v Evropě, jehož je ČCE řádným členem. To v roce 2012 zveřejnilo výsledky konzultací k tématu úřadu, v nichž zdůrazňuje, že pro poslání církve jsou určité služby („ministries“) nezastupitelné: „Jsou to služba slova a svátostí, služba diakonie a služba episkopé.“ Zároveň zdůrazňuje, že služba slova a svátostí a služba diakonie nejsou hierarchicky uspořádané, nýbrž „vzájemně vztažené a komplementární“. Otázku, zda diakoni mají být ordinováni nebo pověřeni jiným způsobem, ponechává otevřenou legitimní pluralitě.³⁴

Zdá se, že sílící hlasy po zdůraznění významu diakonátu v církvi odpovídají dnešní situaci značné diference mezi církví a společností i mezi církví a rozmanitými podobami její charitativní práce. V této souvislosti může být diakonát vnímán jako nástroj, jak zohlednit funkcionální různost a zároveň podržet věcnou jednotu. Jestliže se Beate Hofmann obává určité klerikalizace diakonie v případě pouze diakonům vyhrazeným pozic v charitativní činnosti církve,³⁵ pak je třeba jejich službu zakotvit především ve struktuřách církve a ptát se, v čem má spočívat proprium jejich poslání.

Diakonát jako budování mostů

Zásadní změnu perspektivy pro úvahy o povaze diakonátu a diakonie v Novém zákoně přinesly v roce 1990 výsledky bádání australského teologa Johna N. Collinse,³⁶ které došly značného ohlasu, i když i kritického zhodnocení, v evangelickém i katolickém prostředí.

Collins na základě zkoumání významu pojmů *diakonia*, *diakonein*, *diakonos* v mimokřesťanské starověké literatuře zdůrazňuje, že jejich novo-

33 Jak si ovšem všímá Kjell Norstokke, vztah služby diakona k sociální praxi církve zde není příliš vyjasněn. Kjell Norstokke, *Liberating Diaconia*, Trondheim: Tapisk Akademisk Forlag, 2011, 18.

34 © Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa, *Amt – Ordination – Episkope* (online), dostupné na: www.cpce-assembly.eu/media/pdf/Unterlagen/7-Amt-Ordination-Episkope.pdf, citováno dne 10. 5. 2017.

35 Betae Hofmann – Ulfrid Kleinert, „Theologie für Nichttheologen in der Diakonie“, in: Michael Schibilsky – Renate Zitt, *Theologie und Diakonie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, 564.

36 John N. Collins, *Diakonia. Reinterpreting the Ancient Sources*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

zákonní užití neoznačuje na prvním místě sebe se zřikající a obětavostí charakterizovanou péčí (v tomto výkladu pojmu lze vysledovat vliv dobového obrazu diakonátu ve fliednerovských ženských komunitách)³⁷, nýbrž – a to zejména v epištolách – společensky významnou službu v něčím pověření, charakterizovanou zprostředkující funkcí. Toto nové chápání má dalekosáhlé důsledky pro pojetí diakonie i diakonátu. Diakon z podstaty svého poslání nemůže zůstat uzavřen v rámci liturgického života církve, ale ani se nemůže identifikovat s profesionálním světem sociální práce, který je dnes v zásadě na křesťanství nezávislý. Funkcí diakonátu je tvořit v osobě konkrétního člověka most mezi církví a společností, který dosahuje zejména k těm, kdo jsou opomíjeni a vyloučeni. Zosobňuje mezi nimi přítomnost církve a zároveň zastupuje opomíjené v křesťanském společenství (proto nelze podcenit ani jeho liturgickou roli).

Dané pojetí v katolickém prostředí explicitně deklarují „Teze k diakonátu“, zveřejněné Pracovním společenstvím pro trvalý diakonát v Německu v roce 2012, podle nichž je jáhen „prostředníkem mezi církví a jinými sociálně diakonickými zařízeními“ (teze 4) a je chápán jako „úřední církevní velvyslanec především se zřetelem na místa, které nejsou v zorném poli společnosti a církve“ (teze 3).³⁸ Že pouhý étos služby není hlavním znakem diakonátu, zdůrazňuje v římskokatolickém kontextu také Stefan Sanders, který za jeho hlavní kvalitativní znak považuje flexibilitu s ohledem na náplň i místo a vázanost všeobecného povolání k následování sloužícího Krista na jednotlivce, a to „nevratně, trvale, veřejně a závazně“.³⁹ Podle Lothara Ullricha je podobný rozměr, tentokrát v kontextu francouzské církve, zásadní také pro Yvese Congara, který v diakonátu vidí úřad, který má sloužit shromažďování lidí zejména v prostoru diasporní církve a odkřesťanštěné společnosti a spojování „zvláště mezi takzvaným profánním světem a bohoslužbou, mezi všedním životem a církví“.⁴⁰

Na evangelické straně význam ordinovaného úřadu pro spojení organizované diakonie a církve s její parochiální strukturou, spojení duchov-

37 Viz Pavel Filipi, „Nová paradigmatata pro diakonii?“, *Teologická reflexe* 1/2013, 24.

38 Pracovní společenství pro trvalý diakonát, *Teze k diakonátu* (on-line), dostupné na: http://www.diakone-erzbistum-paderborn.de/medium/Thesen_Endfassung.pdf m=107819, citováno dne 10. 5. 2017.

39 Stefan Sanders, „Der Diakon – Bote Jesu Christi“, *Diakonia Christi* 50, 2/2015, 276.

40 Lothar Ullrich, „Thesen zum Diakonats“, in: Lothar Ullrich, *Das Amt des Diakons*, 1977, Lipsko: St. Benno Verlag, 40–41.

ního a tělesného, zdůrazňuje například Fritz Lienhard. Ten se domnívá, že diakonický charakter církve by měl být vyjádřen mimo jiné přítomností ordinovaného úřadu v podobě diakonátu jak ve sborech, tak v diakonických zařízeních, aby tam „pěstoval duchovní dimenzi a staral se o vztahy ke sborům“.41 Podle Johannese Euricha mohou diakoni tvořit „rozhraní mezi církevním pověřením a společenským angažmá“.42 Jejich úkol by podle něj měl spočívat v doprovázení dobrovolníků, pomoci při zvládnání existenciálních krizí, při společenských proměnách a aktivitách v parochiálním i intermediárním komunitním prostoru.

Novější bádání přineslo posun (či přesněji návrat) sémantiky diakonátu od sebeobětující se služby, která v protestantském prostředí dominovala diskursu od 19. stol. v důsledku pietisticky laděných konceptů, k důrazu na jeho funkci, kterou má být zprostředkující jednání s církevním zakotvením a celostně misijním rozměrem. Jestliže v dnešní době hovoříme o společnosti, fungující na principu sítě, symbolizované počítači a zejména internetem, která akcentuje tvorbu neformálních ad hoc vznikajících a zanikajících sítí, pak diakon v tomto kontextu a práv biblickému pojetí může významně působit jako „networker“, tedy ten, kdo buduje mosty a tvoří sítě mezi existujícími strukturami, propojuje oddělené a často odizované světy.

