

Obsah

Ospravedlnění a štěstí. K diskusi o staronovém tématu v současné protestantské teologii.....	113
Ondřej Kolář	
Člověk 2.0? Teologická antropologie v době biotechnologického boomu.....	136
Petr Gallus	
Svévolníci v Božím lidu (Juda 22–23).....	149
Jan A. Dus	
Ježci v Septuagintě: Pojem ἐχθίος v biblické literatuře.....	162
Jan Lukáš	
Výuka ekumeniky v rámci praktické teologie na pražské evangelické fakultě. Odkaz Josefa Smolíka a Pavla Filipiho.....	169
Martin Vaňáč	
Liturgy Beyond Sunday Morning: Christian Congregations and the <i>Liturgia horarum</i>	190
Michael Klein	
Recenze.....	201
Rejstřík ročníku 27 (2021).....	218

Ospravedlnění a štěstí. K diskusi o staronovém tématu v současné protestantské teologii¹

Ondřej Kolář

Justification and Happiness. On the Discussion of an Old-New Topic in Contemporary Protestant Theology This article focuses on a topic that, after many centuries, is once again becoming a subject of interest in theology. The reason for the theological distrust of happiness was primarily the belief that salvation cannot be linked to a happy earthly life. Related to this is the suspicion that behind the desire for happiness lies a sinful selfishness that promotes only its own benefit. The two authors discussed here – Jörg Lauster and Michael Roth – attempt to refute these objections and at the same time to build a theology of happiness on the basis of the Protestant principle of justification, understood as God's affirmation of the meaning and unconditional value of every human being. Whereas Lauster sees happiness in the extraordinary, fleeting experience of meaningfulness, Roth recognizes happiness in the surrender of self to present reality. What is missing in both conceptions, however, is a deeper connection between justification and the issue of a flourishing earthly life. It is therefore necessary to bring back into theological discussion the idea of human cooperation with God. While synergism between man and God is out of the question with regard to salvation, we cannot do without it with regard to the using and multiplication of the earthly fruits of that salvation. God frees man to rediscover and develop all that he has endowed him with. Both aspects are embodied in the concept of blessing, which can be defined as God's enabling of the good life and favoring of human efforts to live such a life.

Na počátku každé studie by mělo stát jasné pojmenování jejího předmětu. V případě tématu, kterým se zabývá tato stať, nás ovšem již samotné jeho vymezení přenáší rovnou *in medias res*. Jednou z hlavních charakteristik štěstí totiž je, že nemáme k dispozici žádnou jeho definici. Štěstí je obvykle pokládáno za záležitost čistě individuálních preferencí či životního stylu, a proto není možné (a vlastně ani nutné) najít v jeho pojetí shodu. Tato pojmová neujasněnost ovšem není až produktem současné doby. V dějinách evropského myšlení byly opakovaně vysloveny pochybnosti o tom, zda štěstí vůbec může být předmětem seriózní reflexe.² Tyto rozpaky se

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

2 Již pro Immanuela Kanta je „pojem blaženosti tak neurčitým pojmem, že ačkoli každý člověk touží dosáhnout blaženosti, přesto není žádný s to, aby zcela přesně a v souladu se sebou samým řekl, po čem vlastně touží a co chce.“ Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha: Svoboda, 1976, 57. Z toho plyne, že nelze stanovit žádná všeobecně

ozývají ve stejné, ne-li ještě větší míře také v teologii.³ V posledních deseti letech jsme sice svědky oživeného zájmu teologie o toto téma, avšak rozhodně se zatím nedá říci, že by bylo štěstí obecně uznáváno jako legitimní součást teologického tázání, jak tomu bylo ještě ve středověku. Zůstane-li v oblasti protestantské teologie, můžeme si povšimnout dvou základních příčin této nedůvěry.⁴

První z nich je přesvědčení, že spásu darovanou v Kristu nelze uvést do žádné souvislosti se šťastným, či dokonce úspěšným pozemským životem. Následování Krista je naopak nezbytně spjata s utrpením, které sice není samoúčelným cílem křesťanské existence, ale jistě je nevyhnutelným doprovodným jevem, s nímž je potřeba počítat.⁵ Křesťanský pojem zdařilého života v tomto pohledu působí jako protimluv. Víra není návodem k naplnění individuálních tužeb, ale často spíš jejich zpochybněním a přehodnocením. Tváří v tvář Kristově kříži se „teologie štěstí“ jeví jako podezřelé počínání, které odvádí od podstaty křesťanství. Kristův pozemský příběh měl nepochybně své „světlé“ stránky, okamžiky radosti a naplnění, avšak posuzujeme-li ho běžnými lidskými měřítky, skončil ztroskotáním, bolestí,

platná pravidla chování, která spolehlivě dovedou člověka ke štěstí. Je možné objektivně určit, jaké jednání je mravně správné, nikoli však, co je dobré *pro mě*.

- 3 V teologických slovnících pojem štěstí obvykle nenajdeme a v mnohosvazkové *Theologische Realenzyklopädie* se zmiňuje pouze šestkrát, avšak není tu samostatným heslem. – Gerhard Müller et al. (eds.), *TRE Gesamtregister I: Bibelstellen, Orte, Sachen*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2006, 546.
- 4 Katolická teologie má v tomto ohledu příznivější výchozí situaci díky dědictví Tomáše Akvinského, jehož pojetí blaženosti je zde stále živé a inspiruje pozoruhodné pokusy o rehabilitaci štěstí. K Tomášovi srov. např. O. H. Pesch, *Das Streben nach der beatitudo bei Thomas von Aquin im Kontext seiner Theologie*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 52 (2005), 427–453. Současný pokus o teologii štěstí představuje např. Gisbert Greshake, *Gottes Heil, Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1983.
- 5 Ježíšovy výzvy k radikálnímu následování, sebezapření, zřeknutí se veškerého majetku či přerušení rodinných vazeb (Mk 8,34n; Mt 10,37; Mt 19,21; J 12,25) jsou s běžnými představami o štěstí těžko slučitelné. Ježíš sám svou životní cestou ztělesnil, co znamená kvůli Božím království nelpět na svých potřebách, a dokonce ani na vlastním životě. Přitakání vlastnímu utrpení vyzdvihuje například Martin Luther ve své Heidelberské disputaci: „sibi scit satis esse, si patitur et destruitur per crucem, ut magis annihiletur.“, J. K. F. Knaake et al. (ed.), *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar – Köln – Tübingen: Hermann Böhlau, 1883–2009, 1, 363, 34.

hanbou, krátce: neštěstím.⁶ Právě k tomuto – z lidského pohledu – neúspěchu se ovšem Bůh nakonec přiznal a tím ukázal, že zdánlivě nenaplněný život může být naplněný v jiném, zásadnějším, rozhodujícím smyslu.

Jsou tím ovšem všechny lidské snahy o pozemské štěstí a priori diskvalifikovány? Proti jednostranné teologii kříže se právem namítá, že Ježíš nepřináší žádnou glorifikaci utrpení a některé jeho výroky i činy přímo odkazují k Bohu jako pečujícímu a dobrotivému Otci, kterému záleží na obyčejných lidských potřebách a jejich pozemském naplnění. Spása v Kristu má zřetelně přítomností rozměr a nelze ji odsouvat až do posmrtné oblasti či plně vykoupeného světa.⁷ Ježíš nehlásá pouze eschatologickou kompenzaci pozemských bolestí, ani nevyzývá jen ke změně postoje k vlastnímu utrpení, které samo o sobě nelze zmírnit, ale ztělesňuje právě přítomnou záchranu, která má zcela konkrétní a hmatatelné projevy.⁸

Druhým důvodem evangelické skepse vůči štěstí je podezření, že se za touhou po štěstí skrývá hříšné sobectví, *incurvatio in se*, které bezohledně prosazuje vlastní prospěch na úkor bližních.⁹ Nelze sice paušálně tvrdit, že by láska k sobě samotnému byla v křesťanství vždy pokládána za hřích; na-

6 Nabízí se zajímavá otázka, zda a v jakém smyslu byl Ježíš šťastný. Dorothee Sölle, *Fantazie a poslušnost*, Praha: Kalich, 2008, 75, pokládá Ježíše za „nejšťastnějšího člověka, který kdy žil“; srov. též Ludger A. Schulte, Was für ein Glück? Ein christlicher Blick auf ein aktuelles Thema, *Geist und Leben* 77 (2004), 196n.

7 Mt 11, 28; Mt 19,29; J 10,10. Ježíšova uzdravení a exorcismy dokládají, že Boží království vstupuje do přítomného života nejen jako zaslíbení budoucího věku, ale jako proměňující realita. K tomu Gerd Theissen, Glück in der Bibel, in: W. Trutwin, H. Assig (eds.), *Glück und Heil*, Düsseldorf: Patmos, 1972, 56–58; nejnověji: Daniel Maier, *Das Glück im antiken Judentum und im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.

8 Připomeňme, že nepřátelský postoj křesťanství vůči pozemskému štěstí spojený s odsouváním blaženosti na onen svět byl jedním z hlavních motivů náboženské kritiky. Trefně ji shrnuje Nietzscheho aforismus: „život končí, kde ‚království Boží‘ začíná.“ – Friedrich Nietzsche, *Soumrak model čili: jak se filosofuje kládivem*, Olomouc: Votobia, 1995, 53. Katolický historik Friedrich Heer, Glück und Glückseligkeit, in: týž, *Gesammelte Vorträge II*, Nürnberg: Glock & Lutz, 1956, 19n, spatřuje v křesťanské denunciaci štěstí a spiritualizaci spásy jeden z důvodů současné perverze a zúžení štěstí na lacinou záležitost.

9 Tento názor je spojován již s teologií Martina Luthera. Karl Holl, Neubau der Sittlichkeit, in: týž, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I*, Tübingen: Mohr, ³1927, 155–287, zdůraznil, že Luther od sebe striktně oddělil štěstí a pravou mravnost. Současné interpretace Lutherova hodnocení možností šťastného života se ovšem rozcházejí.

lezeme také její pozitivní zhodnocení.¹⁰ Nicméně se v křesťanské zbožnosti a etice vždy znovu vynořuje kristovský ideál sebeodevzdání či přímo sebeobětování. Mravní jednání pak v zásadě nikdy nemůže mít za cíl vlastní štěstí, nanejvýš snad štěstí toho druhého. Křesťanský étos má svou hodnotu právě v tom, že člověk ze svého jednání nemá žádný pozemský (a samozřejmě ani posmrtný) profit. S tím se pojí argument hamartiologický: je-li podstatou hříchu sobectví, pýcha a snaha o sebepotvrzení, pak zřeknutí se sebe sama je nejlepším způsobem, jak hřích překonat.¹¹

Odpovídá ovšem tento ideál žité skutečnosti? Nelze popřít, že se člověk trvale nachází v potenciálním konfliktu mezi realizací vlastních cílů a ohledem na dobro ostatních.¹² Avšak toto napětí právě signalizuje, že touha po vlastním štěstí je legitimním motivem jednání a jde spíš o to, jak ji uvést v soulad s touhou po štěstí mých bližních. Lidé přece v běžném životě nedjednájí s trvalým vědomím toho, že naplňují nějaké normy jednání, ale sledují také své vlastní zájmy: chtějí například mít zdařilé manželství a rodinu, uchovat si dobré zdraví, najít smysluplnou práci, dosáhnout určité prosperity.¹³ Bible nepokládá pozemské hodnoty za něco paušálně zavrženíhodného, ale naopak za Boží požehnání, a proto o ně můžeme usilovat, aniž se za to musíme stydět.¹⁴

Hledání teologického přístupu ke štěstí nemůže ignorovat neobyčejnou popularitu tohoto tématu, kterou dokazuje záplava příruček věnovaných

10 Často bývá uváděno Lutherovo „Diligere Deum est seipsum odisse et praeter Deum nihil novisse“ – WA 1,228, 95. V novější době se proti sebelásce vymezil zejména Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh: Bertelsmann, 1930/1937. Naopak pro Augustina (a později pro středověkou teologii) tvoří správně pochopená sebeláska a láska k Bohu jednotu: „Je nemožné, aby někdo, kdo miluje Boha, sám sebe nemiloval. Ba dokonce jedině ten umí sám sebe milovat, kdo miluje Boha.“ – Roy J. Deferrari (ed.), *Saint Augustine: The Catholic and Manichaean Ways of Life*, 48. Také Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/4, Zollikon – Zürich: Evangelischer Verlag, 1951, 445, dokáže mluvit o Bohem přikázaném sebe-přítakání, vyplývajícím z vděčnosti vůči Božímu milosrdenství.

11 Tento postoj analyzuje Ellen T. Charry, *God and the art of happiness*, *Theology Today* 68 (2011), 246–248.

12 Filosof Martin Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, 38, proto spatřuje úlohu morálky ve zvládnání napětí mezi úsilím o štěstí a morální orientací.

13 Klaus Demmer, *Das vergeistigte Glück*, *Gregorianum* 72 (1991), 110.

14 Jean Porter, *Eudaemonism and Christian Ethics. A Scriptural Perspective*, *Journal of Religious Ethics* 47 (2019), 38n.

hledání štěstí, osobnostnímu rozvoji či návodům na úspěšný život.¹⁵ Tyto různorodé manuály sice dokládají touhu po dobrém životě, kterou můžeme označit za spirituální, avšak současně ukazují, že lidé při zvládání svého života obvykle nevyhlížejí pomoc ze strany tradičních náboženství.¹⁶ Při hodnocení této konjunktury štěstí upozorňuje teologie na neblahou tendenci považovat zdařilý život za cíl, který je nakonec plně v rukou člověka, a proto záleží jen na něm, zda vyvine dostatečné úsilí k jeho dosažení. Někdy se hovoří přímo o „teroru štěstí“, nemilosrdném vůči všem, kdo svůj život vnímají jako nešťastný a nepovedený, ať už kvůli vnějším okolnostem, anebo kvůli vlastnímu zavinění (obvykle se na lidském neštěstí podílejí v nějaké míře oba faktory).¹⁷

Systematicko-teologické pokusy promýšlet lidskou snahu o naplněný pozemský život a zasadit ji do celku křesťanské nauky zatím spíš otevírají další otázky, než aby na ně odpovídaly. Teologie se podobá průzkumníkovi, který s úžasem objevuje novou, neprobádanou krajinu. Proto je také obtížné předložit shrnující pohled na současnou teologickou diskusi o štěstí a zhodnotit její výsledky. Pro své zkoumání jsem si proto vybral dva autory, kteří ve své reflexi štěstí vědomě navazují na reformační dědictví. Na závěr se na základě kritické analýzy obou koncepcí pokusím ukázat, jakým směrem by se další úvahy nad teologií štěstí mohly ubírat.

15 V německé oblasti tyto příručky spadají pod označení „Lebenshilfe“, které se u nás prozatím neujalo, ale dobře vystihuje jejich společný motiv.

16 Gisbert Greshake hovoří přímo o roztržce mezi spásou a štěstím, protože tyto pojmy jsou dnes spojovány s odlišnými principy jednání, představami a očekáváními: „Zatímco spása se vyvinula v náboženský speciální pojem, který artikuluje převážně budoucí, Bohem darované dovršení mimo tento svět, štěstí je chápáno téměř výlučně jako nitrosvětské, člověkem samotným uskutečnitelné, radostné životní uspokojení.“ Gisbert Greshake, *Gottes Heil*, 160. Štěstí tak označuje spásu zbavenou transcendentní dimenze, zatímco spása je vnímána jako štěstí bez imanentního uskutečnění, ba dokonce jdoucí proti němu.

17 Gunda Schneider-Flume, *Leben ist kostbar. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Pocit neštěstí paradoxně někdy věřá nikoli z reálné nouze, ale z přehnaných očekávání, které jsou na člověka kladeny a které navíc neberou v potaz, že některé problémy a napětí řešitelné nejsou a je nutné se s nimi naučit žít. To může být nakonec velice úlevné zjištění. Srv. Isolde Karle, *Das Streben nach Glück. Eine Auseinandersetzung mit der Beratungsgesellschaft*, in: H. Bedford-Strohm (ed.), *Glück-Seligkeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, 57. V dnešní době se tak „setkávají dějiny teologie a zbožnosti zdůrazňující utrpení s kulturou zapomenutí na utrpení a jeho potlačování.“ – Regina Ammicht Quinn, *Glück – der Ernst des Lebens?*, Freiburg: Herder, 2006, 118.

Jörg Lauster: štěstí jako zkušenost milosti

Jörg Lauster (Mnichov) je autorem jedné z prvních teologických monografií o štěstí v protestantské oblasti. Již první část knihy, kterou tvoří rozsáhlý historický přehled filosofických a teologických přístupů ke štěstí, je svým způsobem průkopnická, protože nově připomněla relevanci tématu pro teologické zkoumání. Ve druhé části pak Lauster představuje svůj vlastní teologický pohled, který sám nazývá teologickou rehabilitací eudaimonismu.¹⁸

Lauster začíná u negativních vymezení. Především štěstí nemůže spočívat v pouhém uspokojování potřeb spojených se sebeuchováním. Ty jistě nelze dehonestovat, jak se to v dějinách křesťanství namnoze dělo, avšak jejich naplnění samotné není cílem zdařilého života, nýbrž pouze jeho „rámcovou podmínkou“.¹⁹ Člověku totiž nestačí holé přežívání, touží po čemsi vyšším, ať už si pod tím představujeme dosažení nejvyššího dobra, jak tomu bylo v antické filosofii, anebo sebeurčení, jak je tomu v moderně, která ovšem kritérium dobra nakonec také musí brát v potaz.²⁰ Veškeré snahy o sebeuskutečnění ovšem nevyhnutelně narážejí jak na tvrdou realitu světa, která našim přáním a plánům klade odpor, tak na limity v člověku samotném. Nelze pominout ani protiargument morální, zaznívající od dob Kanta: „Dobrý život nespočívá ve zdaru vlastních plánů, nýbrž v naplnění povinnosti a odpovědnosti, která právě pochází z jiné strany než z vlastního chtění.“²¹

Jeví-li se tradiční eudaimonismus jako filosoficky a eticky vyřízený, neměl by tím spíš být vyloučen také z teologie? Lauster je přesvědčen, že pokud bychom prohlásili jakoukoli snahu o štěstí za hříšnou či iluzorní, zaplatili bychom za to vysokou cenu: štěstí jako „organizační princip“ lidského života a jako „zásadní impuls“ životní praxe by nebylo možné teologic-

18 Jörg Lauster, *Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, 118.

19 Tamtéž, 120. Také ve filosofii se vede debata o (minimálních) podmínkách, za kterých je štěstí vůbec možné, např. Florian Uhl, *Glück als Wohlgefühl und Gutes Leben*, in: S. J. Lederhilger (ed.), *Gott, Glück und Gesundheit*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005, 25–26, k nim řadí bezpečnost, zdraví a svobodu.

20 Lauster, *Gott und das Glück*, 123–124.

21 Tamtéž, 128.

ky integrovat.²² Tím by se teologie připravila o šanci interpretovat tuto zásadní životní zkušenost. A právě o takový výklad se Lauster chce pokusit.

Lauster upozorňuje na skutečnost, že člověk na své cestě za štěstím může být motivován nejen sobeckými zájmy, ale také hodnotami, které osobní přání a sklony překračují, a přece jejich dosažení přivádí člověka k naplnění a pocitu smysluplnosti. Zaujetí pro nejvyšší dobro a úsilí o ně jsou pro Laustera dokonce dokladem Božího obrazu v člověku.²³ Boží obraz chápaný jako Boží sebedosvědčení se v člověku stává trvalým impulsem vyvolávajícím touhu se Bohu přiblížit, a tak dosáhnout blaženosti. „Lidské úsilí o štěstí je proto samo nezaměnitelným znamením toho, že člověk byl stvořen k Božímu obrazu.“²⁴

Toto antropologické rozpoznání by ovšem zůstalo neúplné, kdyby nebylo doplněno skutečností lidského hříchu. Hřích totiž lidské úsilí o sebeuskutečnění v Bohu narušuje a „odklání“, takže hledáme štěstí někde jinde – tam, kde k pravému naplnění nelze dospět. Dá se říci, že člověk sám sobě „stojí v cestě“ při úsilí o realizaci šťastného života, odcizuje se od „transcendentní sféry skutečnosti“, a tím od svého pravého určení. V tomto rozpoznání spočívá podle Laustera „závažný rozdíl“ oproti antickému eudaimonismu.²⁵ Trvalému napětí mezi Božím obrazem v člověku a hříchem pak odpovídá podvojná zkušenost světa jako životního prostoru, který sice zůstává dobrým Božím stvořením, ale ve kterém pokusy o šťastný život troskotají.

Navzdory opakovaně zakoušeným neúspěchům na cestě ke štěstí ovšem člověk s překvapením objevuje, že štěstí do jeho života vstupuje nezávisle na jeho úsilí jako skutečnost, která překračuje všechno chtění a snažení. „Štěstí, které člověk hledá a o které usiluje, mu přichází naproti navzdory jeho vlastní slabosti a odporu světa.“²⁶ Takové štěstí je časově omezeným

22 Tamtéž, 131.

23 Tamtéž, 134–135. Autor se zde opírá zejména o antropologii církevních otců ovlivněných platonismem.

24 Tamtéž, 136.

25 Tamtéž, 140.

26 Tamtéž, 144.

obdarováním, má pouze „momentální, epizodický a situační“ charakter²⁷ a nelze ho nijak vyvolat, ani jím disponovat.²⁸

Prchavé chvíle štěstí jsou především osvobozující, protože se vymykají naší zaměřenosti na cíl a nejsou kauzálním produktem našich snah.²⁹ Současně nám otevírají vnímání pro hlubší, nepodmíněnou smysluplnost vlastního života, které je v naší běžné každodennosti nedostupné. Lauster spolu s filosofem Robertem Spaemannem hovoří o „probuzení do skutečnosti“, či dokonce o „sebe-zjevení dobra samotného“, které člověka vyvazuje z nutkavého tlaku na sebeuchování a dovoluje mu prožívat celek vlastního života jako dobrý a zdařilý.³⁰

Tato zkušenost absolutního smyslu, který ve své neodvoditelnosti přesahuje veškerý dílčí a křehký smysl vytvořený vlastními silami, přirozeně volá po transcendentním výkladu.³¹ Lauster ovšem varuje před unáhlenými náboženskými implikacemi, protože ty se nevěřícímu člověku v jeho šťastných okamžicích nemusejí nutně vnučovat. Z pozice křesťanské víry si však podle Laustera můžeme dovolit říci, že Bůh se ve šťastných okamžicích skutečně člověku zpřítomňuje, a proto je možné je nazvat darem milosti.³² Člověk v tu chvíli vnímá sám sebe jako již přijatého a zjišťuje, že pravé naplnění života je větší než vše, čím k němu sám dokáže přispět. Vy-

27 Jörg Lauster, Glück als Gnade?, *Religionsunterricht an höheren Schulen* 50 (2007), 138. Jistou analogii spatřuje Lauster ve filosofické „estetizaci zkušenosti štěstí“, která smyslové vnímání („Sinneswahrnehmung“) pokládá za potenciální průchodiště k vnímání smyslu („Sinnwahrnehmung“), srov. Jörg Lauster, Augenblick und Ewigkeit, *Theologie der Gegenwart* 49 (2006), 85.

28 Lauster, Gott und das Glück, 151. Lauster tak reinterpretuje koncept štěstí jako nečekané a nevynutitelné příznivé shody okolností (*fortuna*), který je známý sice již od antiky, avšak v pozdější filosofické i teologické tradici byl odsunutý na okraj. Teologické zhodnocení šťastného okamžiku nalezneme již u Helmuta Röhrbeina, *Himmel auf Erden*, Frankfurt am Main: Knecht, 1978, 26; štěstí je pro něj náhle se zjevující okamžik, který není záležitostí „techniky, kalkulu, managementu a profitu“, není závislý na výkonu, a nelze si ho proto nijak zasloužit.

29 Lauster, *Gott und das Glück*, 153. Podobně též Johann H. Claussen, Ein theologischer Blick auf die gegenwärtige Suche nach dem Glück, *Praktische Theologie* 45 (2010), 16: „Štěstí je výjimka, přerušení. (...) Tvoří místo svobody, nejen osvobození člověka od vnějších tísní, ale také od sebe sama a tlaků svého usilování.“

30 Lauster, *Gott und das Glück*, 155–156. Srov. k tomu Robert Spaemann, *Štěstí a vůle k dobru*, Praha: OIKOYMENH, 1998.

31 Již Röhrbein, *Himmel auf Erden*, 71n, považuje okamžik štěstí – navzdory jeho časové omezenosti – za transparentní pro nekonečno a věčnost.

32 Lauster, *Gott und das Glück*, 166.

jádrěno teologicky: zakoušíme své vlastní ospravedlnění.³³ Filosofický a křesťanský výklad šťastného okamžiku sice nesplývají, ale přece podle Laustera mezi obojím nacházíme „strukturální analogie“, které dovolují pojem ospravedlnění „přeložit do řeči současné životní zkušenosti, a tak ho učinit plausibilním.“³⁴

Nakonec si Lauster klade otázku, jaký je vztah mezi šťastím okamžiku a tradičním eudaimonistickým pojmem štěstí. Zdá se totiž, že jedno vylučuje druhé: úsilí o štěstí je nepochybně jednou z hnacích sil našeho života, ale právě ve šťastných okamžicích poznáváme, že poslední cíl tohoto úsilí není v našich rukou. Je tedy jediným výsledkem pouze (plodná) frustrace, odkazující ke vždy většímu a lidsky neuskutečnitelnému daru spásy? Podle Laustera jsou zjevení transcendence odkazem k „přidané hodnotě“ života (tedy k eschatologickému naplnění), ale současně také tvarují naše přítomné vnímání světa a vlastního života.³⁵ Lauster toto „přelévání“ šťastných okamžiků do každodennosti opisuje pomocí tradičních teologických ctností víry, naděje a lásky. Nepojímá je ale jako „morální výkony“, ale jako darované perspektivy či existenciální postoje. Setkání s transcendentní dimenzí skutečnosti, která se zjevuje jako přijímající a přitakávající protějšek, vyvolává důvěru ve svět i v hodnotu vlastního života.³⁶

Spolu s Paulem Tillichem tak může Lauster víru označit za „odvalu být“, podepřenou nikoli úspěchy při plnění životních plánů, ale vědomím, že zdar života spočívá jedině v přijímajícím Bohu. Víra zbavuje křečovitě snahy vtisknout vlastnímu životu hodnotu a smysl, ale současně působí motivačně. Člověk si konečné naplnění života sice nemusí sám obstarávat, zároveň ale nemůže „složit ruce do klína a čekat na spásu, která na něj spadne z nebe.“³⁷ Úsilí o štěstí tak není podmínkou či předpokladem štěstí, ale spíš důsledkem toho, že toto štěstí člověka samo zasáhne a uchopí.

33 Tamtéž, 167; Lauster, *Augenblick und Ewigkeit*, 88.

34 Lauster, *Gott und das Glück*, 168.

35 Tamtéž, 179.

36 Tamtéž, 180–181. Podobně Martin Rohner, *Glück und Erlösung, Theologie der Gegenwart* 49 (2006), 100n, oceňuje okamžiky štěstí v jejich „fragilitě“ jako předjímku konečného vykoupění, která umožňuje přitakat skutečnosti v celé její dvojznačnosti, protože to, co ve štěstí „dobře začíná“, bude mít také svou Bohem darovanou budoucnost.

37 Lauster, *Gott und das Glück*, 186.

V těchto nových, osvobozujících souřadnicích člověk nalézá sílu „odvážit se něčeho ohromného: pracovat na vlastním štěstí.“³⁸

Předběžné zhodnocení: rehabilitace eudaimonismu?

Lausterova teologie štěstí má dvojí cíl: teologicky zhodnotit zkušenost ne-disponibility a darovanosti štěstí a současně naplnit centrální teologický pojem ospravedlnění konkrétním obsahem, „oživit“ ho, odhalit jeho obrysy v životě člověka. S Boží milostí se podle Laustera nesetkáváme jen ve zvěstovaném slovu, ale také v obšťastňujících zkušenostech, kde se Bůh sám bezprostředně – třebaže zároveň anonymně – ohlašuje a dává poznat svůj bezpodmínečný příklon. Je v nich přítomen jako ten, který naplňuje každý lidský život a dává mu podíl na své věčnosti.

Důležité je, že tento prožitek je dostupný principiálně každému a není vázán na předchozí přítakání spásy v Kristu. Všem lidem je čas od času do-
přáno zakusit „kontrafaktický“ moment přijetí, jdoucí proti každodenní realitě utrpení a troskotání našich životních projektů. Proto jsme také všichni postaveni před volbu mezi rozpornými životními zkušenostmi a vyzváni k tomu, abychom se dali určovat zkušeností absolutního smyslu.³⁹

Tím Lauster do klasického reformačního učení o ospravedlnění vnáší nový prvek. Náboženská zkušenost a evangelium tu stojí vedle sebe jako dva zdroje důvěry, přičemž vztah mezi nimi zůstává nevyjasněn. Je evangelium východiskem a normou lidské spirituality? Anebo záleží také na tom, jakým způsobem přijímáme a zpracováváme šťastné okamžiky svého života? Co se ale stane, když tato zkušenost smyslu chybí, anebo je překryta natolik traumatizujícími zážitky, že se vůči nim nedokáže prosadit a prostoupit lidský život? Víra přece nemůže být na zkušenostech závislá a lidské nitro, jakkoli proniknuté transcendentní mocí, nemůže být jejím spolehlivým zdrojem. Lauster dostatečně nezdurazňuje, že spolehlivé je pouze Boží zaslíbení coby *verbum externum*, tedy ujištění, že člověk je v Kristu Bohem skutečně přijatý i tehdy, když se sám jako přijatý právě necítí a nic povznášejícího v životě neprožívá. Toto ujištění není odvoditelné z žádných lidských prožitků, a proto se také při jejich případné absenci nehroubí.

³⁸ Tamtéž, 187.

³⁹ Lauster, *Augenblick und Ewigkeit*, 2006, 90.

Připusťme ovšem, že zkušenost šťastných okamžiků sice nemůže být základem víry, ale může být její vítanou oporou.⁴⁰ Víra sytící se z příběhu Ježíše Krista otevírá pro tyto okamžiky oči a učí je vidět optikou Boží spásy. Teprve tehdy získávají kontrafaktický náboj, protože jedině ve světle evangelia pro nás přestávají být jen hezkým snem, z něhož se ale vždy zase rychle probudíme do tvrdé reality, ale smíme je vděčně přijímat jako náznaky té pravé skutečnosti, kterou Bůh pro nás připravil.

Trvalým problémem ovšem zůstává jejich nedisponovatelnost – tedy přesně to, co Lauster vyzdvihuje jako jednu z jejich charakteristik. Právě tato čirá darovanost a nevynutitelnost je pro Laustera signálem toho, že člověk svou spásu nemůže – a ani nemusí – sám vytvářet. Pak se ale nevyhneme staré otázce, co si počít s nerovnoměrným rozložením štěstí mezi lidmi, a snadno uvízneme v pohanské představě náladového božstva, které podle nepochopitelné logiky rozdává kolem sebe štěstí takřkajíc po kapkách. Takto dávkované štěstí lze pak těžko interpretovat jako projev Boží milosti, protože ta přece „dává“ všem stejně. Proč se tedy jedněm zjevuje a jiným zůstává skryta? Ukazuje se, že teologické zhodnocení náboženské zkušenosti je dvojsečné: na jedné straně vítaně propojuje „suché“ teologické obsahy s životní praxí, ale na druhé straně představuje nejistou veličinu, která může – je-li přítomna – posilovat vědomí Boží blízkosti, ale stejně tak – chybí-li – vyvolávat pochybnosti o Boží dobrotě, a tím víru podkopávat.

Nakonec je potřeba se ptát, zda se Lausterovi skutečně podařilo rehabilitovat eudaimonismus, jak si předsevzal. Manifestuje-li se Boží milost v extatických momentech, kdy člověk prožívá smysluplnost a dobrotu vlastní existence, jak je to s těmi „okamžiky“ ostatními, které naplňují drtivou většinu našich životů? Jakým způsobem může člověk zakoušet Boží milost v každodenním zápase o lepší život?

Lauster zasazuje eudaimonismus do nového kontextu: v křesťanském pohledu se úsilí o štěstí děje v odevzdanosti a svobodě, tedy s vědomím, že zdar života není závislý na tom, co se člověku reálně podaří. Nezástává ale pak Bohem garantované naplnění trvale transcendentní vůči pozemskému

40 Tímto směrem ukazuje Lausterovo tvrzení, že zkušenost nepodmíněného štěstí není „jediným médiem“ zakládajícím důvěru, protože Boží добрota se předně zjevuje v Ježíši Kristu. Šťastný okamžik však dokáže tuto náboženskou důvěru posílit a propojit s konkrétní životní zkušeností. – Lauster, *Gott und das Glück*, 182n.

životu? Bůh je zárukou toho, že i všelijak pokřivená a neúspěšná životní cesta nakonec dospěje u Boha k cíli. V Bohu má člověk jistotu, že jeho život nezůstane navěky ztracen, selhání nezůstane navěky selháním, neúspěch neúspěchem. Tato jistota je zdrojem útěchy a dokáže odlehčit a od-dramatizovat lidské úsilí se všemi jeho výšinami a pády. Dokáže ale něco víc? Jestliže pojem ospravedlnění kdysi vyvolal diskusi o tom, zda jde jen o forensní akt, prohlášení hříšníka za spravedlivého, anebo tato změna statutu člověka reálně proměňuje, pak v případech štěstí se *mutatis mutan-dis* ptáme stejně: spočívá štěstí jen v zaslíbení konečného dovršení života, nezávislého na jeho faktickém průběhu, anebo se toto zaslíbení promítá do zdařilého života omilostněného člověka?

Lauster své úvahy uzavírá výhledem, že šťastný okamžik dává člověku odvahu pracovat na vlastním štěstí, avšak dále už nespecifikuje, jak je Bůh v této práci přítomen. Bůh se přece dotýká lidského života nejen v mimo-řádných pomíjivých okamžicích, ale také v jeho běžném dni naplněném dílčími vítězstvími a prohrami, pocity zdaru a zmaru. Tento důležitý aspekt štěstí vynořující se v souvislosti s lidskou činností zůstává v Lausterově koncepci nerozpracován.

