

TEOLOGICKÁ

REFLEXE

1/2007

2007

Monika Šlajerová *Vztahy státní, národní
a církevní složky
v jeruzalémské církevní
politice po roce 1967*

Lubomír Batka *Božie Slovo ako vzor a zdroj
ľudského života s Bohom*

Pavel Hošek *Věda o náboženství v pojetí
Wilfreda Cantwella Smithe*

Pavel Keřkovský *Krize evropské společnosti,
sebevražda a etika
u T. G. Masaryka*

Ivana Noble *Problém identity
a marginalizace
u Adorna a Lévinase*

Teologická REFLEXE

1

ROČNÍK XIII

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta

Odpovědný redaktor: ThDr. Jindřich Halama

Zástupce: ThDr. Pavel Filipi

Návrh obálky, graf. úprava a sazba: Daniel Trojan

Tisk: ARCH, Brno

Doporučená cena jednoho čísla: 69 Kč

*Roční předplatné: 130 Kč, pro studenty teologie a duchodce 80 Kč,
pro zahraničí 13 Euro (Evropa), 15 USD (ostatní)*

Vychází dvakrát ročně po 112 stranách

Adresa redakce:

Teologická reflexe, P. O. Box 529, 115 55 Praha 1

Telefon: 221 988 321 – redakce

221 988 601 – administrace

Fax: 221 988 215

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz – redakce

tr-adm@etf.cuni.cz – administrace

This periodical is indexed in *Religion index one: Periodicals, the Index to Book Reviews in Religion, Religion indexes: RIO/RIT/IBRR 1975 – on CD-ROM,* and the *ATLA Religion Database*, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606

E-mail: atla@atla.com

WWW: <http://www.atla.com>

Upozornění pro předplatitele

Úhrady předplatného poukazujte na běžný účet číslo 51-1087550287/0100 u Komerční banky, Spálená 51, 110 00 Praha.
Při platbě uvádějte vždy variabilní symbol – číslo na štítku s Vaší adresou.

Zájemcům o starší ročníky můžeme nabídnout (do vyčerpání zásob) mimo sešit 1/95 všechny vydané ročníky od roku 1995.

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

Podávání poštovních zásilek povolila Česká pošta, s. p., odštěpný závod Praha, č.j. nov. 5161/95 ze dne 5. 5. 1995

OBSAH

ČLÁNKY AUFsätze • ARTICLES

Monika Šlajerová 5

VZTAHY STÁTNÍ, NÁRODNÍ A CÍRKEVNÍ SLOŽKY V JERUZALÉMSKÉ CÍRKEVNÍ POLITICE PO ROCE 1967

Charakter, vývoj a aktuální výzvy

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE NATIONAL, STATE,
AND CHURCH ELEMENTS IN CHURCH POLICY IN JERUSALEM AFTER 1967

Lubomír Batka 32

BOŽIE SLOVO AKO VZOR A ZDROJ ĽUDSKÉHO ŽIVOTA S BOHOM

Vzťah kristológie a soteriológie

GOTTES WORT ALS VORBILD UND QUELLE DES MENSCHLICHEN LEBENS
MIT GOTT. DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN CHRISTOLOGIE UND SOTERIOLOGIE

Pavel Hošek 46

MEZI TEOLOGIÍ A RELIGIONISTIKOU: VĚDA O NÁBOŽENSTVÍ V POJETÍ WILFREDA CANTWELLA SMITHE

BETWEEN THEOLOGY AND RELIGIOUS STUDIES:
WILFRED CANTWELL SMITH'S CONCEPT OF THE ACADEMIC
STUDY OF RELIGION

Pavel Keřkovský 60

KRIZE EVROPSKÉ SPOLEČNOSTI, SEBEVRAŽDA A ETIKA U T. G. MASARYKA

THE CRISIS OF EUROPEAN SOCIETY, SUICIDE AND ETHICS
IN THE WORK OF T. G. MASARYK

<i>Ivana Noble</i>	77
--------------------------	----

**PROBLÉM IDENTITY A MARGINALIZACE
U ADORNA A LÉVINASE**

PROBLEMS OF IDENTITY AND MARGINALISATION
IN ADORNO AND LÉVINAS

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Pavel Filipi. <i>Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi</i> (Jan Roskovec)	90
Edita Štěříková. <i>Exulantská útočiště v Lužici a Sasku</i> (Pavel B. Kůrka)	92
Petr Pokorný. <i>Hermeneutika jako teorie porozumění, od základních otázek jazyka k výkladu bible</i> (Pavel Keřkovský)	94
Novozákonní apokryfy III: <i>Proroctví a apokalypsy. Uspořádal Jan A. Dus</i> (Petr Kitzler)	97
Gerd Theissen: <i>Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte</i> (Ficzere Tamás)	99
Problémy teologie Sbírký (Petr Pokorný)	102
Bruce Manning Metzger (1914–2007) (Peter Cimala)	105
Práce přijaté a obhájené v roce 2006	106

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Mgr. Monika Šlajerová, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

Mgr. Lubomír Batka, PhD., Evanjelická bohoslovecká fakulta UK,
Bartókova 8, 811 02 Bratislava.

Doc. Ivana Noble, PhD., UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

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

Doc. Pavel Hošek, ThD., UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

VZTAHY STÁTNÍ, NÁRODNÍ A CÍRKEVNÍ SLOŽKY V JERUZALÉMSKÉ CÍRKEVNÍ POLITICE PO ROCE 1967

*Charakter, vývoj a aktuální výzvy*¹

Monika Šlajerová

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE NATIONAL, STATE, AND CHURCH ELEMENTS IN CHURCH POLICY IN JERUSALEM AFTER 1967 This article on church-state relations in Jerusalem after 1967 explores the evolution of the political stance of the traditional churches in Jerusalem regarding the issue of Israeli occupation and Palestinian nationalism. The article demonstrates the gradual move from the so-called “apolitical” church position towards an outspoken and ecumenically shared pro-Palestinian position starting with the first Intifada. The first part of the article explores Israeli state policy towards the churches mainly in terms of the “divide and rule” strategy. It then shows how the newly-formed ecumenical centers of political and theological reflection and also the process of Palestinization of the hierarchy helped the growth of national awareness among the churches. The second part draws attention to the results of the shift in church policy during the first Intifada period. It stresses the importance of interdenominational coordination and of issuing common statements such as the Jerusalem Memorandum in 1994. In the final part the author chooses some important church events to illustrate the basic developments in the main Latin and Greek-Orthodox churches in the post-Oslo period. Throughout the article, the controversies over land and incidents such as the occupation of St. John’s Hospice and the effect of the Camp David 2000 Summit are taken as in-detail examples of the politically and existentially difficult situation of the churches and Christian communities in Jerusalem.

V článcích o teologii palestínské církve jsem se zabývala spíše obecně laickou vrstvou církve, její historickou národní podmínkou, kolektivní identitou palestínských křesťanů a vývojem teologické a hermeneutické reflexe v posledních desetiletích.² V tomto článku mi jde zejména o to,

¹ Tento článek je výsledkem badatelské činnosti v rámci grantu „Obnova současné blizkovýchodní teologické reflexe: Palestina a Bilad aš-Šam“ Grantové agentury University Karlovy, č. reg. 388/2006.

² ŠLAJEROVÁ, Monika. *Současná teologie palestínské církve. Výzvy a odpovědi*. In: *Teologie & společnost*, 1/ 2006, str. 6–14; Idem. *Optika křesťanského lidu musí být nenásilná*. Interview s Rafiqem Khourym a Naimem Ateekem. In: *Teologie & společnost*, 1/ 2006,

abych na jednotlivých případech izraelsko-církevních vztahů demonstrovala postupný *odklon* jeruzalémské církve od spolupráce se státem Izrael a *příklon* k palestinské národní agendě a to i na hierarchické úrovni. Snažím se zodpovědět otázku *taktiky a strategie* místní církevní politiky a hierarchie a otázku „*motivační*“, tj. po konsolidaci a krizi³ současné palestinské neboli jeruzalémské církve. Na pozadí si všímám otázky, zda totožná politická témata (izraelsko-palestinský konflikt, okupace) a události (první a druhá intifáda) vyvolaly v různě historicky utvářených místních církvích obdobné reakce, kdy ano a kdy ne, proč ano a proč ne. Z pohledu ekumenické teologie se chci dozvědět, nakolik jeruzalémské církve lpí na své historické rozdílnosti, postaví-li se jim do cesty politická výzva izraelsko-palestinského konfliktu. V neposlední řadě chci zprostředkovat českému publiku informace o církevním životě v arabském Jeruzalémě.

Chtěla bych zdůraznit, že z důvodu velké citlivosti a problematičnosti tématu neusiluji o fixní závěry či hodnocení v otázce církevní jeruzalémské politiky, ale spíše se snažím rozestřít a naznačit *některé* základní linie vývoje či tendence tak, jak jsem je zachytila v příslušné bibliografii, ale zejména jak jsem je vyzorovala z místní církevní situace, z rozhovorů s místními církevními představiteli a mezinárodními odborníky žijícími v dané lokalitě.⁴

Pro zpřehlednění církevně-politické situace jeruzalémské církve je v úvodu nutné popsat politické a církevní okruhy místní scény. Svůj přístup k tématu popíšu v druhé úvodní kapitole o vnitřní logice vývoje jeruzalémské církevní politiky od roku 1967. A poté se již budeme věnovat dvěma dvacetiletým obdobím (1967–1987, 1987–2007). V první části ozřejmím izraelskou státní politiku vůči církvím, problematičnost vztahu církve a státu demonstрую na případech prodeje církevní půdy a příklon k palestinské národní agendě popíšu v rámci sbližování politického stanoviska tří vrstev církve a v procesu palestinizace hierarchie. V druhé

str. 21–23. Idem. *Palestinian Church Reads Old Testament. The Triangle of Ethnicity, Faith, Land – and Biblical Interpretation*. In: *Communio Viatorum*, 1/ 2004, str. 32–64. Idem. *Palestinská politická teologie. Její vznik, charakteristika, autoři a témata*. In: *Parrésie. Revue pro východní křesťanství*. 2007 (přijato k publikaci).

³ DE BRUL, Peter. *The Crisis and the Change in Palestinian Christians. An essay*. Bethlehem University, 1982.

⁴ Jedná se o celkem padesát interview se zástupci místních komunit provedených převážně v období prosinec 2005 – červenec 2006 na území Betléma, Beit Jaly, Beit Sahouru, Jeruzaléma, Ramallahu a Gaza City.

„intifádové“ části článku představím dvě typické události první intifády na poli církevní politiky a zmíním význam společných politických církevních prohlášení pro ekumenismus a pro odklon od spolupráce církví se státem Izrael. V závěrečné části věnované období mírového procesu a druhé intifády seznámím čtenáře s hlavními současnými událostmi a tématy latinského a řecko-pravoslavného patriarchátu, s ekumenickým memorandem Jeruzalém 1994 a s důsledky mírového jednání v Camp Davidu 2000.

1 ÚVOD

1.1 Základní církevně-politické okruhy

Církve ve Svaté zemi nemají lehký úkol, neboť se musí orientovat na příliš mnoha politických a církevně-politických rovinách. Při popisu církevní palestinské situace není snadné rozhodnout, která kombinace rovin je tou, jež určuje nakonfigurování, neboli přeskládání za *požadovaným účelem*, rovin či souřadnic ostatních. Samy církve si nejsou jisté na jedné straně tím, kterou z kombinací rovin *mají či chtějí* (a proč a jak) dlouhodobě považovat za nejen takticky, ale i strategicky nejvýhodnější či nejadekvátnější a na druhé straně si nejsou jisté tím, co je vlastně „účelem“ či cílem jejich přítomnosti ve Svaté zemi. Obě tyto nejistoty jsou velmi úzce spojené s přetrvávajícím konfliktem ve smyslu jeho nejistého budoucího rozřešení.

Pro přehlednost církevní situace jsem zvolila základní rozlišovací kritérium „místní-mezinárodní“. Odtud je třeba rozlišovat dvě roviny mezinárodní,⁵ jednu „smíšenou“⁶ a čtyři roviny místní sekulárně-politické a církevní scény. Roviny místní scény rozepíšu podrobněji, neboť jimi jsou místní církve nejvíce vzájemně propojeny a nejbezprostředněji ovlivňovány.

(i) Na *místní rovině sekulární* zaujímají církve jako instituce v prvé řadě postoj vůči státním zřízením regionu a tyto struktury zaujímají po-

⁵ Tj. rovina sekulárně politická (OSN, EU a USA) a rovina multilaterální církevně politická (Vatikán, Světová rada církví a Blízkovýchodní rada církví).

⁶ Tj. rovina bilaterálních vztahů jednotlivých jeruzalémských církví se zahraničními církvemi své příslušné denominace. Těmito vztahy jsou jeruzalémské církve značně podmiňovány a na svých „původních“ církvích jsou do značné míry závislé (ekonomicky, správně, politicky, částečně identitně apod.). Skýtají jim ochranu před místními mocenskými vlivy a pomáhají při zkvalitňování církevního života.

stoj vůči nim. Po roce 1948 se jedná o stát Izrael, Jordánské království a Palestinskou národní samosprávu. (ii) Církev jako společenství se profilují na úrovni *národní*, jež pro ně představuje vitální složku, se kterou se víceméně identifikují. Jedná se o národní příslušnost palestinskou, potažmo arabskou, k níž náleží většina věřících⁷ a menšinově pak o další, jako například arménskou, řeckou, etiopskou apod. (iii) Na *místní rovině církevní* rozlišují rovinu *mezcírkevní*, čímž popisují cosi, co bychom mohli označit souhrnným názvem „jeruzalémská církev“, tedy souhrn všech třinácti tradičních církví spolu s evangelikálními církevními společenstvími působícími na Západním břehu a v Pásmu Gazy (a potažmo také církve v Izraeli). Tato rovina je onou sociologickou rovinou palestinského křesťanstva a jeho reprezentace, na níž se rozvíjí ekumenická spolupráce či mezináboženský dialog. (iv) Rovina *vnitrocírkevní* je pak rovinou každé jednotlivé církve (např. církev řecko-pravoslavná, anglikánská atd.). Jednotlivé jeruzalémské církve mají svou vlastní historii a své vlastní podmínky (etnikum, národní charakteristika, kultura, jazyk, církevní tradice atd.). Ve většině z nich však bylo a je vyzorovatelné charakteristické napětí mezi jednotlivými vrstvami dané církve, tedy mezi hierarchií čili vedením církve (a správním aparátem), mezi ordinovanými osobami (kněží, pastoři) a mezi laiky (těmi vzdělanými a dobře situovanými i těmi méně vzdělanými). Tyto tři roviny každé církve je třeba brát v potaz.

1. 2 Vnitřní logika vývoje palestinské církevně-politické profilace

V tomto článku nevycházím z lineární chronologie. Vnitřní logika vývoje palestinských církví se na pozadí osy „místní-mezinárodní“ orientuje na ose „národnostní-státní“ a je jí třeba uchopit z jejího událostního a myšlenkového těžiště: toho, které se „přihodilo“ na počátku a během první intifády. Tehdy dosáhla palestinská křesťanská komunita jako celek tří vrstev jednotlivých církví (hierarchie-kněží-laici) a jako celek třinácti tradičních jeruzalémských církví národnostně nejzřetelněji formulovaného výrazu od roku 1948. První intifáda byla tedy nejen významným poli-

⁷ Etnicky, národnostně, jazykově a kulturně jsou palestinští a izraelské křesťané arabskými palestinskými Palestinci či Izraelci (státní příslušnost). S palestinskými a izraelskými muslimy sdílí pro politický život zásadní podmínku, tedy „společnou paměť“ (Rafig Khoury), neboli společnou zkušenost a interpretaci zlomových politických událostí regionu v průběhu první poloviny 20. století a událostí z roku 1948, 1967 a 1987. Tento specifický kognitivní a interpretační rámec palestinské narace dodává národnímu vědomí silnou afektivní složku i v průběhu interpretace současných politických událostí a podmiňuje národně-politickou identitu nejen palestinské, ale do značné míry i izraelské církve.

tickým, ale i církevně-politickým mezníkem a stejně jako Šestidenní válka roku 1967 byla i intifáda předělem dvou dvacetiletých období izraelsko-palestinských vztahů (1967–1987, 1987–2007). Na církevní rovině byla první intifáda tzv. „koncovou pozicí“, tedy postojem, ke kterému se dlouho spěje a za který, je-li jej jednou dosaženo, již nelze jít dál, a proto se musí jít jinak.

Důležité je konstatovat, že palestinská národnostní osa a osa izraelské státní strategie jsou – díky přetrvávajícímu konfliktu – v téměř přímém protikladu. Proto došlo-li na počátku první intifády k církevně nejotevřeněji formulované politické pozici ve prospěch palestinského národního hnutí, znamená to, že vzájemné vztahy církve a izraelského státu se ocitly na historicky nejnižším bodě možné spolupráce od vzniku izraelského státu (1948) a od počátku okupace Západního břehu a Pásmu Gazy (1967). Právě z této „koncové pozice“, prohlubující se v průběhu první intifády, je dle mého názoru třeba:

A. interpretovat „minulost“ a eklesiologické proměny, ke kterým došlo během sedmdesátých a osmdesátých let v jednotlivých vrstvách církví (hierarchie – kněží – laici) a v jeruzalémské církvi obecně. Došlo k překlenutí diskrepance mezi hierarchií a lidem, k prosazení národnostního komponentu církve jako centrálního i pro církevní politiku, k potlačení mezidenominačních rozbrojů a k navázání hlubší ekumenické spolupráce. K tomu přispěly zejména dva druhy procesů odehrávající se v církvích. Jedná se o postupující arabizaci a palestinizaci kléru a hierarchie jednotlivých církví počínaje koncem sedmdesátých let a o větší socio-politickou angažovanost jak kněží, tak ekumenických laicko-kněžských hnutí požadujících možnost ovlivnění církevních záležitostí. Spění ke „koncové pozici“ také představovalo výzvu izraelské vládní politiky vůči církvím (viz dále).

B. interpretovat „budoucnost“ a ptát se po směru církevně-politického jeruzalémského vývoje v období mírového procesu (Oslo 1993, Oslo II 1995) a v období před a v průběhu druhé intifády, neboť vzájemná konfigurace sledovaných os „místní-mezinárodní“ a „národní-státní“ dala vznik novým církevně-politickým trendům: (i) od nízkého kreditu místních církví pro izraelskou vládní strategii k inauguraci Palestinské národní samosprávy, (ii) od unilaterálních diplomatických aktů Vatikánu po opětovné zásahy izraelské vlády do vnitřních záležitostí místních církví, (iii) od rozvinutí spolupráce s muslimskou komunitou k pocitění nárůstu muslimského fundamentalismu v Izraeli i v Palestině, (iv) od politické reflexe a angažovanosti k reflexi a sebejistotě teologické, k tvorbě lokálních nevládních organizací a větší sociální a humanitární angažovanosti.

Dle logiky vývoje věnuji první část článku době před první intifádou. Zde si kladu za cíl postihnout charakteristické rysy izraelské vládní strategie vůči církvím a problematičnost vztahů církví a státu obecně demonstrovat na nejožehavějším tématu, tj. územní politice konfiskace a prodeje církevní půdy. Dále rozvádím linii vnitřního politického vývoje církví na rovině hierarchie-kněží-laici a spění k církevně-politickému zlomu v průběhu první intifády.

2 CÍRKEVNĚ-POLITICKÁ SITUACE PŘED PRVNÍ INTIFÁDOU

2.1 Izraelská vládní politika vůči jeruzalémským církvím po roce 1967⁸

Okupace Západního břehu a Pásmu Gazy roku 1967 paradoxně umožnila znovunavázání kontaktů mezi palestinskými a izraelskými křesťany a usnadnila spolupráci dvou územně rozdělených církví; stát Izrael okupací také zdědil východní Jeruzalém a jeho svatá místa, včetně křesťanských.⁹

Izraelská vláda si byla od počátku vědoma, že křesťané mohou hrát důležitou roli ve formování opozice vůči vládní izraelské politice. A to jak křesťané mezinárodní, tak lokální. Obojím věnoval stát Izrael zvýšenou pozornost, avšak poněkud v jiném duchu. Hierarchie lokální církve, jejíž většina byla v sedmdesátých a osmdesátých letech stále ještě evrop-

⁸ Viz. celkově k tématu: DUMPER, Michael. *The politics of Jerusalem since 1967*. Columbia University Press, New York, 1996. BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948–1967*. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2005. DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*. Lynne Rienner Publisher, Boulder, London, 2002. SHEPHERD, Naomi. *Teddy Kollek. Mayor of Jerusalem*. Harper&Row Publishers, New York, 1988. CHESHIN, Amir, HUTMAN, Bill, MELAMED, Avi. *Separate and Unequal. The Inside Story of Israeli Rule in East Jerusalem*. Harvard University Press, London 1999. DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*. Melisende, London, 1999, str. 56–81. O'MAHONY, Anthony (ed.). *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics*. University of Wales Press, Cardiff, 2003. NEUHAUS, David Mark. *Between quiescence and arousal: the political functions of Religion. A Case Study of the Arab Minority in Israel: 1948–1990*. Disertační práce podaná na Hebrejské Universitě, 1991. TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948. An Historical, Social, and Political Study*. Praeger, London, 1993.

⁹ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 58–64.

ského původu, se víceméně řídila politikou kooptace a klientského vztahu za poskytování preferenčního zacházení a osobních výhod. Církvím v zahraničí se stát Izrael prezentoval jako jediný skutečně bezpečný garant přístupu poutníků ke svatým místům. Na druhé straně s laickou a částečně i kněžskou místní palestinskou komunitou bylo zacházeno stejně jako s místní komunitou muslimskou.

Soustředíme-li se na analýzu cílů vládní strategie vůči **palestinským neboli** jeruzalémským církvím, lze obecně říci, že *základní strategii* státu Izrael bylo zamezení jednotné (o)pozici. A to na několika rovinách.¹⁰

(i) Zamezit jednotné vnitrocírkevní pozici, tedy propojení jednotlivých vrstev církve (hierarchie-kněží-laici). Křesťanský lid již dlouho mluvil o politickém útlaku a o tom, že chce, aby se církev za něj postavila zřetelněji i na politické, nejen na humanitární rovině, aby církevní hierarchie odsoudila okupaci a aby došlo k arabizaci a palestinizaci hierarchie. Stát Izrael se záměrným pěstováním odlišné zkušenosti s Izraelem jako se státem u hierarchie a s Izraelem jako s okupační mocí u laické komunity a pěstováním vzájemné nedůvěry mezi těmito dvěma skupinami snažil této jednotné vnitrocírkevní pozici předejít.

(ii) Zamezit jednotné mezicírkevní pozici neboli ekumenické spolupráci. Církev by přestaly žít v modu soupeření a začaly žít v modu spolupráce. Stát Izrael by ztratil nad církvemi i nad jejich svatými místy kontrolu, neboť církev by již nebyly ochotny hrát denominační, fragmentační, kooptační politickou hru jedna na úkor druhé.¹¹

¹⁰ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 113–114. Také dle interview s Geries Houry, v Betlémě dne 15. 12. 2005 a s Zoughbi Zoughbi, v Betlémě dne 14. 6. 2006.

¹¹ Církvím se po okupaci východního Jeruzaléma roku 1967 dostalo práva svobodného přístupu ke svatým místům a práva ochrany proti znesvěcení či jinému poškození svatých míst tzv. Zákonem o ochraně svatých míst, přijatým izraelským parlamentem dne 27. 6. 1967. Nebyla však v něm ani zmínka o zavázání se k zachování tzv. *statu quo* v otázce svatých křesťanských míst. Zachování *statu quo*, ve své poslední verzi z roku 1852, se prokázalo být jediným osvědčeným způsobem, jak zabránit po tisíciletí trvajícím církevním sporům o nadvládu nad svatými místy a jak jim umožnit jejich pokojnou správu. Tento zdánlivý detail státního nezavázání se k zachování/podporování *statu quo* církevního ujednání na jedné straně otevírá dveře jednotlivým církvím ke snaze naklonit si izraelský stát ve svůj prospěch na úkor ostatních komunit a na druhé straně nechává státu volné ruce k prosazení svých vlastních zájmů skrze preferenci té či oné komunity s využitím řevnivosti a fragmentace místních církví. Důsledky pro ekumenické spojení církví mohou být dalekosáhlé, jak je například vidět v případě soupeření egyptské koptské a etiopské komunity a izraelské státní „nerozhodnosti“ v případě tzv. Sultánova kláštera na střeše Chrámu Svatého hrobu v Jeruzalémě. DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 106–110, 114–115.

(iii) Zamezení jednotné pozice národní, tedy muslimsko-křesťanské koalice vůči izraelské státní politice a vůči okupaci vůbec.

Izraelská vládní politika vůči církvím se vyznačovala tradiční politikou *divide et impera* prostřednictvím mocenského tlaku a státní intervence, kooptace a klientského vztahu s hierarchií a kněžstvem a celkové strategii oslabování jednotlivých církví. Využívala tak přirozeného sklonu arabských církevních komunit a jejich náboženských vůdců ke klanové mentalitě a ke spolupráci s vládou na úkor ostatních církví, zděděného z osmanských časů díky tzv. milletovému systému, tj. autonomní správě církevních komunit ve věcech církevních, administrativních a jurisdikčních. Jeho částečně přetrvávající funkčnost v době britské, jordánské i izraelské nadvlády způsobuje nejen ochranu, ale také oslabení církví.