Závěr

Diakonát od počátku osciluje mezi charitativní a liturgickou orientací. V tom spočívá jeho obtížná fixovatelnost, ale zřejmě – jak ukazují novější zkoumání – také jeho bytostná podstata. V dějinném vývoji tíhla katolická tradice více k jeho liturgickému pojetí, evangelická k charitativnímu. Dnes v něm vidíme především příležitost k přiblížení těchto dvou stále více se vzdalujících sfér, které nerozlučně patří ke komunikaci evangelia. V českém evangelickém prostředí ovšem působí v daném pojetí značně neperspektivně. Heinz Schmidt se domnívá, že „budoucnost diakonátu je bytostně závislá na tom, zda se církev konečně budou moci odhodlat učinit

41 Fritz Lienhard, „Diakoniat – Perspektiven der evangelischen Theologie“, in: Noller – Eidt – Schmidt, *Diakoniat*, 273–274.

42 Beate Hofmann – Johannes Eurich, *Zivilgesellschaftliches Engagment von Diakonie und Kirche*, in: Johannes Eurich – Heinz Schmidt, *Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2016, 239–241.

diakonky a diakony odpovědnými za církevní práci v oblasti vztahů a společenství, tedy za sociálně etickou práci spojenou s odpovídající veřejnou a privátní komunikací, a k tomu také zřídí odpovídající místa“.⁴³

V českém kontextu se v tuto chvíli zdají jako klíčové tři okruhy: *Zaprvé* vyjasnění jeho eklesiálního zakotvení v rámci církevního úřadu a vztah k ordinaci jakož i případné vytvoření pracovních míst. *Zadruhé* zasazení do bohoslužebného života církve počínaje pověřením, k němuž dosud neexistuje žádný liturgický formulář, ale také stálou přítomností v bohoslužbě sboru, například aktivní účastí při slavení eucharistie (zdůraznění sepětí stolu Páně a diakonie)⁴⁴, péčí o sbírku a její diakonický rozměr, spoluprací při přípravě přímluvných modliteb, vnášení diakonických témat do sborových oznámení apod. *Zatřetí* vytvoření vzdělávacích programů ve smyslu dvojí kvalifikace, díky nimž by diakoni mohli dostát nároku odborně propojovat svět křesťanství se sférou sekularizované moderní společnosti. Každopádně si diakonát v ČCE zaslouží hlubší zájem teologů a církve, který by vedl k jeho reformě a uvedení do života. Výše nastíněné úvahy k tomu nemohou být více než jen prvním impulsem.

Mgr. Karel Šimr

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Kněžská 8

370 01 České Budějovice

simrk@centrum.cz

43 Heinz Schmidt, „Diakonie und verfasste Kirche“, in: Johannes Eurich – Heinz Schmidt (Hg.), *Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 273.

44 Důraz, který do teologie diakonie vnesl Paul Philippi, viz Paul Philippi, *Christozentrische Diakonie*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963, 136–150.

Křesťanská metafyzika jako lék na nicotu? Radikální ortodoxie a její kritika postmoderní filozofie¹

Jakub Ort

Christian metaphysics as a cure for nothingness? Radical Orthodoxy and its critique of postmodern philosophy Radical orthodoxy is one of the most original and discussed theological movements in the last decades, nevertheless it is practically unknown in the czech academia. In the first part, the article explores the main characteristics of this movement based specifically on John Milbanks *Theology and Social Theory: Beyond secular reason*. In the second part, the relationship between Radical Orthodoxy and postmodernism is analyzed. Radical Orthodoxy reacts to the „postsecular turn“ which is connected to the postmodern criticism of modern image of universal human reason. It also applies vastly postmodern analytical tools, but it turns them against postmodern philosophy itself. The key authors of the movement criticize postmodernity as „nihilistic“ and attempt to create their own ontological concept founded in christian tradition. In the end the criticism of Radical Orthodoxy from the philosophical, theological and political perspective is summed up. In spite of some original Milbanks insights, his attempt to overcome postmodernism is unconvincing. Milbank presents both postmodern philosophy and christian tradition too one-dimensionally, since he aims at presenting his concept of christian metaphysics as the only cure to the postmodern nihilism.

Radikální ortodoxie vzbudila v devadesátých letech pozornost v teologických i filozofických kruzích. V českém prostředí je přesto téměř neznámá. Několik stran jí ve své přehledové knize o angloamerické teologii věnoval Petr Macek,¹ český překlad francouzského textu vyšel v časopisu *Teologické texty*.² V tomto článku se tedy pokusím především o předstření východisek a základní charakteristiky tohoto originálního teologického stylu. Zvláštní pozornost přitom budu věnovat vztahu radikální ortodoxie k postmodernímu myšlení. Tento vztah se pokusím lokalizovat v rámci vlastní typologie teologických odpovědí na postmodernu. Na zá-

-
- 1 Tato studie vznikla v rámci grantového projektu GA ČR, č. 17-23955S: „Jednota a mnohost v současném myšlení“.
 - 1 Petr Macek, *Novější angloamerická teologie. Přehled základních směrů s úkázkami*, Praha: Kalich 2008, 136 – 143.
 - 2 <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2010-4/Radical-orthodoxy-neboli-navrat-teologie.html>

věř předložím zhodnocení hlavních rysů projektu radikální ortodoxie se zvláštním přihlédnutím právě k otázce postmoderny.

V článku vycházím především z knihy Johna Milbanka *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*.³ Ne všechna stanoviska v ní obsažená lze ztotožnit s postoji všech autorů a autorek, kteří se počítají k radikální ortodoxii, zároveň jde ale o svým způsobem programatický text, který určil podobu celého hnutí, a tak je určitá míra obezřetného zobecnění na místě.

Čtyři teze

Radikální ortodoxie je označení teologického hnutí, které vzniklo na začátku devadesátých let minulého století na britských univerzitách. Ačkoli sami jeho protagonisté popírají existenci společného programu nebo jasných stanovisek a mluví spíše o „typu teologické senzibility“,⁴ jedná se o výrazné a jasně vyprofilované hnutí, které vzbudilo zájem a kontroverze na poli teologie i filozofie.

Základní stavební kameny tohoto myšlení přinesl John Milbank v již zmíněné knize *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, poprvé vydané v roce 1990. Ve své knize se postupně vyrovnává se základními přístupy a postavami moderní sekulární filozofie, sociálního myšlení a politické teorie jako je liberalismus, pozitivismus, marxismus a právě postmoderní filozofie. Vstupuje s nimi do střetu, ve kterém sice vychází z teologických pozic, ale pokouší se ukázat rozpory v jejich vlastní filozofické argumentaci a především v ontologických předpokladech jejich myšlení. Na závěr nabízí náčrt myšlení a sociální teorie zakotvené v obnovené křesťanské onto-teologii.

Jméno samotného hnutí však přišlo později, roku 1999, kdy vyšel sborník nazvaný *Radical Orthodoxy, A New Theology* editovaný a opatřený společnou předmluvou Johna Milbanka, Grahama Warda a Catharine Pickstock. Kniha je typická svými odvážnými interpretacemi a širokým tematickým záběrem. Obsahuje eseje ke konkrétním postavám z dějin filosofie

3 Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

4 James K. A. Smith, *Introduction Radical Orthodoxy*, Grand Rapids: Baker Academics, 2004, 67.

a teologie, jako jsou Augustin, Jacobi nebo Martin Heidegger, jsou v ní ale také úvahy o Ježíšově těle, které uvádějí do rozhovoru klasické dogmatické loci křesťanské víry s teorií genderu, nebo esej o sekulárním a křesťanském pojetí moderního města. Tato rozmanitá směs témat je přitom rámována čtyřmi klíčovými nároky, které dva autoři a jedna autorka předložili jako základ série publikací o radikální ortodoxii a vycházejí právě z Milbankovy knihy. Zní takto:

- „sekulární modernita je výtvorem pervertované teologie,
- protiklad mezi vírou a rozumem je moderním úpadkem,
- každé myšlení, které chce uzávorkovat Boha, je nakonec nihilistické,
- materiální a temporální oblasti těl, pohlaví, umění a sociality, na jejichž zhodnocení si modernita činí nárok, mohou být skutečně obhájeny pouze skrze uznání jejich participace na transcendenci“.⁵

Tato hesla je třeba blíže vyložit.