Michael Roth: štěstí jako odevzdanost přítomnosti

Michael Roth (Mohuč) se podobně jako Jörg Lauster pokouší rehabilitovat štěstí jako předmět teologické reflexe a současně překonat „nezajímavost“ této teologické perspektivy.⁴¹ Jeho záměrem není přinést specificky teologické pojetí štěstí, jež by se vymykalo obecně sdílené zkušenosti, ale spíš uvést víru do souvislosti s touto již danou zkušeností. Víra jako „realizace života“ či „životní pohyb“ se podle Rotha konkretizuje v různých „jazykových útvarech, horizontech představ a světonázorových výkladových kategoriích“ a právě štěstí se jeví jako vhodný nástroj k vyjádření toho, o co v křesťanské víře jde.⁴²

Roth definuje štěstí jako subjektivní „dobrý pocit“: jedná se vždy o aktuálně prožívanou šťastnou přítomnost. Tím se vědomě odklání od antického eudaimonismu i jiných koncepcí zdařilého života, pro které je pou-

41 Michael Roth, *Zum Glück. Glaube und gelingendes Leben*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011, 6.

42 Tamtéž, 22.

hý pocit štěstí čímsi nedostatečným až triviálním, protože prý nesplňuje objektivní kritéria „pravého“ štěstí.⁴³ Proti tomu Roth namítá, že sotva můžeme někoho označit za šťastného pouze na základě vnějších měřítek, aniž daný člověk štěstí skutečně pociťuje. Do přítomného prožívání se ovšem nutně promítají také naše vzpomínky i očekávání, stejně jako obecnější hodnocení vlastního života, nakolik něco takového vzhledem k neuzavřenosti své životní cesty vůbec dokážeme. „Jednotlivý (epizodický) prožitek štěstí musí být – aby mohl jako takový být prožíván – spojen s celkem života; odtud zakouší svůj výklad, horizont, na kterém je uchopován. Epizodické štěstí má charakter mikrokosmu, v němž se odráží makrokosmos životní fáze a celku života.“⁴⁴ Tím Roth do své koncepce zahrnuje to, co se někdy nazývá bilancujícím štěstím či zdařilým životem. Podstatné je, že štěstí přesahující přítomný okamžik není stanovitelné „objektivně“ bez ohledu na to, jak se v dané chvíli člověk cítí, ale je výsledkem aktuálního souběhu blaženého prožitku a pozitivního hodnocení životní cesty.

Roth si stejně jako Lauster všímá skutečnosti, že štěstí vstupuje do lidského života často překvapivě a nedisponovatelně: nepřichází automaticky vždy, když se nám splní nějaké přání, a naopak ho potkáváme tehdy, když o ně vědomě neusilujeme. „Zdá se, že zkušenost hluboké spokojenosti a radosti se dostavuje právě tehdy, když nejsme zaměstnání otázkou, jak můžeme štěstí získat (...). Hledání štěstí se jeví jako nejlepší cesta ho minout.“⁴⁵

Štěstí se naopak dostaví tehdy, když „neusilujeme o to, abychom určovali věci světa k nějakému účelu nebo cíli, nýbrž pokud jsme uchopeni tím, jak nás působí („Anmutungsqualität“), a necháme se jimi určovat. Jinými slovy: štěstí zažíváme, když jsme ve svém každodenním snažení a starání o to či ono přerušeni a můžeme být zcela při věci.“⁴⁶ Důležitý je právě onen pasivní moment: při pocitu štěstí se přizpůsobujeme „tendenci“ věcí samotných. Roth se tu opírá o studie amerického psychologa Mihalye Csikszentmihalyie, který popisuje prožitek jakéhosi „ponoření“ do činností („flow“), kdy nesledujeme dosažení žádného „vyššího cíle“ a jsme

43 Tamtéž, 20.

44 Tamtéž, 60

45 Tamtéž, 29. Zkušenost, že se štěstí dostavuje jako „vedlejší efekt“ našeho jednání, je dobře známá. V novější době popsal tento „paradox štěstí“ například psycholog Viktor E. Frankl, *Paradoxien des Glücks. Am Modell der Sexualneurose*, in: F. G. Jünger (ed.), *Was ist Glück?*, München: DTV, 1976, 108n.

46 Roth, *Zum Glück*, 21.

pouze pohlcení tím, co právě děláme (například při práci, hře na hudební nástroj nebo sledování uměleckého díla).⁴⁷

Proč se nám ale štěstí tak často nedaří dosáhnout? „Se štěstím se mýjíme tehdy, když se uzavíráme přítomnosti, protože jsme zaměstnání minulostí nebo se fixujeme na budoucnost.“⁴⁸ Ohrožením našeho štěstí je podle Rotha především naše zaměření na budoucnost, při němž je přítomnost degradována na pouhý „odrazový můstek“ k dosažení čehosi, co ještě není, tedy je instrumentalizována pro budoucí účel.⁴⁹ Také v různých filosofických konceptech štěstí Roth odhaluje tyto projekty sebeuskutečnění, jimž se má podřídit naše zacházení se skutečností. Ty se od sebe mohou ve svém konkrétním rozpracování značně lišit (na jedné lodi se ocitají třeba Aristoteles s Kantem), ale společné jim je, že chtějí štěstí „strategicky zajistit“, mít je „zvládnuté“, což je právě iluze: žádným programem seberozvoje se štěstí nezmocníme, ale právě ho tím ztrácíme. Štěstí přichází naopak tehdy, když se vzdáme úsilí mít život „pod kontrolou“.⁵⁰

Nebezpečí ale v sobě může skrývat také přítomnost samotná, a sice skrze fenomén závislosti. Žádoucí stav, kdy je člověk určován přítomným předmětem svého zájmu, je se závislostí na první pohled strukturálně podobný a Roth dokonce říká, že podmínkou štěstí je schopnost „podléhat pokušení“. Rozdíl spočívá ve vztahu daného prožitku k celku života: zatímco v případě štěstí je souvislost mezi aktuálním prožíváním a dalšími dimenzemi života zachována, u závislosti dochází k tomu, že se člověk v přítomnosti zcela ztrácí a přerušuje veškeré vztahy s životním celkem. Přítomnost pak přestává být „krystalizačním“ bodem života a stává se jakousi černou dírou, do níž padáme: věci, jimiž máme být určováni, nás „vysávají“ a zotročují.⁵¹

Jak je tedy možné dozrát ke schopnosti nechat se vést tím, čím na nás přítomnost působí? Podle Rotha si to nelze přikázat a jednoduše se řídit heslem „žij teď a tady“. Tato schopnost totiž není výsledkem našeho rozhodnutí, není úkolem, který si můžeme stanovit, ale je darem.⁵² Klíč ke

47 Tamtéž, 39; Michael Roth, Die Spannung von Glück und Moral – eine Herausforderung für die Theologische Ethik, *Lutherische Theologie und Kirche* 29 (2005), 179n.

48 Roth, *Zum Glück*, 86.

49 Tamtéž, 97.

50 Tamtéž, 128.

51 Tamtéž, 87.

52 Tamtéž, 136.

štěstí spatřuje Roth v sebezpřijetí, které nemůže být předmětem našeho snažení, ale je vyvoláno tím, že jsme sami přijímáni. Sebezpřijetí následně dovoluje odložit úsilí „stát se někým“ (tj. hodným přijetí), přestat se zabývat sebou samotným a oddat se skutečnosti a jejím možností. Sebezpřijetí a důvěra ve svět jsou tedy spojené nádoby. Naopak nedůvěra je spojena se strachem o sebe sama, který nutí člověka se zajistit, sebe-určit a za tímto účelem využívat věci tohoto světa. Tento postoj ke světu blokuje naši schopnost být „při věcech“ a nechat se jimi určovat.⁵³

Zde Roth může navázat teologickou interpretací. Oba předpoklady prožitku štěstí – zkušenost přijetí (a z něj vyplývající sebezpřijetí) a důvěra – se otevírají ve víře, která „osvobozuje k životu“, protože se na svět dívá jako na Boží stvoření, plné „příslibu života“.⁵⁴ Roth se tu odvolává zejména na Lutherův slavný výklad prvního článku Kréda, který tento přítomnostní a existenciální aspekt stvoření rozvíjí: „Všechny oblasti lidského života, sféry jednání, které ho konstituují, jsou chápány jako dary stvoření.“⁵⁵ Ve víře tak člověk smí nejen důvěřovat světu, ale také přijmout sám sebe jako toho, kdo je Bohem bez jakékoli zásluhy přijat. Věci tohoto světa pak přestávají být prostředky k dosažení sebezpotvrzení a můžeme je svobodně užívat – a právě tím naplňujeme jejich stvořitelské určení.⁵⁶

Tomuto přístupu ke skutečnosti ovšem brání lidský hřích, který Roth interpretuje především jako jakousi hluchotu či uzavřenost vůči příslibu života. Hříšný člověk nedůvěřuje světu jako Bohem darovanému životnímu prostoru, a tak nakonec ztrácí také „zkušenost přijetí a uznání, která je v příslibu života obsažena,“⁵⁷ a propadá pocitu, že si své vlastní bytí a obklopující stvoření teprve musí zasloužit. To, co je svou podstatou darem, se

53 Tamtéž, 146–151.

54 Tamtéž, 156. Tento pojem navazuje na teologii stvoření Oswalda Bayera, *Zugesagte Gegenwart*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

55 Roth, *Zum Glück*, 165. K Lutherovi srov. Martin Wernisch (ed.), *Kniha svornosti*, Praha: Kalich, 2006, 347.

56 Roth, *Zum Glück*, 166–167. Pro Augustina je přiměřený vztah k věcem tohoto světa „užívání“ (*uti*), tedy jejich používání jako prostředků k dosažení věčných statků, pro které je vyhrazeno „těšení“ (*frui*). Rothovi jde naproti tomu o příklon k věcem samotným, který neznamená jejich absolutizaci a zbožštění, ale jejich plné přijímání jako dobrých Božích darů. K Augustinově rozlišení srov. Roland Kany, *Augustins Glück und Unglück*, *IKaZ Communio* 39 (2010), 514.

57 Roth, *Zum Glück*, 176.

pro něj stává úkolem, či přesněji neutuchajícím (a současně marným) zápasem o vlastní identitu a zajištění ve světě.⁵⁸

Zde tkví podle Rotha také kořen závislostního jednání: „Radostné odezdání se tak proměňuje v chamtivost, která spočívá v nutkavém přivlastňování toho, co mi zdánlivě není dáno a co mi bytí přímo odepírá.“⁵⁹ Z tohoto zotročujícího postoje může být člověk vysvobozen jedině tím, že mu Bůh sám své uznání a přijetí bez zásluh dává. Evangelium vytrhuje člověka ze snahy o sebeospravedlnění a dovoluje mu obrátit se k přítomné skutečnosti jako k Bohu darovanému stvoření.⁶⁰

Znovunalezení vztahu k přítomné skutečnosti a jejím zaslíbením života má pro Rotha také etické konsekvence. Je-li štěstí chápáno nikoli jako cíl našeho jednání, ale jako vedlejší efekt našeho „bytí při věcech“, je snáze sluchitelné s morálkou. Mravní jednání totiž v tomto chápání můžeme interpretovat jako „bytí při bližním“ a jeho nouzi a potřebách. Druhý člověk pro mě přestává být jen prostředkem k dosažení nějakých jiných cílů, bytí by bylo sebeušlechtilější, ale je cílem samotným.

Úsilí o vlastní štěstí se sice v porovnání s úsilím o vlastní dokonalost či pěstováním ctností může jevit jako eticky podřadnější, ale Roth právě oboují shodně pokládá za zhoubnou instrumentalizaci přítomnosti – a co je ještě horší: konkrétního člověka! – pro účely vlastní seberealizace.⁶¹ Pokud se naproti tomu můj bližní stane vlastním účelem mého jednání, získává jak štěstí, tak i morálka zpátky své pravé místo v životě člověka. Tak může dojít k překonání osudového „roztržení dobra“ na „dobro pro mě“ a „morální dobro“, které charakterizuje dějiny křesťanského myšlení.

Předběžné zhodnocení: příslib života, nebo zaslíbení budoucnosti?

Rothova koncepce má oproti Lausterově tu přednost, že štěstí nesvazuje pouze s mimořádnými zkušenostmi transcendence, ale situuje je do každodenního života s jeho běžnými činnostmi a vztahy. Přesto i jeho pohled je v některých ohledech reduktivní. Nevyjasněná zůstává především klíčová

58 Tamtéž, 177; Michael Roth, Glück und Kreuz, *Kerygma und Dogma* 55 (2009), 322.

59 Roth, *Zum Glück*, 179.

60 Tamtéž, 185.

61 Roth, Die Spannung von Glück und Moral, 180–183.

problematika lidské zaměřenosti na budoucnost. Biblická zaslíbení se nevyčerpávají příslibem života obsaženého v přítomné skutečnosti, ale týkají se vždy také budoucnosti. Spása v Kristu s sebou jistě nese navrácení ztraceného či deformovaného vztahu člověka ke světu i vlastnímu já a umožňuje obojí vidět jako dobré Boží dary, ale probouzí také očekávání, že svět (i každý individuální životní příběh) nezůstane trvale v moci zla.

Člověk si budoucnost neumí vlastními silami zajistit, ale smí důvěřovat v ještě nerealizované Boží možnosti. Proto se nemůže spokojit s tím, co přináší přítomná chvíle, a přijmout *status quo* jako cosi daného a neměnného, ale má vyhlížet ještě větší Boží činy a v důvěře jít této budoucnosti naproti. Naše nespokojenost s přítomným stavem světa i s námi samotnými proto nemusí být symptomem hříšné snahy o sebeospravedlnění a sebezajištění, ale výrazem toho, že Boží zaslíbení bereme vážně. Z Rothovy teologie štěstí se vytrácí mobilizující naděje ve vítězství Boží zachraňující a transformující moci.

S tím souvisí Rothovo striktní odsouzení lidské snahy o sebeurčení. Roth v ní diagnostikuje obsesivní touhu po sebezpotvrzení, která člověku nakonec bere jeho štěstí. Ve skutečnosti je ale sebeurčení přirozeným důsledkem skutečnosti, že člověk není „hotovou“ bytostí, nemůže se řídit jen svými instinkty, ale musí se něčím stát, je postaven do svobody a nutnosti rozhodovat o svém směřování. Proto jeho štěstí závisí také na tom, do jaké míry se mu podaří své životní plány naplnit, nebo je alespoň vhodně modifikovat vzhledem k měnícím se okolním podmínkám. Ospravedlněný člověk je sice osvobozen od nutnosti zajistit svou identitu a hodnotu skrze své projekty seberealizace, ale to jej nezbavuje nutnosti rozvrhovat svou budoucnost. Také u Rotha – stejně jako u Laustera – zůstává nezodpovězena otázka, jak má teologie zpracovat lidské úsilí o dosažení životních cílů, které je trvalou součástí naší každodennosti a jehož zdar se do prožitku štěstí nezbytně promítá.

Nakonec je potřeba se zastavit u samotné Rothovy analýzy štěstí jako stavu, kdy je člověk určován přítomnou skutečností a tím, jak na něj působí. Nabízí se otázka: Jak naložit s prožitkem utrpení, třeba i dlouhodobým? Je tehdy člověk vůbec schopen oddat se přítomnosti a přijímat ji jako Boží dar? Paušálně nelze tvrdit, že člověku ve štěstí brání pouze jeho narušený vztah k realitě, protože tato realita samotná jde často proti člověku. Neobsahuje jen „přísliby života“, ale je zakoušena také jako nepřátelská a ohrožující. Otázka zdařilého života se tak opět vrací do hry v podobě bo-

lestných životních zápasů. Neúspěch, neschopnost uplatnit se ve společnosti, odcizení ve vztazích, osamocenosť, nemoc, ubývání sil – to vše nelze „vyřešit“ jen změněným postojem ke skutečnosti. Je to reálné utrpení, které člověku bere štěstí. Je příznačné, že Roth považuje za vzor „příklonu k přítomnosti“ starozákonního Kazatele, který se vyznačoval střízlivým postojem k pozemským statkům a jejich radostným užíváním.⁶² Předpokladem správného postoje k těmto statkům ale je, že člověk je skutečně má k dispozici – v případě Kazatele coby stylizovaného krále dokonce v hojném množství.

Shrnutο: Roth sice volá po takovém pohledu na zdařilý život, který „dokáže integrovat všechny fasety lidské existence“⁶³, avšak jeho vlastní teologie postihuje pouze některé z nich.

Ospravedlnění a zdařilý život

Oživený zájem o problematiku štěstí v současné teologii nepochybně souvisí se snahou zakotvit křesťanskou víru v lidské zkušenosti. Štěstí se jeví být vhodným navazovacím bodem k tomu, aby byla víra prokázána jako relevantní pro každodenní život a zpřístupněna obecnému diskurzu. Navzdory své obtížné uchopitelnosti je totiž štěstí „existenciálně srozumitelným“ pojmem, sjednocujícím základní lidské otázky.⁶⁴ Zdá se, že pokud by se podařilo uvést evangelium do úzkého vztahu s touto všeobecně sdílenou dimenzí lidského života, bylo by možné komunikovat křesťanské poselství srozumitelněji a naléhavěji než pomocí tradičních soteriologických pojmů, které sice kdysi byly také ukotveny v prožívané realitě, ale mezitím se jí vzdálily. Toto očekávání propůjčuje tématu štěstí teologickou atraktivitu.

Oba pojednávání autoři chtějí přistupovat k fenoménu štěstí tak, aby jejich úvahy nebyly vnímány jako předkládání věroučných pravd, jež jsou dostupné pouze úzkému kruhu zasvěcených, ale aby je mohl sdílet také někdo, kdo křesťanské premisy nepřijal. Současně má být křesťanské pojetí štěstí zbaveno podezření, že se jedná o čistě duchovní veličinu odtrženou

62 Roth, *Zum Glück*, 131; 167.

63 Roth, *Die Spannung von Glück und Moral*, 169.

64 Johann H. Claussen, *Glück und Gegenglück*, Tübingen: Mohr Siebeck, 6, ovšem zdůrazňuje také diagnostickou a kritickou úlohu teologické reflexe štěstí vůči převládajícím představám o dobrém životě.

od běžného života, kterou lidé mimo církev celkem pochopitelně považují za „neatraktivní“ a „neradostnou“.⁶⁵ Základním kamenem obou pojednávání těchto teologií štěstí je ospravedlnění, chápáné především jako Boží potvrzení smyslu a nepodmíněné hodnoty člověka. Zatímco Lauster spatřuje štěstí v mimořádných, prchavých prožitcích smysluplnosti, Roth je dává do souvislosti se sebe-odevzdáním přítomné skutečnosti, k níž ovšem člověk plně získává přístup tehdy, je-li ujištěn o vlastní přijatosti.

Podstatné je, že v obou koncepcích je štěstí zkušeností, která není vyhrazena pouze věřícím, ale je ve větší či menší míře známa každému člověku. Křesťanská víra tu není představena jako exkluzivní cesta k těmto zkušenostem. Teologie tyto obecné zkušenosti už předpokládá a křesťan- sky je interpretuje.

Ospravedlnění právem můžeme považovat za princip křesťanské nauky o štěstí. Protože je můj život v Kristu zachráněn, nemusím se už o něj strachovat a starat, nemusím sebe zajišťovat a ospravedlňovat. Pro Luthera z toho především vyplývá, že se tím uvolňují kapacity pro službu druhým, která už nemá za cíl zasloužit si spásu. Lauster s Rothem k tomu přesvědčivě dodávají, že se tím zároveň otevírá osvobozující pohled na vlastní životní cestu.⁶⁶ Avšak ani ospravedlněný člověk není oproštěn od každodenního úsilí o dobrý život. Touhu po pozitivní bilanci vlastního života či životní spokojenosti nelze jednoduše odsoudit jako snahu o sebepotvrzení, která pohrdá darovaným Božím ospravedlněním. Nejde v ní totiž o nepodmíněný smysl a naplnění života, které člověku nepochybně může dát jedi- ně Bůh, ale o naplnění relativní a dílčí, na němž se člověk podílí také vlast- ním úsilím.

65 Roth, *Zum Glück*, 6.

66 Někteří současní autoři hledají již u Luthera náběhy k teologii štěstí založené na principu ospravedlnění. Upozorňuje se zejména na Lutherův postoj k dobrým Božím darům, které člověk smí vděčně a s radostí užívat, srov. Horst G. Pöhlmann et al., *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996, 50–72. Claussen, *Glück und Gegenglück*, 259n, poukazuje na to, že ospravedlněný člověk v Lutherově pojetí koná dobré skutky radostně a spontánně, protože už není svazován zápasem o vlastní spásu. Tím se Luther vymezil vůči názoru, že mravní jednání vzniká pouze sebepřekonáváním a askézí. Štěstí není cílem našeho jednání, ale je obsaženo přímo ve skutku samotném. K Lutherově etice srov. Rochus Leonhardt, *Luthers Rearistotelisierung der christlichen Ethik*, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 48 (2006), 131–167.

Ulrike Link-Wieczorek v této souvislosti upozorňuje na jistou formálnost Lausterova i Rothova pojmu štěstí: oba sice hovoří o tom, jak se ospravedlněný život může rozvinout, avšak neupřesňují, „jakým směrem se toto rozvinutí má dít, zda existují kritéria pro šťastný život.“⁶⁷ Sledujeme-li naproti tomu, jak o naplněném životě hovoří biblické texty, zjišťujeme, že mnohem konkrétněji pojmenovávají to, po čem člověk na své pozemské cestě touží a čeho se snaží – úspěšně či neúspěšně – dosáhnout. Tato rozlehlá a pestrá krajina lidského života nemůže být v teologii ponechána stranou.

Problematika štěstí v teologii je zarámována oddálenou parúzií. Je-li Kristův druhý příchod odsunut do vzdálené budoucnosti, přestává motivovat k radikálnímu následování. V perspektivě pokračujících dějin křesťan nemůže zpretrhat všechny své pozemské vazby a žít pouze blížícím se novým věkem, ale je nucen se ve světě „usadit“, najít si v něm své místo a své vztahy v něm naopak budovat a kultivovat. Následování Krista tím nabývá nové podoby, protože už nemůže spočívat v odhození všeho pozemského, ale nese s sebou hledání přiměřeného vztahu ke všemu, co je náplní běžného života. Obživa, hmotné zajištění, bydlení, práce, rodina, potomci, přátelství, kultura, politika, odpočinek – to vše je neodmyslitelnou součástí naší každodennosti. Co k těmto „předposledním“ hodnotám může říci teologie? Jakým způsobem se to vše týká spásy v Kristu?

Současná teologie se shoduje na tom, že spásu v Kristu nelze chápat jako čistě zásvětnou záležitost, k níž je nutné se pouze protřpět slzavým údolím tohoto světa. S biblickou antropologií je těžko slučitelné tvrzení, že náplní pozemského života je de facto neštěstí, byť třeba nábožensky přikrášlené. Jak již bylo v úvodu zmíněno, Boží království se přece vlomilo do naší skutečnosti, Bůh skrze Ducha svatého působí v tomto světě a proměňuje ho. Teologická diskuse o štěstí ovšem dlouhou dobu trpěla tím, že byly možnosti pozemského štěstí posuzovány výhradně kritériem věčného života. V čistě eschatologické perspektivě samozřejmě žádné dílčí pozemské naplnění nemůže obstát. Před teologií proto dnes stojí úkol objevit právě hodnotu předběžnosti, fragmentárnosti a nedokonalosti lidského štěstí.

67 Ulrike Link-Wieczorek, Glück als Lebensinhalt?, in: H. Bedford-Strohm (ed.), *Glück-Seligkeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, 34.

Žítí v předposlednosti bývá obvykle diskutováno jako předmět teologické etiky.⁶⁸ To je ovšem příliš úzký kontext. Životní situace, před které jsme postaveni, se nedají vtěsnat do dichotomie dobra a zla, protože jsou daleko komplexnější. Při našem rozhodování se mísí etická měřítká s úvahami nad tím, jak vlastní život učinit bohatším, úspěšnějším a plnějším. Na složité životní otázky se nedá najít odpověď pouze v etickém rámci. Pokud na otázku „co mám dělat?“ odpovíme jen předložením toho, co je mravně správné, do značné míry se tím míváme s položenou otázkou. Má na ni křesťanská tradice odpověď?

Současná krize křesťanství možná souvisí také s tím, že teologie neumí přesvědčivě sdělit, co evangelium přináší pro každodenní život. Do tohoto uprázdněného prostoru pak vstupují různé strategie úspěšného života či náhražková náboženství, která se právě zaměřují na „spásu“ teď a tady. Křesťanství tak stojí před výzvou osvědčit víru v Krista při evangeliem motivovaném a orientovaném zvládnání života.

Požehnání jako dar a úkol

Z příběhu Ježíše Krista je možné jednoznačně vyčíst ujištění o tom, že Bůh si přeje, aby člověk žil dobrým životem v celostním (tj. nejen morálním) smyslu. Důsledkem ospravedlnění není jen život podle Boží vůle, ale také znovunalezení a rozvinutí všeho, čím Bůh konkrétního člověka obdaroval.⁶⁹ Bůh skrze Krista uvolňuje plný potenciál našeho lidství, který smíme realizovat navzdory vší křehkosti, omezenosti a náklonnosti ke zlému. Úsilí o štěstí je tak součástí odpovědnosti člověka za vlastní život a jeho uskutěnění.⁷⁰

Toto rozpoznání vrací do teologické diskuse myšlenku lidské spolupráce s Bohem. Zatímco v otázce spásy je jakýkoli synergismus člověka s Bohem vyloučen, s ohledem na užívání a rozmnožování pozemských plodů této spásy si tento pojem zaslouží, aby byl teologicky promyšlen a precizován. Zde se přece nerozhoduje o ospravedlnění a věčném životě. Odpuštění hříchů a obnovené společenství s Bohem je v Kristu bez jakéhokoli naše-

68 Dietrich Bonhoeffer, *Etika*, Praha: Kalich, 2007, 128–134.

69 Motiv překypujícího Božího nadbytku a štědrosti, z níž člověk čerpá, rozvíjí například Ralf Miggelbrink, *Können Christen von Glück reden?*, in: H. Bedford-Strohm (ed.), *Glück-Seligkeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, 95–98.

70 Demmer, *Das vergeistigte Glück*, 112.

ho přičinění již zaručeno, a není proto potřeba o ně nijak usilovat, ale pouze ve víře přijmout. Jde-li ale o dílčí a předběžný zdar pozemského života či jeho jednotlivých oblastí, ukazuje se jako nezbytná souhra Božího a lidského působení. Bůh otevírá prostor svobody, ale člověk do něj musí sám kreativně vstoupit. Bůh uzdravuje, ale člověk musí „vstát a jít“. Bůh tvoří šance, ale člověk se jich musí chopit. Bůh dává hřivny, ale člověk je dále rozmnožuje. Stejně tak platí, že člověk sice buduje, ale bez Božího požehnání je jeho úsilí marné (srv. Ž 127).

Právě v pojmu požehnání je obsaženo obojí: je to svrchovaný Boží akt, který ale vstupuje do lidského jednání a dává mu zdar. Požehnání vyjadřuje vztah Boha k lidské konkrétní každodennosti a jejímu zvládnutí.⁷¹ Teologie požehnání je samozřejmě trvale v pokušení odvozovat Boží přízeň či vyvolení z vlastního úspěchu a prosperity. Již v samotné bibli se ozývá skepse ohledně schematizujícího a zjednodušujícího vztahu mezi štěstím a zbožným životem. Ani takzvaně zbožný a poslušný člověk nemá žádné „právo“ na štěstí, které by mohl od Hospodina vymáhat.⁷² Především ale příběh Ježíše Krista – spravedlivého a ukřižovaného – varuje teologii před nekritickým navazováním na starozákonní chápání požehnání.

Požehnání proto můžeme předběžně definovat jako Boží umožnění dobrého života a přitakání lidskému úsilí o takový život. Ospravedlnění v Kristu vrací člověku vědomí vlastní nepodmíněné hodnoty a důstojnosti, a povzbuzuje ho tak k nekřechovitému a pokornému úsilí o relativně zdařilý život. K tomu je třeba připojit dvě upřesnění:

(1) V tomto pojetí nestojí láska a sebeláska v principiální opozici. Sebedarování, které je spojeno s nenávisí vůči sobě či dokonce sebedestrukci, nemůže být křesťanským ideálem. Stejně tak je možné říci, že sobectví neschopné skutečné lásky a sebeodevzdání není se štěstím slučitelné. Člověk nachází štěstí tam, kde je Bohem osvobozen k rozdávání a přijímání lásky,

71 V systematické teologii byl pojem požehnání dlouhou dobu přehlížen. Ke změně došlo teprve v posledních desetiletích, srov. zejména Dorothea Greiner, *Segen und Segnen: eine systematisch-theologische Grundlegung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1998; Magdalene L. Frettlöh, *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*, Gütersloh: Kaiser, 1998. Pozoruhodné úvahy Dietricha Bonhoeffera k této problematice, obsažené zejména v jeho dopisech z vězení, zůstaly žel jen v náčrtech.

72 Podle Ralfa Miggelbrinka, *Können Christen von Glück reden?*, 99n, takový pohled na požehnání navíc ignoruje nepominutelný moment kontingence štěstí, s kterým je vždy nutné počítat. Štěstí neprodukuje, ani ho nedostáváme od Boha jako odměnu za dobré skutky; vzniká vždy v mezilidské kooperaci.

kde rozvíjí svá obdarování ve službě svým bližním i ve svém vlastním zájmu, kde svoje požehnání přijímá jako výzvu, aby se stal požehnáním pro druhé.⁷³

(2) Požehnaný život ospravedlněného člověka není možné perfekcionisticky idealizovat jako absenci nezdarů, zklamání a utrpení, ani ho ztotožňovat s lineárním růstem a konstantním životním úspěchem. Teologie štěstí nesmí přítomný život absolutizovat a přetěžovat, a naopak musí být schopna do sebe integrovat i neštěstí a různé negativní zkušenosti, protože uznává trvalou fragmentárnost a nedokonalost štěstí v pozemském životě a plnost spásy očekává až v eschatologickém dovršení. Tím ovšem štěstí není nijak degradováno, a naopak může být vděčně přijímáno jako předjímka budoucí plné radosti.

Mgr. Ondřej Kolář, Th.D.

Kostel U Jákobova žebříku
U Školské zahrady 1264/1
182 00 Praha 8 – Kobylisy
okolar@centrum.cz

⁷³ Tyto dva póly či dvojí pohyb dobrého života vyzdvihuje například Greshake, *Gottes Heil*, 194n, na protestantské straně pozdní Jürgen Moltmann, *Glück-Seligkeit*, in: H. Bedford-Strohme (ed.), *Glück-Seligkeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, 128–130.

Člověk 2.0? Teologická antropologie v době biotechnologického boomu¹

Petr Gallus

Human 2.0? Theological anthropology in the times of bio-technological boom The question of human being is inevitable, yet the answer was and is always particular. Beyond that, the problem of the dominating concept of human being – the bio-technological concept, which has its roots in anthropological optimism of the Enlightenment era and which poses human being close to the model of hi-tech computers as a combination of hardware (physical body), software (mind) and wet-ware (brain) and which, at least in the transhumanist line of thought, aims to overcoming of current humanity toward a human 2.0 – is that it is anthropologically reductive. Theological anthropology reminds here of the constitutive vertical dimension of human being and, against the bio-technological concept of humans, it puts the concept of human being in 3D: in the triple irreducible relations to God, others and oneself, which are constituted in God's relation to humans (*infinitum capax finiti*). The bio-technological dimension of our existence thus can help a lot, but it cannot be the dominating model. It cannot overshadow the basic theological purpose of human being: to be the place of God's presence for others.

Na začátek takový malý test: zkuste si v následujícím seznamu technologických výtvarků udělat čáru tam, kam až dle vašeho soudu sahají naše současné technologické schopnosti. Co už umíme, a co ještě ne? Co je skutečnost a co je pořád ještě z kategorie vědeckofantastických snů? Jednotlivé nové objevy a dovednosti jsou seřazené chronologicky.

- laboratorně vyrobené maso a mléko
- plně funkční bionická noha, umělé oko a kosti
- přiznání občanských práv robotům
- diagnostika umělou inteligencí namísto člověka
- léčba rakoviny a dědičných nemocí úpravou genomu (prime editing)
- výroba umělého srdce pomocí 3D tisku (bioprinting)
- léčba arteriosklerózy pomocí nanorobotů

1 Článek je jen mírně upraveným textem mé habilitační přednášky, přednesené na UK ETF dne 24. 9. 2021. Na některých místech je zjevný původní charakter tohoto textu jako mluveného slova, který jsem se rozhodl v textu ponechat i pro publikaci. Tato práce byla zároveň podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

- onkolytický virus ničící rakovinotvorné buňky
- ukládání dat do DNA
- regenerace nervů po ochrnutí
- transplantace hlavy
- křížení člověka a opice
- parthenogeneze – vznik jedince jen z vajíčka nebo jen ze spermie
- umělá děloha
- přímé propojení mozku a počítače (brain-computer-interface, exo-cortex)
- vývoj umělého mozku
- přenos mysli na čip (mind uploading)
- biologická nesmrtelnost

Na správnou odpověď se můžete podívat na konci článku. Jsem zvědav, jestli budete alespoň trochu překvapení.

Neodbytná otázka po člověku

Na otázku po člověku odpověděl Ernst Bloch, že člověk je „das nicht festgestellte Wesen“, tedy jakási nezafixovaná bytost či podstata, která ještě sama o sobě nezjistila, co je vlastně zač, a takto proplouvá dějinami, hledajíc odpověď na otázku po sobě samé.² Člověk je velmi tekutý pojem, proti jehož tekuté ekvivočnosti bojujeme tím, že mu přidáváme různé přívlastky (*homo erectus, habilis, faber, sapiens* – dnes *sapiens sapiens*, to abychom zdůraznili, že jsme dvakrát moudří, a pak třeba také *homo politicus, pictor, ludens, ritualis* atd.).

20. století se spokojilo s tím, že o člověku vytváříme *obrazy*, které pak ovšem s člověkem identifikujeme: člověk je tím, jak sám sebe pojímá, jak sám sebe vykresluje. Je to zvláštní kruh: pojetí člověka je takové, jak člověk sám sebe pojímá. Takže ani sama otázka po člověku nezačíná nikdy od nuly, z nějakého hypoteticky neutrálního bodu, ale je ovlivněna určitým pojetím člověka – je to skutečně kruh. A sami nedokážeme vykročit nikam dál. Můžeme pouze vědět, že vše, co o sobě říkáme, jsou obrazy, rozvrhy, ideje, určité chápání, můžeme se snažit, aby byly co nejkomplexnější, ale v praxi nám pak stejně nezbyvá nic jiného, než s těmito obrazy pracovat pragmaticky, jako by to byla skutečnost sama.

2 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung 1*, Berlin: Aufbau-Verlag, 1959, 135.