Důsledky částečného neúspěchu izraelské státní politiky a úspěchu jednotné politické pozice na rovině vnitrocírkevní, ekumenické a mezináboženské národní spolupráce se ozřejmily během první intifády a v průběhu prvních let mírového procesu. Jednotný politický církevní hlas odmítající okupaci byl zřetelně vysloven a slyšen nejen místní křesťanskou a muslimskou komunitou, ale i křesťanskou a sekulární komunitou mezinárodní. Díky tomu byla také podstatně snížena možnost kooptace církevních představitelů a možnost získávání církevní půdy a majetku pro stát Izrael.

2.2 Konkrétní případy: tři jeruzalémské patriarcháty před první intifádou a územní otázka

Tradice prodeje církevní půdy státním či polostátním organizacím má na území jeruzalémského patriarchátu svůj počátek již v osmanském období, přičemž ne všechny smlouvy o prodeji či pronájmu půdy či majetku státu Izrael či židovským organizacím znevýhodňovaly místní křesťanskou komunitu. Přesto je to územní otázka, která je jedním z nejcitlivějších bodů vztahu církve a státu na jedné straně a vztahu hierarchie a laiků na druhé. Po izraelsko-arabské válce roku 1948 byla registrovaným církvím většina církevní půdy a církevního majetku vrácena či kompenzována. Avšak obyčejným lidem-křesťanům nikoli; naopak, docházelo a dochází zejména na území Západního břehu k pokračujícímu vyvlastňování. Palestiniští křesťané se přirozeně obávají, že ztrátou půdy, ať už své či církevní, ztrácejí jak existenční prostor, tak socio-politický vliv v zemi. Proto doufají, že alespoň církve budou mít pevný postoj a nepodlehnu výhodným nabídkám, státnímu tlaku či intervenci. Obavy se odůvodní, poskládáme-li příslušná fakta, totiž, (i) že stát Izrael je svým cha-

rakterem etnický stát založený na preferenci židovského obyvatelstva a pomocí své územní politiky ilegálních kolonií neboli osad usiluje o získání a udržení židovské převahy ve Starém městě, ve východním Jeruzalémě, v Izraeli a na některých částech Okupovaných území,¹² (ii) že se izraelský stát nezavázal k zachování *statu quo* křesťanských svatých míst (viz. pozn. č. 8) a (iii) že je to řecko-pravoslavná církev, která je po státu druhým největším vlastníkem půdy v Izraeli a spolu s arménskou a katolickou církví majoritním vlastníkem půdy ve východním Jeruzalémě a zejména ve Starém městě.¹³ V neposlední řadě je to zejména způsob, jakým hierarchie ke správě církevního majetku přistupuje, tedy nemožnost podílu laiků na správě či kontrole správy patriarchátů (arménské a řecko-pravoslavného), který činí otázku prodeje či pronájmu církevní půdy a majetku tolik palčivou. Situaci osvětlím na jednotlivých příkladech z jeruzalémských patriarchátů.

Řecko-pravoslavný patriarchát se svými specifickými podmínkami je v územní otázce nejvíce zranitelným a to z následujících důvodů: (i) dlouhotrvající finanční krize patriarchátu,¹⁴ (ii) řecký charakter hierarchie a synodu a snaha po zachování řeckého charakteru patriarchátu, (iii) snaha o udržení převahy ve správě svatých míst a primátu v Jeruzalémě, (iv) tradice klientského vztahu mezi patriarchátem a izraelským státem, (v) odmítání implementace jordánských reforem z roku 1958 spočívajících v uplatnění podílu laické pravoslavné komunity na administrativě a správě patriarchátu a konečně za šesté, patriarchát je druhým největším vlastníkem půdy v izraelském státě a jedním z největších vlastníků půdy

¹² Viz. např. ROUHANA, Nadim N. *Palestinian Citizen in an Ethnic Jewish State: Identities in Conflict*. Yale University Press. New Haven and London, 1997. SMOOHA, S. *The Orientation and Politization of the Arab Minority in Israel*. Westview Press, London, 1992. DUMPER, *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 39–74.

¹³ Např. DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 64.

¹⁴ Řecká vláda byla často ochotna pomoci jeruzalémskému řecko-pravoslavnému patriarchátu v jeho finančních problémech. Cizí státní intervenci však nechtěla připustit ani Británie, ani Jordánsko a nechce ani Izrael. Proto patriarchát prodával svůj movitý a nemovitý majetek a to již na doporučení Britské mandátní správy. Panují ovšem významná podezření z korupce a z nesprávné správy finančních záležitostí patriarchátu. ROUSSOS, Sotiris. *Eastern Orthodox Perspectives on Church-State Relations and Religion and Politics in modern Jerusalem*. In: *International Journal for the Study of the Christian Church*, Routledge, Vol. 5, No. 2, July 2005, str. 103–122. Executive Committee. *Orthodox Congress – Israel. Memorandum. The Bleak Future of Orthodox in the Holy Land* (ve vlastnictví autorky, zdroj: Elias Khoury). Interview s řecko-pravoslavným právníkem Eliasem Khourym, členem palestinské vyšetřovací komise (viz dále), v Jeruzalémě dne 18. 5. 2006.

ve východním Jeruzalémě. Prodej či pronájem církevní půdy a majetku je ve své podstatě v přímém rozporu s účelem existence patriarchátu jako celku, tj. k ochraně křesťanských svatých míst (a v ideálním případě také k ochraně místní komunity).¹⁵ Palestínští pravoslavní křesťané vidí prodej či pronájem půdy a majetku státu Izrael či židovským organizacím s nechutí a hněvem. Cítí velkou bezmoc, frustraci a zoufalství. Toto chování z jejich pohledu zostuzuje křesťanskou řecko-pravoslavnou komunitu v očích muslimské komunity a oslabuje ji před izraelskou vládou.

Arménský jeruzalémský patriarchát je největším vlastníkem půdy ve Starém městě. Zejména v sedmdesátých letech byl vystaven tlaku izraelské vlády. Údajná ochota patriarchátu prodat či pronajmout území vyvolala u arménské komunity obdobnou vlnu odporu jako u laické komunity řecko-pravoslavné. V tomto případě však vedla nespokojenost laiků k roztržce patriarchátu nikoli se svými věřícími, ale s izraelskou vládou. I přesto, že stejně jako v řecko-pravoslavném patriarchátu nedošlo ani v arménském patriarchátu k demokratizačním reformám a laici nemají podíl na správě patriarchátu, má se za to, že zejména fakt blízkého soužití členů patriarchátu - bratrstva svatého Jakuba - a laické komunity v arménské čtvrti Starého města zabránil patriarchátu udržovat politickou pozici, se kterou by laická komunita zásadně nesouhlasila.¹⁶

Latinský patriarchát reprezentuje spolu s františkánskou Kustodií Svaté země římsko-katolickou církev a dá se říci, že mají ze všech míst-

¹⁵ Předintifádovým příkladem pronájmu strategického území byl pronájem svahu Starého města vedoucího od Jaffské brány k Cinemathèque ve směru na Betlém a to na dobu 140 let za obdržení 5 milionů dolarů. Patriarcha následně dostal povolení k výstavbě luxusního apartmá na tomto území.

¹⁶ Jeden z největších skandálů způsobil arménskému pravoslavnému patriarchátu v polovině osmdesátých let Shahe Ajamian, člen bratrstva sv. Jakuba, správce finančních záležitostí patriarchátu a zodpovědná osoba za prodej půdy státu Izrael (konkrétně např. prodej svahů Starého města od Jaffské brány k Dormition Abbey). Ajamian byl přítelem Teddyho Kollka, jeruzalémského starosty. Když se ho arménský patriarcha pokusil roku 1981 sesadit a nahradit Karekem Kazanjianem, magistrát a Ministerstvo vnitra vyjádřilo zásadní protest. Ministerstvo vnitra neprodloužilo Kazanjianimu, australskému občanu, povolení k pobytu, pokusilo se o jeho deportaci, patriarchátu bylo odepřeno osvobození od daní a nebyla mu udělována stavební povolení. Veřejné rozhořčení křesťanské komunity nad záhry izraelské vlády do vnitřních záležitostí patriarchátu nakonec donutilo izraelskou vládu k souhlasu se sesazením Ajamiana a dosazením Kazanjianiho, ačkoli mu i nadále nebylo uděleno povolení k pobytu. Ajamian byl nakonec spolu s Raphaelem Levym (izraelský oblastní guvernér Jeruzaléma) soudně obviněn z brání úplatků a finančních podvodů. SANJIAN, Ara. *The Armenian Church and Community of Jerusalem*, str. 84–87. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics*. University of Wales Press, Cardiff, 2003, str. 57–87. DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 70–71.

ních církví největší mezinárodní podporu. Právě díky Vatikánu a potažmo Francii to byla latinská církev, které se dostávalo snad největšího preferenčního zacházení a která na druhou stranu způsobovala státu Izrael největší diplomatické obavy.¹⁷ V soudobé historii Latinského patriarchátu je znám pouze jeden skandál prodeje majetku či půdy proti vůli místního lidu či Vatikánu.¹⁸ Od tohoto incidentu je nemyslitelné, aby Latinský patriarchát prodal či pronajal území či budovy bez souhlasu Vatikánu. K pronájmům dochází, ale zdaleka ne v měřítkách řecko-pravoslavné církve, jedná se o menší, strategicky nedůležitá území, prodej či pronájem je diskutován s místní komunitou, proveden oficiální cestou a schválen Vatikánem. V latinské církvi je to však důvěra lidu v čestnost vlastní hierarchie a v pořádek ve správě majetku, která je rozhodující. Je-li vzata půda římsko-katolické církvi, je *všem ihned jasné, že musela být zkonfiskována, nebo k její konfiskaci ani nedojde*. Je-li však „zkonfiskována“ půda řecko-pravoslavného patriarchátu, značná část věřících si myslí, že možná sice došlo ke „konfiskaci“, ale řádně zaplacené.¹⁹

2.3 Vnitrocírkevní a mezicírkevní vývoj směřující ke „koncové pozici“

Tradičně docházelo – díky kombinaci milletového systému a moderních států – ke dvěma druhům křesťanského angažmá v politickém a národním životě: angažmá církevní hierarchie, jež hájila hlavně zájmy své církve a angažmá individuálních politiků-křesťanů, jejichž aktivity většinou nebyly s církví nijak spojeny.²⁰ Tradiční blízkovýchodní církve nebyly na pastorační, čili na poslouchání hlasu komunity či na starost o ni, zvyklé.²¹

¹⁷ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David*, zejména první část, str. 1–92. Vatikán tradičně zastával mezinárodní politický konsensus OSN a to až do roku 1993, kdy došlo k vzájemnému uznání samotné Organizace za osvobození Palestiny (OOP) a státu Izrael a k uznání státu Izrael Vatikánem (viz dále). Nadále Vatikán neuznává anexi východního Jeruzaléma státem Izrael a okupaci palestinských území v rámci tzv. Zelené linie.

¹⁸ Jednalo se o prodej obrovského avšak válkou poničeného hotelu Notre Dame v Jeruzalémě ihned po Šestidenní válce roku 1967. Hotel byl prodán katolickým církevním řádem Hebrejské univerzitě bez souhlasu Vatikánu. Poté, co se o tom Vatikán dozvěděl, vynaložil velké úsilí a značnou finanční částku, aby byl prodej hotelu zrušen. Podařilo se a Notre Dame je nyní prosperujícím luxusním jeruzalémským hotelem a centrem. DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 71–74.

¹⁹ Rozhovor s řecko-pravoslavnými obyvateli Beit Jaly a s Bassil Abu Etou, Betlém, 4. května 2006.

²⁰ BETTS, Robert Breton. *Christians in the Arab East. A political Study*. SPCK, London, 1979, str. 142–143. Neméně však z rozhovorů, např. Hossam Naoum, Jeruzalém, 12. dubna 2006.

Přesto však byly církevní hierarchie vystaveny rostoucímu tlaku svých vlastních národnostně orientovaných věřících. Co požadovaly jednotlivé vrstvy palestinské církve, jaké byly jejich myšlenkové politické linie a jak na sebe navzájem reagovaly?

Laická komunita

Palestinská křesťanská komunita byla tradičně velmi aktivně zapojena do kulturního a politického života vlastní společnosti a v kontextu národnostní otázky stála mnohem déle než hierarchie na oně „koncové pozici“, tedy politicky vyjádřené národní afilaci. Palestinský křesťanský lid je poměrně náročný. Ideál své církevní reprezentace vidí v obrazu starozákonního proroka zastávajícího roli spirituální i socio-politickou. Požaduje, aby jej hierarchie skutečně reprezentovala, aby za svým lidem stála a byla odpovědná za své postoje a činy své místní komunitě. Kromě obecných charakteristik usiluje místní laická komunita ne-li nutně o arabizaci či palestinizaci, pak jistě o demokratizaci a zvýšení možností podílu laiků na správě patriarchátů či svých církví (zejména v řecko-pravoslavné církvi), o transparentnost ve správě finančních a majetkových záležitostí patriarchátů, o větší společenské a politické uvědomění kněžstva a konečně o zkvalitnění péče církve o komunitu v záležitostech sociálních, vzdělávacích a pastoračních.²²

Kněžská vrstva

Důležitým prvkem pro překlenutí propasti mezi hierarchií a lidem byli kněží a laicko-kněžská hnutí. Vždy totiž existovali kněží, kteří byli předními aktéry palestinské politické scény a zároveň projevovali pastorační péči o lid, o jeho vzdělávací, sociální i politické potřeby a lid si je bral za příklad.²³ Důležitou roli na formování církevního politického vědomí hrá-

²¹ Rozhovor s Thomasem Stranským, v Tanturu, dne 27. března 2006: „Není tu žádná pořádná pastorační tradice. Není zde tradice, aby kněz vyšel ven za lidem... Církev se nikdy moc o své věřící nestarala, tak se možná není čemu divit, že se věřící snaží o sebe postarat bez ní, že s ní moc nepočítají.“

²² Postaveno na rozhovorech se zástupci místní komunity. Např. Charlie Abu Sada, Betlém 8. dubna 2006. Hossam Naoum, Jeruzalém, 12. dubna 2006, ale i anglikánský biskup Riah Abu el-Assal, Jeruzalém, 21. dubna 2006.

²³ Pro české publikum není nezbytné znát jména či životopisy kněží, kteří se angažovali v palestinském politickém životě, proto jen krátce zmíním, že *tlumočníky hlasu lidu* byli postupně od padesátých let rozličnými, často i velmi kontroverzními, způsoby především římsko-katolický kněz Ibrahim Ayyad (Beit Sahour) a řecko-katolický biskup Hilarion Capucci (Jeruzalém), dále např. anglikánský duchovní Elias Khoury (Ramallah). Z Izraele poněkud odlišně řecko-katolictví biskupové George Hakim a Josef Rayya (Galilea), sou-

la před počátkem intifády ekumenická hnutí laiků a duchovních a existence laiků, kteří nechtěli oddělovat své politické angažmá od církevní zangažovanosti.²⁴

Církevní hierarchie

Hierarchie se obecně snažila udržet rovnováhu zájmů a to zejména zájmů místních státních autorit a zájmů svých mezinárodních církevních garantů, popřípadě zájmů svých. Se státními autoritami církve kooperovaly dle modelu zděděného milletovým systémem: vnitřní autonomie – spolupráce se státem. Mezinárodní garantí, výměnou za možnost přítomnosti ve Svaté zemi a kontroly nad svatými místy, naopak poskytovali církvim finanční zázemí a ochranu před případnými útoky státní správy, ať již jordánské či izraelské. Obě linie spolupráce – mezinárodní i vládní lokální – měly ve svém důsledku výhodu, že nebylo nutno spolupracovat s místní laickou komunitou, která požadovala reformy. K narušení rovnováhy *quid pro quo* pak začínalo docházet v případech, kdy místní vláda příliš necitlivě, svévolně a očividně zasahovala do vnitřních záležitostí církví. V tom případě hrozilo celkové selhání klientského vztahu a z mezinárodně i lokálně zanedbávané hierarchie se mohla stát hierarchie *protestní* naslouchající naopak své laické komunitě. Tento „luxus“ si však ne všechny jeruzalémské církve mohly či chtěly dovolit.²⁵

Významným krokem na cestě k uvědomování si národní politické identity hierarchie byla tzv. arabizace a palestinizace jeruzalémských

časný anglikánský biskup Riah Abu el-Assal, nověji například řecko-pravoslavný Atallah Hanna (nyní arcibiskup Theodosios ze Sebestie), řecko-katolický biskup Elias Chacour a další.

²⁴ Jednalo se o následující centra či hnutí: Al-Liqa' (Lutfi Laham, Geris Khoury, Rafiq Khoury atd.), Justice and Peace Commission (Frans Bouwen atd.) a katechetické centrum Svatého Cyrila (Lutfi Laham atd.). Podrobněji viz ŠLAJEROVÁ, Monika. *Současná teologie palestinské církve. Výzvy a odpovědi*.

²⁵ Církevní hierarchie – zkompromitovaná u svých věřících prodejem či pronájmem církevní půdy a majetku a mnohými dalšími podloženými i nepodloženými osobními skandály – se mnohdy cítila donucena spolupracovat s vládou pro zajištění chodu a přežití církevních institucí a jejich aktivit, neboť to byla izraelská vláda, která kontrolovala turismus (a z něj plynoucí finance), imigrační politiku, vízovou politiku (vzhledem k neizraelskému státnímu občanství hierarchie a mnohých kněží byla potřeba zajištění víz k pobytu), stavební povolení, daňovou „povinnost“ církví a vůbec legální charakter křesťanských institucí a správu svatých míst. Podrobení si hierarchie a její diskreditace byla součástí izraelského vládního záměru k dalšímu rozdrobení místní komunity. Viz. BIALER, Uri. *Cross on the Star of David*. Část: Goat and Chicken Diplomaty: Israel and Its Christian Communities, str. 121–143. Rozhovory se zástupci místní komunity, zejména Rafiq Khoury, Tantur, 30. 12. 2004, Peter de Brul, Betlém, 23. 1. 2006, Zoughbi Zoughbi, Betlém, 14. 6. 2006 a další.

církví, tj. dosazení namísto hierarchie a duchovenstva mezinárodního původu hierarchie místní, arabské či palestinské. Tento proces započaly tradiční protestantské církve, tvořené bývalými nespokojenými členy církve řecko-pravoslavné, když dosadili své vlastní palestinské biskupy: anglikáni roku 1976 (biskup Fa'iq Haddad) a luteráni roku 1979 (biskup Daud Haddad). Vezmeme-li jeruzalémského řecko-katolického patriarchálního vikáře Lutfilho Lahama (v úřadě od roku 1978) a anglikánského biskupa Samira Kafityho (v úřadě od roku 1985), pak už chyběl palestinské hierarchické politicky orientované trojici jen velmi inteligentní a distingovaný latinský katolík, Palestinec Michel Sabbah, jehož jmenování do úřadu patriarchy se sešlo s počátkem první intifády (přelom roku 1987/1988). Tito tři muži tvořili hlavní sílu v organizaci společné fronty církevní hierarchie křesťanských palestinských církví na podporu palestinské národní agendy během první intifády. Ostatní církevní reprezentanti se k nim připojili.

Tyto církve změnilly své politické církevně hierarchické nastavení za pomoci dvou kroků: zaprvé pastoračním obratem ke své komunitě a to i v politických otázkách (často na úkor zachování dobrých vztahů se státní autoritou a mezinárodními garanty) a za druhé podporováním indigenizace církevních struktur a hierarchie. Jedná se o řecko-katolickou a římsko-katolickou církev a tradiční protestantské církve, všechny víceméně oddělené od mateřské řecko-pravoslavné církve. Zde je situace, z důvodu neochoty dát laikům podíl na správě patriarchátu a pokračování řecké hierarchie, mnohem komplikovanější. Politické přeměrování církvím materiálně neprospělo, zato však prospělo vzájemným vnitrocírkevním a ekumenickým vztahům.

3 PRVNÍ INTIFÁDA

První intifáda byla nejúspěšnějším palestinským lidovým povstáním a stala se také jednou z příčin zlomu v tradiční církevní politice kooptace církve státem. Když v prosinci roku 1987 začala, církevní půda již byla, jak jsme viděli v první části článku, na mnoha rovinách připravena pro přehodnocení politické metody a stanoviska, vztahu k izraelské vládě, k palestinskému národnímu hnutí a k hnutí ekumenickému. Prvky změny

měly vnitřní církevní i vnější politické důvody, které působily shodným směrem. Jedním z nich byla i proměna v taktice izraelské vládní strategie.

3. 1 Izraelská vládní strategie po roce 1977 a 1993

Jestliže izraelská vládní politika k místní laické komunitě nezaznamenala od roku 1967 větších změn, politika k církevní hierarchii ano. Pravicový nacionální politický proud se začal v Izraeli prosazovat zejména od roku 1977 a v případě jeruzalémského magistrátu odchodem Teddyho Kollka a zvolením Ehuda Olmerta starostou roku 1993. Levicová vládní politika měla sice z dlouhodobého pohledu podobné cíle jako vládní i jeruzalémská politika pravicová – tj. prosazení a udržení židovské převahy – ale to, co se podstatně lišilo, byla metoda, intenzita a rytmus provedení těchto cílů. Předchozí vláda se snažila za uplatňování své mocenské převahy pěstovat jemné tkanivo dobrých vztahů s místními církevními představiteli a snažila se při prosazování vládních cílů hierarchii v rámci možností uklidnit a nikoli vydráždit. To vše se záměrem, aby církve došly k přesvědčení, že to s Izraelem přece jen půjde (po nějaké té oběti církevní půdy a zvládnutí nesouhlasu místní laické komunity). Předintifádová izraelská vláda si byla vědoma rizika církevní opozice a potřebovala a chtěla církve pro své účely použít. To se však změnilo s politikou pravicovou (viz. incident Hospice svatého Jana). Ani pokračující veřejná izraelská vládní podpora silně prosionisticky orientované evangelikální euroamerické „Křesťanské mezinárodní ambasády v Jeruzalémě“, jejíž politická pozice se nachází v absolutním rozporu s pozicí místních církví, neprospěla vztahům státu s církvemi, natož vztahům muslimsko-křesťanským. Tento druh politické ignorace a podcenění místních církví a jejich hierarchii izraelskou vládou narušil jemnou bilanci, kterou se snažila udržet vláda předchozí a z izraelské vládní strany předznamenal církevní vývoj započatý první intifádou.²⁶

3. 2 Beit Sahourská daňová vzpoura

Snad nejznámějším příkladem palestinské lidové křesťanské kolektivní intifádové rezistence je Beit Sahourská daňová revolta. V březnu roku 1988 občané desetitisícové křesťanské vesnice východně od Betléma vrátili na základě rozhodnutí místního komitě občanské průkazy vydané izraelskou správou a odmítli platit izraelské civilní správě daně, které mimo jiné pokrývaly náklady na izraelské administrativní a armádní výlohy na Okupovaných územích. Stát Izrael se rozhodl přijmout tvrdá ko-

²⁶ Viz. DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 115–116. BIALER, Uri. *Cross on the Star of David*. Část: Goat and Chicken Diplomaty: Israel and Its Christian Communities, str. 121–143.

lektivní opatření z obavy, že by revolta mohla ohrozit jeho autoritu na Okupovaných územích a mohla by být příkladem pro ostatní palestinská města. Výsledkem bylo, že jinak poklidné město Beit Sahour bylo 46 dní obléháno izraelskou armádou. Během operace, jež skončila 31. října 1989, byl občanům zkonfiskován majetek za 3 miliony amerických dolarů a 40 lidí bylo zatčeno. Toto rozhodnutí řešit vzpouru kolektivní represí obležením celého města přilákalo pozornost světových médií a ta využila faktu křesťanského charakteru města k upoutání pozornosti celého světa, demonstrující na tomto případě místní křesťanskou podporu intifády.

Koordinovaná politická spolupráce jeruzalémských církví se začala projevat již od prvních měsíců intifády. Tři patriarchové a františkánský kustod se několikrát setkali, publikovali oficiální protestní prohlášení (ze dne 26. 10. 1989), vyhlásili speciální den modliteb a zejména uspořádali bezprecedentní demonstraci církevních představitelů a evropských konzulů se záměrem navštívit obležené Beit Sahour, což jim bylo izraelskými autoritami odepřeno. Případ Beit Sahour, křesťanské vesnice pod izraelským obležením, podporující intifádu, vyvolal celosvětové ohlasy a byl jednou z úspěšných mediálních prezentací intifády pro světové publikum z palestinského úhlu pohledu.²⁷

3.3 Hospic svatého Jana

Druhým z typických incidentů - a ve svých důsledcích pro církevní politiku mnohem zásadnějším - byl případ zabránění řecko-pravoslavného Hospice svatého Jana členy židovské pravicové skupiny Ateret Kohanim o velikonočních svátcích v dubnu roku 1990.²⁸ Zde se nejednalo nutně o „intifádový“ incident, ale o incident, ke kterému může dojít ve Svaté zemi kdykoli a kdekoli. Spor o obsazení hospice byl předložen izraelskému

²⁷ V červnu následujícího roku získalo město Beit Sahour cenu od Danish Peace Foundation v hodnotě 50 000 amerických dolarů za příklad nenásilné rezistence proti násilnému útlačku a bylo nominováno na Nobelovu cenu míru. TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 175–176. RISHMAWI, Miriam. *We don't pay taxes anymore in Beit Sahour*. In: AUGUSTIN, Edda (ed.). *Palestinian Women. Identity and Experience*. Zed Books, London, 1993, str. 142–152.

²⁸ K detailům viz. TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 176–180. DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 124–127. Kroniky z Proche-Orient Chrétien 40, 1990, str. 385–389. ROUSSOS, Sotiris. *The Patriarchate of Jerusalem in the Greek-Palestinian-Israeli Triangle: Is There a Place for It?* Na stránkách dne 25. 9. 2006. http://hcc.haifa.ac.il/Departments/history-school/conferences/greek_orhosox_church/pdf/sotiris.pdf, str. 5–6.