1) Teologická kritika modernity není nic nového. Milbank se distancuje od teologického liberalismu, který se buď snaží interpretovat křesťanskou tradici ve shodě s moderním myšlením (německý kulturprotestantismus), nebo s moderním myšlením navázat dialog a definovat méně konfliktní vztah mezi vírou a rozumem (Tillich, Bultmann). Důrazem na exkluzivitu zjevení připomíná Milbank např. Karla Bartha. Blíží má ovšem v lecčems k myslitelům ze školy *nouvelle theologie* jako byl Henri Lubac, kteří se nespokojili s obhajobou exkluzivity zjevení, ale opřeli o ní svou specificky křesťanskou kritiku modernity.

Stejně tak vyráží do argumentačního protiútku proti modernitě i Milbank, který předkládá specifickou genealogii modernity. Její předpoklady hodnotí jako pouze zdánlivě neutrální (ve shodě s postmoderními autory) a polemicky je označuje jako „heretické“.

2) S tím souvisí i obsah druhé teze. Milbank preferuje Lubaca před Barthem, protože Lubac spolu s hierarchickou dualitou milosti a přirozenosti odmítl i moderní oddělení víry a rozumu.⁶ Milbank na jedné straně nechce přijmout, že by víra a zjevení byly něčím nerozumným. Vždy se po-

5 John Milbank, Catharine Pickstock, Graham Ward (eds.), *Radical Orthodoxy*, London – New York: Routledge, 1999, s. i. (Odrážky v originále.)

6 K Milbankově vztahu k Barthovi a Lubacovi: Smith, *Introduction*, 44.

važuje za teologa a filozofa zároveň. Zároveň odmítá ponechat sekulárnímu rozumu auru bezpředsudečnosti, která by mu dávala racionální primát nad pravdami víry. Podle Milbanka nejsou předpoklady sekulárního myšlení „o nic lépe racionálně ‚ospravedlnitelné‘ než samotné křesťanské pozice.“⁷ Tyto předpoklady vedou až k provokativním snahám udělat z filozofie znovu služku teologie a křesťanskou metafyziku ustavit jako základ všech ostatních věd.

3) Moderní myšlení Milbank podrobuje ontologické kritice. Chybí mu podle něj metafyzický základ, ze kterého by mohlo čerpat. Příčinu tohoto úpadku vidí už v pozdním středověku, konkrétně u Dunse Scota, který svojí ontologií odstartoval neblahou tradici ontologického myšlení, na které, ať už přiznaně, či nepřiznaně, navazuje jak modernita, tak postmodernita. Myšlení, které se odpojuje od Boha jako základu bytí a přiznává bytí samostatnost tak nakonec končí v nicotě, která má nejen filozofické nebo duchovní, ale také kulturní a společenské důsledky.

4) Poslední teze úzce souvisí s tou předchozí, obrací se však už k modernímu (a v tomto případě i postmodernímu) myšlení. To zdůvodňuje svůj obrat od metafyziky snahou docenit empiricky rozpoznatelný svět, sociální vztahy nebo lidskou tělesnost. Radikální ortodoxové důraz na tyto skutečnosti lidského života neodmítají. V tomto ohledu se také rozcházejí s Augustinovým platonismem, přestože z Augustina jinak hojně čerpají. Tvrdí ale, že odstřihnutím metafyzického základu, který je v křesťanském Bohu, ztrácí tyto jevy na své skutečné hloubce. Aby doložili svůj respekt k hodnotě stvořeného světa, domýšlejí svou teologii do pestřích úvah o liturgii, kultuře, politice, genderu nebo urbanismu.

Postmodernou proti postmoderně

Pokusíme-li se vztáhnout radikální ortodoxii k tomu, co se nazývá postmoderna, hned narazíme především na obtížnou otázku, co to vlastně postmoderna je. Lze ji chápat jako postmoderní filozofii (za všechny jmenujme např. tyto autory: Lyotard, Derrida, Deleuze, Foucault), ale také jako dominantní kulturu určitého období, kterou lze navíc specificky vztáhnout k určitým socioekonomickým podmínkám. Tak to činí např. Frederik Jameson, který mluví o postmodernismu jako o logice pozdního

⁷ Milbank, *Theology*, 1.

kapitalismu⁸ nebo marxista David Harvey.⁹ Dobře rozlišit tyto vrstvy a pojmenovat vztah mezi nimi není jednoduché. Jak přesně právě tyto vztahy chápe radikální ortodoxie, není zcela jasné. S postmodernou se ale utkává především na úrovni postmoderní filozofie, přitom ale počítá s tím, že filozofické diskurzy mají sociální, politické a kulturní dopady (popř. předpoklady).

Vztah radikální ortodoxie k postmoderně je dvojnásobný. Na jedné straně se k postmodernímu myšlení staví kriticky a pokouší se ho překonat (podobně jako další filozofické a teoretické proudy objevující se v devadesátých letech), na druhé straně přebírá postmoderní nástroje a využívá samotnou situaci, kterou postmoderna otevírá.

Postmoderna je totiž úzce spojená s tím, co se popisuje jako postsekularismus. Použijeme-li Lyotardovu metaforu postmoderny jako hroucení velkých příběhů, můžeme mezi tyto velké příběhy zařadit také příběh sekularizace. Právě ten se začal povážlivě kývat. Mezi jevy, které k tomuto otřesu přímo přispěly nebo ho nějakým způsobem reprezentují, můžeme zařadit postkoloniální hnutí a jeho narušení europocentrického vidění světa, zhroucení důvěry ve velké moderní politické projekty jako byl sovětský socialismus, ale také západní kapitalismus se silnými prvky sociálního státu a nový vstup náboženství do veřejného prostoru v druhé polovině dvacátého století (islámský fundamentalismus, evangelikální hnutí). Na rovině teorie je tato zkušenost vyjádřena kritikou primátu moderního vědeckého rozumu jako kategorie, která nereflexuje svou historickou a kulturní podmíněnost a také své negativní společenské dopady (instrumentální racionalita). Tento pohyb nakonec otevřel cestu tomu, co autoři sborníku o současné kontinentální filozofii náboženství nazývají „teologizací filozofie“.¹⁰

8 Fredric Jameson, *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*, Praha: SOK – sdružení pro levicovou teorii, Rybka Publishers, 2016.

9 David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell, 1990.

10 Anthony Smith, Daniel Whistler, „What is continental philosophy of religion now?“, in: Smith, Whistler (eds.), *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010, 2. Jako příklad uvádějí autoři křesťanské fenomenology Jeana Luc-Mariona nebo Michela Henryho, derridovského teologa a filozofa Johna Caputa a feministickou filozofku Luce Irigaray.

Teologické reakce na postmoderní myšlení lze schematicky rozčlenit. Stranou můžeme nechat jednoznačně konzervativní teologii (např. katolický novotomismus), která setrvává ve svém odmítavém vztahu, který zůstávala už k modernitě.

Další možnou reakcí je přijetí a „pokřtění“ postmoderních hodnot. Taková teologie se hlásí k antimetafyzickému přístupu postmoderny, dekonstruuje zbytnělá dogmatická tvrzení a do centra staví hodnoty jako jsou láska, otevřenost budoucnosti a eticky motivovaná prioritizace vyloučených a marginalizovaných. Do této kategorie bychom mohli zařadit derridovského teolog Johna D. Caputa,¹¹ nedávno vyšlou knihu knihu Ulricha Engela¹² nebo některé proudy queer a feministické teologie.