Je potřeba se spolehnout na to, že naše chápání člověka je alespoň rámcově správné, začít podle toho jednat – a pak se uvidí. A ono se pak skutečně vidí – vidí se především to, že obrazů člověka existuje nespočet, vzájemně si konkurují a vzájemně se na nich neshodneme. Nepřekročitelná pluralita obrazů člověka nám život obohacuje a znesnadňuje zároveň. (Zde výslovně podotýkám, že sám mluvím v rámci pohledu tzv. západní kultury, z něhož v této své přednášce nevykročím.) To, oč se svými obrazy fakticky snažíme a oč se snažit musíme, tak není žádné nezávazné malování, nýbrž *přiléhavá diagnóza* člověka, která by se osvědčila v praxi, ovšem s tím, že časem bude vystřídána nějakou další (s tím je třeba počítat). Přesně o takovou malou aktuální diagnózu se v této své přednášce snažím.

Člověk v biotechnologickém paradigmatu

Člověk a jeho technologie

Otázka po člověku tedy stále zůstává, odpovědi na ni se ovšem coby diagnózy postupně mění. V poslední době – právě v kontextu současného technologického vývoje – přišel s provokativní tezí vizionář Ray Kurzweil, že člověk by měl nechat starého, takříkajíc analogového člověka – tedy člověka 1.0 – za sebou a pokročit dál, překročit sám sebe, vkročit do digitální fáze člověka 2.0.³

Je zajímavé pozorování, že už nějakou dobu člověk sám sebe a svůj svět poměřuje *stroji*, které sám vytváří – ať už to byl svět jako uspořádaný stroj v raném novověku v době vynálezu hodinek, anebo později člověk potřebující podle Freuda upustit potlačené sexuální pudy v době vynálezu parního stroje.⁴ Ironicky to vystihl Peter Sloterdijk: „Pokud se podle základní křesťanské nauky chtěl Bůh stát člověkem, tak by se nikdo neměl divit, že se člověk, vědom si svého vznešeného původu od takového machra, ...chce stát strojem.“⁵ Dnešní „Leitbild“ je zcela zřejmý: ideálem je výkonný počítač, umělá inteligence s hi-tech hardwarem i softwarem, průběžným upradem a zálohováním v cloudu.

Antropologická analogie je jednoduchá a přímá: naše tělo je hardware, mysl software, mozek jako specifický, převodový orgán pak tzv. „wet-wa-

3 Ray Kurzweil, *Singularity is near*, New York: Penguin Books, 2005, 166.

4 Sr. Ralf Frisch, *Was war der Mensch?*, Stuttgart: Kohlhammer, 197n.

5 Peter Sloterdijk, *Nach Gott*, Berlin: Suhrkamp, 29.

re“. Naším cílem pak je průběžný upgrade za pomoci nejvyspělejších technologií (po staru se tomu říká zdravotní péče) a v budoucnu snad i záloha v cloudu (po staru dlouhověkost či nesmrtelnost). Je mimochodem zajímavé pozorovat, jak se technicistní pojmy promítají do našeho mluvení o člověku – v poslední době například začínáme hodně trpět všelijakými „poruchami“.

Příčinou tohoto stavu je samozřejmě prudký rozvoj technologií ve spojení s přírodními vědami, které tím velmi výrazně určují současný obraz člověka na všech úrovních. Prim dnes hrají disciplíny *NBIC*, které vzájemně konvergují, ovlivňují se a spolupracují: nanotechnologie, biotechnologie, informační technologie a cognitive sciences. A nutno říci, že přinášejí mnoho dobrého, co člověku pomáhá – možná někdo máte zrovna u sebe nanoroušku anebo za sebou různé neinvazivní operace pomocí nanotechnologií; mnohovrstevnou komunikaci přes chytré telefony a Zoom snad ani zmiňovat nemusím.

Vrcholným výrazem tohoto rozvoje jsou potom tzv. „enhancements“, tedy vylepšení, jichž smíme v průběhu svých životů požívat stoupající měrou:

- tělesná vylepšení (vnější pomůcky jako brýle, preventivní procedury jako např. kosmetika či wellness, self-tracking, všemožné léky na bolesti těla i duše, invazivní zákroky od císařského řezu přes náhrady a implantáty až po plastickou chirurgii);
- genetická vylepšení (preimplantační a prenatalní diagnostika, zásahy do genomu, klonování);
- neuro-enhancement prostřednictvím léčiv (doping, antidepressiva, stimulanty);
- invazivní neuro-enhancement/cyborgizace (vedle protéz především mozkové implantáty a nervové čipy, brain-computer-interface, nanoboti v organismu, anti-aging);
- umělá inteligence, tedy pokus o vytvoření superpočítače, který by přes již dnes využívanou schopnost učit se dospěl až k vlastnímu sebevědomí a kreativitě (singularita).⁶

6 Dělení podle Doris Nauer, *Mensch. Christliches Menschenbild heute?*, Stuttgart: Kohlhammer, 124–131.

Prostor biotechnologického rozvoje je široký, komplexní a na první pohled slibuje mnoho. Zároveň je už dlouholetou zkušeností, že při prudkém rozvoji je třeba mít také *etické normy*, které ovšem vždy pokulhávají několik kroků za nejnovějším vývojem a snaží se reagovat zpětně. Volání po jasných normách se ozývá stále silněji od těch, kteří nové poznatky uvádějí do praxe, především od lékařů. To je výzva také pro teologickou etiku, která by měla být v této debatě jedním z výrazně slyšitelných hlasů.

Rizika jsou totiž stejně výrazná jako slibované přínosy: otevírají se otázky nevratných změn, narušení hodnotového systému a pojetí člověka a života, dostupnosti nových poznatků (jsou moderní technologie jen pro bohaté?) a tím otázka moci, komercializace a korupce; nelze zapomínat na možnosti vojenského využití či zneužití a na otázku energetických zdrojů a ekologického dopadu. Na několika úrovních zároveň tak hrozí, že se nové technologie vymknou kontrole. To je ovšem na druhou stranu hrozba, se kterou lidstvo už nějakou dobu žije, minimálně od vývoje atomové bomby.

Otázkou tak není, zda se do toho vůbec pouštět, protože toto vše už je více či méně skutečnost. Už v tom jedeme a toto směřování nelze zastavit, pouze regulovat tak, aby kontrolovaný rozvoj převážil nad riziky.⁷

Podle toho, kterou stranu této mince kdo více zdůrazňuje (kontrolovaný rozvoj × rizika), bývá označován buď jako *technooptimista*, či jako *technopesimista*. Otázka zde ovšem zní: jak být *techno-realista*? A může k tomu přispět teologie? Myslím si, že ano a naprosto zásadně, a to jak v oblasti již zmíněné etiky, tak v oblasti principiálního přemýšlení o člověku.

Rozpory biotechnologického pohledu na člověka

Problémem ovšem je, že obraz člověka, který si pod vlivem biotechnologického rozvoje vytváříme, vede ke značným rozporům. Vzato z pohledu paradigmat, pořád žijeme pod vlivem *osvícenského antropologického obrazu* a osvícenské optimistické antropologie.⁸ Ta, v souladu se svými kořeny

7 To je opodstatněný závěr také z právního hlediska, srov. Gary E. Marchant – Alexandra López, The (In)Feasibility of Regulating Enhancement, in: Hava Tirosh-Samuelson – Kenneth L. Mossman (ed.), *Building Better Humans?*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011, 255–269.

8 V diskuzi po přednášce zazněla správná připomínka, že mezi osvícenci se ovšem najdou myslitelé, kteří velmi dobře věděli o temných stránkách člověka, ať už je to J. J. Rousseau anebo třeba I. Kant se svojí tezí o sklonu člověka ke zlému (Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Stuttgart: Reclam 1974, 33).

v antice a humanismu, vidí člověka především jako toho, kdo má sám sebe utvářet (mj. také proto, aby kompenzoval své přiznané nedostatky, nicméně schopnost tvorby, rozvoje, vzdělání, pokroku všechny tyto antropologie spojuje). Stále znovu se cituje humanista Pico della Mirandola a jeho spis „O důstojnosti člověka“⁹ a potom také J. G. Herder se svojí proslavenou formulací, že člověk je „der erste Freigelassene der Schöpfung (první propuštěnec stvoření)“, který se má stát božským pomocí rozvoje svého lidství (Herder mluví o „Bildung“).¹⁰

Dalším zásadním zdrojem biotechnologického paradigmatu je pak vedle utilitarismu také Darwinova *evoluční teorie*, která podpořila starou myšlenku lineárního vývoje ke stále vyspělejším zítřkům.¹¹

Od té doby se samozřejmě ozývaly hlasy, které tuto optimistickou antropologii nesdílejí, třeba reformační antropologie s důrazem na Lutheovo *simul*, ve 20. století pak výrazně existencialismus, který, opřen o zkušenosti světových válek, upozorňoval např. Sartrovými ústy na ztrátu smyslu, negativní stránky lidského bytí a na tísnivý rozměr lidské svobody.¹² Nijak zásadně to však optimistický pohled na člověka nahlodat nedokázalo. Ten v naší kultuře pořád přetrvává, ale zároveň se dostává do rozporu se sdílenou zkušeností, která opakovaně naráží na troskotání, nezdar, zneužití a ztrátu smyslu, a také s postmoderní pluralitou, která přinesla rozpad jednoznačnosti skutečnosti, univerzálních narativů a sdílených pojmů.¹³

Tento rozpor mezi paradigmatem a zkušeností se výrazně objevuje také v souvislosti s tradičním pojetím člověka jako *těla a duše* (přičemž tradice

9 Pico della Mirandola, *O důstojnosti člověka*, Praha: OIKOYMENH, 2005, 57. Srov. Ch. Grawe et al., Mensch, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5, ed. J. Ritter – K. Gründer, Basel: Schwabe, ²1980, 1063–1082.

10 Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Werke 13, ed. Suphan, 146 a 290: „Das Göttliche in unserem Geschlecht ist Bildung zur Humanität.“

11 V rámci křesťanských tradic má k tomuto paradigmatu nejbližší východní teologie se svým optimistickým pohledem na člověka a důrazem na synergii mezi Bohem a člověkem, srov. Ivana Noble, *Obraz a podoba Boží*, in: *Kdo je člověk? Teologická antropologie ekumenicky*, ed. Ivana Noble – Zdenko Širka, Praha: Karolinum, 2021, 127–143.

12 Jean-Paul Sartre, *Existencialismus je humanismus*, Praha: Vyšehrad, 2004; týž, *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH, 2018, 585–629.

13 Jednoznačnost sdílených pojmů a konceptů definitivně pohřbil M. Foucault.

výrazně favorizovala duši). V našem paradigmatu se diskuze o duši a tělu proměnila na diskuzi po vztahu *myslí a mozku*, favorit je ovšem opačný: to, co je jisté, pozorovatelné, měřitelné a empiricky zkoumatelné, je mozek. Mysl je těžko uchopitelná záležitost: z pozice první osoby je nezpochybnitelná, z pozice 3. osoby – kterou současné paradigma oblibuje a bere si ji jako vědeckou normu – je uchopitelná jen velmi obtížně.

Tradiční karteziánský dualismus už byl proto většinou opuštěn jako rozporný a přírodovědně těžko obhajitelný (zastávají ho většinou už jen náboženské pohledy na člověka) a diskuzi ovládá *monistický fyzikalismus*, který se snaží sladit mentální stavy s fungováním mozku.¹⁴ Nejradiálnější přístupy (W. Prinz, W. Singer) tvrdí, že „já“ a jeho svoboda je pouze fikce mozku, končí ovšem v neudržitelném determinismu, který na rozpor tohoto tvrzení s vlastní zkušeností reaguje tvrzením, že tento rozpor je potřeba prostě vydržet, protože laboratornímu pozorování je třeba důvěřovat více než zkušenosti vlastního já – které ovšem zůstává přiznané nevyšvětlitelné.¹⁵

Bůh je v celém tomto paradigmatu stále méně potřeba. A to nejen jako ten pověstný vyplňovač zatím vědecky nevyplněných mezer, kterých je stále méně; nejen jako utlačující autorita, od které je třeba se osvobodit v duchu kritiky náboženství 19. století, ale také ve své roli jako Stvořitel přírody a člověka, protože člověk se ve srovnání se svými stroji jeví stále více jako nedokonalý, příliš zranitelný a křehký, příliš poruchový, příliš nevýkonný a konečný. Jeho Stvořitel tak ztrácí pozici mistra a je považován spíše za toho, kdo svoji práci dost dobře nezvládl. A my ho už nepotřebujeme, protože to sami – za pomoci technologií – zvládneme podstatně lépe.

14 Srov. Friedrich Hermanni, *Das Leib-Seele-Problem*, in: Friedrich Hermanni – Thomas Buchheim (ed.), *Das Leib-Seele-Problem*, München: Wilhelm Fink, 2006, 163–179.

15 Wolfgang Prinz, *Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch*, in: Christian Geyer (ed.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, 32. Zde srov. také články W. Prinze a W. Singera. Rozvinula se k tomu velká kritická debata, srov. např. Friedrich Hermanni – Thomas Buchheim (ed.), *Das Leib-Seele-Problem*, München: Wilhelm Fink, 2006; Markus Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*, Berlin: Ullstein, 2017. Podstatně zajímavější a hlubší je pokus uchopit člověka předně jako imunitní systém – tam už se psychická stránka života velmi dobře vejde a pohled na člověka je podstatně komplexnější, srov. Steven A. Hoffman, *Transhumanist Materialism: A Critique from Immunoneuropsychology*, in: Hava Tirosch-Samuelson – Kenneth L. Mossman (ed.), *Building Better Humans?*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011, 273–301.

Jsme přece „die ersten Freigelassenen der Schöpfung“. Nastal proto zjevně čas *překročit sami sebe*, překročit staré lidství a vykročit v rámci antropocénu (jak se této době někdy říká) k lidství 2.0, v němž se staneme sami sobě bohy.

Transhumanismus

Tak to alespoň pojímá prudce se rozvíjející (zároveň sám v sobě stále více rozrůzněný) a globálně stále vlivnější směr trans- či posthumanismus, který cílí k přechodu od člověka někam dál a výš, až třeba k *robo sapiens*.¹⁶ Natura se nepovedla, je třeba ji proto vylepšit a nahradit *technologickou kulturou*, protože pouze technologie dokážou překonat současné problémy, ba zcela vymýtit zlo (jímž je nedostatek vědění a pokroku).¹⁷

Transhumanismus stojí na představě selektivně čtené lineární evoluce, jejíž trajektorii stejně lineárně promítá do budoucnosti a chce ji vzít do vlastních rukou (mluví o tzv. „human engineering“ s cílem překonat biologické a genetické limity člověka, nebo také o „designed evolution“). Nedílnou součástí těchto vizí jsou proto stále dost zásadně všelijaké sci-fi scénáře (vč. literárních a filmových). Charakteristickým začátkem transhumanistických textů jsou pak fráze typu „once we develop...“, které prozrazují myšlenkový skok z přítomnosti do budoucnosti, již ovšem transhumanismus vykresluje jako budoucnost, která je již na dosah. Cílem je člověk s nebyvalou fyzickou, intelektuální a emoční kapacitou, který programuje sám sebe a je potenciálně nesmrtelný a neomezený. Transhumanismus je tak vlastně velmi individualistickou sekulární eschatologií.¹⁸

16 Srov. Max More – Natasha V. More (ed.), *The Transhumanist Reader*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2013; Hava Tirosh-Samuelson – Kenneth L. Mossmann (ed.), *Building Better Humans?*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011; Ronald Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence*, Washington: Georgetown University Press, 2011; Caroline Helmus, *Transhumanismus – Der neue (Unter-)Gang des Menschen?*, Regensburg: Pustet, 2020.

17 Srov. Max More, A Letter to Mother Nature, in: Max More – Natasha V. More (ed.), *The Transhumanist Reader*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2013, 449n. Hava Tirosh-Samuelson: Human Flourishing in the Age of Technology, přednáška na konferenci: Humanity – an Endangered Idea?, Claremont, CA, 22. 2. 2018.

18 Nechci tím rovnou prezentovat transhumanismus jako směr pseudonáboženský, byť i tak se o to někteří pokoušejí. Bylo by jistě možné mluvit namísto eschatologie spíše o futurologii. S křesťanskou eschatologií má však transhumanistická vize společný směr přemýšlení: na základě toho, co předpokládá, že bude, nahlíží současnost.

Ve své podstatě má ovšem zapsány zásadní rozpory, které znovu vedou k otázce, co je tedy člověk: ani transhumanismus se totiž nedokáže rozhodnout, jestli je člověk spíše tělo, anebo spíše mysl, tedy nač je třeba upřít pozornost především. Na jedné straně je zde výrazný boj proti stárnutí (anti-aging) pomocí kosmetiky, procedur, léků, umělých náhrad všeho možného až po představu cyborga; druhá linie se soustředí naopak na mysl jako sídlo lidské identity a na tzv. uploading – na umělou kopii mozku a nahrání mysli na čip, které by umožnilo odpoutat se od těla a svůj materiální substrát si svobodně zvolit (tzv. „morfologická svoboda“),¹⁹ a to ne jeden, ale třeba několik zároveň (avataři, kteří mohou být třeba bezpohlavní), a přitom dosáhnout nesmrtelnosti.²⁰ Obě linie jsou ovšem evidentně značně reduktivní, člověk je pojímán jako hardware a software (mozek je chápán jako device, jeho činnost jako computing, tedy jako analýza dat).

Celý transhumanismus ovšem stojí na obrovském *rozporu*: snaží se vylepšovat člověka, aby ho nakonec překročil. Člověk dojde ke svému cíli, až přestane být člověkem.²¹ Hezky to vyjadřuje paradoxní heslo: „To be human means to be transhuman.“ Tento rozpor ovšem transhumanistům nevadí, naopak, hrdě se k němu hlásí. V pohledu zvenčí ovšem pořád zůstává otázka: Je to jen sci-fi, anebo tam opravdu směřujeme? Peněz i politické moci tento směr každopádně získává stále více a s narůstajícím podílem technologií v běžném životě se teologie bude muset vypořádávat i s tímto přístupem k člověku.

Jak se ukazuje, biotechnologický obraz člověka vede navzdory svým značným pragmatickým přínosům nakonec k velkým koncepčním rozporům. Jak oproti tomu uchopit člověka, abychom se rozporům vyhnuli – anebo lépe, abychom i rozpornost naší existence a naší interpretace existence dokázali *integrovat*?

Teologická kritika

Jsem přesvědčen, že právě zde má teologie co říci. Ovšem právě jako teologie, tedy jako disciplína, která mluví z perspektivy křesťanské víry, tedy jako jeden hlas mezi jinými, který mluví z určité perspektivy.

19 Což vychází vstříc transgenderismu a jeho přívržencům.

20 Ve smyslu nekonečné prolongace statu quo, ale o tom psal kriticky už K. Čapek, Věc Makropulos.

21 Srov. H. Tirosh-Samuelson, Human Flourishing.

Z tohoto pohledu biotechnologickému paradigmatu zjevně něco chybí. Není to však prostě nějaký další element, o který by ho bylo třeba doplnit, aby byl holističtější, ale především *jiná perspektiva*. Biotechnologické paradigma chce uchopit člověka zevnitř a pouze ve 2D, pouze v jeho horizontále. Jak se ale ukazuje, na takovém obrazu nelze úspěšně orientovat celek života, pouze jeho některé části či roviny. Chybí zde zásadní rozpoznání, že člověk se nekonstituuje sám, že lidský život není ustaven zevnitř, ale zvenčí: že veškeré lidské aktivitě předchází *konstitutivní pasivita*.²²

Křesťanská teologie tuto skutečnost interpretuje jako stvořenost člověka Bohem: člověk je primárně člověkem spolu s druhými *coram Deo*, před Bohem. Máme-li tedy diagnostikovat lidství, nemůže být vůdčím obrazem lidství 2.0, ale spíše *lidství ve 3D*: lidství ve dvojím vztahu k sobě a k druhým, který je ovšem zásadně rámován ještě vztahem k Bohu. To znamená, že horizontálu určuje vertikála; jen se svým zakotvením ve vertikále může horizontála dobře „fungovat“ a pochopit sama sebe. To, co má teologie zásadně vnést do diskuze, je tedy právě tento třetí rozměr.

Nikoli ovšem tvrzením, že každý člověk je nutně náboženský (byť centrum náboženských prožitků v mozku už identifikováno bylo)²³. Rozhodující je skutečnost, že *infinitum capax finiti*: tedy ne že se člověk vztahuje k Bohu, ale že se Bůh vztahuje k člověku, ke každému člověku. To je z teologického pohledu podstata lidství. Z tohoto pohledu je třeba se ptát, kdo je člověk.

To není žádná divoká spekulace či nezdůvodněný teologický axiom, ale shrnutí biblického obrazu člověka jako stvořeného Bohem k Božímu obrazu, jako prach ze země, jemuž byl vdechnut duch života.²⁴ Biblický obraz člověka ovšem nekopíruje antickou dualitu duše a těla, jeho pohled je podstatně celostnější, namísto duše v antickém smyslu více zdůrazňuje *ducha*.²⁵ Svým holistickým pohledem koresponduje se současným pohledem

22 Ingolf U. Dalferth, *Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit*, Leipzig: EVA, 2020, 36, mluví o prvotní „Tiefenpassivität/deep passivity“, která nabourává současnou představu člověka, v níž dominuje absolutní sebekontrola, maximalizace výkonu a neustálá aktivita.

23 Srov. <https://plus.rozhlas.cz/vedci-nasli-misto-v-mozku-kde-sidli-buh-ma-pomoci-pochopit-mysleni-nabo-zenskych-6527535> (zobrazeno 14. 7. 2021); Andrew Newberg – Mark R. Waldman, *How God Changes Your Brain*, New York: Ballantine, 2010.

24 Zde jsem zkombinoval obě zprávy o stvoření z Gn 1–2.

25 Pojetí duše v antickém smyslu v Novém zákoně prakticky vůbec není přítomno, matně probleskne pouze na asi třech místech, srov. Mt 10,28; 1Te 5,23; Žd 4,12 (za tuto

na člověka jako bio-psycho-socio-spirituální jednotku.²⁶ Rovina ducha jako jedné z konstitutivních rovin člověka a jeho vztahu k Božímu Duchu je teologicky explicitně zajímavá a stojí za důkladnou pozornost.²⁷ Svoji sémioticky založenou antropologii bych proto chtěl rozvinout právě s pneumatologickým předznamenáním.

V této souvislosti lze také jasně pojmenovat, v čem je biotechnologický obraz člověka zásadním způsobem reduktivní: jakkoli je člověk na biologické rovině komplexní souhrn biochemických procesů a nervových vzruchů, je to jen dílčí rovina jeho bytí, které se vyznačuje především tím, že člověk je *animal semeioticon* či *homo symbolicon*: život člověka se vyznačuje tím, že zpracovává, interpretuje znaky. To je ovšem něco jiného než práce počítače s daty a informacemi. Lidská interpretace probíhá formou kreativní abdukce,²⁸ jejíž neodmyslitelnou součástí je fantazie, obrazotvornost, ale také omylnost, popř. hloupost – ta je pro biotechnologický pohled na člověka obzvláště problematická, protože se nedá zredukovat pouze na nedostatek informací.

Pořád jsem ovšem nezminil teologickou pointu této úvahy: Boží směr shora dolů se nevyčerpává jen stvořením člověka jako individua uprostřed sociálních vazeb a s jeho sémiotickou strukturou vztahu ke světu. Boží *infinitum capax finiti* se udalo v *Ježíši Kristu*, v němž se Bůh stal člověkem. Odpověď na otázku po lidství je tak třeba hledat ve světle ztělesněného

informaci děkuji doc. Jiřímu Mrázkovi, Th.D.). Starozákonní pojem *nefeš*, který LXX překládá jako *psyché*, označuje spíše živého tvora (tedy duši ve smyslu kartoték, které čítají určitý počet „duší“).

26 Tak WHO v roce 2002 v pohledu na člověka v rámci Palliative Care.

27 Je ovšem třeba se vyvarovat zkratkovité identifikace lidského a Božího Ducha, jak to od Hegela hrozí. Srov. Georg W. F. Hegel, *Fenomenologie Ducha*, Praha: Filosofia 2019; Christian Link, *Unsterblichkeit der Seele – Auferstehung des Leibes*, in: Friedrich Hermann – Thomas Buchheim (ed.), *Das Leib-Seele-Problem*, München: Wilhelm Fink, 2006, 223–238; Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, Gütersloh: Kaiser, 2002, 78–104.

28 Srov. Petr Gallus, *Pravda, univerzita a akademické svobody*, Praha: SLON, 2020, 73; Umberto Eco, *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, 132–135; týž, *Teorie sémiotiky*, Praha: Argo, 2009, 164–166; týž, *Semiotik und Philosophie der Sprache*, München: Wilhelm Fink, 1985, 66–73. Zde Eco rozlišuje tři různé typy abdukce: hypotézu (nadkódovaná abdukce), která postupuje podle téměř automaticky daného zákona; podkódovanou abdukci, která vybírá aplikované pravidlo z mnoha pravděpodobných alternativ; a kreativní abdukci, která musí aplikované pravidlo vymyslet zcela nově.

Božího lidství v Kristu. Proti transhumanismu je zde potřeba poukázat také na zajímavý detail, že Bohu stačilo k pravému lidství člověčenství z roku 1. Teologicky vzato tedy pravé lidství spočívá v něčem jiném než v technologické vyspělosti a cíl lidství je něco jiného než nekonečná prolongace života či zdraví.

Teprve christologickým rámcem se teologický pohled na člověka kompletuje. Ve světle christologie se ukazuje, že člověk je na jedné straně dobré Boží stvoření k Božímu obrazu, ale zároveň tvor, který tomuto svému určení nedokáže dostát. Tím se do hry dostává poslední důležitá teologická diagnostická kategorie, totiž *hřích*.

To je slovo a koncept značně nepopulární, ale vidím jako zásadní úkol současné teologické antropologie, aby právě tuto rovinu lidské existence důkladně zpracovala a rozehrála. Právě lidská hříšnost je totiž z teologického pohledu vysvětlením toho, proč naše obrazy o nás samotných (včetně těch teologických!) ústí do rozporů, proč se rozchází naše teorie a zkušenost, proč troskotá naše praxe vedená těmito obrazy člověka, takže člověk sám sebe vysvětlit nedokáže: je to proto, že člověk má tendenci zatemňovat a vytěšňovat konstitutivní vertikálu, svoji třetí dimenzi a snaží se vysvětlit a uchopit sám sebe pouze horizontálně, čímž se ovšem zploštuje a redukuje (ze 3D na 2D). Z teologického pohledu je rozpracovaná hamartiologie cestou k realistickému pohledu na člověka. Proti osvícenskému a technologickému optimismu i proti všem druhům pesimismu je třeba postavit teologicky rámovaný *antropologický realismus*.

Lidská existence *coram Deo*, normovaná ve své obrovské kreativitě i ve své hříšnosti kristovským pravým lidstvím, je prostorem, v němž se člověk z teologického pohledu pohybuje a v němž smí a má využívat své schopnosti a dovednosti včetně vědy a technologií. Otázka, zda by člověk mohl – technologicky či jinak – překročit sám sebe, je z tohoto pohledu absurdní: Člověk nemůže vykročit z Božího vztahu k sobě, který ho zakládá. Může ho vytěšňovat a potlačovat, jak to odjakživa dělá. Ale svůj zakládající vztah zrušit nedokáže, protože není jeho konstituentem.

Proti Feuerbachovi by se tak pointovaně dalo říci, že tajemstvím antropologie – alespoň v situaci, do níž dnes antropologie dospěla – je teologie. V teologickém pohledu dostává lidství nasměrování i vymezení, a tím také vymezený prostor svobody být tím, kým člověk může a má být: spolu s ostatními *homo coram Deo* a jako takový místem Boží přítomnosti pro druhé. A pokud mu k tomu budou pomáhat i biotechnologie, bude to jen dobře.

Zde je ještě slibovaná odpověď na otázku, co vše už v současnosti dokážeme:

- laboratorně vyrobené maso a mléko (2013)
 - plně funkční bionická noha (2013), umělé oko a kosti (2015)
 - přiznání občanských práv robotům (Saúdská Arábie 2017)
 - diagnostika umělou inteligencí namísto člověka (2018)
 - léčba rakoviny a dědičných nemocí úpravou genomu –prime editing (2018)
 - výroba umělého srdce pomocí 3D tisku – bioprinting (2019)
 - léčba arterosklerózy pomocí nanorobotů (2020)
 - onkolytický virus ničící rakovinotvorné buňky (zatím schválený jeden)
 - ukládání dat do DNA (2020, zatím 5 bitů za 21 hodin)
 - regenerace nervů po ochrnutí (zatím na myších)
 - transplantace hlavy (zatím úspěšně na zvířatech)
 - křížení člověka a opice (2021, embryo přežilo 19 dní)
 - parthenogeneze – vznik jedince jen z vajíčka nebo jen ze spermie (na myších)
-
- umělá děloha
 - přímé propojení mozku a počítače (brain-computer-interface, exo-cortex)
 - vývoj umělého mozku
 - přenos mysli na čip (mind uploading)
 - biologická nesmrtelnost

Přiznávám, že jsem si s vámi trochu hrál, aby byl výsledek překvapivější – některé objevy či postupy zatím nebyly provedeny na lidech. Zdá se však, že je to pouze otázka času.

doc. Petr Gallus, Ph.D.

Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 9
115 55 Praha 1

Svévolníci v Božím lidu (Juda 22–23)¹

Jan A. Dus

The wicked in the people of God (Jude 22–23) Most of the epistle of Jude is devoted to the depiction of the „wicked“ people (ἀσεβείς). Nevertheless, vague OT allusions and picturesque images from the natural world do not allow us to identify these „wicked“ safely (contra „Gnostic“ hypothesis). It is only in 22–23 that we learn how believers are to treat the wicked, but this passage is full of text variants and allows for a number of interpretations. These are divided into two sections and six subsections according to the classification of Bauckham and Frey. Our interpretation is based on the A4 subsection which allows for two (not three) groups of opponents and the double appeal of „have mercy“ (ἐλεᾶτε). In 22, we prefer the reading διακρινόμενους, i.e. the accusative relating to opponents: „(have mercy) with the doubters“, whereas the nominative διακρινόμενοι would apply to readers and give them too much power: „discern (different groups of wicked and treat them differently)“. Behind the „fire“ and the „tainted cloak“ (23) we see neither hell nor sexual transgressions, but figuratively expressed calls for determination (cf. ἀρπάζοντες) and prudence (ἐν φόβῳ). Similarly, we translate σάρξ (23) as „sin“, together with ČEP and indirectly SNC, as opposed to the translation „body“ („tělo“) in the most Czech NT translations. From the fifteen Czech interpretations monitored, we incline to the line crossing the denominations, marked by Sušil (in his commentary), Žilka, Škrabal, ČEP, B21 and SNC.

Úvod

Skutečnost, že většina Judovy epištoly je věnována líčení „svévolníků“ (ἀσεβείς), lze zkoumat z různých úhlů pohledu. Z historického hlediska je na místě otázka, jak tuto skupinu lidí definovat a zařadit v čase a prostoru. Rétorická analýza hledá skrytý význam starozákonních narážek a malebných obrazů ze světa přírody.

Oba přístupy jsou jistě legitimní, ale neposkytují dostatečný podklad k teologické otázce, jakou roli hrají „svévolníci“ v autorových úvahách. Podle naší hypotézy, kterou zde chceme podpořit textově kritickým zkoumáním, autor neměl v úmyslu poskytnout čtenářům klíč, jak rozeznat nebezpečí v konkrétní historické situaci toho či onoho křesťanského sboru, neboť na to jsou zmíněné literární prostředky příliš vágní. Starozákonní paralely a réto-

1 Článek vznikl s podporou grantu Přenos a transformace idejí: helénismus, raný judaismus a rané křesťanství: GA ČR, 19-027415 a je mírně přepracovanou verzí oddílu z monografie připravované k vydání Českou biblickou společností pod názvem *Druhý list Petřův a List Judův* (Český ekumenický komentář, sv. 20).

rické ozdoby nedávají mnoho smyslu samy o sobě. Jejich pravý význam tkví v jejich souhře a zasazení do celku epištoly, jejíž valná část teprve připravuje zásadní teologickou, konkrétně ekleziologickou výzvu. Autor svým čtenářům neradí, jak nebezpečné svévolníky rozeznat (a nepřijmout je do církve, respektive je vyloučit), nýbrž jak se k nim chovat (když už v církvi jsou).

Ekzeziologický aspekt v pozadí Judovy epištoly je současně vysvětlením, proč právě v pasáži Ju 22–23, která je z tohoto hlediska klíčová, nalzáme v průběhu tradice tolik textových odchylek, překladatelských řešení a vykladačských nápadů. Z tohoto pozorování vycházíme v následujícím výkladu.

(1) Nejprve demonstrujeme význam pasáže Ju 22–23 jakožto místa, kde se autorovy dosavadní úvahy o „svévolnících“ spojují s výzvou k „milovaným“ v kompaktní celek.

(2) Potom si tuto pasáž představíme ve dvou navzájem provázaných liniích. Tou první je přehled hlavních textově-kritických variant a na ně navazujících překladatelských řešení. K této linii se přitom v jednotlivých bodech připíná linie druhá, ve které nabízíme zřejmě první systematický přehled, jak se pasáž Ju 22–23 proměňovala v patnácti českých překladech od 16. století dodnes.

(3) Na závěr si dovoluujeme navázat na tuto dosud nezpracovanou linii vlastním pracovním překladem s několika závěry, ve kterých propojujeme překladatelská rozhodnutí s teologickými. Hlavním výtěžkem článku je potěšitelné pozorování, že čeští biblisté při překladu obtížného místa nepostupovali uniformně či v konfesijních limitech, ale samostatně usilovali o řešení promyšlená, citlivá, založená jak na textové tradici dle nejlepších jim dostupných pramenů, tak i na kontextu epištoly a dalších biblických souvislostech.

Svévolníci a milování

Svévolníci, kteří jsou v epištole pranýřováni, neohrožují církev zvenčí; z autorových slov nelze odvodit, že by měl na mysli římský stát nebo židovskou synagogu nebo nějaké pohany. Etymologie navíc prozrazuje, že to nejsou ani a-teisté (nezna-bohové či bez-božníci), kteří by Boha popírali.²

2 Necháváme zde stranou problematiku rozhodnutí Českého ekumenického překladu překládat termín odlišně v Novém zákoně (konzervativně s Kralickými: „bezbožníci“) a odlišně ve Starém zákoně (inovativně: „svévolníci“).