Nejvyššímu soudu, který sice nařídil vyklizení „osadníků“, rozhodnutí však bylo několikrát pozdrženo. Opět bylo nařízeno vyklizení, až na skupinu dvaceti „osadníků“, dokud nebude učiněno konečné rozhodnutí. Záhy se také ukázalo, jak velká míra vládní podpory za hnutím Ateret Kohanim a tímto konkrétním činem stála.²⁹ Z pohledu jeruzalémského starosty Teddyho Kolleka se jednalo z hlediska dlouhodobé izraelské strategie o odsouzeníhodný čin, skutečnou zradu.³⁰

Řecko-pravoslavný patriarcha Diodoros si uvědomil, že zde pro další spolupráci s pravicovou izraelskou vládou není prostor, ztotožnil se s palestinskou kauzou³¹ a podnikl příslušná, do té doby nevídaná opatření. Svolał všechny místní církevní představitele, vyžádal si od nich podporu ve formě společného protestního prohlášení a vydal se na cesty pro získání podpory.³² Ostatní církve viděly incident jako stoprocentní selhání izraelské vlády při dodržování *statu quo* a jako čirou provokaci a hrozily uzavřením svých svatých míst na dobu jednoho měsíce.³³

²⁹ Ministr obchodu a průmyslu Ariel Šaron a předseda Knessetu Dov Šilansky tento čin otevřeně podporovali, ministerstvo bydlení financovalo část prodejní ceny objektu a premiér Šamir intervenoval k pozdržení rozsudku o vyklizení „osadníků“ z Hospicu. Ministerstvo náboženských záležitostí dále odsoudilo protestní prohlášení církví a oficiálním stanoviskem vlády bylo, že Hospic není svatým místem a že Židé mají právo usadit se legálními prostředky kdekoli ve Svatém městě. Viz. TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 177.

³⁰ „Práce mnoha let byla zničena, pravděpodobně nenávratně. Roky jsme usilovali o to, aby svět uznal Jeruzalém jako hlavní město státu Izrael... a každý incident tohoto druhu nás vrhá zpět o celá léta. Řecká církev, o které mluvíme, nám pronajala v Jeruzalémě více území než jakákoli jiná církev. Celý pás země kolem Starého města je od nich... Bude to pro ně opravdu těžké pokračovat v dalších pronájmech... Myslim, že tento čin je skutečnou zradou.“ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 127. Pro Kollekovu politiku správy Jeruzaléma viz. CHE-SHIN, Amir, HUTMAN, Bill, MELAMED, Avi. *Separate and Unequal. The Inside Story of Israeli Rule in East Jerusalem*. Harvard University Press, London 1999.

³¹ „Okupace budovy je agresí proti našim svatým místům a majetku během našich (velikonočních) náboženských oslav. My, muslimové a křesťané, máme společný problém a ten je o něčem více než jen o majetku...“ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 177.

³² Svoji kauzu představil nejprve jordánské vládě, poté řecké v Athénách, ve Strasbourgu mluvil před Evropským parlamentem, který vydal prohlášení ve prospěch řecko-pravoslavného patriarchátu (ze dne 16. 5. 1990) a učinil neslychané, když navštívil Sýrii a prezidenta Assada.

³³ Černé vlajky visely z patriarchátu, zvony zvonily smutečním tónem a poprvé v historii byla v Chrámě svatého Hrobu vztyčena palestinská vlajka. Podporu vyjádřila Světová rada církví, Vatikán i Národní rada církví Spojených států. Oficiální podpora přišla i od muslimských a izraelských levicových organizací. Na protest proti vládní politice byla na jeden páteční den uzavřena i esplanáda Chrámové hory (al-Haram aš-Šaríf) a Organizace za osvobození Palestiny (OOP) řešila problém v rámci národní agendy.

Patriarchát během svatého týdne přijímá mnoho poutníků, oficiálních hostů a je středem pozornosti celého pravoslavného světa. Citlivost situace spočívala stejnou měrou v okupaci Hospicu jako v osobním ponížení samotného patriarchy, nejvyššího a nejstaršího zástupce křesťanských církví v Jeruzalémě, patriarchy, který nejvíce ze všech církevních představitelů spolupracoval se státem Izrael, byl přítomen na oficiálních izraelských recepcích a ceremoniích, čímž projevoval souhlas jeruzalémských církví s politikou izraelské vlády i za cenu vzdalování se místní komunitě. Na tohoto patriarchu byl použit slzný plyn a byl sražen k zemi skupinou židovských „osadníků“. Taktika patriarchátu, že podporou státu Izrael si udrží převahu nad svatými místy a bude ochráněn před tím, aby stát Izrael zabral jeho jakýkoli majetek, zcela jasně v incidentu Hospice svatého Jana ztroskotala. Incident ukázal, že se zájem izraelské vlády na kooperativní politice stále snižuje a že náklonnost či shovívavost patriarchátu k izraelské vládě z dlouhodobé perspektivy (a za předpokladu národnostně orientované izraelské vládní politiky) neprospěje zájmům patriarchátu, natož místní komunitě. Naopak ohrožuje jeho samotnou fyzickou existenci, neboť fakt rozšiřujících se židovských pravicových extremistických skupin zabírajících za otevřené vládní podpory území křesťanských čtvrtí Jeruzaléma je nejčernější noční můrou všech jeruzalémských církví.³⁴

3. 4 Společná prohlášení jeruzalémských církví

Intifádou započal nevidaný ekumenický a politický krok: vydávání společných církevních prohlášení podepsaných všemi hlavami jeruzalémských církví. Jimi dávaly církve izraelské vládě jasně najevo, že za těchto okolností už s ní nemohou, na úkor své vlastní komunity, dále spolupracovat. Jazyk a styl společných prohlášení se od počátku intifády vyvíjel, a to od počáteční tápající a obecné tendence (1988) přes velmi ostré formulace, do kterých spadá i protestní prohlášení vůči zabrání Hospicu svatého Jana (1989-1991),³⁵ k opět mírnějšímu avšak informovanému tónu počátkem mírového procesu (od roku 1991).

³⁴ DUMPER, *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 39-74.

³⁵ Prohlášení hlav jeruzalémských křesťanských komunit v reakci na incident zabrání Hospice sv. Jana ze dne 23. 4. 1990 bylo jedním z nejostřejších, podepsaly jej všechny tradiční jeruzalémské církve a bylo v něm oznámeno protestní uzavření svatých míst: „... Tento akt dále ohrožuje přežití celé křesťanské komunity ve Svatém městě. My, hlavy jeruzalémských křesťanských církví a komunit otevřeně odsuzujeme činy „osadníků“. Hluboce litujeme podpory a povzbuzení, které tento čin obdržel od izraelských vládních kru-

Důležitý je fakt, že společná prohlášení byla doprovázena společnými protestními akcemi a míra vzájemné kooperace na projektech byla obdivuhodná. Jednalo se o stávky, demonstrace, společné pochody, protestní koordinované uzavírání tradičních poutních svatých míst (Chrám svatého Hrobu na 24 hodin, poprvé po 800 letech), protestní vyzvánění zvonů, vyhlásování speciálních dnů modliteb a půstu, společné delegace a návštěvy politických a náboženských místních i mezinárodních činitelů, apely a zvýšená mediální prezentace palestinského křesťanského problému v zahraničí, zkrácení vánočních slavností, zrušení veřejných obřadů apod.

Důležitost těchto prohlášení? Poprvé po více než tisíciletí, církve na územní jurisdikci jeruzalémského patriarchátu oficiálně, veřejně a společně vyjádřily své stanovisko k současné politické problematice svého bezprostředního okolí. V tomto případě odsoudily politiku izraelské vlády během první intifády vůči palestinskému obyvatelstvu. Nejednalo se o obecnou nacionalistickou rétoriku, ale o odsouzení konkrétních politických kroků izraelské vlády v neprospěch jak palestinského, tak izraelského lidu a mírového soužití. Spolupráce pokračovala: hlavy palestinských církví se nyní pravidelně, ve zhruba dvouměsíčních intervalech, a při nálehavých událostech častěji, scházejí ke koordinaci společných aktivit a projektů, stejně jako se scházejí i jejich zástupci. Ekumenismus společných prohlášení, neboli společného hlasu celému křesťanskému světu a ekumenismus společné kooperace byl ranou izraelské politice fragmentace křesťanské komunity a jejímu důsledku, kooptaci. Síť bilaterálních vztahů s vládou byla narušena, neboť došlo k čemuś co lze nazvat *tichou dohodou* – za stávajících podmínek – nespolečnosti s izraelskou vládou, která trvá až do dnešních dnů.³⁶ Navíc došlo k posílení muslimsko-křesťanské spolupráce zejména v praktické náboženské oblasti. Vydávání společných prohlášení taktéž pokračuje až do současných dnů. Základní téma okupace a nespravedlivého řešení konfliktu zůstává stejné, přibyla témata nová, jako například odsouzení sebevražedných atentátů, výstavby bariér a zdi na Okupovaných územích, check-pointů a kolonií a obecně politiky vystavené na násilí.

hů. Požadujeme, aby se izraelské autority zasadily o okamžité odstranění těchto „osadníků“ a navrátily majetek legitimním vlastníkům, řecko-pravoslavnému patriarchátu...“ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 121–124, 128. Prohlášení na stránce jeruzalémského Latinského patriarchátu: <http://www.al-bushra.org/latpatra/0latpatr.htm>

³⁶ Dle slov Franse Bouwena, Jeruzalém, St. Anne, 10. 6. 2006 a dalších. Jiní poukazují na trhliny v této „tiché dohodě“, jako např. Yaakub Abu Saada, 13. června 2006, Betlém.

4 Vývoj v období mírového procesu a následující

Po vzájemném uznání státu Izraele a Organizace za osvobození Palestiny (OOP) v září roku 1993 nastala euforie i mezi palestinskými křesťany a jejich církvemi. Po krátkodobé euforii je však i ze společných prohlášení církví jasné, že reálná situace se příliš nezlepšila, neboť se nezměnila exkluzivní izraelská vize územní politiky na Okupovaných územích.³⁷

Třetí část článku je zaměřena na významné církevní události území jeruzalémského patriarchátu z období v průběhu jednání v Oslo a po uzavření dohod. Opět se soustředím na počtem věřících a vlivem nejdůležitější jeruzalémské církve: katolickou a uzavření diplomatických vztahů s Izraelem a s OOP a na řecko-pravoslavnou a pokračující skandály v územních záležitostech a na problematiku volbu patriarchů. Představím ekumenický příspěvek církví k mírovým jednáním, tzv. Memorandum o Jeruzalémě (1994) a mírové jednání v Camp Davidu (2000) a jeho možné důsledky pro církve. Bohužel se už pro nedostatek prostoru nebudu věnovat pokračujícímu rozvoji ekumenické spolupráce zejména u příležitosti oslav milénia roku 2000, stále více napjatým muslimsko-křesťanským vztahům, ať už na Západním břehu či například v Nazaretu, ani palestinské politické a hermeneutické teologii nově rostoucí z laicko-kněžských hnutí a center.³⁸

4.1 Navázání diplomatických vztahů: Vatikán-Izrael 1993 a Vatikán-OOP 2000³⁹

Katolická církev překvapila ostatní církve již několik málo měsíců po podepsání mírových dohod v Oslo navázáním diplomatických vztahů se státem Izrael (Fundamental Agreement, 30. 12. 1993). Vatikán již delší dobu čekal na možnost navázání diplomatických vztahů s Izraelem a legalizaci svých vlastních aktivit, po mírových dohodách nechtěl být palestinstější

³⁷ K tématu viz. DUMPER, Michael. *The Christian Churches of Jerusalem in the Post-Oslo Period*. Journal of Palestine Studies. Vol. XXXI, No. 2, Winter 2002, str. 51–65. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*. In: BREGER, J. Marshall (ed.). *The Vatican-Israel Accords. Political, Legal, and Theological Contexts*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2004, str. 307–338. Kronika Proche-Orient Chrétien 43, 1993, str. 375–387 atd.

³⁸ Teologická reflexe rozvíjející se zejména během devadesátých let je jedním z významných podpůrných prostředků pro místní křesťanskou komunitu a pro společnou práci místních církví, nabízí komunitě nejen požadovanou vizi a směr, ale také aktivity, pracovní příležitosti a místa společného setkávání. Je jednou z ceněných „deviz“ palestinského křesťanstva pro univerzální křesťanský svět. K uklidnění a řešení konfliktu přispívá pouze částečně. Zde odkazují na články uvedené v pozn. č. 1.

než samotné OOP a konečně nechtěl ztratit veškerý vliv při následujících mírových jednáních. K vyvažujícímu aktu, tj. podepsání dohody s OOP, došlo „až“ o sedm let později (Basic Agreement, 15. 2. 2000).

Reakci palestinských křesťanů na navázání diplomatických vztahů Vatikánu s Izraelem lze shrnout do úsloví „*příliš mnoho* (ústupků) a *příliš brzy* (po Oslo dohodách)“. Místní katolíci měli pocit, že se událo cosi na mezinárodní rovině přes hlavy místní komunity a bez konzultace s nimi. Nekatolíci i jejich hierarchie hleděli na dokument s podezřením, neboť se začalo hovořit o existenci jakéhosi tajného dodatku.⁴⁰ Pokud se týká výhod plynoucích z dohody, opak se ukázal být pravdou. Vatikán ztratil uznáním státu Izrael poslední trumf, kterým mohl ovlivňovat izraelskou vládu zvenčí. Implementace dohody s Izraelem je totiž velmi pomalá a ošetření nejdůležitějších problémů (daňová a vízová povinnost, stavební povolení, přístup ke svatým místům pro místní komunitu atd.) se stále nedaří.⁴¹

Dohoda s OOP nemluví o navázání plných diplomatických vztahů, ty však předpokládá po založení samostatného palestinského státu. Týká se

³⁹ K tématu viz. O'MAHONY, Anthony. *The Vatican, Jerusalem, the State of Israel and Christianity in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.). *International Journal for the Study of the Christian Church. Special Issue: Christianity and Jerusalem*. Routledge, Vol. 5, No. 2, July 2005, str. 123–146. BREGER, J. Marshall (ed.). *The Vatican-Israel Accords. Political, Legal, and Theological Contexts*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2004. Pokud se týká vztahu Vatikánu a státu Izrael: kronika Proche-Orient Chrétien, následující čísla: POC 43, 1993, str. 387–395 včetně dokumentu dohody; POC 47, 1997, str. 464–5; POC 54, 2004, str. 193–194; POC 55, 2005, str. 178–180 a str. 460–461. Pokud se týká vztahu Vatikánu a Palestinské národní samosprávy: kronika POC 45, 1995, str. 197–198; POC 46, 1996, str. 200–201; POC 49, 1999, str. 185–6; POC 50, 2000, str. 403–404. Islamochristiana 26, 2000, Basic Agreement, str. 226–231.

⁴⁰ Obávali se ustavení privilegovaného vztahu státu Izraele s katolickou církví a výhod, které by katolická církev z tohoto vztahu mohla mít na úkor ostatních místních církví (*status quo* svatých míst). Obávali se narušení rovnováhy v započaté jednotné politické linii. Vatikán však brzy církve ujistil, že na místní rovině se v podstatě nic nezměnilo, neboť místní církve se podílela na vypracování memoranda o Jeruzalémě (viz. dále), zavázala se k dodržování *statu quo* a Michel Sabbah se nadále vyjadřoval ve stejné politické linii.

⁴¹ Všechny církve řeší se státem Izrael společný problém týkající se osvobození církvi od platby daně z církevního majetku. Toto právo bylo v platnosti již od dob osmanské říše, během britské mandátní správy a bylo jednou z podmínek Partičního plánu OSN z roku 1947. Uznalo jej také Jordánské království v letech 1948–67. Izrael považuje definici církevního majetku za příliš širokou. Katolické církve nechtějí daně platit z důvodu zahrnutí tohoto privilegia v rezoluci OSN a z důvodu, že by tím uznaly suverenitu státu Izrael v Jeruzalémě. Obvykle to funguje tak, že daň je církvim vyměřena, církve požádají Ministerstvo náboženských záležitostí a to, souhlasí-li, zaplatí vyměřenou částku za církve. Osvobození z daní tedy závisí na souhlasu ministerstva, který může být pozdržen či s ním může být jinak manipulováno k ovlivnění církvi.

zejména zachování *statu quo* svatých míst. Palestinskou muslimskou stranou byla dlouho diskutována otázka svobody svědomí, kterou někteří považovali za možný souhlas s individuální konverzí ke křesťanství. Hlavním zdrojem protestu z židovské a izraelské vládní strany vůči dohodě Vatikánu a OOP byl závazek Vatikánu v preambuli dokumentu k podpoře při realizaci palestinských národních aspirací, prosazení spravedlivého řešení otázky Jeruzaléma a odsouzení unilaterálních izraelských kroků týkajících se Jeruzaléma. Oběma dohodami se každopádně Vatikánu podařilo získat pozici víceméně hlavního křesťanského partnera v otázce budoucnosti Jeruzaléma.

4.2 O významu Jeruzaléma pro křesťany (1994)

Spolupráce místních církví se v období po Oslo dohodách institucionalizovala co do pravidelnosti a vzájemné koordinace. V otázce Jeruzaléma církve opakovaně protestovaly proti zabírání a konfiskaci půdy ve Starém městě a v Jeruzalémě izraelskou vládou, s poukazem na mezinárodní dohody (rezoluce OSN, Ženevská konvence, Haagské dohody) a právě probíhající mírový proces. Církve nechtěly zůstat opominuty při řešení budoucnosti Jeruzaléma. Memorandum o významu a budoucnosti Jeruzaléma bylo nejen důležitým křesťanským příspěvkem k mírovému procesu, ale především významným mezníkem v církevní spolupráci, vzhledem k jeho maximální reprezentativnosti a vzhledem k tomu, že se v něm církve znovu zavázaly k zachování *statu quo* svatých míst.⁴² Dokument byl podpořen katolickými i protestantskými církvemi po celém světě.⁴³

4.3 Územní otázka z pohledu laiků řecko-pravoslavné církve a volba patriarchů⁴⁴

Arab Orthodox Initiative Committee, nově vzniklý orgán, opět definoval laické reformní požadavky vůči patriarchátu na podkladě jordánského zákona z roku 1958.⁴⁵ V očích laické komunity přestala být územní otázka patriarchátu záležitostí „církevní“ a stala se záležitostí národní, sou-

⁴² Dokument navrhuje inkluzivní vizi Jeruzaléma jako svatého města všech tří náboženství. Zasazuje se o zachování historických práv a privilegií jednotlivých náboženských komunit a o nezměněný *status quo* svatých míst. Chce zabránit tomu, aby byl Jeruzalém vydán na milost místní politické situaci a aby byl závislý na jakýchkoli městských či národních politických autoritách. Proto navrhuje pro Jeruzalém tzv. speciální statut (zdaleka se nejedná o internacionalizaci Jeruzaléma navrhovanou v Partičním plánu OSN z roku 1947). Ten by spočíval ve spravování Jeruzaléma zástupci tří náboženství a zástupci místních vládnoucích mocností (Izrael, Palestina, Jordánsko) za mezinárodní garance dohlížející zejména na svobodu přístupu ke svatým místům i pro místní komunitu, na zachování

částí vyjednávání v rámci mírové agendy. „*Tato konference zajistí dohled a ochranu nad vším církevním vlastnictvím, aby zamezila jakýmkoli pokusům prodat náboženský a jiný majetek církve. Připravíme inventáře církevní půdy – která má sloužit pro rozvoj komunity - neboť je považována za nedílnou součást palestinské země a manipulace s ní je považována za národní zradu.*“⁴⁶ To, že patriarchát nedokázal „udržet“ svá území na Jebel Abu Ghneim⁴⁷ se stalo jedním z hlavních bodů kritiky jak laické komunity, tak Palestinské národní samosprávy proti izraelské územní politice porušující Oslo dohody. Tisk bouřlivě a Arafát diskrétně

statu quo včetně osvobození od daní z církevního majetku, ochraně proti jeho konfiskaci a vydávání stavebních povolení. V dokumentu se však nezmiňuje, o jaké geografické území by se mělo jednat a zároveň se v dokumentu nikde nemluví o Jeruzalému jako o hlavním městě, ať už Izraele či budoucího palestinského státu. Viz. DUMPER, Michael. *The Christian Churches of Jerusalem in the Post-Oslo Period*, str. 51–65. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 307–338. Kronika Proche-Orient Chrétien 45, 1995, str. 177–186 (samotný text na str. 179–184).

⁴³ *U. S. Catholic Conference* a americká *National Conference of Catholic Bishops*, americké *Churches for Middle East Peace*. Také Vatikán vydal roku 1996 dokument „*Considerations of the Secretariat of State on Jerusalem*“ plně v duchu jeruzalémského Memoranda usilujícího o plně zachování historického, kulturního a environmentálního dědictví města, *statu quo* a přístupu lokální i mezinárodní komunity ke svatým místům.

⁴⁴ Viz. celkový přehled územní politiky patriarchátu. KATZ, Itamar, KARK, Ruth. *The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and its Congregation: Dissent over Real Estate*. In: *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 37, 2005, p. 509–534. A dále podrobná kronika k volbě patriarchů v Proche-Orient Chrétien 56, 2006, str. 142–149; POC 55, 2005, str. 412–418; POC 54, 2004, str. 145; POC 54, 2004, str. 388–389; POC 53, 2003, str. 106–109 a str. 359–360; POC 51, 2001, str. 163–165 a str. 378–388; POC 50, 2000, str. 362–364.

⁴⁵ Zakládající konference proběhla roku 1992 v Jeruzalémě a následně konference v Ammanu, Nazaretu a opět Ammanu se již uskutečnily za podpory jordánské i palestinské vlády, Proche-Orient Chrétien 43, 1993, str. 362–365. Viz. také Executive Committee. Orthodox Congress – Israel. *Memorandum. The Bleak Future of Orthodox in the Holy Land* (ve vlastnictví autorky, zdroj: Elias Houry).

⁴⁶ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 120.

⁴⁷ Jebel Abu Ghneim byl poslední zalesněný kopec v okolí Betléma, ležící v Zelené linii na Okupovaných územích a patřící křesťanské vesnici Beit Sahour a Um Tuba (V těsné blízkosti pravoslavného kláštera Mar Elias a naproti Ekumenickému institutu Tantur, jež patří Vatikánu). Les byl roku 1999 i přes tři roky trvající mezinárodní protesty vypálen a to rozhodnutím jeruzalémského magistrátu pod vedením Ehuda Olmerta. Následně zde byla vystavěna stále se rozšiřující židovská kolonie Har Homa (Har Choma) s 30 000 židovskými obyvateli/osadníky. Založením této kolonie se izraelská vláda a jeruzalémský magistrát snaží o dosažení tzv. teritoriálního kontinua, které spočívá v získání plynulého pruhu území na linii Har Homa – Mar Elias – Gilo/Har Gilo (kolonie založené od 70. let na zkonfiskovaném území křesťanské vesnice Beit Jala) a to za účelem odříznutí Betlémské oblasti (Betlém, Beit Sahour, Beit Jala) od východního arabského Jeruzaléma.

vyjádřil nespokojenost s pozicí patriarchátu v otázce Jebel Abu Ghneim. V současnosti je vyvíjen tlak na pravoslavný klášter Mar Elias a jeho území sousedící s Har Homou.⁴⁸

Po smrti patriarchy Diodora (únor 2001) dala palestinská a jordánská vláda na srozuměnou, že by rády viděly zlepšení pozice arabské laické komunity. Provedení reform, demokratizaci, arabizaci a palestinizaci patriarchátu či jakoukoli mezinárodní intervenci si naproti tomu dlouhodobě nepřeje vláda izraelská. Těmto třem vládám patriarchát předložil ke schválení seznam kandidátů pro volbu nového patriarchy.⁴⁹ Izraelská vláda se rozhodla neschválit navrhovaný seznam a pět kandidátů, včetně budoucího zvoleného patriarchy Ireneas, ze seznamu vyškrtla jako nežádoucích. Rozhodnutí bylo nakonec odvoláno a kandidátka schválena v plném rozsahu, neboť bylo poměrně brzy zřejmé, že šlo o neuvážené rozhodnutí,⁵⁰ které by vyústilo v precedens státní intervence do volby patriarchátu po více než sto letech.⁵¹ Novým patriarchou byl zvolen „nežádoucí“ Ireneos, kterého izraelský stát po dva roky neuznal v jeho funkci, jak je téměř pravidlem.

Nový patriarcha Ireneos přislíbil, že skoncuje s tajným prodejem/pronájemem půdy a majetku, zavede otevřené účetnictví a bude požadovat navrácení zkonfiskovaného a nezákonně prodaného/pronajatého majetku a půdy zpět. Přesto se i on zapletl do tradiční linie politiky patriarchátu zplnomocněním svého finančního poradce, který prodal – s patriarchovým podpisem – velmi cenný majetek ve Starém městě přímo u Jaffské

⁴⁸ ROUSSOS, Sotiris. *The Patriarchate of Jerusalem in the Greek-Palestinian-Israeli Triangle: Is There a Place for It?*, str. 7.

⁴⁹ V předvolební atmosféře se opakovaly tradiční politické manévry: navazování a rozvazování osobních spojení, osobní spory kandidátů, skandály o údajném prodeji či pronájmu církevní půdy a majetku státu, skandály o korupci patriarchátu, synodu a kněží, lobování v Athénách, Konstantinopoli, Tel Avivu, Jeruzalémě, Ammanu i Ramallahu, volání po reformách patriarchátu laickou komunitou, konflikty v jednotlivých vrstvách laické komunity apod. Je třeba poznamenat, že místní komunita do značné míry podléhá tlaku vysoce emotivně vypjaté předvolební atmosféry a mediální a zájmové manipulaci, která je bohužel v záležitostech týkajících se řecko-pravoslavného patriarchátu běžným nástrojem.