Nakonec se nabízí strategie využití nabízené příležitosti. Jak jsem zmínil výše, postmoderna podemílá univerzalizující diskurz modernity. Některé teologické přístupy na to reagují ve stylu „Pokud lze cokoli (*anything goes*), lze taky hlásat evangelium.“ Jako příklad můžeme uvést postliberální školu Goerge Lindbecka, Hanse Wilhelma Freie a Stanleyho Heurwase. Jejich přístup staví do popředí biblickou naráci jako tradici rozvíjenou církevním společenstvím, které se tak stává kolektivním subjektem rozvíjení jakési biblické kontrakultury.

Radikální ortodoxie má blíže k postliberálům, jde však v tomto směru o krok dál. Nespokojí se sdíleným prostorem, který se jí v postmoderní a postsekulární situaci otevírá, ale obrací postmoderní zbraně proti postmoderně samotné a má ambici vystavět nové zastřešující paradigma se základy v křesťanské metafyzice. Pokud mluvíme o přebírání zbraní, je třeba dát jasně najevo, že Pickstock, Milbank a další jsou s postmoderní filozofií dobře obeznámení a zacházejí s ní s lehkostí v teologických kruzích ojedinělou. Za svou berou strukturalistickou tezi o smrti autora a nebojí se postulovat údajné skryté předpoklady a důsledky postmoderních myšlenek, které by sami jejich autoři těžko podepsali. Metodou, která připomíná Foucaultovu genealogii, rozkrývá Milbank nejen nepřiznané zdroje modernity, ale postmodernity samotné.¹³ Zatímco Foucault pomocí genealogické metody ukazuje, že podoby naší sexuality nebo metody

11 Např. John Caputo, *The Weakness of God, A Theology of the Event*, Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

12 Ulrich Engel, *Politische Theologie „nach“ der Postmoderne, Geistesgespräche mit Derrida & Co.*, Ostfildern: Matthias Grünewald, 2017.

13 Smith, *Introduction*, 93.

moderního trestání nejsou něčím přirozeným, ale vyvíjejí se v čase pod vlivem mocenským interakcí, Milbank ukazuje, že moderní a postmoderní myšlení spočívá na stejně málo samozřejmých ontologických předpokladech. Tím, že svou genealogickou analýzu rozšiřuje z moderních institucí státu a trhu na náboženské myšlení a praxi, ukazuje charakteristiku modernity v nových odstínech a posouvá její počátek do mnohem dřívějšího bodu. Jako nepřiznané otce moderního a postmoderního myšlení odhaluje již zmíněného Duns Scotus.

Jeho výběr není zcela náhodný. Mnozí postmoderní autoři se ke Scotově odkazu přímo hlásili. Za všechny můžeme zmínit Gilles Deleuze, který na Scotu výslovně navazuje při rozvíjení své postmoderní ontologie. Duns Scotus vypracoval svou ontologii v polemice s Akvinského pojetím analogie bytí. Podle Akvinského je každá výpověď o Bohu (Bůh je mocný) pouze analogická nikoli identická s podobným výrokem např. o člověku (král je mocný). Nemluvíme o stejném typu bytí, které by zakládalo existenci Boží a královské moci. Duns Scotus toto tvrzení odmítá, a to především proto, že chce zachovat rozumový přístup k poznání Boha. Neodmítá samozřejmě rozdíl v moci krále a Boha, ale tvrdí, že obě tyto moci *jsou*, čerpají svou skutečnost ze stejného bytí. To je to, co nazývá univocitou bytí.

Gilles Deleuze interpretuje Scotu ve své knize *Diference a opakování*.¹⁴ V ní oproti dosavadní ontologické tradici převrací prioritu ve vztahu identity a diference, když diferenci staví na první místo a tvrdí, že jakákoli identita je formována i poznávána skrze svou rozdílnost k identitám ostatním. Rozdíl, diference, je v základu ontologie, která má být otevřená pestrosti a diverzitě světa, aniž by ho před tím svazovala filozofickými pojmy. Scotovu univocitu bytí Deleuze radikalizuje. Všechna jsoucna sdílí společné bytí, není mezi nimi tedy žádná hierarchie. Zároveň tato univocita nepopírá jejich rozdílnost. Deleuze totiž tvrdí, že bytím je samotná Diference. „Deleuzova univocita stěží vyjadřuje redukci diferencí na jejich jednotu, jde naopak o přebytek diference, který je ‚společný‘ všem jsoucnům.“¹⁵

14 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris : Presses Universitaires de France, 1968.

15 Nathan Widder, John Duns Scotus, in: Graham Jones, Jon Roffe (eds.), *Deleuze Philosophical Lineage*, Edinburgh University Press 2009, 28.

Právě Deleuzova inspirace Scotem je jedním z důvodů, proč začátek úpadku lokalizují právě do pozdního středověku. Postmodernu nechápou jako protest proti moderně, ale ze své širší dějinné a ontologické perspektivy spíše jako její radikalizaci. Právě postmoderna, která své předpoklady dovádí do důsledku, ukazuje, kam až věci můžou zajít, když opustíme ontologii zakotvenou v křesťanském zjevení. Duns Scotus není jen otcem postmoderny, ale také moderny, a to tím, že „otevřel možnost uvažovat o bytí bez Boha.“¹⁶ Postmoderní ontologii, jak ji představuje Deleuze, označují jako „plochou“. Jsoucňům je sice přiznaná nekonečná pestrost, ale chybí jim hloubka, kterou jim dodává právě hierarchizace bytí.

Podobným směrem míří oblíbený termín nihilismus, kterým radikální ortodoxové útočí jak na modernitu, tak na postmodernitu. Stvoření se spolu se svou autonomií stává uzavřeným imanentním systémem, sami v sobě ale nejsou stvořená jsoucna ničím. Přestože má jít na prvním místě o kritiku ontologickou, radikální ortodoxové hned druhým dechem ukazují nihilistické dopady ontologie v kulturní, společenské a politické rovině. Podle Picstock je v krizi samotná humanita, která ztratila svou kotvu v mýtu o Božím sestoupení a stala se „uniformní praxí prázdných formálních kódů.“¹⁷ John Milbank etickou kritiku vyjadřuje jednoznačně, když tvrdí, že postmodernismus se artikuluje jako „za prvé absolutní historismus, za druhé ontologie diference a za třetí, etický nihilismus.“¹⁸

Co se týče spojení ontologické a kulturní kritiky postmoderny, není snad od věci zmínit, že samotný pojem „plochá ontologie“ upomíná na kulturní kritiku postmodernismu marxistického teoretika Frederika Jamesona, který mluví o absenci hloubky („*depthlessness*“) v postmoderní estetické zkušenosti. Jameson příčinu této absence ovšem nehledá na rovině metafyzické, ale viní z ní ztrátu historické perspektivy.¹⁹

16 Catherine Pickstock, „Postmodernism“, in: Peter Scott, William T. Cavanaugh, *Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004, 474.

17 Tamtéž, 477.

18 Milbank, *Theology*, 278.

19 Fredric Jameson, *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*, Praha: SOK – sdružení pro levicovou teorii, Rybka Publishers, 2016, 30–40.