Jsou to lidé uvnitř křesťanského sboru, souvěrci, kteří navenek ctí stejného Boha, ale ve skutečnosti si nevážjí ani Boha, ani lidí. Tihle ἀσεβεις nemají úctu (srov. σεβομαι „uctívám, ctím“) k ničemu a k nikomu a ve svém chování se řídí jediným měřítkem – svou vlastní vůlí – jsou to tedy „svévolníci“. V epištole hrají klíčovou roli, jak ukazuje frekvence výrazu: na ploše 25 veršů se kořen ἀσεβ- vyskytuje čtyřikrát, resp. v některých rukopisech pětikrát (Ju 4.15^{bis/ter}.18). Z toho jsou ovšem dva, resp. tři výskyty převzaty z henochovské citace (Ju 14–15 = 1Hen 1,9); také v jejím rámci je vzhledem ke starozákonní afinitě vhodnější překlad „svévolníci“.³

Při první četbě si snadno všimneme, že skoro celá epištola říká, jak bláhově či ošklivě se „svévolníci“ chovají; ptáme-li se ovšem dále, ke komu, zůstáváme na rozpacích. Odhlédneme-li od historických exkurzů a apokalyptických vizí, jen několik veršů (Ju 4.12.16.18.19) míří do současnosti adresátů, a to možná ani ne všechny: „vloudili se (mezi vás?)“; „jsou úskalím vašeho bratrského stolování“; „lichotí lidem (vám?)“; „posmívají se (vám?)“; „jsou původci roztržek (s vámi?)“. Propojení veršů 19 a 9 je živnou půdou pro pozoruhodnou úvahu, že svévolníci nejenže vyvolávají ve sboru „roztržky“, ale dokonce z něj chtějí jinak smýšlející křesťany vystrnadit (tj. chtějí se vyvyšovat nad archanděla Michaela, který si nedovolil kaceřovat ani ďábla).⁴ Ještě více spekulací podnítila zmínka ve verši 4 („vloudili se“), která mnohé vedle k unáhlenému ztotožňování protivníků s těmi či oněmi konkrétními lidmi v rané církvi či kolem ní (např. s potulnými kazateli nebo s gnostiky). Ve skutečnosti však ze samotného slovesa παρεισέδυσαν, u něhož v řeckém textu (ani v žádném různocetení!)⁵ nestojí žádné další určení, vůbec nelze vyvodit, kdy a kam se ti „někteří lidé vloudili“.

Tato úvaha, stejně jako prostá skutečnost, že autor se vzápětí obrací k dávným událostem tradovaným ve Starém zákoně, nás vede ke konceptu protivníků, kteří se uprostřed Božího lidu nacházejí už odnepaměti. Národním hermeneutickým klíčem k naší epištole by tak mohlo být Ježíšovo podobenství o pleveli zasetém mezi pšenici dlouho předtím, než vyrostla

3 Tak i v překladu Z. Poláčka (Zdeněk Poláček, První kniha Henochova, in: Z. Soušek (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy I*, Praha: Vyšehrad, 1998, 81), a to patrně v inspiraci ČEP (viz předcházející pozn.).

4 J. Mrázek, *Teologie opomíjených*, Jihlava: Mlýn, 2013, 121–122.

5 Srov. B. Aland et al. (eds.), *Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior IV/1: Die Katholischen Briefe, Teil 1. Text*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013 (dále NT^{ECM}), *ad locum*.

(Mt 13,24–30).⁶ V této perspektivě se ozřejmuje, že slova o „svévolnících“, jakkoli rétoricky působivá, nevypovídají o mnoho víc, než že jsou nebezpeční: tak jako plevel neumí nic jiného než škodit.

V centru autorova zájmu je spíše situace *milovaných* (takto je oslovuje hned na počátku epištoly i na dalších místech), kteří nekonají dobro jaksi automaticky, jako když roste pšenice, ale je třeba dodávat jim k tomu odvalu a energii: proto jim autor hned v úvodu klade na srdce, „aby zápolili o víru“ (Ju 3), a později jim udílí další rady (Ju 17–23), a to právě ve vztahu k svévolníkům (Ju 22–23). Jakou roli z podobenství bychom tedy mohli přisoudit „milovaným“ v konfrontaci se „svévolníky“? Mají být oněmi obilnými stébly, jež trpělivě rostou, i když je plevel utlačuje? Nebo mají být jako agilní služebníci, kteří chtějí plevel vytrhat, ale nesmějí? Anebo jako andělé, kteří smějí a v pravý čas to taky udělají? Eschatologický aspekt je v podobenství nepochybně zastoupen obrazem žně a ohně (srov. Mt 13,30 a Ježíšův vlastní výklad v Mt 13,40), přičemž výrazy „věčný oheň“ (Ju 7) a „záchrana z ohně“ (Ju 23a) najdeme i v epištole, takže je lákavé vkládat stejnou konotaci i do nich.

Při bližším pohledu se však ukazuje, že naznačené otázky, co vlastně svévolníci v autorově současnosti dělají, nejsou v Judově listu přímo nastoleny, natožpak zodpovězeny. Matoušovo podobenství nám sice posloužilo k formulaci otázek, s nimiž se raná církev jistě potýkala, judovská formulace týchž otázek se však od něj zásadně liší tím, že nám téměř nikdy nepředstavuje „svévolníky“ (4.15.18) a „milované“ (3.17.20), resp. „svaté“ (3)⁷ ve vzájemné interakci. Téměř vždy mluví zvlášť o jedněch a zvlášť o druhých.

Řešení, která bychom si dokázali vymyslet my, zde nápadně chybí: podíváme-li se znovu na výše zmíněné verše (Ju 4.12.16.18.19), nenajdeme v nich ani náznak ponaučení, jak mají „milování“ na uvedené akce „svévolníků“ reagovat. Vůbec nic o tom, že bychom si třeba měli na podloudníky posvítit, od stolu Páně je vyhnat (viz však níže konjektury verše 23), lichotek si nevšímat, na posměch odpovídat dejme tomu žehnáním a místo svárů usilovat o jednotu. Jen nepřímou lze cosi vysoudit z dvojího oslovení „vy však“ (17.20), a sice jednak, že kvůli posměvačům, svévolníkům a rozvracečům se nemáme znervózňovat (neboť si máme vzpomenout, že již apoš-

6 Mrázek, *Teologie opomíjených*, 121–123: *corpus mixtum*.

7 Ve verši Ju 14 (což je henochovská aluze, viz pozn. 3) „svatí“ nejsou adresáti, nýbrž andělé.

tolové jejich působení předvíдали, srov. 17–19) a jednak, že se máme starat sami o sebe a svůj věčný život (srov. dvojí *ἐαυτούς*, 20.21).

Avšak právě dojem, že se máme starat sami o sebe, Juda sám hned zkooriguje, když v následujících verších (22–23) konečně svede oba tábory dohromady, tj. když říká jedněm, jak se mají chovat k druhým. Jenže je to odpověď plná nejistoty a vnitřního napětí: jak to, že obrazy tak protikladné, jako je srdnaté skákání do ohně a štítivé zacpávání nosu, jsou výsledkem stejného „slitování“? Nabízí se vysvětlení, že různost přístupů odpovídá různosti těch, k nimž mají věřící přistupovat. Na prostoru dvou veršů však nenajdeme vysvětlení, o jaký blud by mělo jít, a tedy ani kritérium, jak tyto dvě (nebo tři?) skupiny rozlišit. A možná, že z neshodnosti samotné věci vyplývá i nejistota v tradování a pochopení textu, jímž má být věc vyjádřena. Pasáž je plná různocnění a úměrně s tím roste počet dochovaných variant a navržených výkladů.

Porovnání textů

Nejprve si připomeneme standardní řecký text a ekumenický překlad,⁸ potom probereme různocnění s jejich dilematy a nakonec si představíme několik variant, které se vyskytují jednak ve významnějších pramenech, jednak ve vybraných českých a cizojazyčných překladech.⁹

8 *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona – Český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost, 2008. Dále ČEP.

9 Překlady uvádíme zkráceně podle autorů. Vzhledem k tomu, že všechna citovaná místa se vztahují *ad locum*, při citacích neuvádíme stránkové údaje. Na rozdíl od českých překladů jsme u cizojazyčných neusilovali o úplnost. Z nahodilých poznámek o překladatelské volbě ve vztahu ke konfesnímu zakotvení nelze činit žádné velké závěry. Přehled pramenů: B21 = Alexandr Flek a kol. (přel.), *Bible, překlad 21. století*, Praha: Biblion, 2009.; R. J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (WBC), Waco, TX: Word Books, 1983; T. Beza (ed.), *Jesu Christi Domini nostri Novum Testamentum sive Novum Foedus...*, Genève, ⁵1598 (online, cit. 1. 9. 2021), dostupné z: <http://www.e-rara.ch>; Ch. Bigg, *A critical and exegetical commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, Edinburgh: T&T Clark, 1902; V. Bogner (přel.), *Nový zákon. Text užívaný v českých liturgických knihách přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě*, Praha: Česká liturgická komise, 1989; J. Calvin, *Commentaries on the Catholic Epistles*, Grand Rapids (MI): Christian Classics Ethereal Library, 1999 (pův. 1551, online, cit. 1. 9. 2021), dostupné z: <http://www.ccel.org>; R. Col (přel.), *Nový zákon*, Praha: Česká katolická charita, 1970; J. Frey, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus* (ThNT 15/II), Leipzig: EVA, 2015; W. Grundmann, *Der Brief des Judas und der zweite Brief*

Text

²² Καὶ οὐς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους,

^{23a} οὐς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες,

^{23b} οὐς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ

^{23c} μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα (NA^{27,28}).

²² S těmi, kdo pochybují, mějte slitování;

^{23a} zachraňte je z hořícího ohně.

^{23b} Mějte slitování i nad jinými, ale s obezřetností,

^{23c} ať se vám oškliví i jejich plášť, poskvrněný hříchem (ČEP).

des Petrus (ThHNT 15), Berlin: EVA, 1974; J. Hejčl (přel.), *List sv. Judy Tadeáše a Nejstarší dva okružní listy biskupa římského (1 a 2 Petr)*, Olomouc: Sestry dominikánky v Řepčíně, 1933; N. Hillyer, *1 and 2 Peter; Jude*, Peabody (MA): Baker, 1992; Jer = F. X. Halas – D. Halasová (přel.), *Jeruzalémská bible*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009; J. N. D. Kelly, *A commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, London: Baker, 1969; O. Knoch, *Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief*, Regensburg: Pustet, 1990; Kral = *Bible kralická šestidílná. Kompletní vydání s původními poznámkami*, Praha: Česká biblická společnost, 2014 [pův. 1598]; KTM = Z. Soušek (ed.), *Knihy tajemství a moudrosti. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy, I–III*, Praha: Vyšehrad, 1995–1999; J. Moffatt, *The General Epistles: James, Peter, and Judas*, London: Harper, 1928; NA²⁷ = E. Nestle – K. Aland et al. (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁷1993; NA²⁸ = *ibid.*, ²⁸2012; NT^{ECM} B. Aland et al. (eds.), *Novum Testamentum Graece. Editio Critica Maior, IV. Die Katholischen Briefe, Teil 1. Text*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²2013; H. H. Paulsen, *Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (KEK), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992; O. M. Petrů (přel.), *Nový zákon*, Vídeň: Křesťanská akademie, 1970; K. Hermann Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg: St. Benno Verlag, 1961; A. Schlatter, *Die Briefe des Petrus, Judas, Jakobus, der Brief an die Hebräer*, Berlin: EVA, 1965; W. Schrage, *Der zweite Petrusbrief, Der Judasbrief*, in: W. Schrage – H. Balz, *Die „Katholischen“ Briefe* (NTD), Berlin: EVA, 1980; T. R. Schreiner, *1, 2 Peter; Jude* (NAC, 37), Nashville: Broadman and Holman, 2003; SNC = *Slovo na cestu. Moderní překlad Nového zákona pro 3. tisíciletí*, Praha: Luxpress, 2000; F. Sušil (přel.), *Písmo svaté Nového Zákona*, Praha: Nákladem Dědictví sv. Prokopa, 1872, 233–257 (2Pt); 319–335 (Ju); A. Podlaha (ed.), *Bible česká. Díl druhý: Knihy Nového zákona. Svazek II.: Listy apoštolské a Zjevení sv. Jana*, přel. J. L. Sýkora, Praha: Nákladem Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1923; P. Škrabal (přel.), *Nový zákon*, Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1948; A. Vögtle, *Der Judasbrief. Der zweite Petrusbrief* (EKK), Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1994; VuC = *Klementinská Vulgáta* (1592), z podnětu papežů Sixta V. a Klementa VIII; VuN = *Nová Vulgáta* (1979), z podnětu 2. vatikánského koncilu a papeže Pavla VI; H. Windisch, *Die katholischen Briefe*, (Handbuch zum NT, 15) Tübingen: Mohr-Siebeck, 1930; G. Wohlenberg, *Der erste und zweite Petrusbrief und der Judasbrief. Der zweite Petrusbrief*, Leipzig: A. Deichert, ³1923; F. Žilka (přel.), *Nový zákon*, Praha: Jan Laichter, 1933.

Různočtení

Osnovou pasáže jsou imperativy, které adresáty vedou k tomu, jak mají k svévolníkům přistupovat. Bohužel hned první imperativ ve verši 22 není textově zajištěn: většina pramenů (tak i ČEP) tu nabízí „mějte slitování“ (ἐλεᾶτε, resp. synonymní ἐλεεῖτε, srov. VuN *miseremini*), jiné však také „přesvědčujte/usvědčujte/kárejte“ (ἐλέγχετε, srov. 15 „usvědčit svévolníky“; srov. VuC *arguite*), a aby toho nebylo málo, novodobí vykladači přidávají vlastní konjektury, např. „vyžeňte“ (Windisch: ἐκβάλετε; ve stejném smyslu Wohlenberg: ἐλάσατε).

Ještě větší potíže působí participiální tvar slovesa διακρίνομαι v témže verši 22. Sloveso lze různě překládat, může figurovat v různých rodech, a navíc se v pramenech nalézá buď v akuzativu (jako výpověď o svévolnících), nebo v nominativu (jako výpověď o adresátech listu). Jedni i druzí tak teoreticky mohou být těmi, kdo „se oddělují“ (med.) nebo „jsou oddělování“ či „posuzování“ (pas.; srov. VuC *arguite iudicatos* a na Vulgátě závislý Sušilův překlad: „jedny kárejte po rozeznání“), ale také těmi, kdo „(s někým) diskutují“ (srov. 9 „Michael se přel s ďáblem“; srov. VuN *miseremini disputantibus*),¹⁰ anebo sami u sebe „pochybují“ (tak ČEP: 22; srov. Sušilův alternativní překlad uvnitř komentáře: „jenž v pochybenství klesají a na vrátkost přicházejí oklátiti se dávající bludy zlobludařů. Takové pochybníky mají kárati a ovšem je přesvědčiti...“), či „rozvažují“ (med.; srov. Kral. „rozeznání v tom majíce“).

Méně problematický je druhý imperativ s participiem, který najdeme ve verši 23a: „zachraňte vytrhující z ohně“ (σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες), zůstává však nejasnost, zda jde o pokračování výpovědi z verše 22 (tak ČEP a další dvoučlenná řešení), anebo tu Juda již myslí na jinou skupinu lidí, kterou některé prameny vyčleňují pomocí ukazovacího zájmena: „jiné pak zachraňte...“ (οὓς δὲ σώζετε..., tak NA^{27,28}, Bogner a další tříčlenná řešení).

Poslední imperativ (v některých pramenech jsou ovšem imperativy dva, v jiných tři) je tradován zpravidla jednotně, a to jako „mějte slitování“ (ἐλεᾶτε) (tak i ČEP: 23b), vzápětí je však problematizován participiálním

¹⁰ Slabinou tohoto výkladu je, že ve větě chybí předmět, s kým že se dotyční přou (zatímco ve v. 9 je „ďábel“ v příslušné dativní vazbě uveden). Proto Vögtle tlumočí sloveso v mediu jako „mit sich selbst im Streit liegende“, což také odpovídá většinovému novozákonnímu úzu tohoto slovesa.

výrazem štítivého odstupu „majíce v nenávisti (μισοῦντες) i plášť...“ (ČEP 23c: „ať se vám oškliví...“). Postoj adresátů k poslední skupině svévolníků je tedy plný vnitřního napětí, čemuž odpovídá i výraz „s obezřetností“.

Jenže příslovečné určení „s obezřetností“ (ČEP: 23b) s sebou přináší zase další textové i výkladové možnosti: někdy je vztaženo ke slovesu „mějte slitování“ (tak ČEP: 23b), jindy k předchozí výzvě „zachraňte...“ (ČEP: 23a). Řecký výraz ἐν φόβῳ (dosl. „ve strachu“, srov. VuCN *in timore*) může plnit funkci instrumentálu (srov. Kral. „jiné pak strašením k spasení přivozujete“). Lze jej ovšem tlumočit také jako „bázeň (před Bohem)“, srov. v opačném smyslu 12 „bez bázně před Bohem“ (ἀφόβως) či „respekt (vůči lidem)“. A konečně v některých pramenech slova ἐν φόβῳ úplně chybí, např. v podvariantě doložené u Klementa Alexandrijského (*Strom.* VI,8,65), jež se jinak shoduje se zněním na papyru P⁷² (viz níže var. A1).

Pro úplnost dodejme, že v pasáži μισοῦντες και τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα žádná významná různocnění nejsou.¹¹

Varianty

Uvedli jsme tu jen několik problematických bodů, které spolu s dalšími generují na čtyřicet(!) dochovaných variant řeckého textu. Zde si z nich představíme aspoň šest nejvýznamnějších; Bauckham a Frey je pro přehlednost seskupují do dvou hlavních typů podle toho, zda se jedná o dvě (A), nebo tři (B) skupiny svévolníků.

(A1) Lze-li vycházet z toho, že Juda chtěl své líčení odstupňovat podle toho, jak hluboce svévolí propadli jedni či druzí a jak se s nimi tedy má zacházet, pak jsou *dvoučlenné* varianty zpravidla srozumitelnější než tříčlenné. K tomu přistupuje poznatek, že opisovači nesnadného textu bývají spíše nakloněni tomu přidávat vysvětlující slova nežli nesrozumitelná škrtat. Na základě těchto úvah Bigg (1902) a Moffatt (1928) rekonstruovali hypotetické původní znění, které bylo efektně podpořeno díky pozdějšímu (1959) nálezů příslušných částí papyrového kodexu ze 3.–4. století (Codex Bodmer VII–VIII; oddíly na tomto papyru, které obsahují text Ju, 1Pt a 2Pt, jsou v nz edicích označeny souhrnnou značkou jako Papyrus P⁷²). Kodex obsahuje nejstarší dochovaný kompletní text Judovy epištoly, což je dobrý

11 Výraz ČEP „...poskvrněný hříchem“ oproti doslovnému „...poskvrněný tělem“ je v českém prostředí zcela ojedinělou inovací, jež je srovnatelná snad jen s výrazem „kteří hrubě zhrěšili“ v parafrázi SNC (viz níže v přehledu variant: A4).

důvod z něj citovat, i když se nejednou povážlivě odchyluje od většiny dalších pramenů. To se týká i následujících řádků, které Bauckham i Frey považují za nejbližší původnímu znění (překládáme je podle papyru P⁷² *ad hoc*, protože sledované české překlady se opírají o jiné varianty):

Jedny vytrhněte z ohně (οὐς μὲν ἐκ πυρὸς ἀρπάσατε),
avšak těm, kteří se hádají / kteří pochybují (διακρινόμενοι δέ),
prokazujte milosrdenství (jen) opatrně (ἐλεεῖτε ἐν φόβῳ),
ať se vám oškliví i jejich plášť poskvrněný tělem (μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐπιλωμένον χιτῶνα).¹²

(A2) Ve všech dalších dvoučlenných (i tříčlenných) variantách se již tvar *διακρινόμενοι* / *διακρινόμενοις* (ať již znamená cokoli a ať se týká kohokoli) nachází v první části pasáže. Jako příklad uvádíme znění rkp. C, jež je zcela ojedinělé tím, že v něm chybí výzva ke „slitování“ (opět překládáme *ad hoc*, neboť v české tradici, a zdá se, že ani v cizojazyčné, se toto znění neuplatňuje):

Snažte se přesvědčit (οὐς μὲν ἐλέγχετε)
ty, kteří se hádají / pochybují (διακρινόμενοις)
jiné zachraňte (οὐς δὲ σώζετε)
tím, že je vyrvete ohni (ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες),
(avšak jen) opatrně (ἐν φόβῳ),
ať se vám oškliví i jejich plášť poskvrněný tělem (μισοῦντες...).

(A3) Další dvoučlenné řešení je doloženo v několika prvořadých rukopisech (K, L, P, S) a v řadě dalších pramenů (tzv. Mehrheitstext). Opírali se o ně Kalvín, Beza a patrně v jejich stopách i bratrští vykladači (jako jediní ze sledovaných českých překladů), v moderních překladech se zřejmě nevyskytuje:

A nad některými zajisté lítost mějte (οὐς μὲν ἐλεᾶτε),
rozeznání v tom majíce (διακρινόμενοι);
jiné pak strašením (οὐς δὲ ἐν φόβῳ)
k spasení přivozujte (σώζετε),
jako z ohně je vychvacující (ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες),
v nenávisti majíce i tu skrze tělo poškrvněnou sukni (μισοῦντες...).

12 Variantu A1 prosazují Bauckham 1983; Frey 2015.

Beza i Kraličtí v komentářích vysvětlují, že je třeba „rozeznávat“ hříšníky snáze a hůře napravitelné. Uznávají „svatou přísnost“ (*sancta severitas*, Beza), resp. „strašení“ (Kral.) jako legitimní prostředek k záchraně těch, kdo se nacházejí v druhé, ohroženější skupině, přičemž se také oba shodně odvolávají na tvrdá slova apoštola Pavla ohledně případu krvesmilstva (1K 5,5). Za slovy o „ohni“ Bratří nespátřují přímo peklo, ale přirovnání, jehož smyslem je omluvit příkrost záchranné akce: „jakož z ohně ne vždycky můžeme pěkně bližního vyvésti, ale někdy třeba za vlasy musíme jej vyvléci“.

(A4) Poslední dvoučlennou variantu nabízí ČEP (podle rkp. B); v českém a zřejmě také v cizojazyčném prostředí ji zpravidla volí nekatolické překlady jako Žilka či B21, ale také Škrabal. Při troše dobré vůle ji rozeznáme i za značně rozvolněnou parafrází SNC, pro kterou je charakteristická eliminace obou metafor (ohně i pláště):

Soucitně pomáhejte těm, kteří kolísají ve víře (οὗς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους).
Zachráníte je tak od záhuby (σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες).
Mějte slitování i nad těmi, kteří hrubě zhřešili (οὗς δὲ ἐλεᾶτε),
Přistupujte k nim však s velkou opatrností (ἐν φόβῳ),
abyste sami zůstali čistí (μισοῦντες...).¹³

(B1) Pramenně dobře dosvědčené jsou však i dvě *tříčlenné* varianty. První z nich (podle rkp. **8**) se uplatnila v renomované edici Nestle-Aland^{27.28} a také v Nové Vulgátě. V její prospěch oproti variantě A1 přesvědčivě argumentuje např. Vögtle. V cizojazyčných výkladech je relativně oblíbená, ze sledovaných českých překladů však na ni navazuje kupodivu pouze Bognner:

Smilujte se nad těmi, kdo kolísají (οὗς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους),
jiné zachraňte z ohně a vytáhněte je (οὗς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες);
nad jinými se však smilujte *plni* bázně (οὗς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ),
oškivte si i šat potřísněný tělesností (μισοῦντες...).¹⁴

(B2) Druhá tříčlenná varianta se od té první liší jediným slůvkem: nad první skupinou se adresáti nemají „smilovat“ (ἐλεᾶτε), ale mají je „přesvědčovat“ (ἐλέγγχετε), když pochybují. Toto znění je sice doloženo jen v jed-

¹³ Z varianty A4 vycházejí např. Schlatter 1913, Schelkle 1961, Kelly 1969, Grundmann 1974, Schrage 1980.

¹⁴ Variantu B1 preferují např. Knoch 1990, Paulsen 1992, Hillyer 1992, Vögtle 1994, Schreiner 2003.

nom (byť prvořadém) prameni (rkp. A), má však zvláštní přitažlivost jakožto relativně ucelené řešení, jak formulačně odstupňovat tři možné přístupy k těm, kdo se nacházejí na třech bodech pomyslné škály ve vztahu k apoštolskému učení. Patrně díky VuC je toto řešení oblíbené zejména mezi římskokatolickými překladateli, počínaje Sušilem, na nějž navazují Sýkora, Hejčl, Col, Petruš a jako poslední patrně Jer:

Ty, kteří váhají, se snažte přesvědčit (οὐς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους), jiné zachraňte tím, že je vyrvete ohni (οὐς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες); s dalšími konečně mějte soucit v bázni (οὐς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ), a přitom si ošklivte ba i jejich šaty nakažené jejich tělem (μισοῦντες...).¹⁵

Za zmínku stojí, že uvedení čeští překladatelé při líčení první skupiny vesměs preferují mediální interpretaci tvaru διακρινομένους („přesvědčujte ty, kdo pochybují“) oproti té pasivní („přesvědčujte je poté, co budou [kým? vámi?] posouzeni“), jež by odpovídala klementinskému čtení *arguite iudicatos*. Prvním, kdo si dovolil (aspoň v komentářové části svého výkladu) Vulgátu v této věci poopravit, byl zřejmě Sušil, jehož vliv byl pak v české tradici určující.

Závěr

Textově kritické úvahy nám samy o sobě neposkytují dostatečnou jistotu o tom, jaké bylo vlastně znění původního textu, takže vějíř otázek a odpovědí zůstává široce otevřený. Přesto se domníváme, že na základě uvedeného přehledu můžeme propojit jazyková pozorování s teologickými otázkami a přikročit k několika závěrům. Jejich podkladem je pracovní překlad perikopy vycházející z varianty A4 a překladu ČEP:

S těmi, kdo pochybují, mějte slitování;
zachraňte je, vytrhujte z ohně.
Mějte slitování i nad jinými, ale s obezřetností,
ošklivte si i plášť, poskvrněný hříchem.

(1) Slitování (sloveso ἐλεᾶν, resp. ἐλεεῖν, Ju 22.23), které mají mít adresáti, není nic jiného, než „milosrdenství“ (ἔλεος se stejným kořenem, Ju 21), které

¹⁵ V cizojazyčných překladech, jak se zdá, variantu B2 volí pouze jeden protestantský badatel: Windisch 1930.

oni sami očekávají od Krista. Takovéto milosrdenství, pakliže se odvolává na milosrdenství Toho, jenž se nešťítíl ani celníků a nevěstek, však nemůže lidi rozdělovat a posuzovat, kdo si Boží milost zaslouží a kdo už ne. Jeho příjemci jsou všichni, bez ohledu na to, zda původní text hovořil o lidech pochybných, oddělovajících se, hádavých či odsuzovaných. Autorovu apoštolskému záměru, vyjádřenému již v úvodním přání, „aby se milost rozmnožila“ (Ju 2), nejlépe odpovídají ty textové varianty, ve kterých stojí dva zcela stejné imperativy: mějte slitování.

(2) Boží milost, ke které se dvojnásobně připojuje lidské slitování, se sice vylévá štědře a bez rozlišování, v žádném případě však není laciná. Náznorně to ilustrují obrazy ohně a poskvrněného pláště evokující smrtelně nebezpečnou, resp. navýsost nepříjemnou situaci vyžadující rázný („vytrhujte“) a odhodlaný („ošklivte si“) zákrok. V obou případech se však jedná o rétorické figury, zatímco další konotace nejsou zcela jisté.

(2a) Dotyční mají být vytrženi z (ἐκ) ohně, tj. ve kterém již jsou, nikoli zachráněni před blížícím se soudným dnem, což není totéž jako oheň sodomský (Ju 7). V tom tkví i legitimita rozšířeného výrazu ČEP „z hořícího ohně“.

(2b) Výklady, které ve slovech o poskvrněném plášti vidí gnostické odmítání „pláště“ (coby symbolu vnější tělesnosti v kontrastu k božské duši v nitru člověka) anebo pranýřování sexuálního libertinismu anebo prostě odpor k potulným kazatelům, kteří si nedělali starosti s hygienou, jsou ve směrš spekulativní; pozornost zasluhují spíše paralely starozákonné („Hospodin kárá“ [srov. Ju 9] satana za jeho žalobu na velekněze Jósua oblečeného do „špinavého šatu [nepravosti]; srov. Za 3,1–5) i novozákonné (nový šat pro marnotratného syna L 15,22) Písmácké paralely, k nimž je dlužno ještě přidat závěr Jakubovy epištoly (Jk 5,19–20), vedou ke společnému závěru: je třeba nenávidět hřích, ale milovat hříšníka. A v tomto smyslu je legitimní i odvážné řešení ČEP, jenž tu mluví právě o hřichu, zatímco všechny ostatní sledované české překlady, s nepřímou výjimkou SNC, nabízejí za řecké *σάρξ* doslovně „tělo“ či „tělesnost“.

(3) Společným jmenovatelem obou obrazů není panický „strach“, jenž zaslepuje, ale odhodlaná obezřetnost (φόβος), která sice dobře vidí a respektuje hrozící nebezpečí, avšak přesto či právě proto mu dokáže rázně čelit, když jde o záchranu bližního.

(4) Oba obrazy tedy spíše opisují, jak mají jednat adresáti nežli jak vypadají svévolníci. Jednání adresátů má být prodchnuto v první řadě slitováním a dále odhodlaností a obezřetností, jež si navzájem neprotiřečí.

(5) Pokušení vykladačů, vypočítat různé sorty svévolníků a následně adresátům naordinovat různé způsoby, jak s těmi či oněmi zacházet, je ovšem veliké. Sklouzávali k němu i kraličtí bratři navedeni Bezou, když četli nom. *διακρινόμενοι*, tj. že adresáti mají rozeznávat, nad kým mají mít lítost a koho mají „přivádět k spasení strašením“. Opačným směrem ukazoval Sušil (přestože byl klementinskou Vulgátou naveden jinak!), když v komentáři četl akuzativ *διακρινόμενους* a viděl v nich ty, které máme přesvědčovat, když v pochybenství klesají. Je pravda, že Juda k takovému rozlišování na první pohled vybízí a možná opravdu také sám nějak rozlišovat chtěl, když užil zájmena s párovými částicemi „jedny + jiné + (v některých textových variantách) ještě jiné“ (*οὓς μὲν + οὓς δὲ [+ οὓς δὲ']*). Při bližším pohledu však postrádáme další záchytné body, které by nám umožnily jednu či druhou (či třetí) skupinu přesněji charakterizovat. Apoštolská moudrost je i v tom, že se nesnaží vypovědět všechno a poslední slovo poslušně přenechává Tomu, jenž i skrze houštinu textových variant a vykladačských nápadů nechává prosvítat své milosrdenství.

Mgr. Jan Amos Dus, Th.D.

Kabinet pro klasická studia Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i.

Na Florenci 3

110 00 Praha 1

dus@ics.cas.cz

Ježci v Septuagintě: Pojem ἐχῖνος v biblické literatuře

Jan Lukáš

Hedgehogs in the Septuagint: The Term ἐχῖνος in the Biblical Literature The following article consists in greater part of a text which can be found in my master's thesis called *And Satyrs Shall Dance There. The Burden of Babylon (Isaiah XIII)* as an excursus. It deals with fivefold occurrence of a term ἐχῖνος in Septuagint, with underlying Hebrew concepts and with the right understanding and translating of the Septuagintal translation itself. The author takes at the same time a stand against the common conception which finds support in lexicon works like Liddel-Scott's or in the recent successor; *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (2015). Assuming that one can take seriously a witness of Coptic translations of the Septuagint and ambiguity of its Hebrew template, conclusion can be made that ἐχῖνος is a synonym of word ἔχιδνα or ἔχις, i.e. snake or adder. Therefore, the question whether hedgehogs occur in the text of the Septuagint has to be answered negatively.

Následující článek z velké části představuje text, který se jako exkurs nachází v autorově diplomové práci.¹ Pojednává o pětinasobném výskytu výrazu ἐχῖνος v Septuagintě, o hebrejských pojmech v podkladu a o tom, jak sám septuagintní překlad náležitě chápat a překládat. Přitom se za rozhodujícího příspěvní sahidské koptské verze stavím proti obvyklému pojetí, které nachází svou oporu ve slovníkových dílech jako Liddell-Scott² nebo jeho novější nástupce³ a nejinak i speciální slovníky k Septuagintě.⁴ Za předpokladu, že vezmeme vážně svědectví koptských překladů Septuaginty a víceznačnost její hebrejské předlohy, můžeme dojít ke zjištění, že ἐχῖνος je vlastně synonymem slov ἔχιδνα či ἔχις, tedy had či zmije. Potom

1 Jan Lukáš, *A příšery skákati tam budou. Výnos o Babylónu (Izajáš XIII)*, diplomová práce na ETF UK, Praha 2021, 74nn. Vedoucí práce Martin Prudký.

2 Henry George Liddell – Robert Scott – Henry Stuart Jones – Roderick McKenzie, *A Greek-English lexicon: with a revised supplement*,³1996.

3 Franco Montanari – Ivan Garofalo – Daniela Manetti – Madeleine Goh – Chad Schroeder – Gregory Nagy – Leonard Muellner, *The Brill dictionary of ancient Greek*, Leiden: Brill, [2015].

4 Takamitsu Muraoka, *A Greek-English lexicon of the Septuagint*, Louvain: Peeters, 2009, xl, s. 310a; nebo Johan Lust – Erik Eynikel – Katrin Hauspie, *Greek-English lexicon of the Septuagint*, rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003, CII.

ovšem na otázku, zda se v textu Septuaginty vyskytují ježci, musíme odpovědět záporně.

Jistou zvláštností Septuaginty je výskyt slova ἔχις ve verších Sf 2,14; Iz 13,22; (Iz 14,23) 34,11; 34,15, celkem tedy pět výskytů. Slovníky klasické řečtiny překládají tento výraz bez výhrad jako „ježek“ nebo „ježovka“. V kontextu výše zmíněných biblických veršů bychom měli spíše uvažovat o suchozemské variantě ježka.⁵ Nový anglický překlad septuagintního Izajáše také stále drží „ježky“,⁶ stejně jako český překlad septuagintního Izajáše: „...a ježci si udělají doupe v jejich domech“ [kurzíva původní].⁷ Tato varianta by také měla zajímavé konotace: „v křesťanství [je ježek] ďábel, zlý skutek krade vinné hrozny, jako ďábel olupuje lidi o jejich duše. Je také sumerským emblémem Inanny a Velké matky obecně.“⁸ Ve starém Egyptě mohl být ježek vnímán také jako průvodce duše na onen svět.⁹ Ve Vulgátě se ježek(?) – *ericius* vyskytuje pouze v Iz 14,23; 34,11.15 a Sf 2,14.