⁵⁰ Státní intervence způsobila, že patriarchát i synod – nyní na jedné lodi s laiky – požádali o pomoc jordánskou vládu. Podpora byla získána i od řecké vlády a řecké církve, které obyčejně do volby patriarchy nezasahují a od umírněných složek v izraelské vládě.

⁵¹ Arménský pravoslavný jeruzalémský patriarchát zažil mnohem nepřijemnější zásah jordánské vlády do procesu volby nového patriarchy a to v padesátých letech. Viz. SANJIAN, Ara. *The Armenian Church and Community of Jerusalem*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.). *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics*, str. 57–89.

brány izraelské obchodní společnosti.⁵² Synod obvinil a odvolal patriarchu a nakonec i řecká, jordánská a palestinská vláda se rozhodly souhlasit s Ireneovým odstupem. Izraelská vláda odmítla uznat sesazení patriarchy Ireneas z funkce (ani on sám jej neuznal) a neuznala v květnu roku 2005 nově a jednomyslně zvoleného patriarchu Theodora.⁵³

Výše popsané vypovídá o přetrvávající vnitřní krizi řecko-pravoslavného patriarchátu, ze které bude v brzké budoucnosti těžké vystoupit, neboť se týká neprůhledné správy majetku a financí patriarchátu, mocenských vztahů mezi synodem, patriarchy a laickou komunitou a neméně problematických vztahů s třemi jeruzalémskými vládami. Územní a politické otázky jsou s krizí patriarchátu velmi úzce propojeny.

4.4 Camp David 2000

V průběhu mírových jednání v Camp Davidu se zástupci jeruzalémských církví doslechli o možné anexi arménské čtvrti Starého města ke čtvrti židovské. Proto všichni tři jeruzalémské patriarchové zaslali v průběhu jednání do Camp Davidu pánům Clintonovi, Arafatovi a Barakovi urgentní zprávu (20. 7. 2000) vyjadřující nesouhlas s návrhem anexe arménské čtvrti jeruzalémského Starého města ke čtvrti židovské státem Izrael a požadovali konzultativní statut v následujících jednáních. Způsob, jakým k dohodě za zavřenými dveřmi došlo, lze jednoznačně charakterizovat jako pro místní církev a patriarcháty urážlivý, neboť nedošlo k žádné konzultaci s křesťanskými místními ani mezinárodními autoritami, nemluvě o konzultaci se samotným arménským patriarchou. Odděle-

⁵² Následovala tvrdá reakce arabské komunity a synodu proti patriarchovi spolu s odhalením zapletení do skandálů v řecké církvi. Patriarcha to vše jako konspiraci popřel. Palestinská národní samospráva ustavila vyšetřovací výbor, který podnikl průzkum a vypracoval závěrečnou zprávu. Viz. KHOURY, Elias. BULUS, Jawad. *The Palestinian Commission. To probe the facts and realities of the so-called Baab al-Khlil and the Greek Orthodox Patriarchate. The Report of the Legal Commission*. (zřejmě nepublikováno, ve vlastnictví autorů, zdroj: Elias Khoury). Interview s Eliasem Khourym, dne 18. 5. 2006 v Jeruzalémě.

⁵³ K obdobnému případu státní intervence do vnitřních záležitostí nástupnictví ve vedení církve došlo v roce 1998 v řecko-katolické galilejské církvi. Vatikán jmenoval do funkce arcibiskupa Butruse Muallema, brazilského Palestince. Tomu izraelská vláda odmítla udělit vízum ke vstupu do země a navrhovala svého kandidáta, nazaretského Emila Šufaniho. Katolická církev počítala izraelskou intervencí s velkou nechtí a veřejně sdělila prostřednictvím David-Maria Jaegera, OFM, že Izraeli hrozí zapsání do krátkého seznamu zemí, ve kterých je katolická církev perzekuována. Po týdnech ostré kontroverze Izrael ustoupil a arcibiskup Muallem se ujal úřadu. Nynějším nově dosazeným arcibiskupem je dnes již známý teolog prezentující úděl palestinských křesťanů prostřednictvím tzv. narativní teologie a zakladatel vzdělávacího komplexu v Ibillin v Galileji otec Elias Chacour. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 332.

ní arménské čtvrti a komunity od ostatních palestinských čtvrtí Starého města a křesťanských komunit by znamenalo ztratit jednu z historicky nejdůležitějších církevních komunit a být v ještě mnohem rozdrobenější a oslabenější pozici. Církev si stejně jako při incidentu Hospice sv. Jana uvědomily, že ohrožení může přijít na kteroukoli z nich. Po nevydařeném průběhu hovorů, se zástupci izraelské a palestinské delegace s patriarchy a se zástupci Vatikánu postupně setkali a ujistili je, že jejich zájmy zejména pokud se týká Jeruzaléma a Starého města budou vzaty v potaz v budoucích jednáních a že mezinárodní garance jsou přijatelné jako část budoucí dohody o statutu Jeruzaléma.⁵⁴

4.5 Výzva na závěr

S imigrací občanů bývalého Sovětského svazu do Izraele zejména od devadesátých let narůstá skupina tzv. *non-Jewish Jewish new Israeli*, tedy lidí, kteří sice přišli do Izraele na základě tzv. *Zákona o návratu* díky své či partnerově židovské příslušnosti, avšak se sekulárně křesťanskou kulturou. Část z nich si zachovala křesťanské zvyky a v některých případech se i veřejně přihlásila ke své křesťanské víře, navzdory možným problémům. Skutečná náboženská příslušnost je neznámá u stále narůstajícího počtu obyvatel. Na druhé straně je třeba si všimnout narůstajícího množství evangelikálních, protestantských, katolických, pravoslavných a mesianských komunit po celém Izraeli a to i v místech, kde dříve žádné křesťanské komunity neexistovaly. Tyto komunity většinou neudržují vztah - ani dost dobře nemohou - s tradičními křesťanskými arabskými komunitami v Izraeli. A tak znovu vzniká otázka: existuje kdosi jako židovský křesťan? Izraelská vláda a církev by raději tento problém neviděly. Příklad této skupiny lidí činí znovu aktuální otázku sebedefinice izraelského židovského státu, vzbuzuje zvýšený zájem o křesťanství ve společnosti (zejména po návštěvě Jana Pavla II roku 2000) a otázku po vzájemném židovsko-křesťanském arabsko-ruském soužití. Místní církve se sídlem v Jeruzalémě vidí tento problém zejména v pastoračních konotacích. Řešit by jej měly společně, neboť tyto věřící plynule přecházejí z jedné komunity do druhé. Je však možná jen otázkou času, kdy dojde k zřetelnému vynoření se hebrejských křesťanských komunit různé církevní příslušnosti, které budou inkulturované nejen v izraelské společnosti, ale na rozdíl od arabských komunit také v židovském náboženském prostředí a které budou tvořit alternativu či určitou protiváhu komunitám arabským.⁵⁵

5 Závěrem

Palestinská křesťanská komunita má prozatím svá zlatá léta za sebou, neboť její demografická situace a rostoucí emigrace je jednoznačně výstražným znamením. Také církevně politická situace se díky tomu povážlivě naklonila k bodu, kdy záležitosti církve přilíší prostoru v agendě izraelské, jordánské ani palestinské už nezabírají. Rychlé střídání politických, ekonomických a sociálních výzev nutí církev k rychlému životnímu tempu a k odpovědím v prvé řadě na ty nejakutnější otázky, jimiž jsou otázky po přežití. Není snadné se zastavit a naslouchat výzvám hlubším. Zdaleka přítom není jisté, nakolik a kdy bude možné z krize vyjít, byť by se církve snažily sebevíc. Samozřejmě ukončení konfliktu by bylo tím nejdělnějším řešením pro všechny.

Palestinská křesťanská komunita však čas od času překvapuje svou životaschopností, neboť v posledních čtyřiceti letech skutečně došlo na všech církevních rovinách a téměř ve všech církvích k seriózně míněným pokusům této prohlubující se krizi čelit. Překvapil vznik teologie a teologických center, rozvoj křesťanské občanské společnosti, pokrok v eumenické spolupráci a společné politické angažmá církví. Došlo k seriózním odpovědím v rámci místně společensky únosných možností. Ale stále je třeba jít dále. Církev musí v současnosti více než kdy jindy vyřešit otázku po svém místě ve Svaté zemi, čelit nejen vládním strategiím, ale také sekularismu na jedné a islamismu na druhé straně, neustále vykračovat z menšinové mentality milletového systému, mnohem vážněji si položit otázku po významu židovské a izraelské přítomnosti ve Svaté zemi, pokusit se alespoň částečně vykročit z nacionalismu, ve kterém již nemá smysl přetrvávat a usilovat o ještě větší autonomii, než prokázala ve své reformulaci církevní politiky od počátku první intifády. Ne na všechno však mohou být církve samy. Nebude-li oceňován jejich přínos a nebude-li jim vyjadřována lokální podpora, bude i nadále jejich úděl v Izraeli/Palestině obtížný.

⁵⁴ DUMPER, Michael. *The Christian Churches of Jerusalem in the Post-Oslo Period*, str. 59–60. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 397–399.

⁵⁵ Viz. NEUHAUS, David. *Jewish Israeli Attitudes towards Christianity and Christians in Contemporary Israel*. In: O'MAHONY, Anthony. *World Christianity: politics, theology, dialogues*, str. 347–371. MENZIES RACIONZER, Leon. *Christianity in Modern Israel*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.). *International Journal for the Study of the Christian Church. Special Issue: Christianity and Jerusalem*. Routledge, Vol. 5, No. 2, July 2005, str. 167–181. KJAER-HANSEN, Kai; SKJOTT, Bodil F. *Facts & Myths. About the Messianic Congregations in Israel 1998–1999*. Jerusalem, 1999 by United Christian Council in Israel.

BOŽIE SLOVO AKO VZOR A ZDROJ ĽUDSKÉHO ŽIVOTA S BOHOM

VZŤAH KRISTOLOGIE A SOTERIOLOGIE

Eubomír Batka

GOTTES WORT ALS VORBILD UND QUELLE DES MENSCHLICHEN LEBENS MIT GOTT. DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN CHRISTOLOGIE UND SOTERIOLOGIE Die Frage, wie das Heil und die Rettung des Menschen in der Person Jesu Christi stattfindet bildet ein zentrales Thema der christlichen Theologie. Das Chalcedonense und spätere hamartiologische Bestimmungen sind Bemühungen, die Bedeutung des Todes Jesu Christi rechtfertigungstheologisch zu deuten. Eine durchdachte theologische Antwort bietet Anselm von Canterbury in seiner Schrift „Cur deus homo“. Er versucht der Zweinaturenlehre Christi und der Erbsündenlehre Rechnung zu tragen, wenn er Christi Tod als freien Entschluss des sündenlosen Sohnes Gottes für schuldige Menschen deutet. Verhaftet jedoch in augustinischer Signifikations-Hermeneutik wird das Leben Christi in Anselms System nur im abgeleiteten Sinne die Quelle für das neue Leben des Christen. Viel mehr bietet Christus ein Beispiel, dem zu folgen ist.

Im Unterschied dazu scheut es Luther nicht, in seiner Theologie die Christologie des Chalcedon konsequent zu denken. In der Inkarnation, im Leben und am Kreuz ist das inkarnierte Wort Gottes am Wirken. Anhand von R 5,8–10 kann gesagt werden, dass Gott selber in Christus die Feindschaft des Menschen überwindet und somit am Kreuz und in der Auferstehung das Heil verwirklicht. Im Abschluss wird in der Analyse gezeigt, dass die lutherische Theologie den Tod Christi als einen Akt der göttlichen Liebe sieht und die Beziehungen zwischen Vater und Sohn, Gott und Mensch als kommunikativen fröhlichen Austausch deutet und nicht als Rache des zornigen Vaters, der erst beim Anblick des Toten am Kreuz zur Versöhnung einwilligt.

Spása a záchrana človeka inkarnovaným Slovom Božím v osobe Ježiša Krista sú centrálnou témou teológie všetkých kresťanských cirkví. Práve táto otázka bola, obrazne povedané, „hnacím motorom“ a „lakmusovým papierikom“ pri vieroučných rozhodnutiach od prvopočiatkov. Spisy apoštolských otcov, kanonizácia Novej Zmluvy, argumentácia apologétov či aj samotné trojičné učenie¹ zapadá do kontextu soteriologie a hamartiologie. V tomto svetle treba chápať aj kristologické závery Chalcedonské-

¹ Por. Symbolum Nicénum (325): „[...] τον δι ημας τους ανθρωπους και δια την ημετεραν σωτηριαν κατελθοντα και σαρκωθεντα [...]“ V: P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, zv. II, Baker Books, Grand Rapids 1983, str. 60.

ho koncilu o dvoch „nezmiešaných“, „nepremenných“, „nerozdelených“ a „nerozlučných“ prirodzenostiach v Ježišovi Kristovi. Učenie o „communicatio idiomatum“ – vrátane „teopaschitickej formuly“ – nie sú metafyzickou ekvilibristikou vysoko nad hlavami radových kresťanov, ale sú pokračovaním teologických vysvetľovaní významu inkarnácie Logosa v ľudskom tele vo vzťahu ku spásu každého jedného človeka. Nielen z čisto historického hľadiska, ale aj v zmysle protestantského chápania dogiem ako vyznávačského vyjadrenia viery, Chalcedonense netvorí záver tejto snahy cirkvi. Aj v tomto prípade poukazuje formulácia „[...] pre naše spasenie“² na to, že Ježišova inkarnácia, život, ukrižovanie a vzkriesenie boli chápané ako zdroj a vzor ľudského života s Bohom.

Za ďalší významný medzník v dejinách vieroučného vývoja možno označiť rok 529. Hoci zatvorenie Platónskej akadémie po jej vyše sedemstoročnej existencii, a založenie prvého kláštora na hore Monte Cassino Benediktom z Nursie, bolo viac ako symbolickou koincenciou udalostí,³ tieto sú skôr druhoradé v našom kontexte. Omnoho dôležitejším bol koncil v Orange, ktorý sa zaoberal témou dedičného hriechu, smrteľnosti všetkých ľudí a pôsobením milosti Božej.⁴ Zo záverov tohto koncilu sa ukazuje, že hamartiologické otázky vždy úzko súviseli s otázkou spásy darovanej z Božej milosti.⁵ Aj napriek tomu, že dekréty tohto koncilu zmierňujú radikálnu pozíciu neskorého Augustína,⁶ nedá sa prehliadnuť, že od tejto doby augustínovské vykladanie R 5,12 v zmysle hriechu všetkých ľudí v Adamovi prehĺbilo debaty o dedičom hriechu a o ospravedlnení zásadným spôsobom, a to vo všetkých nasledovných obdobiach teologického myslenia.⁷

Odhliadnuc od komplexnej debaty o obsahu a význame Augustínovho učenia o hriechu človeka sa pri pohľade na vývoj hlavne západnej teológie

² Symbolum Chalcedonense (451): „[...] και δια την ημετεραν σωτηριαν [...]“ P. Schaff, *ibid.* str. 62.

³ Na toto trefne poukázal J. Pieper, *Scholastika*, Vyšehrad 1993, str. 16n.

⁴ J. Neuner, H. Ross, *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*, Dobrá kniha 1995, čl 350 a 351, str. 182, (DH 371 a 372).

⁵ J. Neuner, H. Ross, *ibid.*, čl. 777–780, str. 398n. (DH 373 – 376).

⁶ Ide hlavne o otázku predurčenia. Por. Augustínove spisy *Odpoveď Simplicianovi*, Krystal OP, Praha 2000 a *O milosti a slobodnej vôli*, Petra, Prešov 2004, str. 171–217.

⁷ Ako príklad sa tu dá uviesť debata medzi Tomášom Akvinským a Bonaventúrom, rôzne dôrazy Augustiniánov a Františkánov počas Tridentského koncilu (Bajus–Bellarmín), hádka medzi Fláciom a Spangenbergom v 16. storočí, zápas Jansenistov a Paskala s Jezuítami v 17. storočí, či Schleiernmachera a Bretschneidera v 19. storočí. V neposlednom rade sem patrí aj diskusia o slobodnej vôli medzi Lutherom a Erazmom.

dá povedať, že význam inkarnácie Logosa bol zatlačený do úzadia. Augustínovské rozlišovanie medzi „spiritus et littera“ viedlo k zdôrazňovaniu duchovného, vnútorného, spiritualistického pôsobeniu milosti. Skrze prvú milosť („gratia operans“) Boh pôsobil v človeku vieru a oslobodil ľudskú vôľu k činnej láske.⁸ No aj skrze vieru v Ježiša človek prijíma milosť.⁹ Táto druhá milosť prináša odpustenie hriechov minulých, ale i pomáha človeku, aby sa hriechu v budúcnosti vystríhal. Je milosťou spolupracujúcou („gratia cooperans“). V tomto druhom prípade - pri pohľade do budúcnosti je Kristus pomocníkom pri dosahovaní novej „duchovnej“ spravodlivosti „vnútorného“ človeka. Ako „nový Mojžiš“ prináša Ježiš dokonalejší a jasnejší duchovný zákon („lex Christi“).¹⁰ Božia milosť pomáha veriacemu človeku ako „rekonvalescentovi“ naplniť zákon a dáva slobodu od hriechu.¹¹ Táto línia uvažovania vedie však k tomu, že inkarnovaný Logos je zdrojom života človeka s Bohom v odvodenom slova zmysle.¹² Je to primárne Božia milosť spojená s pôsobením Ducha Svätého,¹³ ktorá naplňa vôľu človeka¹⁴ a uspôsobuje ho k životu v láske.¹⁵ Veriacemu sa pripisuje moc milosti; Kristova spravodlivosť, sloboda a moc dokázaná konkrétnym slovom na konkrétnych ľuďoch dáva nový život v duchovnom zmysle, nie je však tým, čo robí človeka spravodlivým a slobodným.

⁸ Augustín, *ibid.*, VII.17–18, str. 190n. Všeobecne o Augustínovom učení o milosti pozri: Alister McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian doctrine of Justification*, Cambridge University Press 1993, 2. vyd., str. 27n.

⁹ Augustín, *ibid.*, XIII.25, str. 196n.

¹⁰ Por. napr. Augustínove ponímanie zákona bez milosti ako litery, ktorá zabíja, ale zákona s milosťou ako „oživujúceho ducha“. Augustín, *ibid.*, XVIII.37, str. 205. Vid' aj *ibid.* XVIII.38, str. 206.

¹¹ Augustín, *ibid.*, XIV.27, str. 198.

¹² Na tento problém trefne poukazuje i Lenka Karfíková, keď sa zároveň zasadzuje za soteriológiu v zmysle chalcedonskej kristológie. V: L. Karfíková, J. Mrázek, *Milost podľa Písma a starokresťanských autorů*, Mlýn, Jihlava 2004, str. 173n. Podľa Karfíkovej však treba na základe chalcedonskej kristológie hovoriť o Božom pláne s ľuďmi ako závislom na slobodnom súhlase človeka (*ibid.*, str. 174). Na tomto mieste otvorenou zostáva otázka, či naopak práve chalcedonská kristológia nevytvára vhodný priestor na teologické uvažovanie o obmedzených schopnostiach vôle prirodzeného človeka.

¹³ Augustín, *ibid.*, XVIII.39, str. 207.

¹⁴ Augustín, *ibid.*, XV.31, str. 201: „No Božia milosť je vždy dobrá. Skrze ňu sa aj človek, ktorý mal zlú vôľu, stáva človekom s dobrou vôľou. V nej sa už nadobudnutá dobrá vôľa rozmáha a stáva sa takou silnou, že je schopná naplniť Božie príkazy, pre ktoré sa rozhodla, lebo si ich žiada silno a dokonale.“

¹⁵ Augustín, *ibid.*, XVII.33–XIX.40, str. 203–208.

Cesta racionálneho zdôvodnenia inkarnácie Logosa

Spomedzi rozsiahleho spektra scholastických teológov to bol presvedčený augustínovec Anselm z Canterbury, ktorý ovplyvnil vnímanie Kristovho diela spásy výrazným spôsobom. Anselm sa pritom vedome odvoláva na chalcedonskú kristológiu a jasne hovorí o dvoch prirodzenostiach v jednej osobe Ježiša Krista.¹⁶ Dalo by sa čakať, že na tomto teologickom základe dospeje k ponímaniu inkarnácie Ježiša Krista ako priameho zdroja pre novotu života človeka.

Hneď zo začiatku Anselmovho spisu „Cur Deus homo“ je zřejmé, že učenie o „communicatio idiomatum“ má v Anselmovom myslení dôležité miesto. Dá sa povedať, že Anselm dáva toto učenie do služby soteriológie. Služi na opísanie toho, ako sa ľudská prirodzenosť v Kristu podieľa na božských atribútoch, a že tak môže byť prirodzenosť človeka pozdvihnutá do blízkosti Božej. Za povšimnutie stojí, že Anselm nerozvíja aj druhý aspekt tohto učenia – o zdieľaní ľudských vlastností Kristovou božskou prirodzenosťou,¹⁷ pretože Anselmova viera sa snaží za rozumovým základom viery. Prirýchlo sa utieka k filozofickému predpokladu dokonalej najvyššej božskej podstaty. Tým však v podstate dochádza u Anselma k podceneniu momentu Kristovho vzkriesenia. Inkarnácia služi na pozdvihnutie ľudskej prirodzenosti a prinavrátanie k jej „správnosti“ („rectitudo“) a „spravodlivosti“ („iustitia“).¹⁸ Ak Anselm nevyjadruje aký vzťah má Kristovo vzkriesenie k človečenstvu, tak potom sa vzťah človeka k Bohu stáva takpovediac jednosmernou záležitosťou – ľudská stránka života je pozbavená spätosti so svetom, telom a človečenstvom a je podrobená dosiahnutiu večného duchovného cieľa vo večnosti.

Pravdou je, že Anselmovo racionálne pátranie po zmysle inkarnácie podrobujú teleológii soteriológiu ako aj samotné učenie o stvorení sveta a človeka. Integrita Adama a Evy spočívala v schopnosti ovládať racionálne a vôľové schopnosti tak, aby človek bol poslušný Božej vôli.¹⁹

¹⁶ St. Anselm, *Basic Writings*, Open Court Publishing Company, La Salle 1992, I,8, str. 204n., II,7, str. 259n.

¹⁷ Anselm, *ibid.*, I,8, str. 205: „[...] but we teach that one person is both Divine and human. In the incarnation of God there is no lowering of the Deity; but the nature of man we believe to be exalted.“ Por. II,10, str. 268.

¹⁸ Detailné rozlišovanie medzi „rectitudo“ ako hlavným pojmom, ktorý v sebe obsahuje pojem „iustitia“ ako morálny poriadok ustanovený Stvoriteľom, reflektujúci Jeho božskú vôľu a prirodzenosť, a „veritas“ ako metafyzickou kategóriou ktorá vyjadruje, že vôľa chce to, čo má chcieť podáva Alister McGrath, *ibid.*, str. 56n.

¹⁹ Anselm, *ibid.*, I,9, str. 207.

Rozum umožňoval rozlišovať spravodlivosť od nespravodlivosti, dobro a zlo, a medzi väčším a menším dobrom.²⁰ Slobodná vôľa zase umožňovala človeku nenávidieť zlo, vyhýbať sa mu a milovať dobro, ako aj sa preň ako najvyššie dobro aj rozhodovať. Hriech odpadnutých anjelov a hriech človeka zneuctvuje česť dokonalého Boha Stvoriteľa a rozvracia poriadok Božieho kráľovstva, robí Boha ľuhárom a spreneveruje sa poriadku, ktorý Stvoriteľ ustanovil. Prvý hriech sa v Anselmovom systéme stal aktom „neposlušnosti“ rozumného stvorenia vybaveného intaktnou vôľou voči Božej vôli. V tom spočíva zneuctenie samého Boha a Božej zvrchovanosti.

Hriešny človek teda nie je schopný naplniť cieľ, pre aký bol stvorený, ani zadosťučiniť za svoje hriechy; lebo ak by aj konal všetko v zmysle spravodlivosti, tak len vyplní, čo má a nemá nič, čím by mohol zadosťučiniť za hriechy.²¹ Pre Anselma je Boží Syn jediným, ktorý je úplne poslušný Otcovi. To sa ukazuje na Jeho slobodnom rozhodnutí pre inkarnáciu i pre smrť. Tu však často dochádza k nepochopeniu Anselmovo systému. Syn to nerobí kvôli „hnevu“ Boha, keďže Anselm v protiklade k teopaschitickej formulácii vníma Boha ako nepodliehajúceho ľudským afektom. Boha Otca teda ani „neteší“ smrť a utrpenie Syna. Ale ako nanajvyššie správne a spravodlivé vníma Synove slobodné rozhodnutie, ktoré sa úplne stretáva s Otcovou vôľou.²² Teda aj samotná inkarnácia je už skutkom spravodlivosti. Iba tak dokáže dielo bezhriešneho bohočloveka Ježiša zadosťučiniť – t.j. kompenzovať vinu a ešte pridať aj niečo navyše k Božej spravodlivosti a svätej cti.²³ V tomto zmysle možno hovoriť o spásanosnom diele Ježiša Krista.

²⁰ Anselm, *ibid.*, II,1, str. 253.