Ontologie míru a násilí

Catharine Picstock tvrdí, že označení postmoderny jako nihilistické nemá etické, ale především ontologické konotace. Vymezuje se tak proti reakcionářské rétorice morálního úpadku používané konzervativními společenskými kruhy.²⁰ Z kritiky postmoderny, kterou rozvíjí John Milbank, je však jasné, že ontologická a etická (a nakonec také kulturní a politická) jsou tu spojeny. Postmoderna se podle něj artikuluje jako „za prvé absolutní historicismus, za druhé ontologie difference a za třetí etický nihilismus.“²¹

Jako jednoho z otců postmoderny označuje Milbank Nietzscheho. Na jeho filozofii ukazuje, že historismus, který se snaží vyvázat ze všech metafyzických předpokladů, stejně nakonec počítá (i když nepřiznaně) s nějakým typem ontologie či mýtu. Nietzscheho (a později Foucaultova) genealogie není podle Milbanka pouhou interpretací, ale „novou ‚radostně‘ nihilistickou formou pozitivismu, která vysvětluje každý kulturní komplex významů jako partikulární strategii nebo mocenskou lest.“²² Stejně tak odhaluje skryté předpoklady za Nietzscheho pojetím morálky. Odmítá Nietzscheho představu, že za aristokratickou morálkou je na rozdíl od morálky otroků spontaneita, která se vymyká předem daným závazným hodnotám a kulturním vzorcům. „Chování silného člověka není nikdy spontánní, je vždy nápodobou kulturního paradigmatu síly[.]“ Nietzscheho pojetí světa tak nakonec ovládá představa hry vzájemně soupeřících mocenských sil. „Nihilismus odhaluje určité univerzální primitivní náboženství imanentistního charakteru, které zahrnuje oběti, hry a války, náboženství oddané ‚cirkulaci krve‘.“²³ To je ve zkratce Milbankův popis toho, čemu říká „ontologie násilí“.

Milbank tvrdí, že neexistuje žádný obraz reality, který by nespočíval na prvotním racionálně nepodložitelném rozhodnutí, na mýtu. Je však třeba se ptát jaký mýtus zvolit, abychom neupadli do nietzscheovského (a postmoderního) nihilismu. Odpovědí je křesťanství. „Abychom čelili tomuto mýtu, nemůžeme pouze resuscitovat liberální humanismus, ale je třeba

20 Smith, *Introduction*, 101.

21 Milbank, *Theology*, 278.

22 Milbank, *Theology*, 282.

23 Tamtéž, 284–285.

předložit alternativní *mýtus*, stejně nepodložený, nicméně však ztělesňující ‚ontologii míru‘,²⁴ vysvětluje Milbank.

Ontologie míru je alternativním filosoficko-teologickým projektem, který odkazuje na Augustina a Tomáše Akvinského a obnovuje tzv. participativní ontologii, ve které má vše stvořené podíl na božském základě a z něj čerpá svou skutečnou existenci. Stvořené však nemá být sníženo na pouhý upadlý odstín původního zdroje bytí, ale má mu být naopak propůjčená skutečná hloubka. Diference mezi stvořenými jsoucnými, těly a vztahy už nemají být zdrojem chaotického soupeření, ale spíše skrze svou participaci na trojičním Bohu mají představovat harmonii mnohosti. Taková ontologie je pro Milbanka základem nového vědeckého, společenského, kulturního a politického projektu, který mj. pomůže překonat zničující tendence soudobého kapitalismu.

Kritika a zhodnocení

Radikální ortodoxie je mimořádně sofistikovaný a ambiciózní teologický a filozofický projekt, který překonává defenzivní a provinční charakter velké části teologické intelektuální produkce konce dvacátého století. Teologii vztahuje k nejsoučasnejším filozofickým diskusím a zároveň navrácí až k patristice. Je zřejmé, že nástup radikální ortodoxie mohl znamenat pro velkou část křesťanských myslitelů svěží vítr a zároveň vodítko, jak propojit reflexi křesťanské tradice s pojmy současného intelektuálního světa. Např. knihu Grahama Warda *Theology and Contemporary Critical Theory* lze doporučit jako výborný úvod do hledání souvislostí mezi současnou kritickou teorií a teologií.²⁵ Zároveň jde o teologii angažovanou, která se neváhá postavit stále zřejmějším destruktivním dopadům současného společensko-politického systému.

Někdy se nelze ubránit dojmu, že v celé paletě autorů a textů, se kterými představitelé radikální ortodoxie vstupují do diskuse a které velmi často buď ostře kritizují, nebo velmi nestandardně interpretují, z nich mnozí přicházejí k úhoně. Proti jejich interpretaci Jana Dunse Scota, která je pro celý projekt klíčová, se ohradila celá řada medievistů.²⁶ Zjednodušu-

²⁴ Tamtéž, 279.

²⁵ Graham Ward, *Theology and contemporary critical theory*, Basingstoke: Macmillian, 1999.

²⁶ Smith, *Introduction*, 96, poznámka 26.

jící se zdá také Milbankova interpretace a kritika Foucaulta, podle které Foucault redukuje celou realitu na moc a vzájemně se ovlivňující mocenské vztahy.²⁷ Obecně se nelze ubránit dojmům, že argumentační povinnost a jemnost analýzy je na některých místech odložena ve prospěch kulturního konfliktu mezi křesťanskou teologií a její sekulární herezí modernity a postmodernity. Ostatně samotné hojně užívané pojmy nihilismus, hereze a úpadek nebo párové termíny ontologie míru a násilí vyvolávají často spíše dojem argumentačních zbraní než jemných intelektuálních nástrojů.

Mnoho autorů a autorek se jednoznačně staví proti radikální ortodoxii právě proto, že se obávají společenských důsledků tohoto konceptu. Radikální ortodoxii chápou jako intelektuální obhajobu konzervativního návratu k předosvícenským hodnotám. Politické implikace radikálně ortodoxních tezí nelze smést ze stolu jako primitivní antimodernistický konzervatismus. Je ale na místě se ptát, jaké by měly být politické implikace radikálně ortodoxních tezí. Jak by dopadl mezináboženský dialog, když se Milbank nebojí postulovat, že křesťanství je dokonalejší náboženství než islám a judaismus?²⁸ Nejasné (a vnitřně rozrůzněné) jsou postoje radikálních ortodoxů k sexuálním menšinám. Problém je však obecnější. Co by prakticky znamenalo škrtnutí sekularismu ve jméno křesťanského triumfalismu? S jakými všemi společenskými výdobytky bychom se museli rozloučit? A lze opravdu veškeré dopady nespoutaného globálního kapitalismu svést na samotnou (post)modernitu, aniž bychom z vaničky vylili s vodou i dítě? A nebyl by nakonec pokus o implementaci tolik vzývané augustinovské božské obce také doprovoben Augustinovou citací evangelia: „Přinuťte je vejít“?

Proti radikální ortodoxii lze ovšem namítnout mnoho čistě teologických argumentů. Není těžké si všimnout, že představitelé hnutí mluví hodně o Platónovi a takřka vůbec o Ježíši. Stejně upozaděná je v podstatě celá biblická tradice. A spolu s ní některé zásadní teologické prvky. Mi-

27 Zdá se, že Milbank je jedním z těch, o kterých píše Dreyfus a Rabinow toto: „Foucault se někdy vyjadřuje – a právě tady mu jeho kritici často nerozumí – jako kdyby chtěl ukázat veškerou vědu jako pouhý produkt moci. To je chybné. Jeho cílem bylo naopak důsledně vykázat vzájemné propojení vědění a moci.“ Herbert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*, Praha: Herman a synové, 2010, 270.