Autor tohoto článku má však za to, že se v koiné používané překladateli Septuaginty přihodilo, že se ἔχις díky své zvukové i grafické podobnosti stal synonymem slova ἔχιδνα – zmiije; ἔχις – týž význam.¹⁰ (Oproti poslední jmenovanému výrazu má „ježek“ navíc výhodu „snadného“ skloňování podle 1. deklinace, což nerodilí helénisté jistě dovedli ocenit.)¹¹ Obecně pak platí, že had je člověku nepřátelské zvíře *par excellence*. Díky malému počtu výskytů můžeme snadno ověřit, zda tato teze platí.

-
- 5 Na ježka lze narazit jedině v překladu Bible kralické v seznamu nečistých zvířat, Lv 11,30.
 - 6 *A New English Translation of the Septuagint*, 2007, dostupné online: <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/33-esaias-nets.pdf>.
 - 7 *Izaiáš: komentovaný překlad řecké septuagintní verze*, přel. Gabriela Ivana Vlková – Jana Plátová, Praha: Vyšehrad, 2018, 108.
 - 8 J. C. Cooper – Allan Plzák, *Ilustrovaná encyklopedie tradičních symbolů*, Praha: Mladá fronta, 1999, 67.
 - 9 Elliotte Thurtle, Hedgehogs and Hyenas: Peculiar Animals of Ancient Egypt, *Studia Antiqua* 20 (2021/1), 38–46, 40, dostupné z: <https://scholarsarchive.byu.edu/studia-antiqua/vol20/iss1/4>.
 - 10 V kánonu se vyskytuje pouze ἔχιδνα, a to jen v Novém zákoně: Mt 3,7; 12,34; 23,33; L 3,7; Sk 28,3 – tedy jen v díle připisaném Matoušovi a Lukášovi.
 - 11 Také představa ostnů a bodlin nachází naplnění i u hadů. Viz např. *κεράστis* – zmiije rohatá – *cerastes cornutus*.

Sf 2,14

דָּבָרִים אֲנִי־מֵרֵאָה / χαμαιλέοντες και ἔχιδνοι / ΝΙΚΑΜΙΛΕΘΝ ΝΕΜ ΝΙΔΧΩ¹² / *onocrotalus et ericius*

První zvíře (אָנִי־מֵרֵאָה) má hebrejsky znamenat: nečistý pták, sova nebo pelikán. Řecky je to chameleon. Druhé (דָּבָרִים) je hebrejsky sova, dikobraz nebo ježek¹³, řecky ježek. Latinsky se jedná o dvojici pelikán-ježek. Podle slovníku však může jít o bukače.¹⁴

ČEP překládá: „Na hlavicích sloupů tam bude nocovat pelikán a sýček.“

Vzhledem k umístění „na hlavicích sloupů“ vypadá v hebrejském textu schůdněji „ptačí varianta“ překladu.¹⁵ Naopak řečtina překladem chameleon a zmije volí dvojici plazů; přece jen je těžší si představit na hlavici sloupu ježka než hada, který tam stejně jako chameleon dokáže spíše vylézt. Někdo by mohl namítat, že text Septuaginty uvádí jiné místo výskytu těchto tvorů než masoretský text. Oproti hlavici sloupu či kupoli (כַּפֶּתֶחַי) Septuaginta uvádí ἐν τοῖς φατνώμασιν¹⁶, tedy někde ve/na stropě. Výraz φατνώμα značí právě strop v protikladu k podlaze, nebo stropní kazety, táfování, deštění, výdřevu stropu. A všude tam je snáze představit si plazení a svíjení se hada než ježčí dupání. Nicméně koptský překlad v memfidském dialektu též uvádí zmije. Možné záměny si všimá i Crumův lexikon.¹⁷

12 V sahidském dialektu mi nebylo možné inkriminovaný verš dohledat, použil jsem tedy starší edici v dialektu memfidském: Henricus Tattam (ed.), *Duodecim prophetarum libros: in lingua Aegyptica vulgo Coptica seu Memphitica*, Oxonium: Oxonii e Typographo Academico, MDCCCXXXVI.

13 V současné hebrejštině skutečně דָּבָרִים znamená ježka. Zdali totéž platí i pro biblickou hebrejštinu, není jisté.

14 Charles Short – Charlton T. Lewis, *A latin dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1969.

15 Raši (1040–1105 n. l.) ve svém komentáři k danému místu píše: קָאָת וּקְפֹד . עוֹפוֹת . קָאָת (קָאָת a קָפֹד – ptáci), viz A. J. Rosenberg – I. W. Slotki, *Isaiah: Hebrew text & English translation with an introduction and commentary*, rev. ed., 2nd impr. (1987), London: Soncino Press, 1983, xiv. Podobně se vyjadřuje k Iz 34,11 בְּלִילָה הַפּוֹרֵר עוֹף . וּקְפֹד (a קָפֹד – pták, který létá v noci...). Tamtéž.

16 *A New English Translation of the Septuagint*, 2007, 812, dostupné online: <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/32-twelve-nets.pdf>, překládá poněkud mnohoznačně „in its compartments“.

17 W. E. Crum (Walter Ewing) – James M. Robinson, *A Coptic dictionary*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2005 – 1939, 741a: „...ἔχιδνος (as if ἔχιδ[να])“; my bychom přidali spíše ἔχιδ.

Iz 13,22

נְנִינִי / ἔχινοι / ρβω

V případě tohoto verše více vyhovuje naší představě, že si v rozvalinách staví hnízdo a línhe se z vajec (νοσσοποιεῖν) spíše zmije než ježek.¹⁸ Jeví se, že překladatel pochopil hebrejskou předlohu (šakal – נַיִן)¹⁹ jako draky/hady (נְנִינִי)²⁰ ve smyslu dávného mořského netvora, hada nebo velikého plaza, a tak i přeložil a použil jméno zmije. Nebyl by zdaleka jediný. Tvar נְנִינִי v Iz 13,22 převádí Bible kralická²¹ jako draky, stejně tak Bible krále Jakuba,²² ale i novější překlady.²³ Slova נַיִן a נְנִינִי je docela snadné zaměnit (zvláště jde-li o plurálové tvary). Ostatně ἔχιδνα je také jménem hadího božstva nebo prastarého netvora. Koptská verze zde též vidí hady.

18 Ačkoliv Johan Lust – Erik Eynikel – Katrin Hauspie, *Greek-English lexicon of the Septuagint*, rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003, CII, připouští i význam „zbudovat brloh, noru, doupě atp., každopádně primární význam νοσσοποιεῖν pojí spíše s ptáky.

19 Tak Frants Buhl (ed.), Wilhelm Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin: Springer-Verlag, ¹⁷1954, *sub voce*; i Blahoslav Pípal, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, Praha: Kalich, ⁴2006, *sub voce*; nebo též Francis Brown – Wilhelm Gesenius – Samuel Rolles Driver – Francis Brown – Charles A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon with an appendix containing the Biblical Aramaic*, Peabody (Mass.): Hendrickson, 172017, *sub voce*; či William L. Holladay, *A concise hebrew and aramaic lexicon of the Old testament / Based on the First, Second, and Third Editions of the Koehler-Baumgartner Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Michigan: Eerdmans, ¹⁵2000. Proti tomu srov. Robert Laird Harris, *Theological wordbook of the Old Testament*, Chicago: Moody Press, ²1981 (2 svazky), upřednostňuje významy drak a velryba (נַיִן je zde tedy v podstatě synonymní s נְנִינִי).

20 נְנִינִי je snad někdy též variantní tvar (*sg. abs. masc.*) slova נַיִן, viz Frants Buhl (ed.), Wilhelm Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin: Springer-Verlag, ¹⁷1954, *sub voce* נַיִן.

21 Robert Dittmann (ed.), *Bible Kralická šestidílná: kompletní vydání s původními poznámkami*. Praha: Česká biblická společnost, 2014.

22 Stephen Prickett – Robert Carroll, *The Bible: Authorized King James Version*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

23 Rosenberg – Slotki, *Isaiah* poskytuje překlad „serpents“ (i v Rašiho komentáři) a *Tanakh the holy scriptures: the new JPS translation according to the traditional Hebrew text*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985 uvádí na zkoumaném místě „dragons“.

Iz 14,23

לְמוֹרַשׁ קַפְדַּ / κατοικεῖν ἐρίνους / ἵτενερω ογωρ / *in possessionem ericii*

Hebrejský text na tomto místě praví: „A ustanovím ji [Babylón] za državu bukačů“. ČEP tu hovoří o hnízdišti sýčků. Samotný termín קַפְדַּ je poněkud tajemný, jak jsme zjistili už v případě Sf 2,14. Překladatel Septuaginty jej však převedl opět jako ἐρίνους (takže [Babylónii] budou obývat zmije). Možná ve stejné době vzniká jak převod Jeronýmův, tak převod sahidského překladatele. Jeroným měl před sebou hebrejskou předlohu i Septuagintu, zatímco neznámý egyptský autor (autoři) zřejmě jen verzi řeckou.²⁴ Můžeme se domyslet, že Jeroným neznaje (snad podobně jako my dnes) přesný význam hebrejského slova, odrazil se při překladu od znění Septuaginty. Totéž udělal i koptský překladatel, neváhaje ovšem nad hebrejským výrazem. Vulgáta, věrná větné stavbě MT, prohlašuje Babylón za „vlastnictví ježků“, zato sahidská verze po vzoru své řecké předlohy převádí: „takže tam budou přebývat zmije“.

Iz 34,11

קַפְדַּ / ἐρίνους / ἔρω

Zde vidíme stejný překlad jako v Sf 2,14. Z bezprostředního kontextu nelze vytěžit žádný nový argument pro zmijs, stejně tak ani pro ježka. Koptština překládá „had“.

Iz 34,15

קַפְדַּ / ἐρίνους / ἔρω / *ericus*

Hebrejské slovníky uvažují buď o stromovém hadu, nebo o sově. Je také na místě, dle našeho soudu, uvažovat o nápadné podobnosti výrazu קַפְדַּ se slovem קַפְדַּ.²⁵ V řečtině se opět vyskytuje sloveso νεοσσεύειν – líhnout se/

24 Shodující se v hlavních rysech s textovým typem B (*Codex Vaticanus*).

25 Raši tyto dva pojmy ztotožňuje: קַפְדַּ . הוא קַפְדַּ . Rosenberg – Slotki, Isaiah. Proti tomu Ibn Ezra (asi 1092–1167 n. l.): קַפְדַּ *The great owl*. It is not the same as קַפְדַּ; it is some other bird. Michael Friedländer (ed.), *The commentary of Ibn Ezra on Isaiah. The Anglican version of the Book of the Prophet Isaiah amended according to the Commentary of Ibn Ezra*, London: published for the Society of Hebrew literature, 1873.

stavět hnízdo příbuzné tomu v Iz 13,22, což opět hovoří spíše ve prospěch hada (nebo ptáka) než ježka.²⁶ Rovněž koptský překladatel pokládá domnělého ježka za hada.²⁷

Výše zjištěné se pokusíme ilustrovat na případu Iz 13,22 následující tabulkou.

MT	LXX	Copt.
שָׂמַיִם (šakal – שָׂמַיִם)	ἔχιϋοι (ἔχιϋος – ježek)	ⲉⲃⲱ (had)
LXX legit שָׂמַיִם (akk. Tunnanu; lat. draco) (drak, ten dávný had) ²⁸	Copt. legit ἔχιϋς – zmije (had) ἰδ ἔστι ἔχιϋνα – zmije (had)	
שָׂמַיִם (hadi/draci)	ἔχιϋος (zjednodušení ἔχιϋς pro 1. deklinaci)	

Jak jsme mohli pozorovat, stojí zde sledované septuagintní převody na dosti nejistých základech, a sice na hebrejských výrazech, se kterými si neví docela rady ani nejmodernější bádání. Pokud si připustíme výše psané a rovněž i to, že překladatel na základě očekávaného paralelismu membrorum u jemu neznámých výrazů volil synonymum k výrazu předešlému nebo následujícímu, zdánlivé zmatení nás už nepřekvapí. Zjistili jsme, že podkladem pro převod ἔχιϋος jsou termíny שָׂמַיִם, קַפְדִּים, a שָׂמַיִם. Platí také, že pokaždé, když se v Septuagintě vyskytne slovo „ježek“, převádí ho koptský překladatel jako „had/zmije“. Současně víme, že Jeroným při svém překladu přihlížel k Septuagintě a ve všech případech kromě Iz 13,22 překládá řecké ἔχιϋος jako *ericius*, čili ježek. Nicméně pokud nebyli koptští překladatelé blíže Septuagintě než Jeroným časově, pak jí byli blíže alespoň geograficky. Místem vzniku Septuaginty i jejích koptských překladů byl Egypt. Jeví se, že Jeroným chápal

26 Ježci si ovšem také staví jakési brlohy, kde vyvádějí mladé, nebo v nich hibernují.

27 Bylo by rovněž velice zajímavé zjistit, jaký byl koptský výraz pro ježka (byl-li nějaký). Bylo by však s podivem, kdyby koptština žádné jméno pro tohoto drobného savce neznala. Přeci jen měl ježek v kultuře starého Egypta také své místo, viz Thurtle, Hedgehogs and Hyenas, 38–46, nebo též Walid Shaikh Al Arab, *The Hedgehog Goddess Abaset*, *Papyrologica Lupiensia*, Pensa MultiMedia s.r.l., 2019, 28 (28), 83–102, dostupné z doi:10.1285/i115912221v28p81.

28 Srov. Zj 12,9 (ČEP).

námi zkoumaný řecký výraz po vzoru moderních slovníků, které čerpají především z děl klasických autorů. Ovšem pochopení koptských překladatelů, že *ἐχίνοσ* je souznačný s *ἔχις*, vrhá lepší světlo i na samotnou Septuagintu. Přece jen je snazší představit si na hlavici sloupu hada než na tomtéž místě ježka nebo líhnout se z vejce zmiji, než aby tak činil savec s bodlinami.

Mému učiteli Filipu Čapkovi u tohoto problému přišla na mysl již takřka legendární historka o evangelickém faráři a disidentovi Svatopluku Karáskovi (1942–2020), který ve švýcarském exilu při jednom ze svých kázání v němčině svým posluchačům předestřel působivý obraz orla uvězněného v kleci. Kazatel ovšem orla místo *Adler* jmenoval spíše anglicky *eagle*, čímž jeho posluchači nabyli dojmu, že je celou dobu řeč o ježkovi (*Igel*). Obraz v myslích posluchačů kázání byl možná o to působivější a rozhodně nevšednější. Podobně je tomu i v případě ježků v Septuagintě. Skutečnost je i zde patrně poněkud prostší.

Mgr. Jan Lukáš

Tř. 9. května 1283

390 02 Tábor

lukasjan1@email.cz

Výuka ekumeniky v rámci praktické teologie na pražské evangelické fakultě Odkaz Pavla Filipiho a Josefa Smolíka¹

Martin Vaňáč

Teaching ecumenics within practical theology at the Prague protestant faculty: The legacy of Pavel Filipi and Josef Smolík The article deals with the development of teaching about ecumenical issues at the Protestant Theological Faculty of Charles University in Prague since its foundation in 1919 and its gradual linking with the teaching of practical theology. This connection is largely a legacy of two faculty professors of practical theology, Josef Smolík (1922–2009) and Pavel Filipi (1936–2015).

Sborník k 75. výročí založení Evangelické teologické fakulty v Praze uvedl jako jednu ze zvláštních tradic fakulty skutečnost, že ekumenická teologie je přiřazena katedře praktické teologie.² Tento článek se věnuje vývoji výuky ekumenické problematiky na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze³ a jejímu postupnému propojení s výukou praktické teologie, které je do značné míry odkazem profesorů praktické teologie Josefa Smolíka (1922–2009) a Pavla Filipiho (1936–2015).⁴

1 Tento text byl podpořen programem Univerzitního výzkumného centra UK UNCE/HUM/012, č. 204052.

2 Jindřich Halama (ed.), *75 let Evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*, Praha: Karolinum, 1994, 28.

3 Příspěvek sleduje období od založení Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké v Praze v roce 1919, přes náhradní dálkové studium pro „prozatímní diakony“ v letech 1940–1945 a existenci Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v letech 1950–1990 až po období Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze po roce 1990. K dějinám fakulty viz fakultní ročenky a sborníky, zatím poslední byl vydán ke 100. jubileu: Jan Roskovec – Ota Halama (eds.), *Sto let Evangelické teologické fakulty v Praze*, Praha: Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy, 2019.

4 Text je písemnou verzí přednášky, která zazněla na sympoziu s názvem „Vize a perspektivy pro putování 21. stoletím“, organizovaném katedrou praktické teologie dne 13. dubna 2021 na památku těchto dvou významných českých praktických teologů. Základní biografické informace o J. Smolíkovi a P. Filipim viz portréty od Taby Landové ve sborníku Roskovec – Halama (eds.), *Sto let Evangelické teologické fakulty*, 147–148, 150–153.

Vznik symboliky

Téma církve je samozřejmě úzce propojeno s teologií jako takovou.⁵ Skutečná teologie nemůže být jen úzce konfesně zaměřená a nemůže ignorovat ostatní teologické tradice. Existence více církví a v moderní době pak sílicí ekumenické hnutí vyžadovalo systematičtější pozornost věnovanou církevní a ekumenické problematice. V poreformačním období při studiu různých církevních útvarů převažovalo polemické zaměření, později se u některých autorů objevoval i smířlivější přístup.⁶ V 1. polovině 19. století se v německém univerzitním prostředí jak na protestantské, tak na katolické straně objevil termín „symbolika“ (něm. *Symbolik*) pro označení studia srovnávajícího základní věroučné texty a církevní útvary různých křesťanských tradic.⁷ Jednalo se o práce na pomezí církevních dějin a systematické teologie.

-
- 5 Úzké sepětí mezi teologií a církví patřilo podle Josefa Lukla Hromádky k důležitým důrazům „nové teologie“ (tj. protestantské teologie po 1. světové válce výrazně ovlivněné Karlem Barthem a nazývané např. dialektická teologie nebo teologie krize): „Každá theologie je theologie církve – to je jedna ze základních thesů Barthovy dogmatiky. Žádný theolog, žádný profesor theologie nemluví jen sám za sebe, nýbrž je povinen mluvit také za církev. Svou theologii nemůže tvořit v samoté pracovny, nýbrž jako úd církve, v naslouchání hlasu církve.“ Josef Lukl Hromádka, *Přelom v protestantské theologii. Syllabus fakultních přednášek*, Praha: Katedra systematické theologie na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě v Ústředním církevním nakladatelství, 21956, 90.
- 6 Stručný přehled vývoje studia různých církví viz Ulrich H. J. Körtner, *Ökumenische Kirchenkunde*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018, 1–15. Gustav Friedrich Oehler (1812–1872), profesor evangelické teologie v Tübingen, v rámci dějin symboliky rozlišuje tři období. První je obdobím polemiky a elenktiky, kde na prvním místě uvádí z luterské strany Martina Chemnitze (1522–1586), z katolické strany Roberta Bellarina (1542–1621). Druhé období se s prvním částečně časově překrývá a je pro něj charakteristický smířlivější přístup usilující o překonání rozdílů jak mezi různými proudy protestantismu, tak mezi protestanty a katolíky. Jako příklad jmenuje luterského teologa Georga Calixa (1586–1656). Teprve třetí období je podle Oehlera vlastním obdobím symboliky, které začíná vydáním knihy Gottlieba Jakoba Plancka v roce 1796. Gustav Friedrich Oehler, *Lehrbuch der Symbolik*, Tübingen: Heckenhauer, 1876, 16–29.
- 7 Termín „symbol“ byl od 5. století používán pro apoštolské vyznání víry, později byl vztažen i na další starověká vyznání víry. V rámci luterství bylo slovem „symbol“ označeno nejprve Augsburské vyznání z roku 1530, koncem 16. století se začalo používat označení „symbolické spisy“ nebo „symbolické knihy“ pro základní věroučné texty shrnuté v tzv. Knize svornosti.

V protestantském prostředí je uvedení tohoto pojmu do teologie – jako označení pro srovnávací studium konfesí různých církví – spojeno s dílem luterského teologa a kolegy Friedricha Schleiermachers na nově otevřené univerzitě v Berlíně Philippa Konrada Marheinekeho (1780–1846) nazvaným *Christliche Symbolik oder historischkritische und dogmatischkomparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und sociniani-schen Lehrbegriffs* (1810–1813).⁸ Vlastním zakladatelem srovnávací symboliky byl Marheinekeho učitel, evangelický teolog a církevní historik na univerzitě v Göttingen Gottlieb Jakob Planck (1751–1833), který je autorem díla *Abriss einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien nach ihren Grundbegriffen, ihren daraus abgeleiteten Unterscheidungslehren und ihren praktischen Folgen* (1796).⁹ V katolickém prostředí použil termín „symbolika“ Johann Adam Möhler (1796–1838), profesor církevních

-
- 8 Marheinekeho záběr byl široký, na univerzitě v Berlíně přednášel v letech 1811–1819 především církevní dějiny a dějiny dogmatu, v letech 1820–1846 se více věnoval symbolice, dogmatice a morální teologii. Zároveň od roku 1820 působil jako kazatel. Jeho zájem o symboliku byl ovlivněn Gottliebem Jakobem Planckem, učitelem na univerzitě v Göttingen, kde studoval v letech 1798–1802, a také zkušeností s ekumenickými snahami, se kterými přišel do kontaktu během působení na univerzitě v Heidelbergu v letech 1807–1811. Marheinekeho obsáhle koncipovaná Symbolika zůstala jen torzem, neboť v letech 1810–1813 vyšly pouze tři svazky prvního dílu, který se věnoval katolicismu: *System des Katholizismus in seiner symbolischen Entwicklung*. Celou šíři symboliky představuje latinské kompendium na základě přednášek, které vyšlo za jeho života ve třech postupně doplňovaných vydáních v letech 1812, 1825 a 1830: Philipp Konrad Marheineke, *Institutiones symbolicae: doctrinarum catholicorum, Protestantium, Socinianorum, Ecclesiae Graecae, minorumque societatum Christianarum summam et discrimina exhibens*, Berolini 1812. Obsáhlou recenzí reagoval na vydání Möhlerovy Symboliky: Philipp Konrad Marheineke, *Über Dr. J. A. Möhler's Symbolik*, Berlin 1833. Posmrtně byly vydány Marheinekeho přednášky ze symboliky v roce 1848. Kurt Hünerbein, Marheineke, Philipp Conrad, in: *Neue Deutsche Biographie* 16 (1990), 172–174 (online-version, cit. 11. 11. 2021), dostupné z: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118993895.html#ndbcontent>.
- 9 Gottlieb Jakob Planck působil na univerzitě v Göttingen jako profesor církevních dějin od roku 1784 a ve svých přednáškách se věnoval církevním dějinám, dějinám dogmatu, dogmatice a symbolice, teologické encyklopedii a metodologii, někdy také dějinám církevní správy a církevního práva. Uvedené dílo věnované symbolice vyšlo ve třech vydáních v letech 1796, 1804 a 1822. Julius August Wagenmann, Planck, Gottlieb Jakob, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 26 (1888), 224–227 (online-version; cit. 11. 11. 2021), dostupné z: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd116203757.html#adbcontent>.

dějin na univerzitě v Tübingen a autor díla *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832).¹⁰ Zatímco v německém protestantském prostředí se symbolika v 19. století v teologických kruzích pěstovala a rozvíjela, v katolickém prostředí našla jen malý ohlas.¹¹

Na přelomu 19. a 20. století došlo k postupné proměně symboliky, kterou předznamenal dílo luterského systematického teologa Ferdinanda Kattenbusche (1851–1935) *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde* (1892). Zatímco srovnávací symbolika se zaměřovala především na teologické rozdíly v nauce, popisná nauka o vyznáních (*Konfessionskunde*) rozšířila svůj záběr, neboť se nesoustředila pouze na oblast teologie, ale sledovala také bohoslužebný život, církevní zřízení, náboženské zvyky, etiku a zbožnost.¹²

Impulsem pro další rozvoj studia různých církví bylo založení Světové rady církví v roce 1948 a II. vatikánský koncil katolické církve v letech 1962–1965. Tyto impulsy a také diskuse o vztahu konfesionalismu a ekumenismu v německém protestantském prostředí vedly u některých autorů k terminologickému posunu, takže místo nauky o vyznáních (*Konfessionskunde*) začali používat termín nauka o církvích (*Kirchenkunde*).¹³ Peter Meinhold (1907–1981), církevní historik na univerzitě v Kielu, se ve své práci *Ökumenische Kirchenkunde* (1962) zaměřil na popis církevních útvarů v jejich národních, historických a kulturních souvislostech. Důraz na rozdílná vyznání v tomto pojetí ještě více ustoupil stranou ve prospěch pluralitního přístupu.¹⁴ Ozna-

10 K základnímu členění a stručnému obsahu díla viz Prokop Brož, *Kristus, Duch a jednota církve v dějinách. Ekleziologie J. A. Möhlera*, Praha: Karolinum, 2011, 272–275.

11 Jednou z výjimek, která v katolickém prostředí navazovala na Möhlera, bylo dílo Bernharda Josefa Hilgerse (1803–1874), profesora církevních dějin na univerzitě v Bonnu, který po I. vatikánském koncilu přestoupil do starokatolické církve, *Symbolische Theologie oder die Lehrgegensätze des Katholicismus und Protestantismus dargestellt und gewürdigt* (1841). Eduard Stakemeier, *Konfessionskunde und Ökumenik*, in: Konrad Algermissen, *Konfessionskunde*, Paderborn: Verlag Bonifacius, 1969, XXVII.

12 Körtner, *Ökumenische Kirchenkunde*, 8–9.

13 K diskusi o konfesionalismu a ekumenismu viz Körtner, *Ökumenische Kirchenkunde*, 16–23.

14 Mareile Lasogga – Michael Roth (eds.), *Konfessionskunde im 21. Jahrhundert: Bestandsaufnahmen, Herausforderungen, Perspektiven*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 7–8.

čení nauka o vyznáních (*Konfessionskunde*) nebo ekumenika (*Ökumenik*) jsou používána i nadále.¹⁵

Ještě složitější proměnu v přístupu k tématu různých církví je možné pozorovat v katolickém prostředí. Poměrně výstižně ji ilustrují změny názvu různých vydání základní příručky Konrada Algermissena (1889–1964), profesora dogmatiky a morální teologie v Hildesheimu: od *Christliche Sekten und Kirche Christi* (¹1923, ²1925, ³1925) přes *Konfessionskunde. Ein Handbuch der christlichen Kirchen- und Sektenkunde der Gegenwart* (⁴1930, ⁵1939) až k pouhému *Konfessionskunde* (⁶1950, ⁷1957), přičemž další přepracovaná vydání vyšla péčí kolektivu spolupracovníků až po jeho smrti.¹⁶ V českém prostředí původnímu katolickému pojetí, které klade důraz na rozdíl mezi církví Kristovou (tj. katolickou církví) a ostatními náboženskými společnostmi, odpovídá poměrně ojedinělá práce Josefa Kubalíka (1911–1993) *České křesťanství. Církev Kristova a jiné náboženské společnosti v naší vlasti* (1947), která se dočkala řady vydání.¹⁷

Symbolika součástí systematické teologie

Jak již bylo zmíněno, symbolika v pojetí 19. a počátku 20. století byla oborem na pomezí církevních dějin a systematické teologie. Na Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké v Praze byla výuka symboliky nejprve propojena se systematickou teologií, jejíž profesor Josef Lukl Hromádka (1889–1969) se jí věnoval.¹⁸ V seznamu přednášek je možné symboliku poprvé zaznamenat v zimním semestru roku 1922/1923, kde je uveden předmět s názvem *Povaha pravoslaví a římského katolicismu s nezvyk-*

15 K perspektívám oboru na počátku 21. století viz Lasogga – Roth (eds.), *Konfessionskunde im 21. Jahrhundert*. Jako příklad použití obou termínů je možné odkázat na názvy dvou nejznámějších evropských ekumenických institutů: evangelického v Bensheimu (*Konfessionskundliches Institut*) a katolického v Paderbornu (*Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik*).

16 Wolfgang Thönissen, *Konfessionskunde im 21. Jahrhundert. Katholische Perspektiven*, in: Lasogga – Roth (eds.), *Konfessionskunde im 21. Jahrhundert*, 94.

17 Naposledy vyšla jako skripta v roce 1991: Josef Kubalík, *Křesťanské církve v naší zemi*, Praha: Univerzita Karlova, 1991.

18 Portrét Josefa L. Hromádky od Jana Štefana viz Roskovec – Halama (eds.), *Sto let Evangelické teologické fakulty*, 36–44. Josef Smolík Hromádku považoval za zakladatele ekumeniky, tj. samostatné nauky o ekumenismu, na fakultě viz Josef Smolík, *Úvod do studia bohosloví*, Praha: Kalich 1978, 215.

le velkou dotací 5 hodin týdně, na který v letním semestru navazoval předmět nazvaný *Povaha protestantismu* (4 hodiny týdně).¹⁹ Hromádka svoje přednášky ze symboliky, rozdělené do dvou nebo do tří semestrů, v meziválečném období pravidelně opakoval zhruba jednou za tři až čtyři roky.²⁰ Své výklady publikoval ve třech knihách: *Katolicism a boj o křesťanství* (1925), *Ústřední principy protestantské* (1926) a *Křesťanství v myšlení a životě* (1931).

Podle Josefa Smolíka to byly právě přednášky ze symboliky, které mladého profesora přivedly k tomu, aby se odborně zabýval základními křesťanskými útvary, katolictvím, pravoslávím a reformací.²¹ Hromádka ve svých vzpomínkách svůj zájem o katolicismus klade do širších dobových souvislostí a tento zápas o hlubší pochopení katolické teologie, tradice a církve považoval za důležitý okruh své práce v meziválečném období.²²

Začátkem roku 1924 byl Hromádka požádán o napsání článků na téma sjednocovací snahy v katolictví pro *Kostnické jiskry*, na podzim 1924 začal psát knihu *Katolicism a boj o křesťanství*.²³ V předmluvě ke knize mimo jiné popsal svoji snahu o porozumění katolické zbožnosti:

19 *Seznam přednášek na Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké v Praze v studijním roce 1922–1923*, Praha 1922, 2–3.

20 Názvy přednášek a jejich hodinová dotace podle tištěných seznamů přednášek fakulty:
 ZS 1922/1923 *Povaha pravoslaví a římského katolicismu*, 5 hodin týdně,
 LS 1922/23 *Povaha protestantismu*, 4h;
 LS 1925/26 *Symbolika*, 5h;
 ZS 1926/27 *Symbolika II. díl (Římský katolicism a protestantism)*, 5h;
 LS 1929/30 *Povaha křesťanských církví (Starokřesťanská symbola)*, 4h;
 ZS 1930/31 *Povaha křesťanských církví II. (Pravoslaví a Římský katolicism)*, 5h;
 LS 1930/31 *Povaha křesťanských církví III. (Protestantism)* 3 h;
 LS 1933/34 *Starokřesťanská symbola (Symboliky část I.)*, 3 h;
 ZS 1934/35 *Katolictví a protestantism (Symbolika II.)*, 2 h;
 LS 1934/35 *Protestantism*, 2 h;
 ZS 1938/39 *Starokřesťanská symbola a pravoslaví (Symboliky část I.)* 3 h;
 LS 1938/39 *Římský katolicismus a reformace (Symboliky část II.)* 4 h.

21 Josef Smolík, Učitelé pražské fakulty: Josef Lukl Hromádka, *Křesťanská revue* 41 (1989), 105–106.

22 Josef Lukl Hromádka, *Pravda a život*, Praha: Ekumenický institut Komenského fakulty ve spolupráci s regionálním výborem Křesťanské mírové konference v Ústředním církevním nakladatelství, 1969, 92.

23 Josef Lukl Hromádka, *Cesty protestantského theologa*, Praha: V. Horák a spol., 1927, 15.

Chodil jsem po kostelích, poslouchal kázání, byl přítomen tichým i zpívaným mším, pozoroval jsem řeholníky při čtení hodinek kanonických, díval se na skloněné postavy mužů i žen před oltářem – naslouchal poutnickým zpěvům, viděl jsem mnoho formalismu, zvykovosti, bezduchosti, pompésnosti a primitivity, ale též projevy skutečné zbožnosti, skutečných modliteb a opravdové vroucnosti.²⁴

V době zjištěné atmosféry a zpolitizovaných náboženských diskusí si za svoje vstřícná slova o katolictví vysloužil kritiku především z protestantského tábora.

Porozumění našel u spolupracovníka Emanuela Rádla (1873–1942), se kterým v roce 1927 založil časopis *Křesťanská revue*. V něm si mimo jiné kladli za cíl pokusit se o ekumenické probuzení křesťanů přes hranice protestantismu, katolictví a pravoslaví. Jejich touhou bylo „dobrat se rozbohem skutečného klasického křesťanství k těm místům, kde se rodí živá víra katolíkova i protestantova a kde se kladou základy k přetvářející, ano revoluční dynamice prorockého a apoštolského svědectví“.²⁵

Jednou ze zvláštností Hromádkova přístupu byl jeho důraz na pravoslaví, které v některých starších příručkách symboliky scházelo.²⁶ Hromádkův zájem o pravoslaví, kvůli kterému se podle Josefa Smolíka naučil rusky, měl hlubší kořeny, které mimo jiné souvisely s jeho vyrovnáváním se s historickým mezníkem, říjnovou revolucí v roce 1917.²⁷ Tyto jeho úvahy vzbudily větší pozornost později v souvislosti s postojem ke společenským změnám po roce 1948.

Propojení výuky symboliky se systematickou teologií bylo na Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké zřejmé i ve výuce pro bohoslovce z Církve československé. Když byl na jaře roku 1935 na fakultě jmenován profesor systematické teologie pro Církev československou Alois Spisar (1874–1955), zahájil i on přednášky ze symboliky rozdělené na část historickou a systematickou, většinou rozvržené do tří semestrů s dotací 2 hodin týdně. V roce 1940 vydala Ústřední rada Církve československé Spisarovy *Dějiny dogmatu* jako studijní pomůcku pro vnitřní potřebu církve. Spisar ve svých přednáškách symboliky pokračoval i po II. světové válce.

24 Josef Lukl Hromádka, *Katolicism a boj o křesťanství*, Praha: Bursík a Kohout, 1925, 10.

25 Hromádka, *Pravda a život*, 93.

26 Hromádka ve své práci výslovně zmiňuje např. Möhlerův i Harnackův nezájem o pravoslaví. Josef Lukl Hromádka, *Křesťanství v myšlení a životě. Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*, Praha: Jan Laichter, 1931, 27.