²¹ Anselm, *ibid.*, I 20, str. 241. Neslobodno zabúdať, že pre Anselma medzi človekom a Bohom stojí diabol ktorý si vlastne zvedením človeka privlastnil, čo bol človek povinný dávať Bohu. (*ibid.*, I,23, str. 246). Z tohto dôvodu odmieta Anselm klasickú teóriu o zmierení.

²² Anselm, *ibid.* I,10, str. 213.

²³ Anselm, *ibid.*, II,6, str. 259: „If it be necessary, therefore, as it appears, that the heavenly kingdom be made up for men, and this cannot be effected unless the aforesaid satisfaction be made, which none but God can make and none but man ought make, it is necessary for the God-man to make it.“ Na základe tohto často citovaného citátu z *Cur Deus homo*, by bolo nepochopením Anselma tvrdiť, že Boh Otec požadoval za zmierenie ľudskú obeť. Por. odkaz na mienku U. Hedingera, *Kritik der Kreuzestheologie*, Tübingen 1993 v: Trojan, *Ježišův příběh – výzva pro nás*. Oikumene, Praha 2005, str. 320, pozn. 30. To by znamenalo, že človek je subjektom diela spásy. Naproti tomu z R 5, 8–10 je jasné, že subjektom zmierenia je Boh. Človek je objektom zmierenia. Vid' vynikajúcu štúdiu od Otfrieda Hofiusa, *Sühne und Versöhnung, Zum Paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu*, str. 37. V: ten istý, *Paulusstudien*, J. C. B. Mohr Siebeck, Tübingen 1989, str. 25–49.

Otvorenou otázkou zostáva však, ako sa toto objektívne Božie konanie dotýka života konkrétneho človeka. Aj tu argumentuje Anselm na základe učenia o dvoch prirodzenostiach, keď hovorí, že Kristus ako Boží Syn, nemôže od Otca prijať nič, čo by už nemal.²⁴ Zásluha Ježiša Krista je pripísaná človeku ak človek „chce“ byť zaradený pod jej výkonnú moc.²⁵ No človek samotný sa môže stať nanajvyššie napodobňovateľom Krista v Jeho neotrasiteľnom zachovávaní „pravdy a spravodlivosti“²⁶ až na smrť. Záujem o Ježišov život je tak v podstate zúžený na dva zásadné momenty Jeho života. Zároveň sa v tomto systéme prvý hriech stáva „pádcom do hriechu“;²⁷ dedičný hriech neschopnosťou dať Bohu, čo mu patrí,²⁸ a vina je predikátom vzťahu človeka k Stvoriteľovi. Je zrejmé, že zúžením záujmu pri diele inkarnovaného Logosa dochádza aj k zúženiu hamartiológie.²⁹ Podobne ako u Augustína aj tu je Ježišov život je zdrojom pre život kresťana len v odvodenom zmysle, omnoho viacej je pre človeka len na-

²⁴ Anselm, *ibid.*, II,19, str. 298.

²⁵ Anselm, *ibid.*, II,16, str. 281.

²⁶ Anselm, *ibid.*, I,9, str. 206n. Anselm zachováva jasne aspekt Kristovej slobody pri utrpení a smrti, keď na viacerých miestach zdôrazňuje, že Kristus nemohol zmrieť z nutnosti, pretože nezhešil. Boh ani nedovolil, aby Kristus zomrel proti svojej vôli. Kristus zomrel z vlastného rozhodnutia z vážnej túžby pomôcť ľuďom. (Por. aj *ibid.*, II,19, str. 298 a II,11, str. 270). Satisfakcia, ak má byť vskutku satisfakciou, musí byť dobrovoľná, (*ibid.* I,19, str. 238; II,11, str. 272n.; II,17, str. 284n. a zvlášť II,18a, str. 287n.). Anselm taktiež rozlišuje medzi dvoma druhmi „nutnosti“: „Predchádzajúca nutnosť“ je taká, kde nie je prítomný akt slobodnej vôle (II,10, str. 266) – a to sa týka prírody a hriešneho človeka, ale nie Boha. Pri Synovi Božom môžeme hovoriť len o „následnej nutnosti“. Táto neodporuje „slobodnej voľbe“, aj keď to, čo sa vyberie je jedinou možnou voľbou. (Por. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, Cambridge University Press, 2. vyd., 1992, str. 360n.). Vid' k tomu, Anselm, *ibid.*, II,17, str. 284n. Je zaujímavé, že podobnú pozíciu zastáva aj Jakub Trojan, Ježišův příběh – výzva pro nás, str. 293, keď nutnosť vykladá ako „[...] nelze jinak, a to z vlastního rozhodnutí. Chovat se jinak by znamenalo zapřít poslání, k němuž sa Ježiš svobodně přihlásil, [...]“. Na rozdiel od Anselma však Trojan nechce pripisovať pozitívne chápanie významu smrti Ježiša Krista. *Ibid.* str. 293, 307. Trojanova kritika „nutnosti“ ako „osudu“ (*ibid.*, str. 342n.) sa zhoduje s Anselmovým chápaním „predchádzajúcej nutnosti“ a takto chápaná „nutnosť“ naozaj nie je aplikovateľná na dielo Ježiša Krista.

²⁷ Podľa Anselma (*ibid.*, I,24, str. 247) je človek plne zodpovedný za pád a jeho vina je zväčšená tým, že vedome konal, to mu Boh zakázal a nekonal, čo mu Boh prikázal.

²⁸ Takáto „carentia debitae iustitiae (originalis)“ je oslabením pôvodnej schopnosti ovládať rozum a vôľu v zmysle Božej vôle. Por. Anselm, *ibid.* I,18, str. 233. Por. aj I,22, str. 244n. K Anselmovému učeniu o dedičnom hriechu pozri: Heinrich Köster, *Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. II*, 3b, Herder, Freiburg 1979, str. 129n.

²⁹ Typickým je zameranie sa na „etickú“ hodnotu hriechu, keď Anselm rieši otázku aká má byť satisfakcia za „jeden pohľad proti vôli Božej“. Anselm, *ibid.*, I 21, str. 242.

sledovaniahodným vzorom.³⁰ To sa človeka konkrétne dotýkalo v práve rodiacej sa svednej praxi, ktorá začala zdôrazňovať po „skrušenosti srdca“, „vyznaní v svedí“ aj aspekt „zadosťučinenia“.³¹ „Spravodlivosť“, ako aj „zadosťučinenie“ sa dostali do vleku morálnych kategórií, a kristológia so soteriologiou do vleku teleológie.

Kristológia ako proprium teológie

Otázka vzťahu ľudského života s Bohom je pre Luthera otázkou teologicou. Z Lutherovej teológie je známa jeho snaha o „pokrstenie“ filozofických pojmov a hlbšie chápanie „novej reči“ Ducha Svätého v Písme Svätom. V otázke učenia o dvoch prirodzenostiach a „communicatio idiomatum“ hovorí teológ vlastným jazykom a používa pojem „človek“ inak ako filozof.

Hoci sa Lutherov reformačný posun dáva do súvisu s problematikou svednej praxe a teologickej argumentácie, zásadným pre rozvoj Lutherovej reformačnej teológie bolo nové chápanie slova. Slovo Božie má viac ako signifikatívnu funkciu a teda nepoukazuje na vec samotnú. Slovo Božie vo forme zákona a evanjelia má moc. Podobne ako Augustín Luther spája s mocou zákona hriech človeka.³² Slovo zákona ukazuje, že vzťah medzi Bohom a človekom nie je neutrálny. Je poznačený hriechom a smrteľnosťou človeka (R 5,10).³³ Kde prichádza slovo zákona tam oživa hriech (R 7,9). Hriech nespočíva vo vonkajšom skutku, v zlyhaní pri napodobňovaní vzoru daného v Ježišovi Kristovi, ani nie v neschopnosti

dávať Bohu, čo mu patrí, ale v zásadnej oddelenosti od Božieho Syna ako zdroja vzťahu s Bohom. Povedané biblicky, byť hriešnikom je byť „nepriateľom Božím“ (R 5,10).³⁴

Na rozdiel od Augustína pripisuje Luther však celkom nový obsah slovu evanjelia. Evanjelium prichádza k človeku ako „viva vox“ v zvestovanej podobe a hovorí o Božej milosti v Kristu. Slovo evanjelia je samotným Logosom, ktorý je prítomný tam, kde sa slovo zvestuje. Vo zvesti evanjelia nejde o sprostredkovávanie nejakého apelu, či informácie, správy medzi dvoma ľuďmi o Kristu. Je to komunikatívne dianie medzi Kristom a človekom, sprostredkované skrze konkrétny hlas iného človeka.³⁵

Už od roku 1520 sa ukazuje, že Božie ospravedľujúce a zachraňujúce konanie v osobe vteleného Syna Božieho je u Luthera späté s kristológiou Chalcedonu.³⁶ Rozlišovanie medzi zákonom a evanjeliom bráni uchýľovaniu sa k špekulatívnej metafyzike, ale naopak zostáva v spoločenstve slova Biblie o Božom milostivom konaní v konkrétnych situáciách. Z mnohých spisov, v ktorých sa Luther venoval kristológii by sa na tomto mieste dalo poukázať na Lutherov Výklad Arcipastierkej modlitby (J 17,1–26) z roku 1530. Tento vyhranene reformačný text obsahuje motív preexistencie Syna, jednoty Otca a Syna, a zároveň poukazuje na aktualizáciu tohto vzťahu vo svete a vo vzťahu k ľuďom.³⁷

Luther v tomto spise myslí v kategóriách preexistenčného Logosa, keď píše, že Kristus neprijal zjavenie na zemi nejakým vnuknutím, ale svoje slová nazýval Otcovými slovami, lebo ich „prijal [...] od Otca z neba

³⁰ Anselm, *ibid.*, II,18b., str. 293n.: „Do you not perceive that when he bore with gentle patience the insults upon him, violence and even crucifixion among thieves that he might maintain strict holiness; by this he set men an example that they should never turn aside from the holiness due to God on account of personal sacrifice?“ Znovu stojí za zmienku porovnanie tohto postoja s J. Trojanom, ktorý poukazuje na základe Mi 6,8 na nové chápanie viery ako poslušnosti voči Božiemu prikázaniu zachovávať právo, milovať milosrdenstvo a pokorne chodiť so svojim Bohom (*ibid.*, str. 304) a teda robí pozemský život Ježiša nasledovania hodným príkladom. Por. *ibid.*, str. 346, 403n.

³¹ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, zv. III, The Growth of Medieval Theology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1978, str. 143: „When Anselm came to speak of what was required as a consequence of human sin, the satisfaction offered in penance was a natural analogy, [...]“ Analýzu tohoto aspektu podáva aj Adolf von Harnack, *Stručné dejiny dogmy*, Beem, Zvolen 2005, str. 176n.

³² Por. Augustín, *ibid.* XVIII.38, str. 206: „[...] avšak samotný Zákon bez milosti môže z nás robiť iba porušovateľov Zákona.“

³³ Na tento aspekt poukázal celkom jasne G. Ebeling, *Lutherstudien II, Disputatio de Homine, 3. Teil, Die theologische Definition des Menschen*, J. C. B. Mohr Siebeck, Tübingen 1989, str. 108–152.

³⁴ O. Hofius, *ibid.*, str. 36 poukazuje na to, že človek sa nestáva „nepriateľom“ následkom hriechu, ale Pavol pod týmto výrazom chápe „[...] das Wesen des Sünder-Seins als Rebellion gegen Gott und als Bruch mit Gott.“ Možno poznamenať, že s takýmto chápaním hriechu korešponduje Lutherovo ponímanie dedičného hriechu ako „peccatum radicale“. Por. L. Batka, *Peccatum Radicale, Teologická Reflexe* 1/2005, str. 43n. Na nedostatočnosť spájania hriechu s vinou na vyjadrenie podstaty hriechu trefne poukazuje aj J. Trojan, *ibid.*, str. 325n.

³⁵ Na tomto bode sa Luther odlišuje od Augustína, keď sa neuchyľuje k „duchovnému hlasu“ pre „vnútorného človeka“ ale zostáva pri „živom hlase“ pre človeka v jeho telesnosti a duchovnosti.

³⁶ Výstižne to sumarizuje Notger Slenczka: „Es ist [...] eine durchgehende Besonderheit der Lutherischen Christologie, daß sie auf die Soteriologie konzentriert ist in dem Sinne, daß alle traditionellen christologischen Aussagen soteriologisch plausibilisiert und aus dem Zentrum der Soteriologie reformuliert werden.“ V: *Luther Handbuch*, vyd. A. Beutel, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, str. 381n.

³⁷ V tomto texte je obširne rozvedené to, čo je na iných miestach v Novej Zmluve (Kol 1, 15–20) vyjadrené vo forme liturgickej piesne. Por.: P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur, Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, De Gruyter, Berlin 1975, str. 44.

a priniesol [...] nám.³⁸ Kristológia sa stáva konštitutívnou pre soteriológiu keď Luther hovorí, že večný život má a dáva len Boh. Ak Kristus dáva večný život, tak musí byť Boh.³⁹ Vo vtelenom Slove Božom a vo vzkriesenom Kristovi sa zjavuje pravá podstata spoločnosti s Bohom. Pretože len Syn ako pravý Boh pozná Otca a len On ako pravý človek môže zjavovať Boha ľuďom pochopiteľným spôsobom. Bez učenia o dvoch prirodzenostiach je nemysliteľná spása človeka. Celý uvedený text je z Lutherovho pohľadu komunikatívnym vyjadrením spoločnosti Ježiša s Bohom. J 17,10 Luther vykladá kristologicky, tak, že „[...] všetko čo je Otcovo“⁴⁰ obsahuje Kristova božská prirodzenosť. Kristus je jediný, ktorý pozná Otca a On jediný môže dať Otcu to, čo mu ako Bohu patrí.

Podobne ako Anselm, aj Luther hovorí o tom, že Syn vzdáva Otcovi česť a chválu.⁴¹ No tento aspekt nie je zúžený na moment inkarnácie a Kristovho utrpenia v zmysle slobodného sa podrobenia Božej svätosti, ako u Anselma. Vzťah Syna k Otcovi je chápaný v evanjeliom duchu. Ono sa neorientuje na chronológiu dejín spásy, ale sa aktualizuje v Kristovom slove a skutku evanjelia. Zo spomínaného výkladu Arcipastierskej modlitby je možné pochopiť Lutherovu hermeneutiku. Kristovo slovom je súčasne aj skutkom, a „slovo“ a „dielo“ nie je možné oddeľovať: „V Kristovi nech každý hľadá oboje: Božie slovo i Božie dielo.“⁴² Tak ako Božie slovo nezostáva v sebe, ale vychádza a tvorí, tak i dielo Božie nezostáva pre Neho samého, ale je podávané iným. „Dávanie“ je bytostne späté s Božou bytosťou. Dalo by sa povedať, že to, čo Boh tvorí, to aj dáva, a všetko, čo človeku dáva, to dáva tak, že pri ňom tvorí.

Luther jasne poukázal na súvislosť medzi Božím dielom stvorenia a ospravedlnenia. Náborne je to podané v Lutherovom výklade Malého Katechizmu, vo výklade prvého článku Apoštolského vierovyznania. Po-

tom čo Luther ukázal, že k aktu stvorenia nepatrí len historický vznik zeme, ale aj „môjho“ života, že v akte stvorenia sú obsiahnuté všetky veci, ktoré „ja“ potrebujem pre život a že stvorenie je nanajvyššou prítomnou kategóriou, keď sú „mi“ tieto dary nielen darované, ale zachovávané, formuluje jasne: „A to všetko [činí] zo samej otcovskej, Božskej dobroty a milosrdenstva; bez akýchkoľvek mojich zásluh a hodností [...]“⁴³ Takáto formulácia tradične sa vyskytujúca pri článku o ospravedlnení sa v Lutherovom ponímaní dá vyjadriť aj tak, že ospravedlnenie je stvorením a „stvorením je ospravedlnením“.⁴⁴ Tento spôsob myslenia sa ukazuje aj pri výklade tretieho článku Kréda, kde aj o pôsobení Ducha Svätého pri vzniku viery Luther používa terminológiu z článku o stvorení: „[...] že ma Duch Svätý evanjeliom povolal, svojimi darmi osvietil, v pravej viere posvätil a zachoval [...]“⁴⁵ Aj tu sú zachované všetky dôležité aspekty Lutherovej teológie, tak ako bolo povedané vyššie, a je zjavné, že tento spôsob argumentácie nie je podriadený teleológii v zmysle Anselmovom.

Vzťah človeka s Bohom je založený na predchádzajúcej aktivite Božej, ktorá sa udiala v konkrétnej forme Božieho Slova. Plnosť vzťahu človeka s Bohom má nanajvyššou imanentnú podobu: Pretože ak platí že v Kristovi človek vidí a počuje samého Otca, tak potom nie je možné obísť Kristovu ľudskú stránku, obsahujúcu Jeho celý život: „Boh však chce v Kristovi ležať v plienkach a v matkinom lone a visieť na kríži.“⁴⁶ Aj pri pohľade na Kristovu ľudskú stránku Luther nešpekuluje, ale vychádza z toho, čo je obsiahnuté a sprostredkované v slove Písma. V inkarnovanom Kristovi môže človek postrehnúť „podstatu Boha“.⁴⁷ To nie je abstraktná ontológia, ale Luther poukazuje na Jeho „[...] úmysel, srdce a dobrú vôľu nebeského Otca voči nám.“⁴⁸ Inými slovami povedané, spásonosným nie je špekulovať nad otázkou či Ježiš mohol nezomrieť na kríži, či Boh mohol

³⁸ M. Luther, Výklad Arcipastierskej modlitby, str. 139. “ V: Dr. Martin Luther, *Výber zo spisov*, Tranoscius, 1990.

³⁹ M. Luther, *ibid.*, 130n.

⁴⁰ M. Luther, *ibid.*, str. 141: „Zahrňuje preto všetko, čo je Otcovo. Jeho večnú a všemožnú podstatu, pravdu a spravodlivosť a pod. Vyznáva teda slobodne, že je pravým Bohom. Slová „všetko, čo je Tvoje, je moje“ nemôžu vynechať nič z božského. Keď teda všetko Božie je Kristovo, Jeho je aj Otcovo večné božstvo.“

⁴¹ M. Luther, *ibid.*, str. 128, výklad J 17,1c: “Veď Kristovo poslanie spočívalo v tom, aby rozšíril a dvíhal Otcovu česť a chválu. Kristus jediný môže Otca osláviť a poznať.“ Por. aj *ibid.* str. 129.

⁴² M. Luther, *ibid.*, str. 141. Por. tézu Oswalda Bayera: „Lebo čo Boh hovorí, to aj koná. Platí to aj samozrejme opačne: čo Boh robí, to aj hovorí.“ V: O. Bayer, *Život z viery, O ospravedlnení a posvätení*, Polárka 2000, str. 64.

⁴³ *Symbolické knihy*, Tranoscius 1992, str. 189,2.

⁴⁴ Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie, Eine Vergegenwärtigung*, Mohr Siebeck 2003, str. 87. Vid' aj *ibid.* str. 88: „Indem Luther nun Begriff und Sache der Rechtfertigung im Schöpfungsartikel geltend macht, ist gesagt: Gott schuldet nicht nur nicht eine Belohnung als Richter. Ungeschuldet, umsonst, ist vielmehr schon meine Herkunft und Gegenwart.“

⁴⁵ *Symbolické knihy*, Tranoscius 1992, str. 189,6.

⁴⁶ M. Luther, *ibid.*, str. 141n.

⁴⁷ M. Luther, *ibid.*, str. 137.

⁴⁸ M. Luther, *ibid.*, str. 132. Podobne aj *ibid.*, str. 129: “Boh sa nechce dať nájsť ináč, len prostredníctvom jediného prostredníka Ježiša Krista. Kde niet Krista, tam niet pravého Boha ani pravá služba.”

odpustiť hriechy celého sveta inak, alebo či Kristov kríž má nejaký spásonosný význam. Navyše k dielu spásy patrí aj vzkriesenie. Ono je oslávením Krista a v ňom sa jasne a viditeľne dokazuje, že Boh Otec „[...] vie pomôcť v slabostiach, v pohanení a v smrti. Ba dokáže z nich vytvoriť silu, česť a život.“⁴⁹ U Luthera je kristológia spätá aj s Kristovým vzkriesením – vo vzkriesenom Kristovi dochádza k životu aj človek. Vždy tu ide o konkrétneho človeka, s jeho osobnou históriou, nie o nejaké univerzálne abstraktum. Konkrétny človek je povolaný nielen k napodobňovaniu Krista, ale dostáva Kristove božské dary. Ten, kto verí, vie „[...] že [Kristus] prišiel na zem, aby zomrel za naše hriechy, vstal z mŕtvych, získal a daroval nám odpustenie hriechov“.⁵⁰ Dôraz pritom leží nie na „objektívnom“ dianí bezo mňa, ale na „mne“ pririeknutom spoločenstve Boha Otca s Kristom. Vyjadrené inak, v zmysle R 5,8–10 sa dá povedať, že Boh sám, v udalostiach kríža odstránil „nepriateľstvo človeka“, prekonal jeho rebéliu a preniesol človeka do vzťahu „pokoja s Bohom“ (R 5,1).⁵¹ „Môj“ vzťah s Bohom neexistuje inak ako vo viere, že „On stojí pri mne a za mňa bojujem aby som ja mal potešenie proti diablovei.“⁵² V Kristu Boh koná „pre mňa“ a nie „pre seba“.

Takto pochopený Kristus nie je nejakým „kozmickým Kristom“, ktorý sa stráca v špekulácii a vo svetskom dianí. Problémom je to, že do stredu takéhoto teologického uvažovania sa dostáva otázka prastavu človeka a sveta pred „pádom“ a dejiny chápané ako rozumom pochopiteľný historický vývoj. Akoby sa z predstavy nejakého ideálneho sveta dali odvodit’ analogické charakteristiky pre renováciu padlého sveta a soteriologiu. Tento prístup je príznačný nielen pre gnostické systémy, ale aj novoveké filozofické teórie napr. Rousseaua alebo Marxa. Vedie k špekulácii o univerzálnych – kozmických princípoch a normách,⁵³ alebo, na druhej strane, k samo-vytvoreniu človeka a sveta na základe prekonania neprirodzeného odcudzenia.⁵⁴

⁴⁹ M. Luther, *ibid.*, str. 128.

⁵⁰ M. Luther, *ibid.*, str. 132.

⁵¹ O. Hofius, *ibid.*, str. 37. Hofius zdôrazňuje, že zmierenie nie je zmenou Božieho vzťahu k ľudom, že na kríži nebol zmierený Boh s hriešnikom, ani nie že Kristus zmieril Jeho s nami, alebo že sa Boh sám zmieril s nami. Hofius taktiež poukazuje na to, že aj „kultické zmierenie“ nie je „aktom trestu“, ale udalosťou spásy (*ibid.*, str. 39) a „spravodlivosť Božia“ je „pojmom spásy“ (*ibid.*, str. 35) – Boh je ten, kto vytrháva človeka zo smrti, dáva mu správny vzťah k sebe a otvára tak nový život (*ibid.*). Tento výklad je aplikovateľný aj na Žid 10,4n. a z tohto pohľadu je výklad J. Trojana, *ibid.*, 321–324 nesprávny.

⁵² M. Luther, *ibid.*, str. 132.

Jedine na základe jasného chápania spásy človeka v Ježišovi Kristovi je možné dospieť k teologicky koherentnému pochopeniu pôvodného zámeru Stvoriteľa. Jednota Božieho konania v stvorení (Kol 1,15n) je založená na Logosovi, ktorý pred stvorením prebýval s jednotou s Otcom, bol zdrojom a vzorom stvorenia človeka pre spoločenstvo s Bohom. Práve v Kristu sa ukazuje jednota medzi Bohom a človekom a to i navzdory – či práve – kvôli radikálnemu zlomu v spoločenstve s Bohom a korupcií ľudských schopností vo vzťahu k Bohu (1K 2,14) v zmysle toho, čo Biblia vyjadruje ako odmietnutie Božej lásky a nevere.⁵⁵ Takýto človek žije odkázaný na stále pôsobenie Ducha Svätého v slove Evanjelia. Spravodlivosť človeka pred Bohom nikdy nebola ničím, čím by človek mohol disponovať, ale človek je vždy odkázaný na zachovávané dielo Ducha Svätého. Pre Luthera je proces spásy procesom povolania človeka k niečomu, čo sa síce z perspektívy hriešneho človeka zdá ako niečo úplne nové, no zároveň je niečím pôvodným – hoci pádom do hriechu radikálne skorumpovaným. Luther to nezabudnuteľne vyjadril vo svojom spise o Babylonskom zajatí cirkvi, keď zhrnul zásadné teologické poznanie slovami: „Pretože Boh nikdy nekoná ani nekonal s človekom inak ako skrze slovo zaslúbenia, [...] My naopak nemôžeme mať s Bohom inak do činenia, ako skrze vieru v Jeho zaslúbenie.“⁵⁶

Viera v Ježiša Krista aktualizuje v živote cirkvi a každého veriaceho človeka to, čo je vlastné Božiemu Synovi: rozmáha známosť Boha ako Otca, poslušnosť, lásku, ale aj neobľomnosť v pokúšaniach, neomylnosť pri rozlišovaní duchovných kategórií, radosť a spokojnosť. Viera nezostá-

⁵³ Otázke preexistenčného Krista sa venuje aj I. Kišš, Kozmické dimenzie Kristológie a Soteriológie, *Teologická Reflexe* 1/1997, str. 46–58, a výstižne pripisuje Kristovi význam v tom, že zjavuje Boha – Otca (str. 55). Pri zjavovaní „pravého človečenstva“ v inkarnovanom Logosovi sa však už kristologické učenie o dvoch prirodzenostiach dostáva do pozadia a vychyluje v prospech božskej prirodzenosti, keď „[...] je Logos určujúcou normou všetkého, čo je naozaj ľudské.“ (str. 56). A napokon vôbec nie je jasné, ako sa kozmické panstvo lásky Logosa ako „[...] normy a zákona pre tento svet“ (str. 58) prejavuje v humanite a vedie k „spáse makrokozmu“ (str. 57).