28 Milbank, *Theology*, 262.

lbankova ontologie míru sice klade důraz na harmonii Božího stvoření, chybí v ní však drama kříže a eschatologické napětí mezi světem, jaký je, a světem, jaký by mohl a měl být (a jaký, jak doufají křesťané, i bude). Tento deficit má i společenské a politické implikace. Ontologická priorita míru může zakrývat skutečnost hříchu, a tím i utrpení oběti. Jak připomíná Nicolas Lash, Milbankův návrh křesťanské praxe „jednat jako by hříchu nebylo“²⁹ odhlíží od situace těch, kterým nezbyvá než „*boj za zemi, vodu a důstojnost*“.³⁰ Milbankovo ztotožnění zápasu a moci s násilím pomíjí právě tuto stránku skutečnosti.

Filozof a teolog John Caputo odmítá Milbankovo tvrzení, že mezi tradicí křesťanského myšlení a tím, co Milbank nazývá nihilismem (ať už postmoderním nebo tím Nietszcheho), zeje propast a nesmiřitelný protiklad. Proměnlivé a neuchopitelné proudění není podle Caputa nutně znakem úpadku, nebo dokonce dáblskosti. Spolu s teoložkou Catherine Keller nabízí alternativní čtení příběhu o stvoření, které docenuje, že ve skutečnosti v hebrejském textu Bůh netvoří *ex nihilo*, ale na počátku je *tohu wa-bohu*, cosi riskantního a neuchopitelného, s čímž ale hebrejský Bůh při stvoření pracuje. Radikální ortodoxie podle něj s tímto nepředvídatelným prvkem skutečnosti pracovat odmítá, ztotožňuje ho s nihilismem a staví proti němu jako falešnou alternativu platónsky inspirovanou křesťanskou metafyzikou.³¹

Na závěr bych se chtěl zaměřit na způsob, jakým se radikální ortodoxie, a především John Milbank, vztahují k postmoderní filozofii. Milbankovy teze korelují s tendencí v současné filozofii, která se snaží překonat některé jednostrannosti postmoderního myšlení, jak je prezentuje především poststrukturalistická filozofie. Obrat k robustní křesťanské metafyzice je v leccěms analogický k tomu, co postmarxista Alain Badiou nazývá ve svém Manifestu za filozofii „platónským gestem“.³² Milbankovi slouží ke cti, že vzhledem k datu vydání jeho *Theology and Social Theory* se rozhodně nejedná o kopírování módních filozofických proudů do teologie, ale spíše o průkopnický hlas, který v leccěms předběhl vývoj filo-

29 Milbank, *Theology*, 411.

30 Nicolas Lash, „Not exactly politics or power?“, in: *Modern Theology* 8:4 October 1992, 358.

31 John Caputo, *The Weakness of God, A Theology of the Event*, Indiana University Press 2006, 310.

32 Alain Badiou, *Manifest za filozofii a jiné texty*, Praha: Hermann a synové, 2014.

zofického myšlení. Obohacující je nesporně snaha vyrovnat se s předpoklady postmoderního myšlení na jeho vlastním poli, která jde mnohdy dál než např. zmiňovaná postliberální teologie. Milbankova alternativní genealogie (post)modernity, která vtahuje do hry i pozdní středověk, je rozhodně hypotézou, kterou stojí za to zkoumat, stejně jako mnoho zajímavých a originálních postřehů o konkrétních autorech, ať už jde o Hegele, Foucaulta nebo Nietzscheho.

V celkovém Milbankově postoji k postmoderně však čtenáři překáží přílišná dávka polemického souboje, která často vede hranice i tam, kde nejsou, a naopak ignoruje pestrost uvnitř jak sekulární, tak křesťanské tradice. Problémem je samotné nepříliš jasně vymezené pojetí postmodernismu, který velmi lehce smazává rozdíly mezi jednotlivými postmoderními autory a nevysvětluje vztah mezi filozofií a kulturou. Na jedné straně pomíjí silný etický apel přítomný v postmoderní kritice modernity, na druhé straně vynechává z křesťanské tradice leccos, co se vzpírá jeho ontologii míru (jako je samotný velikonoční příběh a celá eschatologická tradice). Nelze se ubránit dojmu, že Milbank konstruuje obraz vlastní křesťanské metafyziky a postmoderní filozofie tak, aby postmoderně mohl lehce přirčnout diagnózu nihilismu a vlastní teologii pak udělat lékem.

Tam, kde se to hodí, jsou postmoderní premisy přijímány až příliš zjednodušeně. Milbank tak tvrzení, že každé vědění je závislé na narativním rámci, činí automaticky bianko šekem pro zakotvení veškeré vědy v křesťanské metafyzice. Přitom skutečnost, že pro ty nejlepší z postmoderních teoretiků toto poznání neznamenalo pověstné *anything goes*, ale podnět pro poctivější sebereflexi vědeckého poznání a nikoli prostě jeho relativizaci, nechává stranou.

Zdá se, jako by sám Milbank nechával pravdivost svých metafyzických tvrzení jaksí stranou a jejich legitimitu opíral právě o schopnost překonat tolik skloňovaný nihilismus. „Pouze křesťanství (a, v menší míře, judaismus a islám) potvrzuje takovou ontologii, která se plně vyhýbá počátečnímu nihilismu. Tato ontologie není ustavena dialekticky, ale je spíše implikována v příbězích o božském stvoření a vykoupení,“³³ zdůvodňuje Milbank důvod, proč stojí křesťanství výš než sekulární filozofie (a nakonec výš než všechny ostatní tradice). V tomto ohledu radikální ortodoxie postmodernu nepřekonává a lze přitakat Adamu Kotskovi, který ji označuje

33 Milbank, *Theology*, 262.

jako „intelektuálně nejsostikovanější verzi postmoderního křesťanství“, protože odpovídá základnímu znaku postmoderny – „moralizujícímu diskurzu, který potvrzuje, nebo odmítá různé ontologie na základě jejich předpokládaných morálních dopadů.“³⁴

Mgr. Jakub Ort

Čermákova 3

120 00 Praha

jakub.ort@gmail.com

³⁴ Adam Kotsko, *Ontology as morality*, <https://itself.blog/2007/12/18/ontology-as-morality/>.

Recenze

Lukáš Fasora – Jiří Hanuš – Tomáš W. Pavlíček (edd.): **Kněžské identity v českých zemích (1820–1938)**, Praha: NLN, 2017, 319 stran, ISBN: 978-80-7422-567-3

Zkoumání identity je v poslední době, jak autoři knihy sami poznamenali, jedním z „*evergreenů české historické vědy*“ (s. 7).¹ Můžeme se proto hned na začátek zeptat, zda má smysl číst další knihu o stejném tématu. Uvedená práce se těm ostatním ale vymyká, protože se nejedná o text, který by rozšiřoval metodologickou základnu výzkumu identit v církevním prostředí, ale který se snaží ukotvit určitým způsobem fluidní teorii v pramenné praxi. Čtenáři se tak dostává do ruky příklad třinácti římskokatolických kněží, na kterých je demonstrováno, jakým způsobem se u nich vytvářela jejich specifická identita. Zároveň se jedná o prověření užitečnosti teoretického konceptu, jenž pracuje s pojmem „identita“ v historickém výzkumu.

Autoři textů, kteří pochází především z okruhu Masarykovy univerzity v Brně a Masarykova ústavu a AV ČR, chápou identitu jako typ sounáležitosti s lidským společenstvím, který je vymezený sebeuvědoměním člověka. Jedná se tedy o jev osobní (vlastní sebepojetí), ale současně i sociální, jako určitý soubor hodnot a symbolických znaků, které vytváří sounáležitost jedince s kolektivem (s. 7). Proto reflektují ve velké míře dospívání kněze, protože se v této době vytváří a je formována identita, především pak z vnějších podnětů.