27 Hromádka, *Pravda a život*, 94–95. Smolík, Učitelé pražské fakulty, 106.

Také na nově zřízené Husově československé bohoslovecké fakultě (1950) platilo i nadále spojení výuky symboliky se systematickou teologií, kterou vyučoval její profesor Zdeněk Trtík (1914–1983). Za pozornost stojí Trtíkova skripta s názvem *Komparativní symbolika* z roku 1962.²⁸

Výuku systematické teologie bohoslovců z evangelických církví na poválečné Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké suploval za nepřítomného Hromádku do roku 1947 František Mrázek Dobiáš (1907–1972), který se podílel na výuce už během II. světové války v rámci náhradního vzdělávání bohoslovců při synodní radě a v říjnu 1945 se habilitoval pro obor systematické teologie.²⁹ Podle seznamu přednášek například v akademickém roce 1946/1947 přednášel o katolicismu a první část těchto přednášek, věnovaných svátostem v katolické církvi, vydal Spolek posluchačů Husovy fakulty v roce 1947.³⁰

Na Dobiáše ve svých pamětech vzpomínal Josef Smolík nejen jako na svého „prvního šéfa“ v době poválečného vikariátu v Pardubicích, ale také jako na učitele během válečného studia, který ho „vedl do ekumenické teologie“ tím, že mu zadal písemnou práci o pojetí církve v teologii Církve československé.³¹ Ve svých úvodech do teologie považoval Dobiáš dějiny dogmatu a symboliku za pomocné vědy a úvody do dogmatiky.³² Do jisté míry předjímal pozdější rozdělení symboliky na fakultě, když pojednal zvláště o dějinách dogmatu, jejichž zařazení se podle Dobiáše střídá podle důrazu na historický nebo uvádějící charakter této poměrně mladé disciplíny. Buď mohou

28 Trtík ve svých skriptech věnuje pozornost starocírkevním vyznáním (symbola), pravoslaví, římskému katolicismu, anglikanismu, protestantismu a ve zvláštní kapitole pojednává o Církvi československé. V roce 1958 vydal skripta *Křesťanské církve, denominace a sekty* profesor církevních dějin Husově československé bohoslovecké fakultě Miloslav Kaňák (1917–1985). Svoji převážně historickou práci rozdělil na tři části: v první pojednává o římském katolicismu, pravoslaví a starobylých východních církvích; ve druhé (nejobsáhlejší) se věnuje reformačním církvím a novodobým denominacím; třetí obsahuje stručnou charakteristiku církví působících v Československu.

29 Stručný portrét F. M. Dobiáše viz Roskovec – Halama (eds.), *Sto let Evangelické teologické fakulty*, 118–120.

30 Učitelé Komenského evangelické bohoslovecké fakulty a jejich literární činnost, *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1960, 141.

31 Josef Smolík, Jak to bývalo? Kapitoly z pamětí, 14. „Válečný děkan“, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 86 (2001).

32 F. M. Dobiáš, Úvod do bohosloveckých nauk, část II, Praha 1941, 16. F. M. Dobiáš, *Úvod do teologie. Theologická encyklopedie*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1953, 134.

být dějiny dogmatu součástí všeobecných církevních dějin nebo úvodem, respektive historickou částí dogmatiky. Symbolika v moderním protestantismu podle Dobiáše nastoupila na místo dějin dogmatu jako historická disciplína, jejíž zařazení kolísá podobně jako u dějin dogmatu.³³

Po státem vynucené reorganizaci teologické fakulty v roce 1950 se Dobiáš stal na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě vedoucím nově zřízené katedry sociální teologie, která byla po roce 1989 přejmenována na katedru teologické etiky.³⁴ Samostatná katedra sociální teologie/teologické etiky patří podle sborníku k 75. výročí založení fakulty k jedné z jejích tří zvláštností, které zmiňuje v souvislosti s výukou systematické teologie: „K tradicím fakulty patří samostatná katedra theologické ethiky (původně sociální teologie) a přiřazení dějin dogmatu katedře církevních dějin a theologické encyklopedie a ekumenické teologie katedře praktické teologie.“³⁵

Rozdělení výuky symboliky po roce 1950

K rozdělení výuky symboliky a přiřazení její historické části pod katedru církevních dějin došlo nástupem mimořádně nadaného Amedeo Molnára (1923–1990), který byl ve svých 27 letech v roce 1950 jmenován docentem *historické symboliky* Komenského evangelické bohoslovecké fakulty.³⁶ Jak uvádí jubilejní sborník k 75. výročí založení fakulty:

Molnár stačil totiž zvládnout nejen dějepisecké řemeslo v rozsahu od prvokřesťanství po ‚modernu‘, ale jako bohoslovci mu nejvíc záleželo na postizení pohybu theologického myšlení v historických souvislostech. Jeho přičiněním se stala ‚historická symbolika‘ /později nazvaná ‚dějiny dogmatu‘ – pozn. MV/ neodmyslitelnou součástí výuky na katedře církevních dějin.³⁷

Plodem přednášek z dějin dogmatu jsou především jeho skripta *Pohyb theologického myšlení* z roku 1982. Přestože až Amedeo Molnár je spojen s výukou historické symboliky na evangelické fakultě, už u docenta a po II.

33 Za jedinečný úvod do symboliky označil Hromádkovu knihu *Křesťanství v myšlení a v životě*. Dobiáš, *Úvod do teologie*, 141.

34 Stručně k dějinám katedry viz Roskovec – Halama (eds.), *Sto let Evangelické theologické fakulty*, 117–118.

35 Halama (ed.), *75 let Evangelické bohoslovecké fakulty*, 28.

36 Stručný portrét A. Molnára viz Roskovec – Halama (eds.), *Sto let Evangelické theologické fakulty*, 103–106.

37 Halama (ed.), *75 let Evangelické bohoslovecké fakulty*, 57.

světové válce profesora církevních dějin Rudolfa Říčana (1899–1975) je možné sledovat zájem o problematiku konfesionalismu a vývoje moderního teologického myšlení.³⁸ Například v zimním semestru akademického roku 1936/1937 vypsál přednášku s názvem *Probuzení a konfesionalismus v XIX. století* (1 hod.).³⁹

Zatímco k pomyslnému oddělení teologické etiky a historické symboliky od systematické teologie došlo na začátku 50. let, k přesunu ekumenické teologie na katedru praktické teologie došlo až začátkem 70. let. Za symbolický mezník je možné považovat rok 1972, kdy byl k 1. říjnu 1972 Josef Smolík jmenován vedoucím katedry praktické teologie a Pavel Filipi k témuž dni odborným asistentem pro ekumenismus.⁴⁰

Je však třeba být opatrný při zařazování vyučujících na evangelické teologické fakultě do pomyslných oborových „škatulek“, protože jejich záběr býval většinou mnohem širší a spolu s jejich působením v církvi často zasahoval do oblasti praktické teologie. Navíc probíhal přesun vyučujících mezi jednotlivými obory. Například Josef Bürg Jeschke (1902–1977), předchůdce Josefa Smolíka, který téměř dvacet let vedl katedru praktické teologie (1953–1972), se na fakultě původně habilitoval v roce 1948 pro obor systematické teologie a v roce 1950 se stal profesorem systematické teologie s pověřením vyučovat *srovnávací symboliku*.⁴¹ Už v roce 1943 vydal výchovný odbor synodní rady jeho skripta s názvem *Rozličná učení*, jejichž druhé vydání vydala Komenského evangelické bohoslovecká fakulta v roce 1956.⁴² V roce 1951 Jeschke také vydal *Knížku o pravoslaví*. Obě práce podle Smolíka vznikly z Jeschkeho přednášek ze symboliky.⁴³ Katedry prak-

38 Stručný portrét R. Říčana viz Roskovec – Halama (eds.), *Sto let Evangelické teologické fakulty*, 100–102.

39 *Stav osob a seznam přednášek na Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké v Praze ve studijním roce 1936–37*, Praha 1936, 11.

40 Miloš Bič (ed.), *Ročenka Komenského evangelické bohoslovecké fakulty*, Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Ústředním církevním nakladatelství 1975, 3.

41 Stručný portrét J. B. Jeschkeho viz Roskovec – Halama (eds.), *Sto let Evangelické teologické fakulty*, 145–146. Informace o habilitaci v roce 1948 a pověření výukou srovnávací symboliky při katedře systematické teologie v roce 1950 viz Učitelé Komenského evangelické bohoslovecké fakulty, 149.

42 Učitelé Komenského evangelické bohoslovecké fakulty, 151, 153.

43 Josef Smolík, Učitelé pražské fakulty: Obor praktické teologie, *Křesťanská revue* 41 (1989), 188.

tické teologie se ujal v roce 1953 po vynuceném odchodu Adolfa Novotného (1891–1968). Vedle homiletiky a poimeniky si i nadále zachoval zájem o praktickou eklesiologii.⁴⁴

Mimochodem také Josef Smolík ve svých vzpomínkách uvedl, že mu děkan Amedeo Molnár po smrti F. M. Dobiáše a odchodu J. M. Lochmana nabízel, zda nechce přejít na obor systematické teologie.⁴⁵ Smolík své setrvání u praktické teologie odůvodnil slovy: „Teologie vykoná svou práci poctivě tehdy, když toho, kdo se jí zabývá, zmocní, aby kázal slovo Boží. Filozoficko-spekulativní teologie, stejně tak jako teologie pouze historická se mívají svou věcí, neústí-li do zvěstování.“⁴⁶

Církev předmětem studia praktické teologie

Pozornost věnovaná církvi, respektive církvím v rámci praktické teologie je ve skutečnosti staršího data, než je možné vyčíst pouze ze seznamů přednášek. Na tuto skutečnost upozorňuje text Josefa Smolíka ze závěru 70. let. Když Josef Smolík představoval disciplínu *praktická eklesiologie* ve Studiích a textech Komenského evangelické bohoslovecké fakulty z roku 1980, zmínil „živý zájem“, který na konferenci praktických teologů v Jeně v roce 1967 vzbudil způsob organizování prakticko-teologického studia na Komenského fakultě, přejatý z dřívější Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké.⁴⁷ Na kontinentálních fakultách v Evropě totiž byla praktická teologie podle Schleiermachova pojetí řazena až do vyšších roč-

44 Viz charakteristika J. B. Jeschkeho v Roskovec – Halama (eds.), *Sto let Evangelické teologické fakulty*, 146 s odkazem na jeho diskusi s A. Molnárem v článku J. B. Jeschke, Návrat k eschatologii přes lidovou církev, *Křesťanská revue* 27 (1960), 45–47. Podle Smolíka Jeschke především promýšlel podobu církve v období, které Barth a Hromádka označili jako konec konstantinovské epochy. Smolík, *Úvod do studia bohosloví*, 234.

45 Josef Smolík, Jak to bývalo? Kapitoly z pamětí, 31. Docent, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 87 (2002). Pokud je Smolíková vzpomínka správná, muselo se jednat o konec roku 1972. J. M. Lochman byl zbaven profesury začátkem roku 1972. K 1. říjnu 1972 byl Josef Smolík jmenován vedoucím katedry praktické teologie. F. M. Dobiáš zemřel 2. října 1972. A. Molnár byl instalován děkanem 4. prosince 1972. K 1. prosinci 1972 byl docentem systematické teologie jmenován Luděk Brož.

46 Tamtéž.

47 Smolík používal termín „eklesiologie“, v textu článku je kromě názvu Smolíkovy textu a citací používán termín „eklesiologie“. Josef Smolík, *Praktická eklesiologie*, in: Amedeo Molnár – Josef Smolík (eds.), *Miscelanea: Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty* 3, Praha: Kalich, 1980, 7–21.

níků, kde byla přednášena podle jednotlivých disciplín. Přitom byla však vnímána potřeba eklesiologického zarámování prakticko-teologických disciplín.

Tradiční předměty praktické teologie (jako byla homiletika, katechetika, liturgika, pastorálka a misiologie) se bez úvodní disciplíny *praktické eklesiologie* podle Smolíka „ocitají v zajetí kulturně-politických společenských struktur, které nejsou analyzovány“.48 Důsledkem toho je, že praktická teologie ztrácí svůj teologický profil. Tento profil může být podle Smolíka odhalen jen tak, že *praktická eklesiologie* objeví jako rámec veškeré praktické teologie eschatologickou skutečnost církve v té podobě, jak přesahuje konkrétní dějinné struktury a odpovídá na ně v pokání i v naději. Takto pojatá *praktická eklesiologie* byla podle Smolíka v tehdejší době teprve *in statu nascendi*, takže ani její název nebyl doposud ustálen.49

V té souvislosti se Smolík ohlížel do minulosti výuky praktické teologie a konstatoval, že vídeňskou stolicí praktické teologie ovládlo „osvícenské právnícké myšlení“, což do určité míry přešlo i na nově zřízenou evangelickou fakultu v Praze.50 Pro oba meziválečné profesory praktické teologie bylo církevní právo součástí praktické teologie a věnovali mu výraznou část své badatelské práce. Podle Smolíka to platilo více pro Gustava Adolfa Skalského (1857–1926), poněkud méně pro jeho nástupce Františka Bednáře (1884–1963).51

Přesto toto Smolíkem kritizované propojení mezi praktickou teologií a církevním právem bylo předmětem již zmíněného zájmu na konferenci v Jeně (1967), protože po vzoru vídeňské fakulty byl přejat zkušební řád pražské fakulty (z roku 1923), který zařadil zkoušku z církevního práva do první státní zkoušky a logicky přednášky z církevního práva před tuto první zkoušku. Postupnou změnou povahy církevního práva byla podle Smolíka tato přednáška přeměněna na nauku o církevní organizaci a posléze v *praktickou eklesiologii*.52

48 Tamtéž, 7.

49 Smolík odkazoval na katolický *Handbuch der Pastoraltheologie*, který používal pojem *existenciální eklesiologie*. Tamtéž.

50 Tamtéž, 10.

51 Stručné portréty G. A. Skalského a F. Bednáře viz Roskovec – Halama (eds.), *Sto let Evangelické teologické fakulty*, 140–141, 142–143.

52 Smolík, *Praktická eklesiologie*, 8.

Proměnu, kterou ve svém textu zmínil Josef Smolík, je možné sledovat i v meziválečných seznamech přednášek, kde se nově od akademického roku 1936/1937 vedle přednášek z církevního práva objevuje přednáška s názvem *Nauka o církvi*. Tu v tomto roce přednášel nejenom profesor praktické teologie František Bednář (pouze v zimním semestru s dotací 1 hodina týdně), ale i nový vyučující Gustav Adolf Procházka (1872–1942), suplent praktické teologie pro Církev československou (v zimním i v letním semestru 2 h./týdně).⁵³ V následujícím roce 1937/1938 pouze G. A. Procházka v letním semestru vypsals *Seminář pro studium stavu církve*.⁵⁴ V následujícím roce 1938/1939 vypsals František Bednář v letním semestru přednášku *Nauka o církvi* (1 h.) a *Seminář pro studium stavu církve* (2 h.).⁵⁵ Gustav Adolf Procházka použil v názvech plurál, takže v letním semestru přednášel o *Pracovních methodách církví* (2 h.) a konal *Seminář pro studium stavu církví* (1 h.).⁵⁶ Stejně semináře ohlásili oba pro letní semestr akademického roku 1939/1940, který se s ohledem na uzavření vysokých škol nekonal.

Po válce konal Bednář *Seminář nauky o církvi* (2 h.).⁵⁷ Zesnulého Procházku nahradil suplent (v roce 1945) a posléze mimořádný profesor praktické teologie pro Církev československou (v roce 1946) Otto Rutrle (1908–1976), jehož přednáška v letním semestru 1946/1947 se nazývala *Ecclesiologie* (2 h.).⁵⁸ Rutrle k tématu vydal několik studijních textů, např. *Ekumenické křesťanství v životě církve* (1948).

V charakteristice obsahu první státní zkoušky v textu Slavomila Ctibora Daňka (1885–1946), který v ročence fakulty z roku 1947 popisoval postup studia, je možné najít potvrzení toho, co zmínil Josef Smolík. První státní zkouška čekala posluchače po čtvrtém semestru a týkala se „převahou věd pomocných, zvláště historických“, mezi nimi Daněk zmiňuje také „symboliku, tj. nauku o křesťanských konfessích, úvod do praktického bohosloví,

53 *Stav osob a seznam přednášek na Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké v Praze ve studijním roce 1936–37*, Praha 1936, 8, 11.

54 *Stav osobní. Seznam přednášek. Studijní rok 1937/38*, Praha 1937, 10.

55 *Stav osobní. Seznam přednášek. Studijní rok 1938/39*, Praha 1938, 8.

56 Tamtéž, 11.

57 *Stav osob a seznam přednášek na Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké v Praze ve studijním roce 1946–47*, Praha 1946, 9.

58 Tamtéž, 12.

nauku o církvi, křesťanskou sociologii a církevní právo“⁵⁹ Na druhou stranu úvodu do teologie od F. M. Dobiáše z let 1941 a 1953 sice zdůrazňují nejužší kontakt praktické teologie s církevní praxí, ale mezi jednotlivými částmi tohoto oboru (homiletika, liturgika, katechetika, pastorální teologie a církevní právo) zvláštní reflexi věnovanou církvi, kromě církevního práva, nezmiňují.⁶⁰ Změna vynikne při srovnání s popisem disciplín praktické teologie v pozdějším úvodu do teologie Josefa Smolíka.⁶¹

Smolíkovo pojetí praktické eklesiologie v rámci praktické teologie

Smolík ve svém úvodu do teologie kromě klasických disciplín (homiletiky, pastorálky, katechetiky a liturgiky) zařadil praktickou eklesiologii, nauku o misi (misiologii) a o ekumenickém hnutí (ekumeniku).⁶²

Praktická teologie se podle Smolíka zabývá novými eklesiologickými modely a experimenty, tj. otázkou budoucnosti církve. V podstatě nahradila církevní právo, které se ve své původní podobě stalo spíše historickou disciplínou, z níž do praktické eklesiologie přešly otázky podoby církve a jejího právního postavení ve společnosti.⁶³ Praktická eklesiologie se nezabývá ideální představou církve, nýbrž církví v její realizaci, k níž patří církevní instituce, řád a zřízení. Má za úkol teologicky zdůvodnit instituční podobu církve a zhodnotit různé formy církevního zřízení. Mimo jiné se vyrovnává s názorem, že instituční a právní prvky v životě církve jsou v rozporu s podstatou církve, jak to zastával například Rudolph Sohm (1841–1917) nebo Rudolf Bultmann (1884–1976).

Ve výše zmíněném představení praktické teologie Smolík toto téma rozvedl a zdůraznil, že teologický ráz a vědecká povaha praktické eklesiologie spočívala v rozhovoru mezi stávající empirickou podobou církve a její eschatologickou povahou, která se za vinami církve nesmí ztratit, neboť to je teprve církev, která žije z Kristova odpuštění: „Jedině tak lze překonat konfesionalismus, regionalismus až i nacionalismus, jež znehodnocují výsledky

59 Slavomil Daněk, Jak studovat na Husově čs. evangelické fakultě bohoslovecké, in: *Ročenka Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké v Praze za léta 1938–1946*, Praha: nákladem Husovy fakulty, 1947, 51.

60 Dobiáš, *Úvod do bohosloveckých nauk*, 40–45. Dobiáš, *Úvod do teologie*, 179–185.

61 Smolík, *Úvod do studia bohosloví*, 170–182.

62 Tamtéž, 170.

63 Tamtéž, 171.

praktické teologie a činí ji velice krátkodobými.“⁶⁴ Praktická eklesiologie se podle Smolíka snažila řešit problém vztahu mezi eschatologickým pojetím církve a její historicko-empirickou podobou a snaží se překlenout propast mezi eklesiologií dogmatickou a církevně právní institucí, tedy mezi vyznáním a právem.

Vedle dualismu vyznání a církevního práva charakterizuje eklesiologii 19. století podle Smolíka ještě jeden rys: „Církev je bezděky chápána jako historická a empirická skutečnost. Otázka po její pravdě není od doby Schleiermacherovy vůbec kladena anebo je zodpovídána z tisícileté tradice církve či z náboženské potřeby zdůvodňované psychologicky (ještě u Troeltsche).“⁶⁵ Smolík dále podrobil kritice různé přístupy k církvi a k eschatologii u protestantských teologů 1. poloviny 20. století, aby následně upozornil na výzvu „sekulární eschatologie“ k zápasu o dějinnou skutečnost církve a vyzdvihl významný přínos Josefa L. Hromádky: „Zabydlenost církve ve světě a její podíl na nespravedlivých strukturách byly Hromádkou odhaleny jako důsledky ztráty eschatologické existence církve, která přestala být církví poutníků – *communio viatorum*.“⁶⁶

Jen pro uvedení kontextu je třeba zmínit, že Smolíkův text o praktické eklesiologii souvisel s jeho vyrovnáváním se s „Výzvou eschatologie“, což bylo i téma jeho inaugurační přednášky při nástupu do úřadu děkana v roce 1978.⁶⁷ S tím souviselo i určité vyrovnávání se s dědictvím Josefa L. Hromádky. Zároveň jsou tyto úvahy ovlivněny jeho předchozí činností v rotterdamském středisku pro ekumenický výzkum, kde se Smolík jako jeho člen podílel na vypracování teologické motivace boje proti rasismu a na teologických otázkách souvisejících s teologií osvobození. V ročence fakulty z roku 1977 k tomu bylo uvedeno: „Ukazuje se přitom, jak závažné jsou otázky ‚praktické eklesiologie‘, která sleduje zapletenost církevních institucí v mocenských strukturách.“⁶⁸

64 Smolík, *Praktická eklesiologie*, 8.

65 Tamtéž, 10.

66 Tamtéž, 13.

67 Josef Smolík, *Inaugurační přednáška děkana Komenského fakulty prof. dr. Josefa Smolíka „Výzva eschatologie“*, in: Josef Smolík (ed.), *Ročenka Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze (1976-8)*, Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Ústředním církevním nakladatelství, 1979, 34–51.

68 Miloš Bič (ed.), *Ročenka Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*, Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Ústředním církevním nakladatelství, 1977, 43. Praktické eklesiologii se Smolík mimo jiné věnoval i v přednášce na meziná-

Zpolitizovaná ekumena a ekumenická turistika

Zmínka o zapletenosti „církvních institucí v mocenských strukturách“ by vyžadovala větší pozornost věnovanou „zpolitizované ekumene“ v době před rokem 1989, ale to je širší téma, na které v rámci tohoto článku není dostatečný prostor. Prozatím je možné odkázat na stručný přehled dějin Ekumenického institutu v almanachu ke 100. výročí Evangelické teologické fakulty.⁶⁹

Například jak Josef Smolík, tak Pavel Filipi byli určitým způsobem zapojeni do práce „neblaze proslulé“, jak ji nazývá i ve svých vzpomínkách Filipi, Křesťanské mírové konference (KMK, založené v roce 1957). Pavla Filipiho výrazně ovlivnila zkušenost několikaměsíční práce bezprostředně po absolvování studia teologie v roce 1959 ve fakultním Ekumenickém institutu, který v podstatě vytvářel zázemí pro KMK. Filipi tam vypomáhal v době nemoci ředitele institutu Bohuslava Pospíšila (1905–1959). Později pracovala v Ekumenickém institutu ovdovělá matka Filipiho. Filipi se nakonec v únoru 1967 stal asistentem Ekumenického institutu, kde měl být především „k ruce Hromádkovi“. Josef Smolík se do práce KMK dostal tak, že ho její generální tajemník a zároveň nový ředitel Ekumenického institutu Jaroslav N. Ondra (1925–2000) potřeboval pro psaní protokolů ze zasedání teologické komise.⁷⁰ Smolík byl od začátku 60. let zapojen do práce komise pro víru a řád Světové rady církví, kde nahradil J. L. Hromádku.

Oba byli v rámci krize v KMK v roce 1969 odsunuti, ale vpsledku to zřejmě prospělo jejich teologické práci a další orientaci. Pavel Filipi se po Hromádkově smrti (26. prosince 1969) stal hlavním správcem Hromádkovy pozůstalosti a jeho myšlenkového odkazu. Rozsáhlý materiál využil při přípravě své disertační práce *Farář Josef Hromádka* (1971). Josef Smolík byl spolu s Jaroslavem Ondrou v KMK odstaven, ale časem se opět mohl věnovat zahraničním ekumenickým aktivitám. K tomu se v nelehké době přelomu 70. a 80. let opakovaně ujal funkce děkana (v letech 1978–1984,

rodním sympoziu v Ženevě k nedožitým sedmdesátinám Dietricha Bonhoeffera v únoru 1976, která vyšla tiskem in: Josef Smolík, *The Church without Privileges*, *The Ecumenical review* 28/2 (April 1976), 174–187.

69 Martin Vaňáč, Ekumenický institut, in: Roskovec – Halama (eds.), *Sto let Evangelické teologické fakulty*, 191–198.

70 Josef Smolík, Jak to bývalo? Kapitoly z pamětí, 37. Organizace na černé listině (2), *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 87 (2002).

1986–1988) a nakonec přijal v letním semestru 1990 naposledy děkanský úřad, aby pomohl s inkorporací fakulty do svazku Univerzity Karlovy.

„Ekumenická turistika“, tedy možnost cestování do zahraničí v souvislosti s členstvím v ekumenických organizacích, na jednu stranu přinášela problémy, například v souvislosti s potřebou vyjednávat se státními orgány. Josef Smolík si ve svých vzpomínkách postěžoval, že ho jako člena mezinárodní organizace začala sledovat a hlídat policie.⁷¹ Na druhou stranu umožňovala jedinečnou možnost zahraničních kontaktů, teologických podnětů a přísun literatury, kterou mohli při své pedagogické činnosti využívat nejenom oni.

Ekumenika na katedře praktické teologie od roku 1972

Už výše bylo uvedeno, že rok 1972 je symbolickým mezníkem, kdy výuka ekumeniky především spolu s Pavlem Filipim přešla na katedru praktické teologie. Zajímavostí může být skutečnost, že krátce předtím zřejmě ekumenická témata nevzbuzovala výraznější pozornost studentů. Ročenka fakulty z roku 1971 k tomu uvádí: „Přednášky z tohoto oboru se na fakultě konají, avšak dosud se nedostaly do středu fakultního studia a zájmu.“⁷² Zřejmě to mimo jiné souviselo s výše zmíněnou „zpolitizovanou ekumenou“ a způsobem, jakým byla střídavě Jaroslavem Ondrou a Pavlem Filipim přednášena. Zřejmě bylo třeba hledat novou podobu a způsob vyučování ekumeniky.

Na přelomu 70. a 80. let je z ročenek fakulty zřejmé, že zatímco Josef Smolík se kromě výuky praktickoteologických disciplín věnoval již výše zmíněné praktické eklesiologii, tak Pavel Filipi učil *Ekumenickou nauku o církvích* a vybraná ekumenická témata. Například v roce 1978/1979 se věnoval připravovaným konvergenčním textům o křtu, večeři Páně a ordínované službě (tj. budoucím limským dokumentům), v roce 1979/1980 apoštolské exhortaci papeže Pavla VI. o hlásání evangelia *Evangelii nuntiandi* z roku 1975.⁷³

71 Josef Smolík, Jak to bývalo? Kapitoly z paměti, 32. Ekumenické horizonty, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 87 (2002).

72 František M. Dobiáš (ed.), *Ročenka Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*, Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1971, 11.

73 Pavel Filipi kromě toho přednášel latinu, praktickou znalost Nového zákona a katechetiku se seminářem. Amedeo Molnár (ed.), *Ročenka Komenského evangelické boho-*

Smolíkova *praktická eklesiologie* byla podle ročenky fakulty z roku 1981 „tříletým přednáškovým cyklem“, který probíhal v prvních třech ročnících a jehož obsahem bylo sledování vývoje a situace církve v dějinném terénu, zejména v napětí mezi charismatickým a institucionálním charakterem církve.⁷⁴ Největší pozornost byla věnována 20. století, v němž „eklesiologické otázky ústí do otázek ekumenických“. Cílem těchto přednášek bylo dát studentům půdorys, do kterého je možno v teologicky organickém postupu zakreslit praktické činnosti církve, jež jsou předmětem výkladu ve vyšších ročnících. Smolík ve své zprávě uvedl, že problémy praktické eklesiologie jsou do té míry aktuální a v současné literatuře je jim věnováno tolik pozornosti, že „zatím nevidím možnost odpovědně je zpracovat do skript. Náročným úkolem této disciplíny je úkol překládat analýzy cizích teologů do naší domácí situace a těžit nové pohledy přímo ze situace u nás.“⁷⁵

V ročence fakulty z roku 1986 Josef Smolík svoje přednášky charakterizoval následovně:

Přednáška „Praktická eklesiologie“ má vytvořit rámec pro prakticko-teologické chápání všech činností církve. Hluboká krize systematiky se zvláště hluboce promítá do nauky o církvi. Pokouším se zpracovat eklesiologii z polohy Kristovy přítomnosti v slově a svátostech, jak na ní máme účast v bohoslužbě a jak se odtud promítá do struktur a poslání církve v její univerzalitě.⁷⁶

Jak Josef Smolík, tak Pavel Filipi propojovali svoji praktickou činnost v mezinárodních ekumenických organizacích se svojí výukou. Se svými studenty se věnovali aktuální ekumenické problematice. Josef Smolík se s „kruhem kolem katedry praktické teologie“ věnoval projektu komise pro víru a řád Světové rady církví na téma *Společné vyjádření apoštolské víry dnes*. Cílem této práce bylo upozornit komisi na teologickou svébytnost živého zvěstování (*viva vox evangelii*), které je základním odkazem reformace a má pro budoucnost křesťanství zásadní význam, nemá-li upadnout do institucionality a náboženskosti.⁷⁷

slovecké fakulty v Praze (1978–1980), Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Ústředním církevním nakladatelství, 1981, 33.

74 Tamtéž, 26.

75 Tamtéž.

76 Pavel Filipi (ed.), *Ročenka Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*, Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Ústředním církevním nakladatelství, 1986, 34.

77 Tamtéž, 37.

Pavel Filipi se se studenty v rámci předmětu *Ekumenická teologie* věnoval limským dokumentům o křtu, večeři Páně a ordinaci.⁷⁸ O rok později se se studenty taky věnoval projektu *Společné vyznání víry dnes*.⁷⁹ V roce 1986/1987 na toto téma navázal a věnoval se soudobým pokusům o novou formulaci vyznání víry. V roce 1987/1988 Filipi se studenty analyzoval odpovědi na limské dokumenty a zároveň vypsál výběrovou přednášku o mariologii, která „vznikla z aktuálního podnětu“, což nepochybně souviselo s vyhlášením mariánského roku v římskokatolické církvi papežem Janem Pavlem II.⁸⁰

Oba byli velmi aktivní v domácí i zahraniční ekumeně, dále i v kazatelské, přednáškové, osvětové, akademické i publikační činnosti, přičemž je třeba si uvědomit, že ekumenická problematika byla jen jednou z řady jejich aktivit. Po roce 1989 došlo k řadě změn. V roce 1992 předal Josef Smolík vedení katedry praktické teologie Pavlu Filipimu, který se zároveň stal ředitelem Ekumenického institutu a v letech 1999–2005 děkanem fakulty. Oba zároveň museli čelit kritice svého působení před rokem 1989, kterou někteří považovali za příliš kompromisní ve vztahu k režimu. Oba této kritice čelili ve svých vzpomínkách, každý trochu jiným způsobem.⁸¹

Obě svoje eklesiologické přednášky, Smolík z praktické eklesiologie a Filipi z ekumenické nauky o církvích, vydali až ve 2. polovině 90. let. Smolíkova „praktická eklesiologie“ s názvem *Křesťanstvo a jeho lid* vyšla v roce 1997. Pavel Filipi vydal nejprve knihu s názvem *Křesťanstvo* s podtitulem

78 Tamtéž.

79 „Poloseminárním způsobem jsme analyzovali nejstarší křesťanské dokumenty, zvláště Nicejsko-caříhradské vyznání, zjišťovali jejich obecnou platnost i zase dobovou podmíněnost výrazu, možnosti jejich reinterpretace a jejich ekumenické potence. Na tuto práci má navázat studium současných pokusů o vyznání církve.“ Pavel Filipi (ed.), *Ročenka Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*, Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Ústředním církevním nakladatelství, 1987, 38.

80 Pavel Filipi (ed.), *Ročenka Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze*, Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Ústředním církevním nakladatelství, 1990, 42. Papež Jan Pavel II. začátkem roku 1987 vyhlásil mariánský rok na dobu od Letnic 1987 do slavnosti Nanebevzetí Panny Marie v roce 1988, tj. od 7. června 1987 do 15. srpna 1988.

81 Josef Smolík svoje Kapitoly z paměti s názvy „Jak to bývalo?“, „Jak to bylo?“ a „Jak to bude?“ publikoval na pokračování v Evangelickém týdeníku – Kostnických jiskrách v letech v letech 2001–2004. Vzpomínky Pavla Filipiho vydány nebyly. Autor je měl k dispozici v elektronické podobě.

Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví v roce 1996. Toto dílo pro velký zájem vyšlo ještě třikrát, naposledy 4. doplněné vydání v roce 2012. V roce 2000 pak vydal knihu *Církev a církve s podtitulem Kapitoly z ekumenické eklesiologie*. Ve finální verzi se jedná o přednášky, které ve 2. polovině 90. let Filipi přednášel na Institutu ekumenických studií, kde Josef Smolík přednášel hermeneutiku a homiletiku. Později bylo především zásluhou Pavla Filipiho toto studium začleněno do Evangelické teologické fakulty jako bakalářský program Teologie křesťanských tradic.⁸²

Je třeba dodat, že Pavel Filipi se stal po roce 1989 nejvýraznější postavou domácí ekumenické scény. Jeho rozsáhlé teologické znalosti a zkušenosti, schopnost vést dialog i diplomatický přístup ovlivnily některé tehdy vzniklé ekumenické dokumenty (např. směrnici České biskupské konference o smíšených manželstvích nebo o společenství ve svátostech) a daly vznik některým ekumenickým projektům, přičemž za všechny je možné zmínit Synod leuenberských církví v České republice ustavený v roce 2000. Až do své smrti na konci roku 2015 se Pavel Filipi věnoval vybraným kapitolám z oboru ekumeniky v rámci Kolokvia ekumenické teologie, ke kterému si zval různé hosty, především kolegy z katolického prostředí.⁸³

Závěr

Propojení ekumeniky s praktickou teologií a zaměření ekumenických snah na konkrétní projevy života církví, kterým se věnuje praktická teologie (hlásání evangelia, slavení a služba světu, tj. diakonika), na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze má svoje kořeny ve starším období, v podstatě už u Josefa Lukla Hromádky. Plně se projevilo až od 70. let u profesorů praktické teologie Josefa Smolíka a Pavla Filipiho, kteří propojili svoji odbornou práci v oboru s ekumenickými aktivitami doma i v zahraničí. Společenské změny po roce 1989 jim pak umožnily publikovat jejich eklesiologické a ekumenické syntézy bez zátěže dobově zpolitizované ekumeny.