⁵⁴ Tu stačí uviesť Marxovu víziu o prekonaní „odcudzenia“ a návrate do stavu pôvodnej slobody na základe poznanej zákonitosti historického vývoja. Podobne Rousseau vníma „prirodzenosť“ ako dobrú, a ktorá sa presadí, ak sa človek dokáže oslobodiť od tlaku počúvať viac hlas zvyku, tradície, spoločnosti.

⁵⁵ M. Luther, *ibid.*, str. 128: Krista trápilo, „[...] že Božie meno je také zatemnené, hrozne zhanobené a pohanené, a tak celý svet leží v slepote a nevere.“

⁵⁶ Walch XIX,37: „Denn Gott [...] hat mit den Menschen niemals anders gehandelt, handelt auch noch nicht anders mit ihnen, als durch das Wort der Verheißung; wiederum können wir mit Gotte niemals anders handeln, als durch den Glauben an das Wort seiner Verheißung.“

va nemá, ale oslavuje Božie dielo, ďakuje Bohu, poslúcha Ho. Spoločenstvo Boha a človeka nie je možné pochopiť inak, ako vo forme slova uchopeného vierou slova artikulovanej odpovede.

Teológia poézie a poézia teológie

Mnohé piesne v kresťanských spevníkoch hovoria poetickým spôsobom o diele spásy v Ježišovi Kristovi. Nepochybne, barokový pátos a „meditácia krvi“ Kristovej sú často podmienené dobou v ktorej vznikli. Spomedzi širokého spektra takýchto piesní sa vyníma pieseň Paula Gerhardta „Beránek jde, nesa dluhy“.⁵⁷ V nej je totiž dielo Ježiša Krista vyjadrené komunikatívnym spôsobom. Celé dianie medzi Otcem a Synom, Synom a človekom, človekom a Otcem je postavené do vzťahov oslovenie a odpovede, slova dávajúceho a slova ďakujúceho. Pevec sa stáva súčasťou Božieho dialógu a celé dianie je osobným oslovením. Z úvodu piesne je jasné, že Gerhardt zachováva chalcedonské ponímanie dvoch prirodzeností v jednej osobe, keď Ježiša označuje za pravého človeka a pravého Boha: „Beránek jest ten Spasitel A bratr mého srdce, Kteréhož Bůh vyvolit chtěl Za prostředníka smírce: Jdi mé dítě a se ujmi O dítky, jež jsem k trestání Pro hříchy byl odsoudil; [...]“ (v. 2). Hoci Gerhardt hovorí o krvi, ktorá obmýva človeka, treba to vidieť vo svetle svedectva Jána Krstiteľa o Ježišovi ako Baránkovi Božom. Gerhardt ale nechce vyjadriť, že si Boh žiada ľudskú obeť. Ťažisko Gerhardtovho vyznania spočíva na vzťahu Boha Otca k Synovi a ľuďom – oboch volá svojimi deťmi. Kristus vstupuje do vzťahu s človekom, keď sa ho v jednote s Božou vôľou „ujíma“. Vzťahy medzi Synom a Otcem nie sú vyjadrené inak ako na základe vzájomnej komunikácie. Tak, ako Otec hovorí slovami plnými lásky – nielen voči človeku, ale aj voči svojmu Synovi. Tak aj Syn slobodne odpovedá v dôvere a jednote s Otcovou vôľou: „Chci Otče, chci rád, srdečne Vše nésti, co naložíš, Rozkaz Tvůj vůle má silně Drží skutkem, co jen díš; [...]“ (v. 3, podobne aj v. 9). Kristovo dielo v Gerhardtových očiach nie je len ochotou Ježiša trpieť smrť kvôli vlastnému presvedčeniu o blízkosti kráľovstva nebeského. Kristova „spravodlivosť“ je založená na vzťahu k Bohu a zdôraznená slovami „rád, srdečne“. Teologický výklad tohto dialógu je podaný v pojmoch, ktoré zachytávajú nielen ospravedlnenie, ale aj vykúpenie človeka zo situácie nemohúcnosti a neslobody: „Ó divná moc, divná láska! Těť neznala mysl lidská, Bůh Syna na smrt vydal, Ó láska, láska cožs silná! Kladeš v hrob Božího Syna. By tak moc hrobu

odňal“ (v. 3). Hoci to znie paradoxne, ale Gerhardt v zmysle J 3,16 ukazuje, že hlavným „motívom“ nie je hnev Boží, ani ontologicky chápaná „spravodlivosť“ ale láska. Podobne ako Luther, aj Gerhardt vidí na križi svedectvo lásky Otca k človeku. A podobne ako Luther vidí Gerhardt aj spásu človeka ako komunikatívnu radostnú výmenu medzi Synom a človekom: „Poněvadžs mne sobě snoubil, Jakžto nevěstu ozdobil, Dej mi při sobě státi“ (v. 10).⁵⁸

Spásonosné dielo Božie otvára ústa každého ospravedlneného hriešnika, ktorý sa podobne v úplnej dôvere obracia k Darcovi života: „I budu Tvé lásky vroucnost Dnem, nocí ohlašovat Tak, jakž mi dopustí možnost, Oběť dík obětovat; Pramének mého života Má se po všecka má léta Tobě cti rozplývat, Cos **mi** [zdôraznil LB] prokázal dobrého, Chci vštípit do srdce svého, Bych moh' o tom vždy zpívat“ (v.6).

V tomto zmysle je vtelené Božie Slovo vskutku vzorom ľudského života s Bohom v základných formách vďaky, rozjímania nad Božím konaním, dôvery v počuté slovo, a zvesti pre druhých. Vzhľadom na to, že sa toto konanie dotýka osoby konkrétneho človeka, je pre neho inkarnovaný Logos aj jediným zdrojom tejto formy života. Ním darovaný nový život nesený na základe Kristovej slobody je odpoveďou na dielo inkarnovaného Logosa.

⁵⁷ *Tranovského kancionál*, Liptovský Mikuláš 1971, str. 118, č. piesne 134.

⁵⁸ Podobne už v 5. verši, v ktorom je tiež jasne vyjadrené, že táto výmena má význam na základe Kristovej božskej prirodzenosti.

MEZI TEOLOGIÍ A RELIGIONISTIKOU: VĚDA O NÁBOŽENSTVÍ V POJETÍ WILFREDA CANTWELLA SMITHE

Pavel Hošek¹

BETWEEN THEOLOGY AND RELIGIOUS STUDIES: WILFRED CANTWELL SMITH'S CONCEPT OF THE ACADEMIC STUDY OF RELIGION In this article the author analyses several important methodological revisions in the area of religious studies as proposed by Wilfred Cantwell Smith. In his most influential writings Smith traces the history of several key notions and terms used in the academic study of religious traditions. In particular, Smith analyses the development and semantic transformations of such concepts as religion, faith and belief. Instead of the misleading term religion Smith proposes two complementary terms: personal faith and cumulative tradition. These two terms reflect the polarity of the subjective and objective aspects of religion. Smith emphasizes especially the often neglected subjective dimension of religion.

He also argues that a scholar's own humanity should play an important role in his or her academic work, especially in the following ways. It is only because they share in a common humanity that scholars are able to understand the human meaning of religious symbols. Moreover, if possible, scholars should enter into a personal, dialogical interaction with the practising adherents of the tradition they are studying. And finally, religious studies can and should play an important role in global intercultural understanding and communication, and scholars should accept their share of responsibility in this regard.

Some of Smith's proposals have been widely accepted, while some have been criticized for confusing the distinction between religious studies and the theology (or philosophy) of religion.

Kanadský religionista a teolog Wilfred Cantwell Smith (1916–2000) se ve své badatelské práci specializoval na islamistiku a arabistiku.² Řadu odborných studií věnoval také otázkám metodologie vědy o náboženství a vztahu religionistiky, filosofie náboženství a teologie. Pro Smithovo

pojetí religionistiky je příznačná snaha vyvarovat se jakékoli metodologické jednostrannosti či redukcionismu: vždy usiloval o vyváženou kombinaci synchronní, komparativní perspektivy a perspektivy diachronní, nábožensko-dějinné (hovoří o *comparative history of religion*).³ Chce se vyhnout úskalí a jednostrannosti obou těchto základních přístupů k náboženství právě tím, že je důsledně a metodicky kombinuje.

Ještě příznačnější je pro Smithovo pojetí religionistiky jeho přesvědčení, že současná dějinná situace má jak pro funkci, tak i pro metodologii vědy o náboženství naprosto zásadní význam. Co se funkce religionistiky týče, trvá Smith na tom, že religionistika by dnes měla (vzhledem ke své kompetenci) přijmout spoluodpovědnost za hledání principů koexistence a dorozumění mezi jednotlivými nábožensko-kulturními okruhy v rámci jedné, planetární civilizace.⁴ Co se týče metodologie, trvá Smith (prakticky ve všech svých publikacích) na tom, že metodické postupy religionistiky je dnes nutno od základu nově promyslet vzhledem k současným globalizačním a integračním trendům, které se týkají celé planety (resp. celého lidstva),⁵ a vzhledem ke změnám, které tyto trendy přinášejí v oblasti živých náboženských tradic a jejich sebeporozumění. Vědu o náboženství již nelze pěstovat ve *splendid isolation* euroamerické kultury v rámci osvícenského paradigmatu vědy. I toto paradigma bylo ostatně radikálně zpochybněno v důsledku zmíněných trendů (prochází tak zvanou krizí modernity).⁶ Změny v oblasti sebeporozumění se tak týkají nejen živých náboženských tradic, ale v nezmenšené míře také intelektuální tradice evropského osvícenství, jehož je religionistika dítětem.

Smith trvá na tom, že v religionistice je třeba rozloučit se s iluzí bezpředpokladové, empirické vědy, rozvíjené podle vzoru metodologie přírodních věd. S touto iluzí je nutné se rozejít, jakkoli je třeba nadále trvat na empirické bázi a vědecké racionalitě religionistického bádání. Západní vědecká racionalita si totiž musí připustit důsledky krize modernity. Musí konstatovat vlastní meze a jistou bezradnost v setkání s jinakostí nezápadních kultur (nemá-li je ovšem dále povýšeně natahovat na skřípec evropských pojmových rámců). Musí náležitě reflektovat svou vlast-

¹ Tento text byl zpracován v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 00216 20802).

² Smith pobýval řadu let v Indii v prostředí indických muslimů, islamistiku přednášel na McGill University v Kanadě a na Harvard University v USA. K jeho nejnámějším pracem v tomto oboru patří *Modern Islam in India*, Lahore, Minerva, 1943, *Islam in Modern History*, Princeton, Princeton UP, 1957 a *On Understanding Islam*, Mouton Publishers, Hague, 1981.

³ Smith, *Belief and History*, Univ. Press of Virginia, Charlottesville, 1977, str. 1.

⁴ Smith, *Islam in Modern History*, předmluva. K tomuto Smithovu pojetí viz předmluva J. Waardenburga ke Smithově knize *On Understanding Islam*, str. vii.

⁵ Smith, *Faith and Belief*, Oneworld Pub., Oxford, 1998, str. ix, viz také Smith, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis, 1991, str. 200.

⁶ Viz k této problematice Horyna B., Pavlincová H., *Dějiny religionistiky*, Nakl. Olomouc, Olomouc, 2001, str. 74.

ni dějinnou podmíněnost, partikularitu a nesamozřejmost svého rodu-kmenu.⁷

Religionistika má navíc podle Smithe nezbytně hermeneutický rozměr, její nedílnou součástí, nemá-li se mýjet s předmětem svého zájmu, je úsilí o včítivé porozumění významu (*meaning*) náboženských symbolů⁸ (pro dané společenství, v daných časoprostorových souřadnicích). Význam náboženských symbolů totiž není objektivně dán,⁹ není tedy přístupný objektivistickým postupům vědy. Snaha o porozumění významu náboženských symbolů pro konkrétního nábožensky praktikujícího člověka vyžaduje od badatele angažované interpretační úsilí,¹⁰ jehož nezbytným předpokladem je, že jej s praktikujícím stoupencem zkoumaného náboženství spojuje sdílené lidství.¹¹ Badatel v tomto pojetí užívá své vlastní lidství jako „čidlo“, jsou mu v principu otevřeny možnosti porozumění významu náboženských symbolů, které nejsou přístupné robotům nebo počítačům.¹² Badatel navíc může podle Smithe „rozumět“ nábožensky praktikujícím lidem také v tom smyslu, že jej s nimi spojuje nejen příslušnost k lidskému rodu, ale také „víra“ (tedy bytostný, existenciální vztah ke smyslu lidské existence). Jak přesně si Smith tuto rovinu včítivého porozumění v religionistické práci představuje?

Ve svých studiích, věnovaných metodologii vědy o náboženství vyslovuje Smith pracovní hypotézu (ovšem pouze hypotézu, nikoli apriorní postulát), že „víra“ („*faith*“, tedy právě existenciální, angažované zaujetí smyslem existence člověka) jakožto kvalita lidského života je zřejmě antropologickou konstantou (týká se tedy v jistém smyslu i samotného badatele). Víra je podle Smithe pravděpodobně více méně univerzální (potenciální) více nebo méně explicitní a reflektovanou kvalitou lidské

⁷ Smith, *On Understanding Islam*, str. 6.

⁸ Smith, *Faith of Other Men*, Harper and Row, New York, 1963, str. 28, 52. Pro pojetí religionistiky jako humanitní vědy Smith argumentuje in *Towards a World Theology*, Westminster Press, Philadelphia, 1981, str. 55.

⁹ Smith zdůrazňuje fakt, že význam symbolu dávají jeho recipienti v daných (proměnlivých) časoprostorových souřadnicích, význam symbolu tedy spočívá v (dějinně proměnlivém) vztahu mezi symbolem a jeho příjemci a nelze jej od tohoto vztahu abstrahovat, viz *Faith and Belief*, str. 4. Viz též Smith, *Questions of Religious Truth*, Scribners Sons, New York, 1967, str. 16-17.

¹⁰ Smith hovoří v této souvislosti o *imaginative sympathy*, viz Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 7.

¹¹ Smith, *Belief and History*, str. 15n.

¹² Viz Smith, *Towards a World Theology*, str. 68-69. Podobně k této problematice viz Hošek, „Výklad svatých textů v teologii a v religionistice“, in *Náboženství a věda*, Univerzita Pardubice, 2006, str. 85.

existence.¹³ Jednotlivé náboženské tradice by tak byly jednotlivými specifickými, dobově a kulturně podmíněnými uskutečněními této obecně lidské kvality.¹⁴

Vlastní „víra“ (tedy bytostná vztaženost k poslednímu smyslu lidské existence) tak podle Smithe může být důležitou a cennou (i když nikoli nezbytnou) výbavou religionistického bádání. Vlastní „víra“ může usnadnit badateli včítivé porozumění, nezbytné právě v hermeneutické fázi religionistické práce. V některých studiích Smith domýšlí naznačené religionistické a nábožensko-filosofické koncepce a hypotézy do teologických souvislostí (hovoří v tomto kontextu o *theology of comparative history of religions*),¹⁵ za což bývá hojně kritizován. Ke Smithově teologické hermeneutice dějin náboženství¹⁶ se ještě vrátíme.

Mezi Smithovy nejdůležitější badatelské počiny na poli metodologických předpokladů religionistiky patří monografické zpracování dějin pojmu náboženství - *religion* (a jeho ekvivalentů v evropských jazycích), které pozdější bádání vesměs potvrdilo a prohloubilo.¹⁷ Smith mimo jiné konstatuje a dokládá závažný fakt, že ve většině náboženských tradic pojem náboženství (*religion*) zcela chybí,¹⁸ že i v rámci evropské kultury až donedávna tento pojem nikdy neznamenal, co znamená dnes.¹⁹ K postupné krystalizaci tohoto pojmu (a jeho přibližných analogií) docházelo zpravidla do značné míry zvenku²⁰ (v polemice, příp. apologetice). Stabilizoval se z velké části v defenzivním kontextu rivality jednotlivých světónázorových rámců,²¹ tam, kde mezi sebou začaly soupeřit, což Smith dokládá zejména na příkladu islámu (pojetí náboženství v podobném významu, jaký má tento pojem dnes v Evropě, je doložitelné jen v případě islámu²² – a i tam docházelo k jeho reifikaci postupně).²³

¹³ Smith, *Faith and Belief*, str. 3.

¹⁴ Smith, *Faith and Belief*, str. 136nn.

¹⁵ Smith, *Towards a World Theology*, str. 27.

¹⁶ Viz Smith, *Towards a World Theology*, str. 127.

¹⁷ Srov. Waardenburg, *Bohové zblízka*, Nakl. Georgetown, Brno, 1997, str. 19.

¹⁸ Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 19, 51nn.

¹⁹ Podobně viz Halík, *Vzývání i nevzývání*, Nakl. Lidové noviny, Praha, 2004, str. 23nn.

²⁰ Smith, *On Understanding Islam*, str. 97.

²¹ Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 24-25, 43.

²² Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 80nn.

²³ Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 115n. Viz také *On Understanding Islam*, str. 46 a 179.

Pojem *religion* měl navíc až donedávna spíše adjektivní než substantivní význam,²⁴ odkazoval spíše ke kvalitě či atitudě, než k nějaké entitě,²⁵ jeho význam byl blíže významovému poli slova *pietas*. V podobném smyslu Smith v jedné ze svých teologických studií tvrdí a dokládá, že v případě křesťanství (a analogicky v případě jiných tradic, tj. hinduismu, buddhismu atd.) je teologicky i historicky zřejmě adekvátnější chápat tu kterou tradici jako nositelku určité specifické kvality lidského života²⁶ (hovoří v tomto smyslu např. o „křesťanskosti“ lidského života atd.). Toto adjektivní pojetí je podle něj daleko méně zavádějící než pojetí substantivní, obvyklé v teologické i religionistické literatuře.²⁷

Ve výše zmíněné monografii (*The Meaning and End of Religion*), jakož i v dalších monografických pracích věnovaných metodologii vědy o náboženství (*Faith and Belief, Belief and History, Towards a World Theology*)²⁸ Smith často postupuje metodou „historie slov“, sleduje u vybraných klíčových slov a pojmů dějinnou podmíněnost jejich významu, tedy proměnlivé frekvence, kontexty, konotace, sémantická pole a jejich transformace. Právě touto cestou dochází mimo jiné ke zjištění, že současný význam slova náboženství a také substantivní označení jednotlivých tradic (hinduismus, buddhismus, taoismus, šintoismus atd.) jsou dítětem evropského osvícenství,²⁹ že se jedná o pozdní intelektuální konstrukty bez ontologického referentu, z dynamických konceptů se procesem „reifikace“ stala zavádějící abstrakta. Procesem reifikace ovšem ve Smithově pojetí není míněn celkový úpadek dané tradice či všech tradic v dějinách. Smith v žádném případě nesdílí depravační či degenerativní teorii dějin náboženství, jak je mu ne zcela právem vytýkáno.³⁰ Jeho kritika reifikace směřuje především proti intelektuálním chybám a iluzím osvícenské vědy, kterými náboženská praxe jednotlivých věřících a její kvalita samozřejmě není (nemusí být) nikterak dotčena. Kritizuje jistou intelektuální patologii a upozorňuje na její nebezpečí a neblahé následky, ale rozhodně se nepokouší diagnostikovat nějaký obecný degenerativní princip, všudy-

²⁴ Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 195.

²⁵ Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 20.

²⁶ Smith, *Questions of Religious Truth*, str. 113.

²⁷ Smith, *Questions of Religious Truth*, str. 99nn.

²⁸ Tyto čtyři Smithovy práce uvádí J. Waardenburg ve svém seznamu doporučené literatury k metodologii religionistiky, viz Waardenburg, *Bohové zblízka*, str. 139.

²⁹ Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 37nn.

³⁰ Tak Gebelt J., „Personalizace religionistiky. Dialogická religionistika Wilfreda Cantwella Smitha“, in *Teologická revue* 1./2004, str. 71.

přítomný v dějinách náboženství.

Smith vzhledem k naznačeným úskalím navrhuje velmi radikální krok: chce slovo a pojem *religion* opustit³¹ (stejně radikálně kritický je i k podobně zavádějícím pojmům jako hinduismus, buddhismus, taoismus atd.) a nahradit jej dvojicí polárních pojmů *personal faith*³² a *cumulative tradition*,³³ jejichž význam propracovává a upřesňuje ve výše uvedených monografiích, jakož i v celé řadě článků.

Smith navíc rezolutně trvá na tom, že obě roviny (kumulativní tradice i osobní víra) musí být předmětem studia religionistiky, nejen ta první, jakkoli je lépe dostupná vědeckému bádání. Sebeporozumění věřících se musí stát důležitým předmětem zájmu religionistického bádání. Religionistika proto musí být v tomto smyslu podle Smithe personalistická³⁴ (zaměřená na nábožensky praktikující osoby – *persons*) a musí být dialogická. Nezbytnou součástí odborného studia živých tradic má být dialogická interakce s jejich stoupenci (tam, kde je to možné). Bez podobné zpětné vazby (tam, kde je v principu dostupná) je religionistické bádání pochybné. Tento metodologický požadavek si Smith nepředstavuje nikterak navič či utopicky. Vyslovuje zdánlivě radikální verifikační kritérium: žádná výpověď o daném náboženství není platná, pokud ji nepotvrdí jeho (vzdělaní) stoupenci.³⁵ V praxi to ovšem znamená zcela uskutečnitelnou zásadu. Tam, kde je to možné, předložit odborné práce o té které tradici k lektorskému čtení praktikujícím příslušníkům této tradice.³⁶ Tam, kde je to možné, zvát do univerzitních pracovišť specializované religionistiky vzdělané zástupce studovaných tradic atd. Přesně tak to Smith ostatně úspěšně a efektivně dělal celá desetiletí.

Předmětem zájmu religionistiky musí podle Smithe být (vedle textů, reálií atd.) osobní, subjektivní, resp. existenciální rovina žitého náboženství.³⁷ Tuto rovinu religionista prostě nesmí vynechat, nemůže ji zcela

³¹ Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 50.

³² Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 170nn.

³³ Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 154nn.

³⁴ Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 134.

³⁵ Smith, *Towards a World Theology*, str. 60, 97. Viz k tomuto Smithově pojetí Küng H., a van Ess J., *Křesťanství a islám*, Vyšehrad, Praha, 1998, str. 139n.

³⁶ Kritiku tohoto Smithova verifikačního kritéria viz in Gebelt J., *Personalizace religionistiky*, str. 72.

³⁷ Smith opakovaně zdůrazňuje, že religionista studuje lidi (*persons*), nejen jejich náboženské výpovědi či výtvoř, viz Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 153 a 176. Viz též Smith, *Towards a World Theology*, str. 48, a také *On Understanding Islam*, str. 26.

a beze zbytku uzávorkovat, aby byl práv předmětu svého badatelského zájmu. Důraz na subjektivní stránku náboženství nikterak neznámá ve Smithově pojetí podcenění společenského a institucionálního charakteru náboženství, ač je mu to ne zcela právem vytýkáno.³⁸ Vždycky trval na tom, že objektivizované a bádání přístupné texty a realie jsou základním východiskem a jedinou legitimní empirickou bází religionistické práce.

Personal faith je ve Smithově pojetí *engagement*,³⁹ *commitment*,⁴⁰ *awareness*,⁴¹ je to bytostná orientace lidského života,⁴² je to subjektivní pól žitého náboženství. Víra je vztahem člověka k (transcendentní) pravdě,⁴³ k poslednímu smyslu lidské existence, nicméně pro religionistiku je na pořad dostupný pouze antropologický pól této relace. Takto chápaná víra je, jak už bylo naznačeno výše, podle Smithe pravděpodobně *generically human*.⁴⁴ Rozhodně ovšem Smith nepovažuje víru za nadčasovou podstatu náboženství, proto ho nelze řadit mezi hledače této podstaty (ač je mezi ně někdy zařazován).⁴⁵ Úsilí o hledání obecné, abstraktní podstaty náboženství naopak Smith naprosto rezolutně odmítá.⁴⁶

Velkou pozornost (dvě knižní monografie) věnuje Smith rozlišení mezi *faith* a *belief*. *Beliefs* jsou, zhruba řečeno, konceptualizací víry. *Beliefs*, tedy nauky či doktríny, jsou podle Smithe (vedle například sakrálních staveb, liturgických a katechetických látek, uměleckých artefaktů atd.) důležitou, ale nikoli nejdůležitější složkou té které náboženské tradice. Víra totiž v jistém smyslu podle Smithe tradici (včetně jejich nauk – *beliefs*) předchází, produkuje ji,⁴⁷ zároveň je jí nesena a prostředkována⁴⁸ (tradice je kontextem, prostředím pro víru, médiem jejího předávání v dějinách).⁴⁹ Religionistika musí podle Smithe rozvinout metodologické ná-

³⁸ Gebelt, *Personalizace religionistiky*, str. 72.

³⁹ Smith, *Faith and Belief*, str. 5. Opakem víry je podle Smithe *indifference* (*Faith and Belief*, str. 63) či *nihilism* (*Faith and Belief*, str. 13 a *Belief and History*, str. 93).

⁴⁰ Smith, *Faith and Belief*, str. 103.

⁴¹ Smith, *Faith and Belief*, str. 67.