S tímto faktorem souvisí i výběr periodizace knihy, tedy roky 1820–1938. Jedná se o dobu, jež je ohraničená snahou papežů o obnovu autority římskokatolické církve po Francouzské revoluci a z druhé strany obdobím meziválečné Československé republiky s jejím komplikovaným hledáním konsensu s katolickou církví (s. 10). Autoři pracují s tezí o pěti různých generacích kněží, kteří tvořili svou identitu v podobných společenských podmínkách. Každá tato generace je pak v knize zastoupena dvěma nebo

1 Odkazují tak mimo jiné na nedávno vzniklé knihy s podobnou tematikou: Rudolf Kučera (ed.), *Identity v českých zemích 19. a 20. století. Hledání a proměny*, Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2012, Jiří Hanuš, „*Služebníci neužiteční*“. *Kněžská identita v českých zemích ve 20. století*, Brno: CDK, 2015. Historiografický přehled textů, na který kniha navazuje, je z větší míry popsán v závěrečné kapitole *Bilance výzkumu kněžských identit 1820–1938* (s. 215–226).

třemi zástupci. Celé období knihy je doba zrychlujících se změn ve společnosti a zároveň sekularizačních tlaků, které společně generovaly větší možnosti individuální volby. Z textu tak lze vyčíst, jak se kněží vypořádali s tímto liberalismem, ať už ekonomickým, nebo katolickým, a následně pak i se socialismem a podobně. Před čtenářem se pak odvíjí příběh, jak se zástupci jednotlivých generací konfrontovali s různými fázemi moderny.

Hlavním zájmem textů je hledání kněžské, profesní, tedy nikoliv národní identity. Uplatněný přístup ovšem nehledá příklady jednoho, univerzálního typu kněze, ale poskytuje obraz složený z individuálních zkušeností různých kněží (s. 227). Navíc je identita podle autorů velmi proměnná, jak osobnostně, tak i v čase. Proto se ji autoři snaží u jednotlivých kněží začlenit do širšího rámce společnosti, který ji má napomoci pochopit.

Jako jeden z obecných závěrů knihy vyniká fakt, že se kněžská identita výrazně lišila podle rozdílu sociálních podmínek a určujících společenských mezníků, ve kterých jednotliví aktéři vyrůstali, studovali nebo žili – ať už se jednalo o dobu předbřeznovou jako čas doznívání osvěcenství, nebo období 2. poloviny 19. století, tedy epochu vnitřních konfliktů církve, zda má pokračovat ve svém konzervativním směřování, či zda se má připojit k liberálním společenským tendencím tehdejší doby. Proto nelze vytvořit nějaký „ideální typ“ kněze. Pro vznik takového ideálního typu by také museli být vybraní aktéři více podobní svým „mimokněžským“ zaměřením. Je sice pravda, že se většina z vybraných věnovala určitým způsobem literární činnosti (např. J. Deml, E. Masák), ale najdeme zde i politika (B. Stašek), profesora na univerzitě (E. Winter) nebo klasičského venkovského faráře z Křivoklátska (K. Habersberger), který zažíval konkurenční boj mezi kostelem a hospodou (s. 107).

Zároveň je třeba zdůraznit, že tím, že se autoři ptali po identitě, vznikly obrazy aktérů, které odpovídaly tomuto záměru. Nevznikly tedy úplné biografie jednotlivých osobností, nýbrž biografie s konkrétním záměrem (s. 14).

Výzkum v *kněžských identitách* také ukázal silnou soudržnost kněžského stavu, jež byla dána společným formativním zážitkem ze vzdělávání v semináři. Zde aktéři nabyli silného vědomí autority církve jako nositelky řádu a tradic, stejně jako ideje o významu církevní hierarchie či papeže. Seminární výchovný univerzalismus pak relativně úspěšně eliminoval sociální a národnostní rozdíly a převáděl individualitu seminaristů na společného jmenovatele, který byl potřeba pro církev (s. 220). Můžeme

tedy říci, že autoři došli ne-překvapivě k závěru, že identita kněží se formulovala především v době dospívání a studií. Tato seminární uniformita se však později měnila, když kněz přišel do své specifické komunity věřících, kde musel svou identitu opět obhajovat a případně pozměnit. Navíc ani výuka a výchova v semináři nebyla po celou dobu stejná, což je další důvod, proč nelze vytvořit onen „ideální typ“ kněze.

V knize byl použit přiznaně konzervativní historický pramenný přístup. Jedním z logických důsledků tohoto postupu je fakt, že se autoři mohli věnovat pouze třinácti vybraným příkladům, většinou z vyšších hierarchických postů římskokatolické církve, o kterých byl dostatek pramenné základny pro zodpovězení hlavních výzkumných otázek. Z toho vyplývá také fakt, že další bádání na tomto poli působnosti a v dané době, které by si kladlo takto specifické otázky, bude mít již jen velmi omezené možnosti. Nezodpovězenou otázkou také zůstává, zda výběr aktérů z kněžského úřadu byl vedený autory, nebo byl předurčený prameny, které nedávaly mnoho jiných možností. Badatelé však mohou nadále zjišťovat, zda obdobné studium identit, respektive užití tohoto pojmu jako teoretického nástroje v historickém zkoumání, je možné i v ostatních církvích, případně v jiných sociálních skupinách.

Z textů se čtenář dozvídá, že kněží byli postupně stigmatizováni z české národní society, i kvůli rigiditě politiky římskokatolické církve v čase liberalismu a modernizace společnosti. Jako další pole bádání se tedy nabízí pátrání po identitě kněží, pro které česká identita převážila a případně odešli z církve.

Závěrem je potřeba zdůraznit, že pro zainteresované čtenáře vznikla ilustrativní kniha, která dodává určitý plastický a realistický obraz života římskokatolických kněží doby 1820–1938. Tohoto výsledku dosáhli autoři i díky vhodně zvolené metodologii, která pracuje s pojmem „identita“. Z životů vybraných kněží lze dobře vyčíst konflikt mezi konzervativní církví a modernistickým vlastenectvím. Ale nejen to, v příspěvcích je i ukázka dalších konfliktů, kterými si kněží prochází – např. v otázce partnerských vztahů (J. Deml).

Ladislav Beneš, student FF UK Praha

Claudia Lepp – Harry Oelke – Detlef Pollack (edd.): **Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 370 stran, ISBN: 978-3-525-55779-2

V historii nalézáme mnoho událostí, které přinesly změnu. Avšak jen několik z nich je považováno za přelomové. Za dobu zlomu v průběhu dějin tradičních církví na území dnešní Spolkové republiky Německo označil kolektiv autorů pod vedením Claudie Lepp, Harryho Oelke a Detlefa Pollacka tzv. „dlouhá 60. léta“ 20. století. Ve sborníku, jenž zde chceme představit, celkem sedmáct tvůrců, především z řad historiků, teologů, ale i sociologů a religionistů, analyzuje základní otázku: jak to, že došlo v 60. letech 20. století k tak razantní proměně tradičních křesťanských církví v tehdejší Západní Německu?

Autoři upozorňují na fakt, že proměnou prošla celá společnost, nikoliv pouze jedna její část. Poválečná léta se nesla v Německu ve znamení krizí, hmotných nedostatků a návratu ke konzervativním hodnotám v rodinách, i celé pospolitosti. O to křiklavěji pak působí 60. léta, jež se vyznačovala uvolněnou morálkou, individualismem a odklonem od tradičního způsobu religiozity.