⁸² Martin Vaňáč, *Ekumenický institut, 197–198.*

⁸³ Od roku 2008, kdy se Martin Vaňáč stal asistentem na Ekumenickém institutu, až do listopadu 2015 (tj. zhruba měsíc před smrtí Filipiho) vedli výuku Kolokvia ekumenické teologie společně.

V současné situaci, kdy se zdá, že v rámci ekumenického hnutí teologický dialog poněkud stagnuje, zatímco se stále větší důraz klade na praktickou spolupráci, vzájemné sdílení různých forem zbožnosti, společné hlásání evangelia, společnou modlitbu a službu pro druhé, se propojení ekumeniky s praktickou teologií zdá být zdařilé a v jistém smyslu i prorocké. Za odkaz Josefa Smolíka i Pavla Filipiho je možné považovat nejenom toto propojení oborů, ale i jejich zapálení pro věc evangelia a úsilí o jednotu křesťanů, která se má realizovat především „dole“, tj. na úrovni farností, sborů a náboženských obcí.

Mgr. et Mgr. Martin Vaňáč. Ph.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 9

115 55 Praha 1

vanac@etf.cuni.cz

Liturgy Beyond Sunday Morning: Christian Congregations and the *Liturgia horarum*¹

Michael Klein

In his essay, the German student of theology Michael Klein dedicates himself to the relationship between Sunday and working day in Protestant liturgy. As he outlines at the beginning, in his opinion the sole concentration of the service on Sunday morning represents a shortening. He contrasts this factual normality in many contemporary Protestant churches with individual historical examples of everyday liturgy, e.g. from the time of the Reformation. Especially he pays attention to the tradition of the Liturgy of the Hours as a model of daily worship. As an example of a successful integration of this tradition into community life, he refers to the Anglican Church. In a conclusion with a number of theses, he promotes a creative extension of the divine service over the week on the basis of biblical and systematic aspects and suggests the *Liturgia Horarum* as a possible source for such reforms.

Christian liturgical life has centred on Sunday since its earliest times. The day on which the Lord rose from death, is the regular focal point for the gathering of congregations for worship and common prayer, reading and interpretation of the Holy Scripture and the Sacraments, particularly the celebration of Eucharist.

Nowadays, Sunday is in most of the Protestant communities the only and exclusive time for service. Their churches are often closed for six days a week, just to be used for a period of two hours on Sunday., just to be used for a period of two hours. To maintain ancient buildings simply for two hours use on a Sunday morning, could be seen as an extreme luxury or perhaps an extreme waste, especially in times of scarce financial resources. However, this is neither the main problem nor sufficient to call this practice into question. Rather, for example, a look at the large sister denomination here in (the) Western Christianity, the Roman Catholic Church, shows that this Protestant habit is not a matter of course or without any alternatives. In a big city like Prague, one can observe a huge contrast. While most of the Protestant churches are not even open for tour-

1 This essay was written in the context of the seminar “Liturgical Theology” at the Protestant Theological Faculty of Charles University, held by doc. Tabita Landová in the winter semester 2020/21.

ists, but just for the 10 o'clock Sunday services, the Catholic churches are not only open to anyone who is interested to enter the church, they even offer an impressive schedule of liturgy. It is possible to attend a mass at almost any time of the day, from 6am until 8pm, and throughout the whole week. For example, in the church of St. Ignatius alone three masses are celebrated every day. Of course, they might be all the same and this practice also shows an understanding of the mass as a religious offer to "the people" rather than as a worship assembly of a local community. But here liturgy is also understood as a part of everyday life, not reserved for the pious quiet of Sunday morning. Why is this connection lost in Protestantism? Is such practice normal or a deficiency? And how could we regain liturgical life throughout the week? Perhaps a look at some historical points will help to answer these questions.

Weekly liturgy on Sunday and beyond

The New Testament texts show the first traces of worship practice in the early churches. On the one hand – as I have already mentioned – Sunday has a prominent position. There is no doubt, that Christianity adopted the Biblical structure of the week of seven days from the Jewish tradition. That is well described and explained by Gordon Lathrop in his work on "Holy Things".² The meaning of the week can be only experienced by distinguishing between its days. To do so is not natural for Christians anyway. Being liberated from the Old Testament law, especially from its cultic prescriptions, they do not have to observe any special days, like the Jewish Shabbat, with liturgical emphasis (Act 15,28–30; Rom 14,5; Gal 4,10).³ It is also important to notice, that to gather daily in temple was a common practice of the new believers, at least in Jerusalem, obviously for spiritual purpose, but also for communal meals, maybe including the Eucharist (Act 2,46).

However, the scriptures of the same New Testament, which claim this liberty regarding the weekdays, also show the first traces of the new

2 See Gordon W. Lathrop, *Holy Things. A Liturgical Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, 37ff.

3 For this topic in general cf. Friedrich Kalb, *Grundriss der Liturgik. Eine Einführung in die Geschichte, Grundsätze und Ordnungen des lutherischen Gottesdienstes*, Munich: Evangelischer Presseverband, ²1982, 63f.

Christian use of the week, which is centred by the first day of the week as “the Lord’s day” (Ap 1,10). Of course, the reason for this emphasis is the resurrection of Christ on this day (Mt 28,1). According to the Gospel of John, the disciples gather one week after the “Easter Sunday” and the Lord visits them again at that time (Joh 20,26). Therefore, it is rather understandable, that Sunday became the distinguished weekday for Christian service and Eucharist, which seems to be an ancient tradition (Act 20,7). Obviously, this pattern is very clear and effective until today, as I described at the beginning.

However, this use of Sunday only seems to be naturally combined with liturgical neglect of the rest of the week. To prove that, we can have a look at the beginnings of the reformational churches in middle and western Europe. As an example, I want to point out to the *Württembergische Große Kirchenordnung*,⁴ the most influential law from the origins of my church, the *Evangelische Landeskirche in Württemberg*. This decree was issued by Duke Christoph in 1559 and its regulations were valid for at least 200 years. It contains a chapter which is titled “*Ordnung der gemeinen Kirchenämptern beid am Feyertag und Wercktag*”,⁵ which could be translated as an order of the general church offices (services) both for holiday and workday. Firstly, a liturgy of vesper services is described for evenings before feasts and Sundays as a preparation, especially for receiving communion. Secondly, there are instructions for the Sundays and holidays or feast days themselves, including at least one service for catechetical purpose in addition to the main service in the morning. Finally, workdays are mentioned:

In each town are in every week two days and in each village one day, that would be most convenient for the place and people, to be preached on in such order, that at first before the sermon (some) Psalms, in the same way after the sermon should be sung every time a German Psalm, and it should be concluded with normal blessing.⁶

There is no place to examine here how these instructions were observed and put into action in the Swabian congregations through the cen-

4 *Württembergische Große Kirchenordnung* 1559, reproduction true to the original, Stuttgart: Schriftniederlage des Evang. Jugendwerks, 1968.

5 *Op. cit.*, LXXXVIIIv-XCr.

6 *Op. cit.*, XCr (translation M. K.).

turies, but they indicate clearly, that (also the) Protestant liturgical tradition is originally not limited to Sunday morning.

The historical tradition of the liturgy of the hours

There is another source of liturgical life besides the traditional Sunday service. Christian everyday life is to be formed by regularly repeated prayer. And a tradition of prayer throughout the day was also influenced by or even taken over from the Jewish liturgy.⁷ The book of Acts shows that it was an everyday practice for the early Christians to pray at special hours throughout the day: It is reported that Peter, as a guest in Joppa, went onto the roof of the house “to pray about the sixth hour” (Acts 10,9), which is noon. However, this was not just a private practice for single persons. When Peter dwelled in Jerusalem, he went to the temple with John “at the hour of prayer, being the ninth hour” (Acts 3,1), which corresponds to 3 pm. We do not know, if these two Apostles wanted to pray there by their own, or together with other Jews or Christians, or if they wanted to take this opportunity for preaching. But Luke 24,53 and Acts 2,46 seem to support the view that there was a time, when the temple remained a place of everyday communal prayer for the Jewish-Christian community. They could do the same in private houses, as is the case on Pentecost at the third hour, about 9 o'clock (Acts 2,1.15).

Robert Taft describes another very important ancient document that shows the tradition of prayer at different daytimes as follows:

The first explicit, unambiguous reference to a system of daily prayer in the primitive Church is *Didache* 8, which gives the Matthean “Our Father” with the doxology “For yours is the power and the glory unto ages,” [sic!] followed by the rubric: “Pray thus three times a day.” Some consider this a deliberate Jewish-Christian substitute for the twice daily recitation of the Shema.⁸

If people nowadays know anything about the liturgy of the hours, the Divine Office, the *Stundengebet*, as it is called in German, they probably as

7 Cf. Karl-Heinrich Bieritz, *Liturgik*, Berlin: de Gruyter, 2004, 606ff. About this problem in general see also Robert F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville: The Liturgical Press, 21993, 3–12.

8 *Op. cit.*, 13.

sociate it with monks and nuns, religious orders and monasteries. That is quite correct. Perhaps no movement or institution had a bigger influence on the development of daily prayer in Western Christianity than monasticism. The most prominent document about monastic life is the Rule of Saint Benedict from 516. After the Prologue and general theological reflections, the first practical rules treat the structure of the *officia divina* (chapters VIII – XX), divided into eight times: *Vigiliae, Matutini* (later called *Laudes*), *Prima, Tertia, Sexta, Nona, Vesperae, Completorium*. The basis and main content of these communal prayer services performed by monks are the Old Testament Psalms. Again, they have a close connection to the tradition of Jewish prayer. Benedict explains in detail, which Psalms are to be sung at which time, and then adds:

Hoc praecipue componentes, ut, si cui forte haec distributio psalmodiarum displicuerit, ordinet, si melius aliter iudicaverit, dum omnimodis id adtendat, ut omni ebdomada psalterium ex integro numero centum quinquaginta psalmodiarum psallatur et dominico die semper a caput repleatur ad vigiliis... (XVIII,22 f.).⁹

Indeed, throughout the centuries and the Roman Catholic Church were made several different distributions of the Psalms between times within the week. However, this rule, to pray the complete psalter in each single week, remained valid until the Second Vatican Council. The reforms in the 1970s broke up this pattern and replaced it with a cycle of four weeks to pray all Psalms, with the aim to relieve the duty of the Office for the clergy.¹⁰

Martin Luther, as former Augustine friar, was also used to this prayer-structured life. His spirituality was hugely shaped by the Psalms. He probably knew all of them by heart. However, he wanted to elevate the daily common prayer nearer to the value of the Sunday service. His main concern for the liturgy is the revival and regeneration of the sermon. Without preaching the word of God there is no real church service. By this, he distinguishes himself from the practice of the Divine Office in his time. That is most clearly expressed in his work *Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde* from 1523, where he writes:

⁹ Quoted from: Salzburger Äbtekonferenz (ed.), *Regula Benedicti. Die Benediktusregel (lateinisch-deutsch)*, Beuron: Kunstverlag, 1992, 134.

¹⁰ Cf. Bieritz, *Liturgik*, 617.

Three big abuses have penetrated the service. The first: that God's word has been silenced and they only read and sing in the churches, that is the worst abuse. The second: after God's word had been silenced, so many unchristian fables and lies came in, both in reading pieces as well as in song and sermon, that it is horrible to see. The third: that such service was done as a (good) work, in order to acquire God's grace and salvation. Faith was lost there, and everyone wanted to make foundations for the church or become parson, monk and nun. To dismiss these abuses now, one has to know first, that the Christian congregation should never gather unless they preach God's word and pray, no matter how shortly (...) Therefore: Where God's word is not preached, it's better neither to sing nor to read nor to gather.¹¹

These harsh words are pointed against the tradition of pure prayer assemblies, but clearly Luther's aim is not destruction of the liturgy throughout the weekdays. On the contrary, he wanted to give these gatherings the character and value of a real and full church service. One could question whether the sermon can be the decisive criterion for this quality, but I think this is understandable in the context of his time. He emphasizes here on positive support for a daily practice of services. Then he explains this more in detail: These services should be hold every morning and evening by a kind of core community: "Even if the whole congregation might not be able to attend such daily worship, it should be done by priests and students, and especially those who are hoped to become good preachers and pastors."¹²

As in the Catholic tradition, these daytime services are a matter of a kind of clergy that meets on behalf of the congregation. That might sound strange at first strange to nowadays Protestants, but in comparison with the practice of the parishes in Luther's time, the evangelical accent of the idea becomes clear. Just the emphasis on the sermon and the rejection of particular spiritual classes such as religious orders show that these celebrations can be understood as an open offer for the congregation – an almost "modern" idea. The only difference between the Sunday and such everyday liturgy is then the gathering of the whole congregation and the opportunity to receive the Sacrament. But there is no longer any separation between ritual prayer and the "real" divine service, the mass, and none yet between the liturgical Sunday and the "non-liturgical" week.

11 Martin Luther, *Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde*, in: WA 12, 35, after LD 6, 82 (translation M. K.).

12 *Op. cit.*, WA 12, 36, after LD 6, 84 (translation M. K.).

This idea of liturgy carried out by a core community (of pupils) and the conservation of traditional (monastic) prayer times merged in the institution of monasterial schools in Württemberg. After the dissolution of all the monasteries during the reformation they were used as places for the higher education of the talented boys, as a preparation for their studies at the university, in order to become good ministers for church and country. The aforementioned *Große Kirchenordnung* provides detailed instructions for daily church services in the morning and evening for the pupils, including both German and Latin elements, reading and singing.¹³

The situation today and the Anglican model

Most of the liturgical traditions described seem to be lost and unrealistic in nowadays society. No effort of the Catholic reforms in the last decades made the *Liturgia horarum* a regular part of public church service outside of monasteries and religious orders. Even in most cathedrals a Sunday Vesper is the maximum offer of Divine Office in the church and for the people.

The Lutheran churches have lost their communal morning and evening prayers or weekday services long time ago.¹⁴ Perhaps the reformational regulations had connected them too closely to school and education. Of course, there have been liturgical movements and attempts of a renewal of the prayer times, which produced texts and melodies for a Protestant Liturgy of the hours (*Tagzeitengebet*). However, most of the congregations fail to use these parts of their hymnals or songbooks. In the main hymnal of the German Protestant church, the *Evangelisches Gesangbuch*, there are rather easy forms for four prayer times: morning prayer (*Mette*), noon prayer, evening prayer (*Vesper*) and night prayer (*Komplet*) (in the edition for Württemberg EG 779–782). Also, more recent forms of worship on weekdays have largely disappeared in the large Protestant churches of Central Europe, such as weekend prayers or other forms of *Andachten*, Bible studies or prayer meetings, as were common in the Pietist tradition. And in a time of deep crisis of the Church in general and in worship in particular, it might seem that one has to accept this situation with resig-

¹³ Cf. *Kirchenordnung*, CXLVIIv–CLr.

¹⁴ Cf. Kalb, *Liturgik*, 199.

nation. If just a few elderly people come even on Sunday, what is the point of making efforts for further gatherings?

On the other hand, a more diverse range of church services at different times could also be an opportunity for missionary congregations. At this point, it is interesting to have a look at the liturgy of the Anglican Church. The Church of England is not only permeated by a much stronger awareness that its evangelistic mission requires profound reforms than most of the other “popular” churches in Europe.¹⁵ At the same time, it has a strong connection to a tradition of the liturgy of the hours. The Church of England manages to hold modern forms of church work, yet in the same time preserves the tradition of worship. This tradition is indeed quite special: “Of all the churches which emerged from the Reformation of the 16th century, only the Church of England kept daytime worship and made it compulsory for the clergy by means of ecclesiastical law.”

In the history of the Anglican churches, daily worship has gained greater importance for the piety of both clergy and lay people. Of all the Christian churches in the West, the Anglican Communion alone maintained at least the daytime services of morning praise and evening prayer (evensong) as a really living part of the life of a community.¹⁶ Of course, it is not possible for our Central European churches just to copy this practice, which is had a long historical development and is for example connected to the English tradition of choral music. However, this look could help us not to give up hope for a greater variety of worship and not to consider the renewal of daily prayers impossible, even if perhaps limited to morning and evening.

Why we need a wider range of times for liturgy and what the *Liturgia horarum* can contribute to that

The comparison of today’s liturgical practice of normal Protestant churches with traditions of other denominations and in former times reminds us, that congregational assemblies are not necessarily limited to Sunday services, but that there is a rich treasure trove of liturgical life to be found

15 See, for example, the process represented by the report on “mission-shaped church” from 2004.

16 David R. Holeton, *Der anglikanische Tagzeitengottesdienst in der Gegenwart*, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 33 (1990/91), 215.

in everyday life. In the following I will give theological reasons – in form of some theses – why we should strive for a renewal of the liturgy throughout the week. Some of these points have already been mentioned or arise from the historical reflections:

- The New Testament understanding of worship and the example of the early church should convince us, that gathering in the name of Jesus Christ is profoundly important for Christian life and generally free from any bondage to special days during the week or year. That does not rule out the celebration of Sunday and other feast days. However, the necessary distinction between workday and holiday should not be one between “normal” life and Christian spiritual life.
- The primary reference and setting for Christian life and worship is the community church, specifically the local congregation. Especially there is God’s word spoken, and there is the foremost place for prayer and adoration, praise and lament, of course for the sacraments. That does not invalidate individual, personal prayer, and private Bible study. But with one regular spiritual meeting a week we are far away from this necessary focus on community.
- We need a wider range of worship services in order to do justice to the people, whom God wants to meet with our missionary mandate. Not everyone wants to or is able to come on Sunday morning. Of course, it is important to unite a congregation in general worship assemblies, and not to divide believers into different separated groups. The Sunday morning meeting of the congregation can rightly remain the main service. However, we must not be blind towards the fact that this time effectively excludes some people. The church should have more points of contact for spiritual hunger.
- Sunday service can only benefit from additional spiritual and liturgical events. Our churches are lacking preparation and follow-up to this centre of their lives. Such accompaniment can take place for example in discussion groups, but the sermon text or the proprium of the week can also gain space in more liturgical forms. Finally yet importantly, the penitential service before a sacrament Sunday might be worthy of a new discovery.
- The tradition of the Liturgy of the Hours in the context of the Protestant school system may have overemphasized the educational as-

pect of worship. Even of that, we should not dismiss the catechetical dimension of the liturgy as outdated. It can also contribute to the strengthening of the knowledge of faith and spiritual maturity. Liturgy should be integrated into schools, confirmation classes, activities with children and education of adults.

- Liturgy can provide a room for creativity in various forms of expression, starting of course with church music. The potential for such spiritual languages in the churches is too great for only one service per week.

Both the introductory historical insights and these general values of the liturgy in everyday life revealed that the renewal of the same can take place in very different forms. Nevertheless, the *Officium* has a special significance for the divine service during the week, especially if in Protestantism one rejects the daily celebration of the mass and wants to maintain the tension between Sunday and week. In addition to the traditional argument, I put also the following reasons:

- From its origins, the *Liturgia horarum* can be seen as an embodiment of uninterrupted prayer, as the Holy Scriptures suggest (Ps 119,62.164; 1 Thess 5,17). Orientation towards given texts supports this, especially in a context in which many people have lost the practice of personal prayer.
- The prayer hours not only provide assistance in talking to God, but also in structuring everyday life in a practical way. This can be seen in the life of the monastery, even if this proves unrealistic when applied to the wider community.
- The *Liturgia horarum* takes seriously the condition of the creature by the time of day and confronts it with God and his word. What the church year means for Sunday worship is more the circle of day and night for daily prayer. Here is a chance for a spirituality “in harmony with the rhythm of nature”, without any esotericism.
- The Divine Office reveals the treasure of the Psalter to all Christians. It is not necessary here to elaborate on the value of the Psalms for Christian spirituality. This is a theoretical matter of course that cannot be put enough into practice. Finally yet importantly, these texts create a connection to the people of God of the Old Covenant like no other.

- The example of the early church and the catechetical value could be mentioned here again in particular.

I am convinced that, gathering more frequently during the week would greatly enrich Protestant congregations and their liturgy. There are many different forms and liturgical structures to do so, even with little effort in preparation. The liturgy of the hours is one very significant and traditional model, which can be adapted in a variety of ways. It is not important when and where to start which liturgy, but to be courageous and joyful in the attempt.

Michael Klein

Oberer Haldenweg 12

73207 Plochingen

Nemecko

michael.klein.plo@gmx.de

Recenze

Amedeo Molnár: *Theologia crucis. (Nedokončené přednášky z let 1989–90)*, k tisku připravil Ota Halama, Praha: Kalich, 2018, 211 stran, ISBN 978-80-7017-258-2

Doporučení

Amedeo Molnár patřil mezi velké duchy tuzemské evangelické theologie. Vynikl nad ostatní příslušníky pokolení spadajících cele do 20. věku, ve kterém se narodil (v lednu 1923) i zemřel (1990). Stého výročí jeho narození brzy vzpomeneme, k čemuž i tento text chce přispět. Zvláště dobrým způsobem, jak si brázdu Molnárem vyrytou připomenout, však pochopitelně zůstane četba jeho díla. A zde se nám nabízí i jedna příležitost poměrně nová a čerstvá.

Molnárův odkaz je totiž nemalým dílem koncentrován v přednáškách konaných v historicky přelomových měsících mezi říjnem 1989 a lednem 1990.¹ Obeznamnost s nimi ovšem dlouho zůstávala výsadou těch, kteří je měli příležitost slyšet – ať již v původním auditoriu nebo alespoň z nahrávek. Dílo vznikající do posledních dnů života svého původce zůstalo z logiky věci v pozůstalosti. Navíc ani nebylo určeno pro tisk. Neslo charakteristický ráz ústního útvaru, kdy profesor podle zhruba připravené osnovy komentoval někdy jen excerpta z cizích textů. Nicméně ti, kteří si z poslechu odnesli mocný dojem, začali připravovat knižní edici. Práce byla spojena s obtížemi, jež způsobily, že kniha vyšla až tři desetiletí po proslovení. Nyní však konečně je na světě, a tak si je možno Molnárův theologický testament osvěžit i se s ním seznámit nově.²

Jistě se získá. Dílo je pozoruhodné samozřejmě obsahem, ale i formou, a to v několika vrstvách. Základní je akademická rovina, na níž skýtá poučení o bohatství podob a souvislostí, v nichž se theologie kříže může projevat – někdy probraných důkladněji, jindy alespoň letmo, od biblických základů přes těžiskovou reformační epochu víceméně po současnost. Jde o poučení historické, ale neméně intenzivně i theologické, pro-

1 Do kontextů jsem se je pokusil zasadit in *Evropská reformace, čeští evangelíci a jejich jubilea*, Praha 2018, mezi str. 248–261 (přímo k přednáškám 260), a trochu jinak zase in J. Roskovec a O. Halama (vyd.), *Sto let evangelické theologické fakulty v Praze*, Praha 2019, 103–106 (explicitě v závěru).

2 Ke stranám tohoto vydání odkazují údaje uvedené v následujícím textu v závorkách.

tože u Molnára jde obojí ruku v ruce, aniž by jedna část této podvojně kompetence přicházela na úkor druhé. S tím také souvisí, že jeho výklady nejsou jen kaleidoskopickým přehledem jevové mnohosti, ale mají živě vibrující, sjednocující centrum. A nejen jednoho přednáškového kursu; jejich ambicí je ukázat pulsující srdce reformační teologie jako takové. Pokusme se je tedy v duchu Molnárových lekcí načrtnout.

Při veškeré vnitřní pluralitě má tato teologie jeden společný základ, v Kristově spasitelném činu, i střed, v ospravedlňující víře, která se jej chápe a dává mu za pravdu, a také cíl, v zachování věrnosti, se kterou obě jmenované fundamentální veličiny máme dosvědčovat – dokud se Kristova moc nezjeví světu v otevřené slávě, zůstávajíc do konce nynějšího času sice skutečná a účinná, přesto však zastřená nevěře (a to i nedověře věřících) hrubou skutečností kříže, na němž se Kristovo poslání zdálo ztroskotat. Právě u theologů, kteří jsou tímto strážným úřadem pověřeni i *ex professo*, záleží dvojnásob na tom, aby principy a cenu bohosloví kříže znali a drželi se jich. Zde musí být ukotvení, má-li jejich učení zůstat autenticky evangelické – a jejich teologie věrná svému svěřenství.

Jiní ovšem mají i jiné úkoly, a theologové mohou respektovat nářek padlého stvoření, jak se projevuje mj. i v přirozeném náboženství či ve filosofování, jakému je bytostně cizí úděs nad vlastním hříchem. Ale sami musí jít cestou, na niž se dostávají, vědouce také o škrtu Kristova kříže přes jejich rozpočty, a uznávajíce, že naši hříšnost odhaluje. Přesto však theolog zároveň ví, že z této neúnosné situace je otevřeno východisko: neboť spasení je přece jen dáno, v Kristu Ukřižovaném (a skrytě lidským zrakům, ale v Boží moci i ve Zmrtvýchvstalém). A to je také hlavní poselství, s nímž smí křesťanský theolog přicházet.

Jen si nesmí myslet, že onou Kristovou spasitelností sám nějak disponuje, a nesmí ji falešně podsouvat jiným veličinám, včetně církve. Ostatně podobně je tomu dokonce i s Biblií, při všem jejím naveskrz základním významu pro evangelickou teologii. Boží slovo z ní vyslechne jen ten, kdo se nechá pohnout k víře. Tomu, kdo uvěřil, je však podán klíč, který odemyká, co je světu uzamčeno. „Písma jsou nezbytným svědectvím natolik, nakolik mi ukazují ke Kristu. Nedělají-li to, nejsou mi k ničemu, je mi to vlastně škodlivé“ (116).³ Skrytý Bůh „není manipulačně k dispozici“ (117).

3 V edici gramaticky chybně: „jsou mi vlastně škodlivé“.

Jaký je však za těchto okolností „náš etický vztah ke Kristu“? Nikoli ne-možné imitace, „nýbrž participace“ (100), ve kterém spolu s Ním žijeme a umíráme „v analogii víry ... nikoli stejně“ (102). Tak je možné jednat s eschatologickým výhledem. Neboť až za branami smrti bude dosaženo bodu, kde se latentní stane plně zjevným, osvobození z moci hříchu a jeho následků bude dokonáno a z očí spasených bude setřena všeliká slza. Pro tuto chvíli stále ještě platí, že „Vzkříšení je předmět naší víry ... ale dějinná cesta Ježíšova přece jenom v kříži končí“ (138). Což církev zbavuje „triumfalistického přístupu k sobě samé“ a „křesťana domněnky, že na to být ‚církví‘ stačí dobrá vůle“ (120).

Molnár tyto myšlenky vyjadřuje se zvláštní silou – a jeho výklad kolem svého středu krouží dost uceleně, aby nebyl zvlášť poškozen přetržením bez formálního závěru (jakkoliv je jisté, že by jej bylo možné rozvést či doplnit řadou dalších výpovědí).

Jsou zde však i jiné roviny, hodné povšimnutí. Naléhavost Molnárových sdělení, nesená slohem i při poloviční improvizaci tak skvělým, až by v někom eventuálně mohl vzbudit dojem téměř hravé lehkosti, je ve skutečnosti utvrzena i krvavým potem osobního poznání, nabývaného v bolestech a prohrách. Závěry, k nimž učitel dochází, jistěže jsou promyšleny také nad knihami, jak se na jeho úřad sluší, ale nechybí jim ani onen podstatný rozměr, že jsou niterně prozápaseny oním „*existenciálním žitím*“, jímž se člověk stává theologem podle Luthera (69n).

Molnárova cesta životem nejednou vedla až na ostří, o něž se pořezal. O kenotické theologii božské moci, jež se skrývá pod drtivým zdáním opaku, ve zjevné lidské bezmoci, zde mluví člověk, ve státě nucený „ve dne v noci / ku pomoci / v háku, háku být“ (jak v oněch časech kvílel harmonikář Jim Čert), který by zároveň i doma měl hledat útěchu u těch, kteří podporu sami spíše potřebovali. Takové situace snadno vedou někoho k zoufalství, jiného k otupění – a jen vzácněji k uchopení Evangelia. Ale v těchto šťastnějších případech je možno vidět „něco neobyčejně jasně, přesně, co ovšem domyšleno nutí i k přehodnocení lidských snah sociálně-politických“ (82).

I k takovým nesnadným proměnám postojů byl Molnár nucen. Právil-li, že „člověk je daleko dramatictější spoután kontexty svého hříchu a dějin, což je totéž, než aby se z nich sám mohl vymanit“ (108), ohlížel se sebekriticky i za nadějami, které věnoval pohybům, jež lidem slibovaly emancipaci, ale fakticky je zaplétały do rozporů, z nichž mohla cesta vést naopak

rovnou do otroctví. Což se na světě děje stále znovu v mnoha různých podobách, takže dobere-li se kdo obdobných poznání ve vlastním případě, má tím spíše šanci osvětlit i životy druhých – a přitom jim jakožto theolog kříže nevzít naději, naopak.

Hojně Molnárovými přednáškami proznívá i okruh problémů, spjatý s nalézáním a udržováním vlastního místa v církvi. Oné až příliš lidské, jež spásou nedisponuje, ale zato se s ní někdy snaží manipulovat, a jež vůbec nemá proč chovat se triumfálně, ale přesto tak činívá – a jež přece jen zůstává církvi Kristovou a k Jeho věci nutně patří, má-li jít o spasení hříšníků. Molnářův osobní vztah k církvi vskutku byl složitý, nicméně uvědomělý. A to právě i k církvi viditelné, jejímž pověřeným učitelem byl, jakkoliv ji ani theologicky není správné s pravou církvi Kristovou jednoduše ztotožňovat, neboť jako taková je i ona věřená, nikoli evidovatelná.

Stejně jako o reformátorovi mluvil opět i o sobě samotném, říkal-li: „Podstata Lutherova zápasu je zachování věrnosti *theologii crucis*. Bylo mu to osobně jistě zatěžko, protože byl také vřazen do určitého kontextu, který ho stále tlačil trochu jinam a musel mít, pochopitelně, lidské ohledy na své kolegy a na církev, se kterou chtěl žít. Ale to napětí tu bylo stálé, protože theolog se napětí nevyhne“ (72).

Ve všech partikulárních tělesech, v nichž Molnár během svého života působil, se cítil poněkud neskladně, ba až osaměle, což mělo své následky (koneckonců i pro jeho zorientovanost v širším okolí). Nicméně mu bylo jasné, že křesťanský theolog potřebuje být křesťanem mezi křesťany a theolog specificky evangelický evangelíkem mezi evangelíky. I takovými, kteří jsou jimi všelijak nejistě, anebo naopak sebejistě, ale rozbředle či ušinuté; což ho rozjítřovalo, ale uměl to i pochopit. Vždyť kdo z pozemšťanů nakonec, při všech rozdílech a odstupňováních, není věřícím nedověrným? „Bůh se zjevuje tím, že se skrývá, a když se skrývá, zrovna se třeba zjevuje. Tedy tuto dialektiku má teologie Lutherova stále na mysli a tím se také stává celé poselství reformace *de facto* dost náročným poselstvím (...) A protože lidé jsou v podstatě nedialektičtí a zjednodušující... tak je samozřejmé, že i protestantismus vyjde z dějinného, abych tak řekl, mandlu pěkně ‚zpráskaný na placato‘. (...) Protože jsem protestant, tak mě to bolí u protestantismu, v jiných hnutích mi ta ‚placatost‘ tak nevadí, ale ‚placatí‘ jsme všichni“ (85).

Molnárovo potýkání s vlastní církevností není nutně zobecnitelné. Není ani snadné najít označení pro výslednou posici, k níž mu dopomohl na jedné straně téměř spiritualisticky ostražitý odstup vůči církevnictví, na dru-

hé straně však zase vytrvalé podrobování blouznilských spádů ortodoxní kritice. Sluší se ale zdůraznit, že si udržel angažovanou příslušnost k prostředí, k němuž ho poutalo rozhodně evangelické vyznávání, a přitom se dovedl vypořádat s všelijakými úzkoprse skupinovými předsudky: českobratrskými, reformovanými, luterskými, atd.

Je hodné pozoru, jak uměl různé zjevy a proudy ocenit i korigovat, vyznačit jejich síly i meze. Je při tom ovšem zapotřebí počítat se skutečností, že tak po pravidle nečinil v klidně vyváženém *pro et contra*, ale zhusta vyjádřil jedno silně, až vzrušeně na jednom místě – a na jiném pak podobně výrazně a pointovaně druhé, soustřeďuje nepřehlédnutelně pozornost k vybranému bodu.

Znalec české reformace i jejích přípravných fází uměl upozornit, co je na nich hodné ocenění; kupř. přiznat táboritům, že již oni odhalili mechaniku svátostného zpředmětnění (113).⁴ Nicméně její vítaná bohatství zakotvoval v hlubinách reformace evropské – a ještě konkrétněji lutherské. Ne nutně a už vůbec ne úzce konfesijně luterské, ale reformátorovy vlastní o to intenzivněji. Což je hodné pozoru, u theologa reformované tradice, působícího v období, kdy se do značné míry reformované profilovala i ČCE a pražská bohoslovecká fakulta, a je tím podán další důkaz překonávání „kmenových mytů“ – třebaže Luther jakožto korunní svědek *theologiae crucis* je v knize pojednáván tak pozitivně, až by to snad někomu mohlo připadnout jako apologetické. Taková charakteristika by však platila pouze v onom smyslu, že reformátor je tu bráněn před nánosem nedorozumění, v domácím prostředí někdy přímo zažraných.

Luther, „to byla revoluce a na postupném odstupování od této revoluce se dá právě změřit zbloudění protestantského myšlení, citění a politické odpovědnosti v dalších stoletích. Ale přitom o Lutherovi máme sílu předsudků“ (148). V politických souvislostech bylo oblíbeným domácím strašákem učení „o dvojí říši“, Molnár se však zastal i jeho kladných potencií, a neváhal se tu ozvat proti autoritám nejzvučnějších jmen, které jinak sám respektoval. Ale nemýlí se jen ti, kdo mají reformátora za tmáře, podryvajícího občanskou odpovědnost. „Prosím vás, uvědomte si, jak falešně vykládáme běžně, učebnicově Luthera, teologie není záležitost lidského svědomí ... Ne, že by boží čin, přijatý námi, neměl etické důsledky, to má, ale morální kategorie nestačí na pravdu“ (150n).⁵ Tady navíc nejde jen o polemiku s Čechy či reformovaný-

4 V edici chybně: „rozpředmětnění“.

5 Ve výpustce mezi citovanými větami se nachází další chyba edice: místo „finalistických výkladech troeltschovských“ mělo stát „idealistických“ atd.

mi, zasažení jsou i vykladači hrdě luterští. Ano, profesor Komenského (a zároveň také valdenské) fakulty celkem vzato zastával Lutherův odkaz energičtěji než někteří „roduvěrní luteráni“.