⁴² Smith, *Faith and Belief*, str. 12, 163, viz též Smith, *Towards a World Theology*, str. 113.

⁴³ Smith, *Faith and Belief*, str. 83.

⁴⁴ Smith, *Faith and Belief*, str. 129.

⁴⁵ Gebelt J., *Personalizace religionistiky*, str. 72.

⁴⁶ Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 143.

⁴⁷ Smith, *Faith and Belief*, str. 3nn.

⁴⁸ Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 159.

⁴⁹ Smith, *Faith and Belief*, str. 5, viz též Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 159n.

stroje, umožňující náležitě zohledňovat a interpretovat tuto subjektivní rovinu náboženství.⁵⁰ Smith tedy naprosto rezolutně odmítá objektivistickou redukci náboženství (na vnější, empirickému zkoumání přístupné realie), stejně zásadně ovšem odmítá redukci subjektivistickou (na hypotetické zkušenostní dění v lidském nitru). Mezi tematizací obou rovin náboženství hledá dialektickou rovnováhu, vzájemně korigující obě krajnosti.

Objektivizovaná *cumulative tradition* je zvnějšnělým výrazem žitého náboženství, který je pochopitelně daleko lépe přístupný pohledu zvenku.⁵¹ Je to sediment, stopa v dějinách, kterou ta která náboženská tradice zanechává. Není to ovšem, zdůrazňuje Smith, statický světonázorový systém, složený z nadčasových pravd a přesně ohraničených pojmů. *Beliefs* – nauky mají v kumulativní tradici služebnou, nikoli podstatnou funkci. Každá tradice, včetně svých *beliefs* - nauk má koneckonců charakter neustále plynoucího proudu⁵² resp. dynamického dějinného procesu.⁵³ Tuto dějinnou podmíněnost, pružnost a proměnlivost jednotlivých tradic, včetně jejich klíčových koncepcí (*beliefs*) Smith v mnoha svých monografických studiích dokládá právě výše zmíněnou podrobnou analýzou významových posunů a transformací klíčových slov a pojmů. Touto metodou postupuje Smith zejména v oblasti své odborné specializace, tedy v arabistice a islamistice, a také v oblasti své teologické kompetence, tedy v dějinách evropského křesťanství.

Každá kumulativní tradice má samozřejmě podle Smithe také svou relativně stabilní kognitivní dimenzi (v níž mají *beliefs* klíčovou roli). Tu je ovšem podle Smithe třeba chápat především jako okno⁵⁴ (tento příměr Smith opakovaně používá), kterým se nábožensky praktikující člověk dívá na skutečnost, tedy jako soubor apriorních předpokladů – *presuppositions*⁵⁵ (nikoli intelektuálních názorů či přesvědčení),⁵⁶ v jejichž světle dávají život a vesmír smysl. Jednou z nejradikálnějších změn, ke kterým v současnosti dochází v náboženských dějinách lidstva, je podle Smithe skutečnost, že *beliefs*, které mívaly funkci apriorních rámců (tedy „rámů

⁵⁰ Smith, *Faith and Belief*, str. 7n.

⁵¹ Ovšem právě jen *zvenku*, což je do jisté míry podle Smithe silná, ale zároveň slabá stránka obvyklého religionistického přístupu, viz k tomu Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 43 a 129.

⁵² Smith, *Towards a World Theology*, str. 30. Viz též *Questions of Religious Truth*, str. 79.

⁵³ Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 186.

⁵⁴ Smith, *Islam in Modern History*, str. 7-8. Viz též *Faith and Belief*, str. 50.

⁵⁵ Smith, *On Understanding Islam*, str. 133.

⁵⁶ Smith, *Faith and Belief*, str. 43.

okna“, jímž se díváme na svět) a nediskutovaných předpokladů (*presuppositions*), se stávají v posledních staletích a zejména desetiletích v důsledku globalizačních a integračních trendů více a více předmětem kritického tázání,⁵⁷ a to i ze strany samotných stoupenců náboženských tradic.⁵⁸ Náboženské tradice sloužily podle Smithe v dějinách jednotlivcům i komunitám jako osvědčený způsob, jak uskutečňovat lidství,⁵⁹ jak se „cítit doma ve vesmíru“. Právě tato jejich funkce je v současnosti v důsledku stále více reflektované plurality náboženských tradic (a tím nesamozřejmosti každé z nich) radikálním způsobem zproblematizována.⁶⁰ K této myšlence se ještě vrátíme.

Musíme-li užívat pojmu a slova náboženství v plurálu, pak je třeba podle Smithe rozumět jednotlivým náboženstvím jako konkrétním způsobům uskutečňování lidství (včetně jeho vztahu k transcenci). Tedy ne jako statickým světonázorovým systémům. Každá jednotlivá náboženská tradice je podle Smithe daleko spíše (než věroučný systém) otevřeným dějinným procesem se sobě vlastní dynamikou.⁶¹

Největší výhodou navrhovaných polárních konceptů *cumulative tradition* a *personal faith* je podle Smithe skutečnost, že jsou univerzálně srozumitelné a uplatnitelné,⁶² a to jak pro angažované stoupence náboženských tradic, tak i pro agnostické či ateistické badatele.⁶³ Umožňují tedy adekvátní porozumění náboženským tradicím zevnitř i zvenku v rámci nedefenzivní a nepolemické dialogické interakce mezi religionisty a (vzdělanými) angažovanými stoupenci jednotlivých tradic. I vnější pozorovatel se může učit *rozumět* tomu, co praktikující věřící *mní* tím kterým úkonem či symbolem. Může vcítivě chápat a nahlížet, že a jak konkrétní studované náboženské chování dává smysl,⁶⁴ aniž by mu pochopitelně musel zároveň přitakat nebo s ním intelektuálně souhlasit.⁶⁵ Věda o náboženství tak může docházet k nekonzfliktním závěrům typu:

⁵⁷ Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 11.

⁵⁸ Smith, *On Understanding Islam*, str. 278.

⁵⁹ Smith, *Towards a World Theology*, str. 53.

⁶⁰ Smith, *Faith and Belief*, str. 51.

⁶¹ Smith, *On Understanding Islam*, str. 221.

⁶² Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 157. Viz také *Questions of Religious Truth*, str. 95.

⁶³ Smith, *Faith of Other Men*, str. 98.

⁶⁴ Smith, *Towards a World Theology*, str. 68. Smith vyslovuje přesvědčení, že člověk nerozumí (náležitě) studované tradici, dokud nenahlédne (také) její nádhery a přitažlivost (*appeal*), její sílu (*force*), viz *On Understanding Islam*, str. 226 a 281.

křesťané (muslimové, židé atd.) tehdy a tehdy tam a tam tím a tím náboženským symbolem či úkonem minili to a to.⁶⁶ Na podobném konstatování by se v principu měli shodnout agnostičtí (ateističtí) religionisté, stoupenci jiných náboženských tradic, ale i praktikující věřící, kterých se daný výrok přímo týká.

Naznačené metodologické revize a návrhy domýšlí Smith do filosofických a teologických souvislostí (a je v tomto bodě nezřídka kritizován). Trvá na tom, že napříště je i v religionistice a teologii náboženství nezbytné vycházet z planetárně sdíleného lidství, že všichni lidé si musí zvykat na první osobu plurálu v planetárním rámci: „někteří z nás jsme křesťané, někteří jsme muslimové, někteří jsme sekulární humanisté“.⁶⁷ Kolektivní „my“ se stále více týká celého lidstva⁶⁸ a náboženské dějiny lidstva tak vstupují do nové fáze,⁶⁹ která nemá v minulosti obdobu.⁷⁰ Žádná tradice se dnes neobejde bez reflexe těch druhých. Lidstvo má před sebou jen jednu, společnou budoucnost.⁷¹ Nábožensko-kulturní tradice vstupují v posledních desetiletích do éry (která nemá v minulosti srovnatelný precedens),⁷² kdy jsou neodmyslitelnou součástí jejich dějin dějiny jiných tradic, dochází k jejich „proplétání“,⁷³ bytostnou součástí identity každé jednotlivé tradice se stává její vědomá koexistence s ostatními tradicemi v rámci planetární jednoty lidstva. (Týká se to pochopitelně i západní kultury a její vědecké racionality. I ta si v rámci krize modernity a v setkání s jinakostí neevropských kultur uvědomuje vlastní meze a kulturní podmíněnost).

Být křesťan podle Smithe znamená vědomě participovat v dějinném procesu zvaném křesťanství, podobně – být muslim znamená vědomě participovat v dějinném procesu zvaném islám. . . atd.,⁷⁴ dnes tyto procesy

⁶⁵ Úkolem není souhlasit, říká Smith, úkolem je rozumět, Smith, *On Understanding Islam*, str. 25.

⁶⁶ Religionista se v tomto pojetí dívá nejen (zvenku) na „okna“ jednotlivých tradic, ale pokouší se také dívat (alespoň do jisté míry) na svět těmito „okny“. Právě takto si Smith představuje úsilí o vcítivé porozumění.

⁶⁷ Smith, *Faith of Other Men*, str. 95.

⁶⁸ Smith, *Questions of Religious Truth*, str. 7.

⁶⁹ Smith, *Towards a World Theology*, str. 4-6.

⁷⁰ Smith, *Faith of Other Men*, str. 99-100.

⁷¹ Smith, *Towards a World Theology*, str. 193.

⁷² Smith, *Faith of Other Men*, str. 126.

⁷³ Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 200. Viz též *On Understanding Islam*, str. 264.

⁷⁴ Smith, *Towards a World Theology*, str. 31.

dospívají do stádia, kdy si uvědomují „sousedý“ víc, než kdykoli předtím. Součástí sebeporozumění jednotlivých procesů se nutně stává existence (přítomnost) těch druhých a jejich místo v celkovém rámci.⁷⁵ Rostoucí povědomí o alternativních náboženských tradicích ovšem pochopitelně problematizuje samozřejmost tradice vlastní. *Beliefs* – nauky náboženských tradic už dnes nemohou dost dobře fungovat jako nezproblematicizované apriorní předpoklady (*presuppositions*), nemohou mít nadále roli a funkci nediskutovatelných axiomů. Jsou ve své platnosti radikálně zpochybněny stále více uvědomovanou přítomností jiných tradic a jejich nauk. Tento vývoj lze ovšem podle Smithe-teologa chápat i pozitivně. Ve svých teologických studiích navrhuje Smith revizi tradičních teologických pozic,⁷⁶ umožňující chápat (stále zřetelnější) pluralitu a rozmanitost náboženských tradic jako něco pozitivního, jako něco, co patří k bytostným charakteristikám náboženských dějin lidského rodu.⁷⁷

Jak se ovšem tváří v tvář náboženské pluralitě vyhnout nesmiřitelným konfliktům (a konkurenčním nárokům na absolutní pravdu) na jedné straně a bezbřehému relativismu na straně druhé?⁷⁸ Smith-teolog navrhuje pojímat náboženské nauky (*religious beliefs*) ne už jako *presuppositions* (to by znamenalo neupřímnost či regres k fundamentalismu), ale spíše jako verbální symboly.⁷⁹ Jejich soustavy (*belief systems*) pak chápe jako symbolické systémy, které mají nadále v rámci náboženských tradic nezastupitelnou roli, ovšem bez nebezpečí fanatismu, fundamentalismu resp. exkluzivních nároků na absolutní pravdu. Nauky – *beliefs* jsou podle Smithe jednoznačně historicky podmíněné symbolické výpovědi, patří na lidskou (nikoli božskou) stranu náboženské relace.⁸⁰ Teologicky řečeno: nauky – *beliefs* nejsou zjevením,⁸¹ jsou lidskou, dějinně podmíněnou odpovědí na zjevení. Jejich pravdivost nespočívá primárně v korespondenci s metafyzickým řádem skutečnosti.

⁷⁵ Smith, *Faith of Other Men*, str. 11n, a také *Belief and History*, str. 32.

⁷⁶ Smith, *Belief and History*, str. 35.

⁷⁷ Smith, *Faith and Belief*, str. 130. *Religious diversity* v tomto smyslu (podle Smithe) bytostně patří ke kulturním dějinám lidstva, viz Smith, *On Understanding Islam*, str. 27, 225. Nyní nastává doba, kdy je (stále více) nutné tuto skutečnost plurality akceptovat, reflektovat a „naučit se s ní žít“.

⁷⁸ Viz k tomu Smith *Belief and History*, str. 29, a také *Towards a World Theology*, str. 88.

⁷⁹ Smith, *Faith and Belief*, str. 52, 145–146. Viz též *On Understanding Islam*, str. 279.

⁸⁰ Smith, *On Understanding Islam*, str. 279nn.

⁸¹ Smith, *Meaning and End of Religion*, str. 169. Pravda (zjevení) není podle Smithe *propositional* (*Faith of Other Men*, str. 136), nauky – *beliefs* jsou lidským dílem, nesmí se idolizovat (*Faith and Belief*, str. 101).

Pravda (pravdivost) není ostatně podle Smithe vlastností výroku (včetně výrokových věroučných tezí). Pravdivost se ve Smithově pojetí týká primárně kvality (autenticity) lidského života,⁸² resp. eticky a duchovně adekvátního postoje člověka ke skutečnosti (k druhým lidem, ke světu, k transcendentnímu horizontu).⁸³ Pravdu v náboženských tradicích nelze tudíž redukovat na pravdivostní hodnotu věroučných tvrzení.⁸⁴

Takovéto pojetí kumulativních tradic (včetně jejich věroučných systémů) a v rámci těchto tradic žité osobní víry umožňuje podle Smithe mírovou, nekonfliktní koexistenci a spolupráci jednotlivých nábožensko-kulturních okruhů. Jediná komunita, do níž nakonec podle Smithe patříme, je *world-wide* a *history-long*, zahrnuje celé lidstvo.⁸⁵ Podle Smithe je snad možné v této souvislosti vyhlížet postupně se vynořující *corporate critical self-consciousness*,⁸⁶ tedy rostoucí vědomí sounáležitosti a solidarity celého lidstva, ovšem nikoli za cenu vytváření synkretického pan-náboženství, ale ve smyslu vzájemného porozumění (a respektu) nábožensky a kulturně rozmanitých forem lidství.

Teologové a náboženští myslitelé by dnes měli podle Smithe promýšlet „teologii komparativních dějin náboženství“,⁸⁷ ovšem nejen v rámci křesťanství, ale analogicky ve všech ostatních tradicích.

Religionistika pak ve Smithově pojetí usiluje (na přísně empirické bázi!) o vcitivé porozumění židovské, křesťanské, buddhistické, islámské atd. formě lidství.⁸⁸ V každé z nich může být dílčí adekvátní pochopení skutečnosti, platné univerzálně⁸⁹ (totéž samozřejmě platí o západní vědecké racionalitě, které se religionistika nesmí vzdát). Každá z těchto fo-

⁸² Smith, *Faith and Belief*, str. 148.

⁸³ Smith, *Faith of Other Men*, str. 46–47.

⁸⁴ V polemice se stoupenci logického pozitivismu trvá Smith na tom, že pravda není vlastností výroku, ale spočívá ve významu (smyslu) daného výroku pro konkrétního člověka, není tedy odmyslitelná od konkrétní relace konkrétního člověka ke konkrétní výpovědi v její symbolické funkci, viz *Belief and History*, str. 20, a *Towards a World Theology*, str. 190. Smith trvá na tom, že *locus* pravdy není *proposition*, ale *person*, viz Smith, *On Understanding Islam*, str. 148, a také *Questions of Religious Truth*, str. 67. S tímto Smithovým pojetím pravdy polemizuje H. Netland, viz jeho *Encountering Religious Pluralism*, Apollos, Leicester, 2001, str. 189nn, a také jeho *Dissonant Voices*, Eerdmans, Grand Rapids, 1991, str. 117.

⁸⁵ Smith, *Towards a World Theology*, str. 44.

⁸⁶ Smith, *Towards a World Theology*, str. 59.

⁸⁷ Smith, *Towards a World Theology*, str. 27, viz též *Faith of Other Men*, str. 91.

⁸⁸ Religionistiku lze na této rovině chápat jako teorii lidských pokusů nacházet či vytvářet smysl lidského života, viz Smith, *Towards a World Theology*, str. 147.

⁸⁹ Smith, *Faith of Other Men*, str. 88-89, viz také *Faith and Belief*, str. 137.

rem lidství nakonec přispívá k porozumění toho, co znamená být člověk.⁹⁰ Věda o náboženství tak podle Smithe otevírá badateli nové horizonty porozumění tomu, co znamená člověk,⁹¹ tedy, v jistém smyslu, co znamená on sám, nakolik zůstává člověkem.⁹² Religionistika se takto stává hermeneutickým, humanitním vědním oborem, ústícím do filosofické antropologie, do kladení otázek po člověku a jeho bytostném určení.

Navíc, religionistika podle Smithe může nebo dokonce musí být vzhledem ke své kompetenci důležitým nástrojem mezikulturního porozumění.⁹³ Ne v tom smyslu, že by religionisté iniciovali a režirovali mezináboženský dialog, předsedali mu nebo jej moderovali. Tak to Smith samozřejmě nemyslel, přestože mu to bývá vytýkáno.⁹⁴ Smith volá své kolegy religionisty k odpovědnému občanství, nic více, nic méně. Je přesvědčen, že mohou (právě tak jako teologové) vzhledem ke svým odborným znalostem pomoci tam, kde je o jejich pomoc zájem a kde je jí naléhavě potřeba.⁹⁵ Že nemají dlít v odtažitém tichu svých kabinetů, jako by se jich otázky globálního mezikulturního (ne)dorozumění vůbec netýkaly. Otázka stojí podle Smithe zhruba takto: Jestliže dnes v zájmu světového míru a řešení globálních problémů (ekologie, přelidnění, vyčerpání neobnovitelných zdrojů, rozvojová pomoc atd.) hledají všichni zodpovědní lidé dobré vůle principy koexistence a spolupráce jednotlivých náboženských kultur a civilizačních okruhů, mohou právě religionisté (tedy experti a specialisté v oblasti dějin náboženství a srovnávací vědy o náboženství) zůstat nezúčastněně stranou?

Smithovo výše nastíněné pojetí religionistiky je jistě velmi ambiciózní a jeho zranitelná a slabá místa jsou zřetelně patrná. Smith v řadě svých prací skutečně překračuje meze religionistiky jakožto empirické, nenormativní a nehodnotící vědy.⁹⁶ Navíc není vždy zcela jasné, kdy mluví Smith teolog či filosof, a kdy mluví Smith religionista,⁹⁷ misty dokonce hovoří jako náboženský reformátor.⁹⁸ Na jeho obhajobu je však třeba po-

⁹⁰ Smith, *Belief and History*, str. 8–9.

⁹¹ Smith, *On Understanding Islam*, str. 8.

⁹² Smith, *Towards a World Theology*, str. 69, 89. Díváme-li se jako religionisté nejen na „okno“ těch druhých, ale také (na svět) tímto jejich „oknem“, může to pozměnit i naše vlastní okno, říká Smith, viz *On Understanding Islam*, str. 6, viz též str. 266.

⁹³ Podobně viz Horyna B., *Úvod do religionistiky*, Oikumene, Praha, 1994, str. 121nn.

⁹⁴ Gebelt, *Personalizace religionistiky*, str. 72–73.

⁹⁵ Smith, *On Understanding Islam*, str. 234n.

⁹⁶ Gebelt, *Personalizace religionistiky*, str. 73.

⁹⁷ Gebelt, *Personalizace religionistiky*, str. 72.

znamenat, že Smith předkládá ne zcela nepřesvědčivou argumentaci pro navržené metodologické revize religionistiky. Jeho důraz na sebezporozumění věřících a nutnost jeho tematizace v religionistice, jeho volání po zpětné vazbě ze strany praktikujících věřících (tam, kde je to prakticky uskutečnitelné), jeho trvání na dějinné podmíněnosti významu slova náboženství (a substantivních označení jednotlivých tradic), získaly v religionistice nemalou odezvu a Smith rozhodně v tomto ohledu nezůstává osamocen. Jeho pojetí religionistiky jako humanitní, hermeneutické disciplíny sdílí celá řada vynikajících religionistů. Jeho pojetí vztahu religionistiky, filosofie náboženství a teologie náboženství je zajisté problematické. Ovšem v rozhodujících momentech se toto Smithovo pojetí blíží východiskům významných a zakladatelských postav dějin religionistiky jako oboru (Schleiermacher, Troeltsch, Otto, Söderblom, Heiler, van der Leeuw, a také Eliade). Jistě můžeme trvat na tom, že religionistika musí zůstat v rámci svého sebeomezení empirickou, nenormativní a nehodnotící „tvrdou“ vědou (postupující pokud možno metodou přírodních věd) a můžeme rezervovat slovo „religionistika“ právě pro takto přísně založenou exaktní vědu. Pak ovšem musíme pro Smithem navržené hermeneutické postupy bádání o náboženství (a jeho smyslu) razit nějaké nové označení (nechceme-li je prostě zakázat). Tím ovšem nutně vzniká otázka, kdo a na základě čeho má patent či výhradní právo na slovo religionistika.

Právě tak je třeba nějak přesvědčivě odpovědět na Smithovu etickou výzvu (adresovanou religionistům) k přijetí spoluzodpovědnosti za hledání principů koexistence a vzájemného dorozumění jednotlivých náboženských a kulturních tradic v rámci (čím dál tím více) globalizovaného světa. Poukazování na metodologické sebeomezení religionistiky v této souvislosti nepůsobí úplně nejpřesvědčivějším dojmem.

⁹⁸ Například Smithovo doporučení (adresované praktikujícím věřícím všech tradic!) přehodnotit své pojetí pravdy a pravdivosti náboženských nauk – *beliefs* (tedy chápat je ne už jako *presuppositions* či pravdivá tvrzení o metafyzickém řádu bytí, ale jako *verbal symbols*, zprostředkující smysl a evokující víru) zajisté vyvolává úsměv.

KRIZE EVROPSKÉ SPOLEČNOSTI, SEBEVRAŽDA A ETIKA U T. G. MASARYKA

Pavel Keřkovský¹

THE CRISIS OF EUROPEAN SOCIETY, SUICIDE AND ETHICS IN THE WORK OF T. G. MASARYK Masaryk analyses the rising incidence of suicide in Europe during the course of the 19th century. He considers the reason for a large number of the suicides to be a loss of reverence for God, which is one of the causes of spiritual and moral indifference among both the educated and the non-educated. Masaryk speaks of the spiritual crisis of people in the modern world, a crisis which many famous scholars paved the way for through their well-known works and attitudes towards life. This is why throughout his life Masaryk analyses the work of great writers, dramatists and poets, criticises the way in which they undermine humanitarian and religious values, and rejects their advocacy of suicide. He sees the First World War as a logical result of the spiritual atmosphere in the 19th century. In terms of philosophy, Masaryk follows up the Anglo-Saxon empirical tradition exemplified by Hume; evaluates critically Comte's positivism; appreciates the biblical concept of reverence; and understands Jesus as an ethical genius, who has the proper reverence for God. He thinks highly of those schools of thought in Christianity that lead to an ethic of responsibility and move away from a eudaimonic ethic. For this reason he had a high regard for the Czech and world reformations. He appreciates the tendency towards plurality, in other words towards sectarianism, in Christianity. In Masaryk's view, it is thanks to sectarianism that Christianity became a world religion, because it is capable of appealing to different types of people. From its beginnings, Christianity has had a tendency towards plurality, and this is why it teaches tolerance and respect for others (1 Cor. 11:19). It is in this way that a responsible humanitarian attitude is born.

1. Úvod - kulturně-náboženský kontext.

Již snad minula ona předpojatost, že věnuje-li se někdo fenoménu stoupající sebevraždnosti, je mu to připsáno na vrub, a je označen za myslitele sebevraždy. Filosof František Krejčí (1858–1934) v časopise „Česká mysl“ v roce 1904 bránil filosofa T. G. Masaryka (1850–1837), že lidé – ač neznají obsah Masarykovy habilitace „Sebevražda“ – přesto si někteří dovolují hodnotit Masaryka jako myslitele, který propaguje sebevraždu.

¹ Tento text byl zpracován v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 00216 20802).

Formou esejů se k tématu sebevraždy Masaryk vyslovil v časopise Naše doba ke konci devadesátých let 19. století (podzim 1896 až jaro 1898). Nabídl sérii článků o filosofech a spisovatelích, kteří se věnují krizi moderního člověka, aniž by považovali sebevraždu za patologicko společenský jev. Masarykovy články vyšly souhrnně znovu v třicátých letech 20. století pod názvem Moderní člověk a náboženství.²

„Sebevražda“ (*Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Zivilisation*) byla vydána německy tiskem ve Vídni roku 1881, a teprve roku 1904 vyšla v českém překladu v pražském nakladatelství Jana Laichtera v ediční řadě Otázky a názory. Masarykova habilitační práce neztratila na závažnosti ani ve 20. století. Česky vyšla ještě dvakrát (1926 a 1930). Německy byla vydána znovu po 101 letech od svého prvního vydání, tedy 1982 v edici Philosophia v Mnichově s předmlouvou Anthony Giddense. Předmluva byla přejata z anglického vydání z roku 1970, které vyšlo v americkém Chicagu z podnětu tohoto anglického sociologa.³ V českém vydání z podtitulu spisu zaznívá i diagnóza a Masarykovo zhodnocení studovaného jevu stoupající sebevraždnosti: Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty. České vydání svým podtitulem již naznačuje civilizační zdroje sebevraždnosti.⁴ „Moderní člověk a náboženství“ vyšlo r. 1938 v anglickém překladu v USA.⁵

T. G. Masaryk při studiu fenoménu sebevraždy věnoval velkou pozornost sociálně – náboženským činitelům. Učinil tak dříve než sociolog E. Durkheim (1858–1917), který se problému sebevraždnosti věnoval také ze sociologického hlediska a podle něhož je sebevražda případ, kdy smrt nastane přímo nebo nepřímo na základě pozitivního nebo negativního činu oběti, která ví, že následkem bude smrt.