Tvůrci sborníku, kteří rozebírají situaci v evangelických a katolické církvi, vysvětlují zde tyto změny tím, že došlo ke ztrátě významu, respektive dokonce až ke zpochybnění kultické praxe v křesťanských církvích a odmítnutí tradičního, eticky zdůvodňovaného normování života (s. 351). Věřící přestala lákat společenství, jež byla orientovaná pouze na nedělní bohoslužby a která se stále držela schématu plného imperativů a poslušnosti. Naproti tomu byly ve společnosti kladeny na první místo individuální hodnoty jako samostatnost, sebeurčení a sebenaplnění (s. 47). Proto od druhé poloviny 60. a na počátku 70. let došlo k razantnímu úbytku počtu věřících v evangelických a katolické církvi.

Ve sborníku panuje konsenzus, že tato přeměna nenastala v nějakém určitém okamžiku, ale měla svůj vývoj po celou dobu, kterou autoři již v názvu označují jako „dlouhá 60. léta“. Zatímco počátek této epochy vkládají jednotliví tvůrci více nebo méně neurčitě do 50. let, pro konec si většina z nich vypůjčuje politický milník – rok 1973, kdy propukla tzv. ropná krize. Méně shody pak panuje v označení celé doby, tedy o to, zda se jedná o převrat, určitou krizi, transformaci nebo postupnou evoluci. A i když se Pollack v úvodu (s. 9–27) hlásí spí-

še k výkladu o kontinuitě, tak především příspěvky o rodině a sexualitě tíhnou k revolučnímu pojetí.

Celá kniha je rozdělena tematicky do pěti základních kapitol, ke kterým jsou většinou tři nebo čtyři příspěvky. Oproti předchozímu sborníku,² jenž byl více politický a vztahoval se i k tehdejšímu Východnímu Německu, byla zvolena témata více osobní a pouze ze života Západních Němců.

Sborníku předchází ještě metodologický úvod od Detlefa Pollacka a shrnující závěrečné příspěvky od Traugott Jähnichen a Franka Bösche. V první kapitole (s. 28–97) *Náboženské a společenské změny* se autoři vyjadřují k celospolečenským, a nejen církevním problémům 60. let 20. století. Ve druhém oddílu (s. 98–157) *Práce, volný čas a konzum* se tvůrci zabývají především otázkou konkurence, jež církvím vznikla tím, že lidé získali díky zkrácení pracovní doby volný čas. Třetí pasáž (s. 158–202) *Mládež* pojednává o nových možnostech alternativních kulturách, které zaujaly mladou generaci křesťanů více než církev, takže se nadále nepodílela na jejím dalším chodu. Čtvrtá část (s. 203–279) *Manželství a rodina* shrnuje poznatky o krizi tradičních rodin, rozvodech a o výrazném úbytku počtu dětí v rodinách. Dalším tématem je pak proměna role ženy jako matky a manželky. Závěrečná kapitola (s. 280–345) *Sexualita a rodičovství* rozebírá témata jako užívání hormonální antikoncepce, homosexualita a tzv. sexuální revoluci 60. let, která ostře kontrastovala s konzervativním prostředím tradičních církví.

Pozitivem sborníku je jeho kulturněhistorické zpracování. V jednotlivých příspěvcích nalézáme více než jen okomentované statistické přehledy, které bychom mohli v obdobných textech očekávat. Církev, případně jejich orgány či různé vnitřní uskupení, jsou vykresleny plasticky jako aktéři celého dění. Nejednájí pouze reaktivně, ale vystupují jako spoluúčastníci celé liberalizace a přeměny či transformace společnosti (s. 18–21). Podle kontextu si pak čtenář může sám domýšlet, zda je toto spolupodílení pozitivní, nebo negativní. V každém případě můžeme sledovat, že společenské změny nebyly pro církev pouze externí záležitostí, ale naopak vysoce interní.

2 Siegfried Hermlé – Claudia Lepp – Harry Oelke, *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 408.

Na druhou stranu může být negativně vnímaná absence některých důležitých témat. Podle mého názoru ve sborníku chybí příspěvek, který by se týkal žen a jejich role v církvi. „Dlouhá 60. léta“ jsou obdobím, kdy ženy přestávají být zavřené pouze v domácnostech, ale stávají se také aktivními v celospolečenském měřítku a veřejném prostoru. Takový pohled je v knize analyzován spíše okrajově, a navíc jen pro katolickou církev.³ Také nejstarší generace seniorů by si zasloužila své vlastní zpracování. Tato generace měla za sebou často dvě světové války, hospodářské krize a opakované ponížení, proto by bylo zajímavé sledovat, jak rozdílně reagují členové této společenské skupiny na chování mladších generací. Ve sborníku se objevují nejvýše jako ochránci konzervativních hodnot z 40. a 50. let, avšak jejich aktérství bylo jistě komplexnější.

Sborník jistě není vyčerpávajícím zdrojem poznání pro „dlouhá 60. léta“ 20. století. Autoři v něm chtěli ukázat, že církve jsou aktérem společenských změn a nepřihlížejí jim pouze zpovzdálí. Stejně tak, že reagují na požadavky doby a snaží se vyjít vstříc individuálním požadavkům každého věřícího. Kvalitativní výzkum, který překračuje prosté statistiky, pak nabízí nové, podložené informace pro diskuzi o vztahu náboženství a způsobu života jedné důležité generace stále žijících (Západních) Němců. Díky této analýze tak můžeme získat představu o životních hodnotách a postojích konkrétních lidí.

Ladislav Beneš, student FF UK Praha

3 Vztah protestantismu a ženského hnutí, včetně rozboru povolení ordinace žen, je rozebrán ve zmíněném předcházejícím sborníku. Viz. Hermle–Lepp – Oelke, *Umbrüche*, 147–175.

Rejstřík ročníku 23 (2017)

Články

Petr Gallus

Bůh a zlo..... 107

Tabita Landová

Komunikace evangelia jako nové paradigma praktické teologie.....70

Štěpán Lisý

Obhajoba starobylosti židovské ústavy podle Josepha Flavia..... 135

Olga Navrátilová

Bůh v etických koncepcích Anselma z Canterbury a Immanuela Kanta....27

Jana Nechutová

M. Jan Hus, Panna Maria a Ovidius.....2

Maroš Nicák

Východosýrsky výklad Modlitby Pánovej v liturgickej poézii..... 14

Jakub Ort

Křesťanská metafyzika jako lék na nicotu? Radikální ortodoxie a její kritika postmoderní filozofie..... 169

Karel Šimr

Diakon – církevní sociální pracovník, výpomocný duchovní nebo „networker“?..... 156

Jan Štefan

Pět set let a jeden den poté..... 127

Jan Zámečník

Bible, janusovská tvář přírody a sténající tvorstvo.....48

Recenze

Ladislav Beneš

Lukáš Fasora – Jiří Hanuš – Tomáš W. Pavlíček (edd.): Kněžské identity v českých zemích (1820–1938)..... 183

Ladislav Beneš

Claudia Lepp – Harry Oelke – Detlef Pollack (edd.): Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre..... 186

Pavel Moskala

Archie J. Spencer: The Analogy of Faith. The Quest for God's Speakability..... 85

Petr Sláma

Filip Čapek: „Kazatel: Zneklidňující kniha pro neklidnou dobu“90

Práce přijaté a obhájené v roce 2016..... 92