A jakkoliv sám patřil k milovníkům Luthera mladších let, výslovně oceňuje, že ani v letech pozdějších nebyl někým, kdo by sám sebe zradil, jak také někdy bývá chybně stylisován. Nezalekl se ani kamene pohoršení v podobě spisu *De servo arbitrio*, který naopak představil jako klíčové zastavení. Pochopení velkých, ale obtížných myšlenek Molnárovi usnadňovala nejen velikost vlastního ingenia, ale také skutečnost, že se sám nebál silných kontrastů a antithesí. I v nich s reformátorem držel krok, bez obav z odmítnutí, s jakým je v některých konstelacích nutné počítat, dnes jako tehdy.

Oproti wittenberskému reformátorovi i Calvin ustoupil na druhé místo. Ostatně Molnár se ho neostýchal opakovaně charakterisovat jako „vel(i)kého luterána“ (viz 110) – což může zaznít provokativně, ale je to dostatečně opodstatněné.

Vlastně se dá říci, že „reformační nástup“ (157) u Luthera vytyčil v Molnárových očích laťku tak vysoko, že vše, co po něm následovalo, se jeví víceméně jako sestup ze singulárního vrcholu, dosaženého a možná i setrvalé dosažitelného napůl jen intuitivním způsobem, v momentech prozíraní, a toliko v omezené míře předatelného v nějaké objektivisované podobě dál. Takové poměrování někdejší vrcholným výbojem ovšem je méně autorskou výstředností než formou sebeidentifikace s reformačním dědictvím, jež patří k definičním znakům evangelické theologie jako takové, byť by nesla vyhraněně osobité rysy v podání. Ani toto podání není u Molnára zploštělé: jakkoliv třesknu i vědomě hyperbolické bonmoty, poreformační dějiny nelíčí jako přímočarý úpadek, spíše jako patřičně významný zápas, dynamický proces, provázený bolestnými regresy, i u postav ne právě bezvýznamných, ale také úctyhodnými výkony. Mělo by tedy být zřejmé, že námítky vůči minulému necílí ke znevažování těch, kteří životní boje již uzavřeli, ale k poučení oněch, kteří je dosud vedou a musí se tedy ve vlastní odpovědnosti obávat o budoucí vývoj; o to, co je zapotřebí, abychom užili Molnárova charakteristického výrazu, „dostřežit“ (149).

Projevy uznalého ocenění i kritického střehu se střídají hned u dokumentů takové závažnosti, jakými jsou pro evangelické církve reformační konfese. Na jedné straně je Molnár učí oceňovat: vždyť i svým „poněkud suchým“ způsobem (137) zachycují poznání skutečně podstatná. Proto je dobré, že zůstávají jako normativní memento a mohou v církvích působit

jako výživný kvas. Nicméně při veškeré pozitivní roli nemohou být poslední záchranou, a kdo by tak s nimi zacházel, může se také dostat na nebezpečná scetí (Molnára vysloveně iritující). V jistém smyslu představují pouhé minimum, listy již schnoucí v herbáři, motýly přišpendlené ve vitrínách, protokol zápasu, který své doby byl a i dnes musí být veden s vlastním nasazením: „ten zápas teologický, který se snaží resumovat, ten se už prostě ani nezná ... A teď ten *skelet* se stává základnou a východiskem dalšího myšlení a spekulování a to je ortodoxie“ (146).

U „staroprotestantské“ ortodoxie se ovšem situace opakuje; také ona je pojmem, který může být konotován kriticky i kladně. Pravda je, že Molnár v konkrétních souvislostech svého výkladu nastiňoval spíše vážné problémy metodiky ortodoxů. Upozorňoval, jak se themata, na něž se jejich teologie soustředila, zmnožila, ale tím také rozkouskovala, takže při veškeré snaze o celostnou stavbu docházelo k rozptýlení, ke ztrátám koncentrace na centrální poselství – a také k polevení radosti z něho, i při snaze zachovat mu věrnost. Logismus oslabuje paradoxní výraz, „teologii přechází humor“ (174). To jsou postřehy hodné pozornosti, užitečné ke střehu vůči našemu vlastnímu počínání. Ale téměř vše se dá přehnat na dvě strany. Molnár nechtěl z jedné na druhou přepadnout a cítil se nucen dodat, že šlo o chyby velkých. Dokonce i kritickými pasážemi u něho již může proznívat také uznání. Ještě jinde však přednášející přešel do vysloveně kladné polohy jako základní a s nepředstíranou úctou akcentoval „pozitivní položky“, jež teologie ortodoxů měla (177). A omluvil se, že ji celkem vzato musel odbyť, „ač si to zase tak nezaslouží, ale to bychom jí museli věnovat celý jeden semestr“ (170).

Obdobně se dočkal pohledu přinejmenším ze dvou stran i pietismus, byť jakožto teologicky méně vydatný směr pojednaný ještě úsečněji. A podobné formule se vyskytnou dokonce i v pasážích o „moderním protestantismu“, jímž se rozumí převážně „novoprotetantismus“ klasických theologických „liberálů“ 19. století, s jejich předchůdci v osvícenském racionalismu i s následovníky, kteří si odmítli připustit tíži jeho hříčů – a o němž se tudíž vcelku hovoří s odstupem větším než u předchozích proudů. Přesto Molnár dovede i „teologii kompromisu“, zhusta bezzubou, v té či oné částce vyprázdněnou, v kulhavosti na obě strany nedověrnou, pochopit v její pozitivní intenci a neuniká mu, že nejedno selhání souvisí i zde s náročností vytčeného úkolu (a zrovna na místě, kde jeho výrok shodou okolností působí téměř jako „poslední slovo“, jak ovšem bezpochyby nebyl zamýšlen).

Od výkladu, který se dotkl mnoha fenoménů, jež nechtěl představovat kompletně a hodnotit všeobšáhle, maje své určité, s naléhavým důrazem doporučené těžiště, a navíc ještě zůstal neuzavřený, však opravdu nemůžeme očekávat, že by se v něm vzájemně vyvažovalo vše. Někteří čtenáři se tedy mohou pohoršit nad místy, kde se jim bude zdát až příliš jednostranný. Např. u Molnárova poměrně nízkého hodnocení mystiky, kde je určitý deficit zřejmý. Tváří v tvář novějšímu bádání, jež právě i u Lutherovy theologie kříže nachází navazovací body, jež do nějaké míry sdílela s před-reformační mystickou tradicí, zřejmě ne docela jen na úrovni „jazykového *instrumentaria*“ (68), by se dalo diskutovat, nejde-li dokonce o věcnou chybu vztaženou k vlastnímu předmětu knihy. Nicméně toto přehlédnutí nelze prohlásit za Molnárovo osobní selhání, a co je důležitější, nijak nezneplatňuje jeho hlavní these. Bylo by tedy naopak velkým omylem vylévat vaničku i s dítětem: „antimystickou“ stejně jako mystickou.

Je jisté, že Molnár si vůči mystice udržoval nedůvěru, po dlouhou dobu sdílenou širokým proudem evangelické theologie, spojenou s poměrně úzkým výměrem, který ji do značné míry ztotožňoval s blouznilstvím (jedna ze základních obtíží tkví ostatně ve faktu, že nikdy neměla obecně platnou definici). Ale je také dlužno spravedlivě uznat, že jakkoliv si mystika alespoň v části svých projevů a účinků zaslouží přejnější pozornost a ocenění netoliko estetické, kritický hrot, jenž vůči ní býval ve své době namířen přeostrně, zůstává věcně opodstatněný tváří v tvář jiným, a že od sebe ty plodné a zavádějící není nijak snadné přesně oddělit. Mystika je jistě plamen ohnivý, vnášející do duchovního života záři i teplo. O ohni je ovšem příslovečně známo, že umí být stejně zlým pánem jako dobrým sluhou – anebo, pověděno specifičtěji křesťansky, smrtelně nebezpečným cizím ohněm ve svatyni. Těžko někdo popře, že mystika má i formy vysloveně pohanské, nekristovské – a přitom ne zhola nepodobné a nepřibuzné oněm, s nimiž také křesťanští mystici pracují.

Zkrátka: Molnárův postoj k mystice jednostranný je, ale nikoli nesmyslný, a i pro její přátele bude zdravé si to připustit. Sám bych se kupř. nedovedl docela spokojit se zkratkou, jíž náš učitel charakterisoval spis „*Theologia Deutsch*“ (191n), kterým jsem se mezitím obíral rozsáhleji⁶ – ale je pro mne snadné uznat, že je opravdu jen zkratkou, od které je zbytečné

6 Martin Wernisch, *Mystika a reformace*, Praha: Vyšehrad, 2007.

vyžadovat mnoho. Molnárova knížka uvádí do thematického komplexu, k němuž se dá leccos dalšího dočerpát odjinud, a tak byla i zamýšlena.

Se zkratkami se v ní vůbec pracuje hojně. Většinou dost výstižně, ale jde přece jen o dvousečnou zbraň – a příležitostně se může stát, že bez bližšího vysvětlení se zkratkovitá formulace přiblíží i některému z otřepaných schémat, jaká se jinak Molnár snažil spíše rozrušovat. Tady by za příklad mohla posloužit invektiva vůči Melanchthonovi jako „pachatelů“ návratu reformačního myšlení „do lůna filozofie aristotelské“ (147); příklad opět poměrně charakteristický pro školy, jimiž byl autor formován v letech studií, ale zajímavý i tím, že opravdu příznačný býval pro přehorlivé luterány.

Jinde se zase ozvou silné výroky příznačné pro jiné skupiny. Spolu s Matějem z Janova Molnár datoval počátky české reformace do půli 14. století, k „protržení mlčení“ (44) o antikristovství koncentrovaném v Římě. A někde se také uplatňují osobně charakteristické ražby z vlastní dílny. Nakolik mezi ně patří třeba i názor o „návratu“ Jana Amose Komenského „ke katolictví“ (148), budiž přenecháno jiným rozprávám...

Všeobecně si však troufám uzavřít, že i Molnárovy svérázné důrazy mají svou hlubinu a jeho ostré zkratky jsou podloženy tak rozsáhlými a promyšlenými znalostmi, aby stálo za to je v mysli „přežvýkat“, byť si s vědomím, že nejde o jediný úhel pohledu, pod kterým je možno (a někdy i radno) se na ten či onen předmět podívat. Příboj jeho výkladu, doprovázený velkolepým blýskáním a svou vahou mocně táhnoucí k jádru věci, je zážitkem, který stojí i za občasné narážení na skaliny. Místy myšlenky zrovna tryskají v rozsahu celých stran, napěchovaných významem, a takřka věta za větou je hodna meditace. Tuto část stati tedy nelze ukončit než klasicou výzvou: *tolle, lege!*

Varování

Povzbuzením k četbě bych nejraději skončil. Jenže nebylo by zodpovědné čtenáře neupozornit, že orientaci v textu a jeho přesné pochopení jim žel mohou ztížit vážné nedostatky edice. Nemile překvapivé, neboť ji nepřipravil žádný nezkušený začátečník, ale kolega, který již má své renomé.

Sám jsem se tedy do četby pustil celkem s důvěrou. Brzy se ovšem začala kalit. Hned v úvodní přednášce mne udeřil do očí a přiměl k ověřování nepřipadný výrok o „záhadnosti“ kříže v kérygmatu (16). Konfrontace s nahrávkou potvrdila, že Molnár mluvil o jeho závažnosti. V tu chvíli si však stále ještě bylo možné říci, že snad jde o ojedinělý překlep a můžeme být rádi,

neučinil-li tiskařský šotek kříž v křesťanské zvěsti rovnou „závadným“. Jenže rychle se ukázalo, že šlo spíše o první návštěví toho, co ještě má přijít. Vydaný text se místy hemží nedostatky překvapivě široké typové škály. Střetáním oslovujícího obsahu s nespolehlivým obalem čtenářský zážitek ztrpkl.

Kdo tedy v následujícím uslyší i emotivní podtón bolesti, nezmylí se – a je pravděpodobné, že se sám nevyhne nepříjemným afektům. Nicméně účelem těchto pasáží nemá být pouze vyjádření osobního rozčarování, a už vůbec nesledují osobní střet; chtějí především napomoci ostatním čtenářům, aby se podobou knihy nenechali zmylit a opatrným zacházením z ní přece jen stále ještě získali, co se dá. Proto je nyní zapotřebí sledovat a vážit především věcnou podloženost kritiky.

Neméně výslovně chci předeslat, že edici nepoměřuji chimérickým ideálem bezchybnosti. Jsem si vědom, že chyby se nacházejí i v mém vlastním díle. I formální poklesky bývá obtížné vymýtít beze zbytku, a stačí, aby knihy hyzdily. Jakmile se však nakupí na hromadu, a dokonce takové, které mají školáckou povahu, hrozí se příslovečné ucho džbánů utrhnout. Případy, kdy se tak děje v zásadě zbytečně, ve kterých bylo až příliš reálnou možností odvést dílo lepší, i tady a teď, působí skutečně pohoršlivě.

V konkrétním případě edice Molnárových přednášek tomu tak naneštěstí je, ať již pro vybočení z mezí bezpečné kompetence či pro nedostatek pečlivého soustředění. O příčinách nedostatků dále hloubat nebudu, zato jsem si vědom, že je nestačí obecně deklarovat a měl bych je zde i dokázat. Tak učinit hodlám,⁷ třebaže nikoli výčtem veškerých přehmatů všech stupňů závažnosti, natož pak jen diskutabilních momentů, připouštějících různé možnosti (byť by i s obecnějším přesahem stálo za úvahu, nakolik kupř. „modernisovat“ pravopis přednašeče, který slova jako „these“ vyslovoval aspirovaně, či se odchýlit od usu, se kterým sám psal dejme tomu jméno Calvin). Spokojím se vesměs s příklady, jež považuji za dostatečně průkazné a výmluvné.

Začněme takovými, které lze odhalit pozornými očima, aniž by bylo nutné tištěný text konfrontovat s předlohami. Zvláště hojně se vůči hledné lapsy vyskytují v cizojazyčných výrazech. Mezi takové patří „tato *contrario*“, stojící na místě původního „*contradictio*“ (93). Z nenápadnějších přehmatů je „*polis*“, podsunutá Calvinovi (127) místo korektního „*police*“, i v takovém případě však jde o chybu: jak řecké označení pro obec, tak francouzské pro její

7 Plně slib, daný v knížce Martin Wernisch, *Církevní dějiny jako koncept*, Brno: CDK, 2021, 38.

pořádkovou strukturu spolu sice věcně souvisejí (a splývají ve výslovnosti), ale provedenou záměnou obou slov se vytrácí bezprostřední souvislost s „policí“, se kterým výklad zřetelně pracoval (srov. 126).

Řada zkomolenin se objevuje v cizojazyčných titulech, kde působí skoro spíše dojmem pravidla než výjimky. Více postihly německé než latinské, ale i mezi těmi se nacházejí podivné kousky. Evangelického církevního historika zarazí zejména zjinačené názvy reformačních konfesí (130n). Stačila by již údajná *Confession de la Roche* – zvláště když o městě *La Rochelle* jako baště hugenotů nejspíš ví kdekdo, i kdyby jen z četby Dumasových „Tří mušketýrů“. Skutečný vrchol však představuje „kafkovská proměna“ latinského označení téhož vyznání, v mimofrancouzském prostředí běžnějšího, totiž *Confessio Gallica*, v nesouvisející (a neexistující) „*Organica*“.

Spolehnout se nedá ani na zápis jmen osobních. Z nich upozorněme alespoň na záhadného pana Queenste(a)da, vyskytujícího se hned ve dvou versích (174, 199), ale ani jednou v korektní formě. Z reálného a známého severního Němce Quenstedta se stal obskurní a fiktivní Anglosas. „Anglicismem“ ostatně zavání i komický „*the anthrópos*“ (181). Nicméně ten je opravdu již z rodu maličkostí, jakkoliv se jich v knížce nachází příliš mnoho – zatímco klopýtnutí u veličin základního významu působí v knize tak fenomenálně vzdělaného autora, jakým byl Molnár, jako pěst na oko.

V důsledku také nezůstává jen u zkomoleného znění, ale dochází i na posouvání smyslu. A to už i v českých větách. Někde stačí nenápadné kazý: špatně provést interpunkci, zkreslit slova jejich záměnou, protismyslně je přesunout. Zvláště pak, když se jeden přešlap kupí na druhý. Abychom tedy začali od menšího, ne však bezvýznamného, sáhněme tu nejprve po dvojitěm exemplu z jediné stránky (118). Text mluví o „bludech bezmocnosti“, kde autor zřetelně pronesl: „v bludech, v bezmocnosti“. A obdobně sugeruje i úvahu o „svátosti slova“, kde byla řeč o jiné dvojici, totiž „slovu a svátostech“. Je třeba blíže vysvětlovat, že ani v jednom případě nejde jen o drobnou slovní obměnu, ale o výpověď o něčem jiném, než bylo zamýšleno?

Celkem nasnadě by také mělo být, že místo „uzavřít na dobrotě boží“ (194) fakticky zaznělo „na dobrotu Boha“. Zvukový záznam však prozradí, že záměna vznikla kvůli manipulaci s celým obratem – podobně jako na jiných místech, poskytujících již i syntakticky o něco spletiřejší příklady posouvání smyslu.

O křiklavém nonsensu se dá mluvit u tvrzení, jak „až v 17. století se přišlo na to“, že oddělení tzv. formálního a materiálního principu reformace,

kteří jsme převzali od svých učitelů, spočívá na omylu (115). Kdybychom toto znění vzali vážně, inkriminovaná distinkce by podle všeho pocházela nejpozději z 16. století a v 17. věku už by theologové své mínění opravili, asi však jen ti světoví, zatímco my (Češi?) jsme nadále zůstávali ve vleku chybného názoru... Ale zbytečno exegetovat, co vzniklo přehmatem. Molnár ve skutečnosti pověděl: „na to[to rozdělení] se přišlo až v 17. století, a je to [stále ono rozdělení] omyl“.

Alespoň trochou humoru, byť nechtěného, se vyznačuje sdělení, jak Komenský údajně „v pansofickém díle lituje, že“ Cocceius „zemřel a je zakladatelem biblické teologie“ (177). Zábavná představa, jak „učitel národů“ bude, že Cocceius vyplýtvál své životní síly zrovna na biblistiku! A když už jsme zalovili v oddílu o slavném exulantovi, hned přidejme další pikantnost, již najdeme jen o několik stran dále: „ne náhodou“ prý „právě v této době“, totiž době „klasického hodinářství“, „Komenský skončí s vyráběním *perpetua mobile*“ (185). Zbývá doufat, že soudnému čtenáři dostačí bezprostřední kontext výpovědi, i bez bližších znalostí o pokusech „učitele národů“ s „machynkou“, aby mu došlo, že ve skutečnosti byla řeč o *podivných koncích*, k jakým tehdy biskup Jednoty *dospěl*, a nikoli o *skoncování* s nimi, jak otištěné znění sugeruje.

Porovnání s předlohou ovšem ukáže, že podobné ztráty smyslu způsobily v neposlední řadě i vynechávky. A jimi zároveň vznikají také jiné škody. Proč bylo třeba v předešle citované větě vypuštěno, že Cocceius Komenskému zemřel „skoro před očima“, a její sdělení tak bylo banalisováno?

Jinde vyjdou kontrolou najevo závady ještě méně zjevné, svou povahou však nikoli bagatelní. Kolik bych jich odkryl, kdybych sebral sílu srovnat s autentickým zněním přednášek celý text? Tím jsem se ve skutečnosti ani netrápil, vybíral jsem ona místa, jež mi byla nápadně podezřelá, a některá další k nim přidal namátkově – a v tomto smyslu se dalších zjištění dobíral nahodile. Důvodů k nespokojenosti přesto přibývalo.

A nešlo pouze o to, co z textu zmizelo. Najde se totiž naopak i něco, co bylo svévolně přidáno. Pominout nelze místo, kde jméno mystičky Elsbeth Stigel, jasně pojmenované v přednášce, v edici nahradily „Elsbeth von Oye, Elisabeht (sic) von Schönau“ (66). Proč dvě jiné osoby místo třetí? První z nich navíc Švýcarka, ač Molnár výslovně uvedl „mystičky z německých klášterů“ – ale to už se ztrácí jako podružnost vedle základního, vskutku frapantního přehmatu.

Nicméně i vynechávky je zapotřebí thematizovat, aby vysvitlo, jaké jsou jejich rozměry i závažnost. Pozastavíme-li se při četbě nad tím, že se na roz-

díl od jiných autorů nápadně nedokládají Calvinovy výroky, překvapení jen vzroste následným zjištěním, že se vlastně ani necitují, jmenovitě ve francouzském znění prostě vypuštěny – ale skutečná koruna mu je nasazena ve chvíli, kdy shledáme, že z knihy vypadla i celá lekce, ba dokonce půl druhé, jež byly ženevskému reformátorovi (spolu se štrasburským Bucerem) věnovány cejeji a soustředěněji. A to právě jeho teologii, a speciálně i teologii kříže! Jaký mohl být důvod zachovat teprve třetí část výkladů o Calvinovi, o jejíž stěžejnosti by se rozhodně dalo polemizovat? Ne že by se věrnější rekonstrukcí textu změnilo pozorování, že vedle Luthera Calvin zaujal místo sekundanta, stěží však bude zapotřebí obšírně vysvětlovat, že celkový obraz v této drasticky okleštěné podobě přece jen nutně zkeslen je.

Za sebe jsem ještě bolestněji pohřešil pasáže probírající, o čem se v české literatuře vůbec stěží mluví, v další vynechané přednášce z dílčího bloku zasvěceného ortodoxii (ale také již pietismu). Lituji zamlčení svědectví, jež Molnár vyslovil ve prospěch J. Hülsemanna jako nikoli „běžného ortodoxa“ („sušenky“), ale theologa, který dosud věděl, „oč jde“, reformaci rozuměl a luteránům přibližoval Luthera. Nikomu by také neuškodilo seznámit se s J. A. Schertzerem jakožto českoněmeckým exulantem. Proč ostatně, dotýkáme-li se spojnic s tuzemským prostředím, byl i v otištěném výkladu o federální teologii potlačen ne zrovna nevýznamný exkurs o böhlovcích jakožto představitelích jejího pozitivního ohlasu?

Ani tady však ve skutečnosti nejde jen o jednotliviny. Úplně stranou zůstala ještě jedna lekce – poslední, v níž učitel stačil jakžtakž probrat ještě alespoň „příběhy té *theologia crucis* za pietismu“. Po jejím vypuštění se pietismus v knize sice objevuje, ale vlastně bez přímého vztažení k jejímu ústřednímu námětu! Třebaže ukončena v půli věty, byla by i tak jednoznačně přiměřenějším závěrem spisu než tiché vytracení *thematu* a zastavení zrovna u „neologismu“ (195).⁸

Na tomto povzdechu jen málo změni přiznání, že obecnější důvody, proč editor ke smělym úpravám přistoupil, nepůsobí zcela nesrozumitelně. Přeskočené části pravděpodobně nebylo snadné vřadit do celku tak, aby působil dojmem, že víceméně hladce plyne vpřed, bez matoucích skoků a daleko zacházejících exkursů, a jejich vynechání textu nejspíš mělo propůjčit sevřenější návaznost a větší spád. Má-li se však takovým přáním podléhat, vydá-

⁸ Lépe neologie; v zachycené formě jde dost možná i o přeřeknutí, nicméně z řečnickových úst skutečně vyšlé.

váme-li odborné texty, zůstává zásadně sporným, a způsob, jímž byly úpravy provedeny, je v daném případě dílem již i docela nesporně nevhodný. Pro uhlazování mluveného projevu k tisku sice neexistují pevná pravidla, ale určitě by mezi ně neměly být přijímány záměny slov a obrátů, jež v původním znění neměly nijak neúnosnou podobu, zatímco jejich odstranění neoprávněně posouvá smysl výpovědi. Ani tiché vyřazení rozsáhlých pasáží nebylo dobrým řešením, nakořik dílu ubralo na jeho bohatství a představilo jako celek jen různými způsoby poznamenanou, byť větší část.

Upravovatel jako by se sám ostýchal rozsahů zásahů do textu přiznat. V doprovodných „Edičních poznámkách“ ze své práce vydává počet jen v omezené míře. Nakořik problémy dokázal pojmenovat otevřeně, smí jistě žádat, aby bylo bráno vážně jeho dovolání čtenářské benevolence. Jistou polehčující okolnost lze vyčíst také ze zprávy o poměrně složité genesi rukopisu: ve fázi, kdy jej převzal, se od předlohy podle všeho odchyloval ještě víc než posléze. Nesnadno tedy rozhodovat, v kterém stadiu chyby vznikly a kdo je v kterém případě jejich pravým původcem. Nicméně odpovědnost za výsledek převzal jednotlivec, podepsaný na titulním listě, a musí ji tudíž nést.

Přičemž ve skutečnosti zašel dál, než připustil, prohlašuje, že „bylo nutné přikročit místy k takovým úpravám, které snad nenaruší četbu předkládaného textu, avšak rozhodně neodpovídají autentickému přednesu“ (210). Změněna byla i řada míst, o jejichž pravé podobě by nemělo být pochyb a jež nepřekážela tisku, takže úpravy na nich byly zbytné – a jak už víme, nejednou dokonce poškozující. Ještě méně lze přijmout za bernou minci, že jakkoliv text edice není přesným záznamem všeho, co v přednáškách zaznělo, přece jen je zaznamenává všechny, v jejich chronologickém sledu (že by dvojnásobná formulace?) i v dochované podobě.

Možná, že nahrávka některé přednášky se opravdu ztratila, jak se zde říká, i když sám jsem výraznou mezeru, která by tak měla vzniknout, prozatím vlastně nenašel (spíše bych váhal, jak některé kusy patřičně seřadit); proč se však mlčí o těch, jež byly ponechány stranou, i když jsou k dispozici? V jednotlivých záznamech někde skutečně chybějí začátky a konce, ačkoli se mi zdá, že v takových případech jde vesměs jen o pár vět. Snad se najdou i „zhola nesrozumitelná“ místa; pokud jsem však taková vůbec zachytil, pak jen v rozsahu slov. Opět by tedy nešlo o dostatečné zdůvodnění drastičtějších zásahů.

Zvláště smutné je, že zrádné lapsy takřka úplně znemožňují, aby kniha mohla posloužit jako svého druhu učebnice, k čemuž by jinak měla dobré

předpoklady. Což může prozíravý učitel připustit, aby si studenti vštěpovali nové pojmy ze zdroje, ve kterém jsou reprodukovány chybně?

Přitom by učebnicovou funkci díla mohl podpořit poznámkový aparát, kterým editor hleděl text opatřit a jemuž přikládal přední význam. Vždyť se nebál prohlásit, že „naše vydání“ právě díky němu poskytuje „hlubší vhled do problému“ než Molnárův „Pohyb teologického myšlení“, který sice k tisku připravil autor sám, ale na odkazy k pramenům v něm resignoval. Jenže vydavatel jako by tomu, co jednou rukou vykonával, druhou sám ubíral na hodnotě. Důraz tu kladu na obě části výpovědi: nechtěl bych šmahem zneuznat, co do díla bylo vloženo; je zjevné, že jak rekonstrukce textu přednášek, tak (a ještě víc) dohledávání odkazů musely být pracné. Ale málo platno, nedůsledné a chybami zatížené provedení výsledek poškodily. A nejde čistě o to, co ovšem padá na váhu rozhodující měrou, že korektní podání hlavního textu by samo o sobě bylo důležitější a vážilo by víc než zjišťování původu citátů a doplňování jejich plného znění pod čáru (což sice může vítaně zvýšit pohodlí odborněji zaujatých čtenářů, avšak nezbytné nebylo). Situace je ještě horší proto, že v předložené podobě jsou ve skutečnosti zatížené nedostatky, byť snad v různé míře, obě složky.

Spolehl-li se editor výslovně na čtenářskou shovívavost, pokud jde o neúplnost dokládání citací, mějž ji – ačkoli i míra a podoba této výběrovosti by směla být diskutována blíže. Ale i když tento moment pomíneme, těžko se nepozastavit nad tím, jak rušivě je „vyvažován“ tím, že se někde pro změnu opakuje totéž nad čarou i pod čarou (sr. např. mlčení na str. 182 s repeticí na straně předchozí). Anebo se jinde obě varianty matoucím způsobem hybridisují, když se neodkazuje ke zdroji citované výpovědi, ale připojuje znění místa svým smyslem příbuzného; tak na str. 53, kde je uveden Viklefův výrok ze spisu *De triplici vinculo*, aniž by bylo zmíněno *Opus Evangelicum*, ke kterému se vztahoval Molnár. A ještě závažnějším lze shledat, jestliže editor odkázal k jiné edici, než podle které citoval, jak je evidentní na str. 87 v pozn. 128. Bylo by velmi na místě přiznat tu, příp. i jinde, skutečný zdroj, s nímž pracoval.

Nejnemístněji ovšem působí, jestliže po tolika edičních prohřešcích začne být brilantní autor pod čarou dokonce „mistrován“, třeba i náznakem. Takovým dojmem působí pozn. 135 na str. 91, vybočující z proporcí aparátu dokladového a „korigující“ zmínku o „*Sprachereignis*“ jakožto konceptu, s nímž pracoval Gerhard Ebeling: prý „je termínem spíše Ernsta Fuchse“. Jenže Molnár nemluvil o jeho původci, evidentně chtěje uvést příklad vý-

znamného theologa, který jej vlivně šířil, a bylo pak zcela opodstatněné, dal-li přednost Ebelingovi. Komentář je tudíž v otištěné podobě nepřipadný, byť by jinak přinášel informaci, jež sama o sobě není nepravdivá; v souvislosti výkladu napovídá opět spíše nepečlivost čtení.

Nedostatky se tedy jeví na všech úrovních – a tak již stěží překvapí zjištění, že jich nebylo ušetřeno ani zbývající vybavení, k němuž se editor přihlásil jako původce, tj. rejstřík a seznam literatury. Čistě, spolehlivě a bez nerosvonalostí není sestaven ten ani onen. Z indexu některá jména zcela vypadla, byť by se v textu vyskytovala třeba i opakovaně a nebyla okrajová (namátkou František Palacký), u jiných se nezaznamenávají všechny výskyty; křestní jména osob jsou bez srozumitelného systému někdy uvedena, jindy ne; vadné je abecední řazení (jistá část jmen začínajících na M a N se dokonce přestěhovala mezi litery Ch a D); ani udaná čísla stránek vždy neodpovídají. A v soupisu pramenů se hned na první straně (201) tvrdí, že sbírku reformovaných konfesí sestavil W. Nielsen – ačkoli na jiných místech je jmenován správně Niesel, dokonce hned v následující položce (ovšem jako G., podle latinského titulního listu, a možná i proto neidentifikovaný jako táž osoba).

Na následující straně je pak Lutherova *Genesis-Vorlesung*, konaná mezi lety 1535 a 1545, datována (hned třikrát, jako by na originální pojetí měl být položen zvláštní důraz) od r. 1513 – čímž se z exemplárního odkazu reformátorových posledních let stává juvenilí ještě předreformačního původu. Což zvláště koresponduje s jiným lapsem v textu, sugerujícím časnost Lutherovy reformační teologie kříže tvrzením, že „to všechno roku 1512 Luther byl“ (69) – jako by v příslušných pasážích šlo o výklady konané ve Wittenbergu právě toho roku. Ve skutečnosti však mezitím uplynulo několik dalších, vývojově významuplných let, a Molnár se nechtěl zařadit mezi nejbojovnější „*Frühdatierer*“ Lutherova reformačního obratu neslýchanou antedatací; pouze konstatoval, že již *předtím*, od r. 1512, Luther byl jak mnichem a theologem, tak i doktorem.

Kruh se uzavírá, obrázek je dokreslen, a vyhlíží dosti tristně. Zjevně před sebou máme jeden z oněch případů, kdy se doslova vtírá staré svízelné dilema: je opravdu lépe dostat cosi do rukou alespoň v nějaké, ne zrovna optimální podobě, než vůbec – anebo bychom někdy raději měli surogáty potlačit a počkat si déle?

Otázku se odhodlávám zodpovědět podvojně. Dobrá, když už nám edice byla dána, poděkujeme za snahu a obezřele užijeme jejích plodů. Autentický hlas autora knihou pořád ještě proráží natolik, aby byla použitelná

jako přibližně orientující a snad i získávající čtenářská edice. Ale z odborného hlediska není na místě její nedostatky zastírat. Lépe bude vyvodit z nich poučení. Ke svému díku tedy přidejme důraznou žádost k adeptům podobných počinů (všech stupňů pokročilosti): příště již určitě ne tímto způsobem! Více měřit – a raději i méně řezat. Lépe vážit, na co stačí síly (i kdyby jen pro danou chvíli).

Martin Wernisch

Rejstřík ročníku 27 (2021)

Články

Jiří Bochez

Teorie církve..... 47

Dávid Cielontko

Spor o Belzebula: Analýza jedné synoptické tradice v kritické reflexi.....64

Alexander Deeg

“I hear a language, I had not known.” (Ps 81:5)

Finding Words and Discovering the Future of the Church.....4

Jan A. Dus

Svévolníci v Božím lidu (Juda 22–23)..... 149

Petr Gallus

Člověk 2.0? Teologická antropologie

v době biotechnologického boomu..... 136

Matěj Hájek

Kdo je vlastně kaplan? Nástin teologické typologie

v současném společenském kontextu..... 30

Michael Klein

Liturgy Beyond Sunday Morning:

Christian Congregations and the *Liturgia horarum*..... 190

Ondřej Kolář

Ospravedlnění a štěstí. K diskusi o staronovém tématu v současné

protestantské teologii..... 113

Jan Lukáš

Ježci v Septuagintě: Pojem ἐχθῖνος v biblické literatuře..... 162

Ondřej Macek

„Ať přijdou, aby se můj dům naplnil“ (L 14,23): Kostel jako šance.....20

Jan Roskovec

František Žilka (1871–1944).....90

Martin Vaňáč

Výuka ekumeniky v rámci praktické teologie na pražské evangelické fakultě. Odkaz Pavla Filipiho a Josefa Smolíka..... 169

Recenze**Ondřej Macek**

Jan Roskovec: Evangelium podle Jana.....99

Ondřej Macek

Tabita Landová: O službě slova, víře a spasení. Reformní kazatelství Jana Augusty v kontextu homiletiky Jednoty bratrské..... 102

Petr Macek

Avery R. Dulles: Models of the Church..... 106

Martin Wernisch

Amedeo Molnár: Theologia crucis (Nedokončené přednášky z let 1989–90).....201