Masaryk analyzoval evropskou společnost 19. století na základě statistických údajů mnoha různých odborníků. Masarykovi nešlo jen o popis jevu. Daleko více ho zajímala příčina vzrůstající sebevraždnosti v průběhu 19. století. Dle Masaryka jedním z hlavních důvodů stoupající sebevraždnosti byl stálý **vzrůst nenábožnosti mas**,⁶ či lépe řečeno, odklon

² MASARYK, Tomáš, Garrigue. *Moderní člověk a náboženství*, Praha 1934, 2. vydání Praha 2000.

³ Anglická verze byla přeložena z německého originálu pod názvem *Suicide and the Meaning of Civilisation*. Chicago 1970.

⁴ Nejnovější české vydání je MASARYK, Tomáš, Garrigue. *Sebevražda*, Praha : Ústav T. G. Masaryka (hlavní redaktor Jirí Brabec), 1998.

⁵ Společně s překladem textů Jak pracovat a Ideály humanitní, viz MASARYK, Tomáš, Garrigue. *Moderní člověk a náboženství*. Praha : Ústav T. G. Masaryka, 2000, s. 195.

⁶ MASARYK, *Sebevražda*, tamtéž, s. 123.

od živé víry, od živého vztahu k Bohu. Sledoval růst nenáboženskosti v kontextu evropské společnosti, která v 19. století stále měla velmi početné členstvo v katolických i protestantských církvích.

V samotném Předlitavsku,⁷ tedy v té části rakousko-uherské monarchie, do níž náležely i české země, statistika z roku 1880 vykazovala 2600 dokonáných sebevražd. Masaryk uvádí i další země – v Německu 9000, ve Francii 7000. Celkový evropský úhrn za rok 1880 činil 22 000 dokonáných sebevražd, tedy nahlášených případů. To je statistika za 1 rok. Za 10 let lze tedy počítat přibližně s čtvrt milionem obětí. Masaryk ve své knize z roku 1881 ovšem hovoří o stoupající tendenci sebevraždění během 19. století. Jeho hypotéza je potvrzena jiným statistikem, který zmapoval roky 1881–1893. Ten uvádí téměř půl milionu obětí.⁸ Zmiňují statistická čísla pouze z jednoho důvodu. Měli bychom se zbavit alespoň některých iluzí o minulosti a některých předsudků o přítomnosti. Neměli bychom si myslet, že tenkrát za Rakouska lidé byli zbožnější a mravně vyspělejší, popř. že dnešní lidé jsou více poznamenáni mravní indifferencí. 2 600 sebevražd za jeden rok v Rakousku-Uhersku je velmi vysoké číslo, oficiálně potvrzené. Neměli bychom ho podceňovat a tvrdit, že to není celkem nic oproti počtu obětí během nacistického inženýrsky prováděného šoa – holocaustu, během byrokraticky sešněrované sovětské diktatury – gulagu nebo četných genocid na africkém, či asijském kontinentě. Měli bychom si uvědomit, že **sociální necitlivost a sociální imbecilita** je problémem každé generace, nejen naší nebo té, která žila za války nebo během „prohnilého míru“ druhé poloviny 20. století. **Sociální tupost** není problémem jen oné mladé generace, která vždy bývá hodnocena onou starší generací jako ta vrstva společnosti, která nemá úctu k hodnotám, kterých si váží ona zkušenější, a proto také prý odpovědnější starší generace. Tak jako ztroskotala víra v neustálý pokrok, tak by mělo ztroskotat dnešní přesvědčení, že ti mladší jsou méně odpovědní. Spíše bychom měli s Hanou Arendtovou vidět, že zástupci mladší generace jsou svým způsobem **cizinci** v té kultuře, v níž se my **cítíme zakotvení**, ale která nám jaksi tváří v tvář těm mladším stále více a více začíná unikat pod našima rukama.

⁷ Neoficiální název části Rakouska-Uherska, po vyrovnání 1867, sem náležely Čechy, Morava, Slezsko, ale i Halič, Bukovina, Terst, Gorice a Gradiška a samozřejmě Horní a Dolní Rakousy, Salcbursko, Štýrsko, Korutany, Kraňsko, Tyrolsko a Vorarlbersko. Do Zalitavska náleželo Uhersko, Sedmihradsko, Rijeka, Chorvatsko a Slavonie.

⁸ V knize *Moderní člověk a náboženství* se Masaryk odvolává na oficiální statistiku, která pro období 1881–1893 uvádí 454 689 sebevražd – dle statistika Georga von Mayra – *Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Supplementband I*, 1895.

Budeme-li mluvit o **sebevraždě, smrti a důstojnosti života**, pak bychom neměli vytvářet nové iluze, že dnes dochází k nebývalé eskalaci neúcty k životu. Dvacet dva tisíc dokonáných sebevražd v roce 1880 na evropském kontinentě – to jistě není zanedbatelné číslo, a *nesvědčí ve prospěch iluze o starých dobrých popř. idylických časech*, v nichž ještě vládly staré dobré mravy či staré dobré hodnoty. Jenom stručně připomeňmu, že v 80. a 90. letech se např. v USA pohyboval počet sebevražd kolem 25. 000 ročně. Podle odhadů WHO⁹ došlo v 80. letech minulého století přibližně k *1000 sebevražd denně* – to zní jako poplašná zpráva – oproti *60 sebevraždám denně v roce 1880* na evropském kontinentě, ale celosvětově je dnes na přelomu tisíciletí o několik miliard obyvatel více než v roce 1880. Dnes sice nikdo z evropských filosofů a populárních literátů nedoporučuje sebevraždu jako východisko z krize. Sebevraždy jsou bohužel na denním pořádku, nicméně nelze říci, že by se naplnila Masarykova víze o neustále stoupající sebevraždění. Je však také zřejmé, že sebevraždění nebyla utlumena novými náboženskými vlnami osmdesátých a devadesátých let, naopak se dosti často setkáváme s fenoménem, že nábožensky motivovaní lidé se rozhodnou pro sebevraždu, individuální či hromadnou. Nejde jen o teroristy, ale také o apokalypticky laděné jednotlivce, popř. o různé druhy náboženských fanatiků.

2. Příčiny stoupající sebevraždění

Masaryk neredukuje příčiny stoupající sebevraždění na jednu příčinu. Nicméně má dojem, že přece jen vystopoval jeden velmi závažný rys, který v 19. století motivoval mnohé, i ty, kteří nakonec svou sebevraždu nedokonali. Masaryk se domnívá, že oním závažným motivem je vzrůstající náboženská krize. Důrazem na tento hlavní vysvětlující princip se liší od jiného vlivného vysvětlení, které pojímá sebevraždu jako *výsledek psychologického rozpoložení člověka*, ústícího do aktu *agrese*. Tak pojímal sebevraždu významný psycholog a Masarykův o šest let mladší vrstevník **Sigmund Freud** (1856–1939). Pro něj byla sebevražda aktem *agrese, záležitostí lidského destruktivního pudu*.¹⁰ Agrese se obrací proti

⁹ BEAUCHAMP, Tom, L. *Suicide. Matters of Life and Death*, Edited by Tom Regan. Second Edition. Mc Graw-Hill, Inc. USA, 1986, s. 77. Karl-Heinz Peschke uvádí statistiku z roku 1986, že v NSR v roce 1986 vykonalo sebevraždu 11 599, a pro srovnání je zajímavý i další zde uvedený údaj z roku 1986, že též v NSR zemřelo 8 948 osob při autonehodách.

¹⁰ FREUD, Sigmund. „Dostojevskij a otcovražda.“ In *O člověku a kultuře*. Praha : Odeon, 1989, s. 151–167.

člověku samému. Je důsledkem porušení rovnováhy mezi vysněnou a reálnou životní situací.¹¹

Ani Sigmund Freud nepomíjí sociálně-náboženské činitele a přiznává jim určitou závažnost. Neměli bychom proto jeho přístup redukovat na pouhý psychologismus, protože Freud zkoumá destrukci a autodestrukci v závislosti na životní zkušenosti v rodině, přibuzenstvu, a též v širším společenství. Zkoumá problém autority a moci, problém potlačených i ventilovaných přání, vliv určité nábožensko-kulturní atmosféry, nebo zase souvislost hráčské závislosti – gamblerství. Zkoumá pocit viny za sexuální projevy či nenaplněná erotická přání, zkoumá vliv frustrace a rodičovského trestání na rozvinutí touhy po sebevražedném zakončení života.

Masaryk ve výčtu motivů pro vykonání sebevraždy nepomíjí ovlivnění psychickými nemocemi, nicméně jako hlavní příčinu uvádí jinou diagnózu: **odnáboženšťování mas**. Tuto tendenci popisuje v některých pozdějších studiích a označuje ji za *vzpouru lidského titánství vůči boží prozřetelnosti*. Odnáboženšťování se projevuje určitým *stylem myšlení a života*, který je typický pro evropskou společnost 19. století. Tento životní styl označuje za intelektuální polovičatost a duchovní i mravní indiferentnost. Masaryk diagnostikuje jev stoupající sebevražednosti pomocí prací rozmanitých autorů: historiků, přírodovědců, státních úředníků i autorů krásné literatury. Z analýz mu vyplývá, že vzestup nenáboženskosti je jev velmi závažný.

V rámci 19. i 20. století není Masaryk lehce zařaditelný myslitel, protože *nevykazuje rysy typického pozitivisty*, ač se dovolává vědeckosti a kriticismu i vůči náboženství, jak měli ve zvyku právě pozitivisté. V jednom se od pozitivistů liší. Masaryk je sice velmi kritický vůči náboženskému autoritářství a mýtu, starověkým náboženským despociím, ale **vztah k Bohu** pro něj *není záležitostí, za kterou by se měl právě vědec stydět*. Reverence vůči Bohu pro Masaryka **není typickým znakem nižšího kulturního stupně civilizačního vývoje**. **Ježíš Nazaretský** svou reverencí i etickou rovinou života je pro Masaryka inspirující osobností a nikoli součástí předkritické etapy lidstva.

Po metodologické stránce je zřejmé, že Boží existence jako předmět vědění ustupuje u Masaryka do pozadí. Tak jako Kant počítá s existencí boží, a také Masarykovi připadá zbytečné Boha dokazovat. Neztrácí však ze zřetele osobní dimenzi – **vztah lidské reverence**.¹² Sleduje **etické důsledky** tohoto vztahu v kontextu určité společnosti. Reverence – vztah

k osobnímu Bohu – má tedy pro Masaryka kromě jiného velmi výrazné etické důsledky. Metodologické přeměrování z dokazování Boha na zájem o reverenci a etiku vyjadřuje Masaryk různým způsobem. O jaké vztahy mu ve společnosti jde, naznačuje poměrně často opakovaným a proslaveným sloganem: **Ježíš, ne Caesar**.¹³ Jde mu o rovinu osobní, nikoliv mocenskou, státem garantovanou – proto nechce být členem rakouského státního náboženství a vstupuje do protestantské církve. Rakousko-uherskému císaři náležela také apoštolská funkce – jak uváděl i jeho plný císařský titul. Masarykovi jde o vydělení z mocenské sféry církve římsko-katolické. Jde mu o rovinu osobní, nikoli však o privatizaci víry, zbožnosti. Reverence pro něj má etické důsledky, a tedy i veřejnostní rozměr.

Jde mu o náboženství, které využívá kritického rozumu, a protože myslí dějinně, určil rozumu dějinně orientovanou roli – jde o kritičnost, která se má uskutečňovat v rámci demokraticky strukturované společnosti. Demokratický horizont humanity se stává důležitým dějinným rysem, na němž má náboženství také svůj podíl. Náboženství pro něj není slepá víra v autoritu. Proto podle Masaryka lze kritické náboženství rozvíjet pouze v demokratickém a nikoli elitářském, aristokratickém společenském kontextu státního náboženství.¹⁴

Masaryk vybočuje z pozitivistické ideologie svázanosti náboženství se státem, a z pozitivizmu přebírá pouze důraz na kritickou funkci rozumu, protože mu jde o náboženství, které využívá kritického rozumu. A nespekuluje o rozumu mimo čas a dějiny, v tom se liší od Kanta, který ještě člověka a společnost nevidí důsledně v dějinném horizontu, v horizontu dějinného pohybu, který nemusí být nutně a vždy pokrokem. Masaryk spíše přeceňuje sílu kritičnosti jedince, sílu kritického rozumu, než že by byl pozitivistický pokrokář, věřící na dějinně zakotvené zákony pokroku, stálého směřování k lepšímu a dokonalejšímu.

Na **kontinentální filosofii** navazuje Masaryk zvláštním způsobem. Zkoumá ji a kritizuje ji z pozic anglosaské empirické tradice, zejm. je ovlivněn Davidem Humem. Právě z pozic anglosaské filosofické tradice kritizuje i filosofa, kterého si nesmírně vážil – Immanuela Kanta. Zde je

¹² ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. Spisy. Praha : ČS, 1990, s. 301.

¹³ PATOČKA, Jan, *Tři studie o Masarykovi*, Praha : Váhy, 1991, s. 91 – v tomto ohledu nemá pravdu Jan Patočka, označuje-li Masaryka za závislého na comteovské pozitivistické noetice – Masaryk velmi důkladně Comtea přetváří.

¹⁴ BEDNÁŘ, Miloslav. „Filosofický význam Masarykova pojetí náboženství a jeho výkladu smyslu československých dějin.“ In *České myšlení*, s. 95–121, viz s. 100.

¹¹ ONDOK, Josef Petr. *Bioetika, biotechnologie a biomedicína*. Praha : Triton, 2005, s. 163.

nutné připomenout, že Masarykova kritičnost nebyla vždy hodnocena jako dostatečně kritická. Jan Patočka skoro až vyčítá Masarykovi, že jakoby ani Kantovi nerozuměl, nebo tedy, že mu rozumí svérázně.¹⁵ Masaryk hodnotí Kantovu revizi empirické noetické tradice, jak ji představoval právě D. Hume. Masaryk využívá některé Humeovy argumenty, aby mohl objasnit Kantovu nedůslednost v oblasti náboženské, že tedy neřeší problematiku náboženství a noetiky dosti kritickým způsobem. Ve zkratce ovšem lze říci, že některé Kantovy premisy (prozřetelná existence boží, nesmrtnost duše, svobodná vůle) jsou také pro Masaryka inspirující. Pro nás (biblickou noetickou poučené) nemusí být některé tyto premisy závazné, popř. mohou se pro nás stát důležité, abychom porozuměli Masarykově hypotéze o stoupající sebevražednosti v průběhu 19. století. Z této pozice se nám otevírá pochopení pro Masarykovo pojetí války, které my říkáme První světová. Slovy Patočkovými: „Masaryk je ve své filosofii sebevražednosti blízký Kantově myšlence, že bez ‚věčnosti‘, bez úzce souvisejících myšlenek smrtelné duše a prozřetelného Boha, je člověk nemocen, oslaben mravně – a Masaryk doplňuje: to se společensky projevuje jako krize, jako patologie společnosti, a ta se dá objektivně prokázat ve zjevech sebevražednosti a válečné psychózy, jaká se provalila ve světovém konfliktu.“¹⁶ První světová válka je pro Masaryka zřejmě důsledkem krize, kterou připravovali do velké míry vzdělanci 19. století – zejména podkopáváním humanity, náboženství, etiky, a mohla tedy vzplanout právě proto, že v Evropě se rozhostil mravní indiferentismus. Masaryk nevysvětluje válku po způsobu analytiků 20. a 21. století, pro něž je zejména důsledkem koloniální expanze, hospodářských sil a národnostně - pangermánských iluzí. Jde jistě o zjednodušení, nicméně právě tento mravní indiferentismus většinou schází v analýzách historiků, žurnalistů a sociologů 20. a 21. století. Mravní a náboženská indiference zřejmě také nese svůj podíl na vzplanutí války, a není tedy náhodou, že začala na území Rakousko-Uherska. Chápe ji navíc jako střet odcházejícího světa monarchie, popř. teokracie – tento odcházející svět je iniciátorem – a rodícího se světa demokracie.¹⁷

¹⁵ PATOČKA, Jan, *Tři studie o Masarykovi*, Praha : Váhy, 1991, s. 90.

¹⁶ PATOČKA, Jan, *Tři studie o Masarykovi*, Praha : Váhy, 1991, s. 99.

¹⁷ FUNDA, Otakar, A. *Thomas Garrigue Masaryk, Sein philosophisches, religiöses und politisches Denken*. Bern : Peter Lang, 1978, s. 81.

¹⁸ PATOČKA, Jan, *Tři studie*, s. 93.

¹⁹ RICOEUR, Paul, „Před morálním zákonem etika.“ *Reflexe* 1992, 92/5–6/ 1–11.

²⁰ PATOČKA, Jan, *Tři studie*, s. 95.

3. Diskuse o kořenech evropské krize u Masaryka

Patočka vyčítá Masarykovi nepochopení Kantovi. Ve své masarykovské studii dává ovšem nakonec daleko větší prostor Dostojevského kritice Kanta, jehož byl tento ruský spisovatel dobrý znalec. Masaryk však nepřebírá argumentační kroky Dostojevského, pouze přebírá několik výrazných svědectví o vzpouře proti Bohu a logickém důsledku této vzpoury: oprávněnosti sebevraždy. Masaryk se o tyto citáty opírá v předmluvě k českému vydání *Sebevraždy*, nikoli v samotném textu *Sebevraždy*. Ani v *Moderním člověku a náboženství* se nedostává Dostojevský pořádně ke slovu. Patočka má tedy pravdu, že Dostojevský se velmi liší od Masaryka ve způsobu argumentace v kritice Kanta. O tom svědčí vrcholné dílo Bratři Karamazovi. A zdá se mu, že pro Masarykovo argumentaci je spíše určující postava Fausta, jak ji vykreslil Goethe. Faust – člověk jako sebevrah z nepřekonatelné skepse, panská povaha, rozpolcený diletant, který spěchá z činnosti do činnosti.¹⁸ Masaryk je prý spíše určen polemikou s určitým pojetím faustovství a Kantovu filosofickému přínosu prý tolik nerozumí, dělá prý zcela školácké chyby.

Masarykova interpretace snad nemusí být hned označena za chybnou, pokud Masaryk nepřejímá schéma dvojího rozumu: čistý a praktický. V tomto ohledu Masaryk přece není osamocený. Např. filosof Paul Ricoeur tvrdí, že se Kant mylí, a že se mu jeho rozlišení na dva typy rozumu nezdařilo – byť se tak pokusil navázat na dlouhou a závažnou filosofickou tradici. Dle Ricoeura je obtížné rozlišovat mezi čistým a praktickým rozumem, protože skutečně máme jen jeden praktický. Jedním poznáváme i rozhodujeme.¹⁹

Také Patočkou kritizované Masarykovo zjednodušení aporie mezi smysly a rozumem²⁰ by mělo být nově promyšleno z pozic empirismu a pak bude možno znovu posoudit, jak dalece je Masarykovo řešení („zjednodušení“) chybné. Proti typu argumentů Jana Patočky musíme na prvním místě namítnout, že zřejmě nedoceníl Masarykovo pojetí Ježíše, kterého Masaryk chápal jako etického génia, za což byl později částečně oprávněně kritizován zástupci dialektické teologie. Patočka ovšem filosoficky nerozvíjel argumentaci dialektické teologie. Kritizoval Masarykovo pojetí Ježíše z pozic, které mají nesmírně blízko novoplatónským intelektuálním návykům, a proto Patočka chápe lásku boží, lásku Ježíšovu, lásku lidskou velmi zjednodušeně. Proto Patočka nezasazuje správně Masarykův akcent na etickou dimenzi člověka žijícího ve společnosti, proto ani správně nechápe Masarykovo pojetí lásky Ježíše – která nakonec též u Masaryka přece jen vyjadřuje paradoxně lidský i boží rozměr, právě té-

matem reverence. Je zvláštní, že Jan Patočka naprosto suverénně přiřkl křesťanství jen božský rozměr lásky, a lidský subjekt jakoby byl naprosto pasivní – jen příjemce milosti. Právě onen pozemsko/etický rozměr, tak důležitý u Masaryka, a tedy i láska a odpovědnost subjektu se v Patočkově kritice nedostávají ke slovu.²¹ Patočkově zjednodušující pojetí „křesťanské lásky“ se pak stává měřítkem a prutem, kterým měří a vyplácí Masaryka. Patočka charakterizuje lásku boží i lidskou nikoli atributy evangelijní, nýbrž novoplatónsko/křesťanské interpretace lásky – tedy pomocí poměrně dlouhé a působivé tradice: „...božství na okraji světa nově objeveného, v němž nejsme odcizeni bytí, věcem, bližním, sobě. A neodcizenost, blízkost, přimknutí je přece – štěstí.“²²

Masaryk se liší od Patočky právě v zacílení božího působení, které nelze zredukovat byt' na tak závažný problém, jakým je štěstí. Masarykovi nejde o štěstí a přimknutí, popř. o eudaimonické zacílení etiky. Jde mu spíše o reverenci, a z toho odpovídající **odpovědnost**, důstojnost každého tvora. Masaryk vyposlechl z biblické tradice právě motiv odpovědnosti, nikoli tedy kantovské **povinnosti**; zde jsme u kořene jeho přeměrování etiky z eudaimonického zacílení na poněkud jiné pojetí etiky, která se váže na určitou **reverenci**, a z ní vyrůstá určitá **odpovědnost** – proto etický génius Ježíš. Svým přístupem k biblické tradici Masaryk zamítl eudaimonické zdůvodnění etiky, v němž naopak setrvala a setravá určitá část teologické i filosofické tradice již po staletí, a až podnes. Masaryk se nepovažoval za novátora, ale pocíťoval návaznost na některé předchůdce ve víře – proto se obracel k reformační tradici. Možná, že teologům se bude jevit Masarykovo pojetí jako nedostatečné, ale nepodezívejme dopředu ani Masaryka, ani reformaci z malého důrazu na reverenci. Jistě nalezneme mnohé dogmatické nedostatky, nicméně naši předchůdci ve víře legitimně pojímali etiku jako odpovědnost, která se vymanila nebo pokoušela vymanit z eudaimonického pojetí etiky – díky valdenským, Mikulášů z Drážďan i Janu Husovi, Jakoubkovi ze Stříbra, ale i díky táboritům a jejich následovníkům v Jednotě – a v těch světových reformačních proudech, které byly osloveny právě biblickou výzvou k odpovídání na boží zavolání – tedy tohoto druhu odpovědnosti – života před tvářmi Boží. Jde skutečně o noetický – tedy teologický problém, nikoli o nedovzdělanost či uspěchaný etický prakticismus.

Jan Patočka ve své masarykovské studii stojí na zcela opačné argumentační pozici, než při zdůvodňování podpisu Charty 77. Tehdy filoso-

ficky zdůvodnil své rozhodnutí neeudaimonicky, s odvoláním na Immanuela Kanta, mravní řád a pocit odpovědnosti za stav společnosti, u mladé generace, ale i té starší. Protestantští signatáři se většinou připojili k podpisu nikoli díky Patočkovu vynikajícímu zdůvodnění, ale nezávisle na něm – kvůli závazku zvěsti evangelia – o tom svědčí nejen Božena Komárková, ale zřejmě i další. U Komárkové speciálně – v návaznosti na Masaryka – šlo o čin, který náležel legitimně ke křesťanské tradici – ke křesťanskému podílu na formulaci lidských práv v anglosaské a tedy euroamerické oblasti.

Na adresu biblického svědectví je zapotřebí poznamenat, že bibličtí autoři/mluvčí neanalyzují neustálé větší a větší odcizování a nenabízejí větší a větší přimknutí, které by vrcholilo ve spočinutí v blaženosti. K základním noetickým předpokladům biblických autorů/mluvčí náleží přesvědčení, že osamostatnění člověka, které popisuje Gn 1–2 tedy oddělení od Boha – toto „odcizení“ – je pochopeno jako pozitivní program pojmenovávání – poznání – „vlády“ nad tvorstvem – jde o určitý druh odpovědnosti. Opravdové odcizení se pak odehrává touhou po vševědoucnosti – tedy být jako Bůh, ale jde hlavně o vševědoucnost v mezilidských vztazích, o určování dobrého a zlého, životodárného a smrtonosného (Gn 3). Touto „vševědoucností“ se proviňujeme vůči Bohu, odcizujeme se svému poslání. A už vůbec nejde o znevážení sexuality, ta je právě zde v Gn 3 pochopena kladně. Problém netkví v oddalování či přibližování se Bohu – toto téma v bibli – na rozdíl od filosofie a křesťanské mystické filosofie – nenajdeme. V tomto ohledu to Masaryk věděl dobře, že v bibli jde o reverenci/milování Boha nebo o titánství/vzpouru proti němu – vždy to má své důsledky pro etickou rovinu života jednotlivce i společenství. Jde o komplementární rovinu života: vzpoura proti Bohu bytostně souvisí s neschopností milovat člověka. Ona odvěká touha po poznání – biblicky řečeno „pojmenovávání“ nemá faustovský ani aristotelický rys – ale je kladnou možností, jak se vůbec v tomto světě pohybovat. Problém tkví v tom, že ono „pojmenovávání“, vyrábění duchovních i materiálních nástrojů můžeme kdykoli zneužít proti druhým. V tomto ohledu Masarykovo filosofické pojetí etiky odpovídá spíše biblickému pojetí, popř. tedy anglosaskému zpracování legendy o Faustovi.²³ Marlowe přepracoval starou německou legendu²⁴ na počátku 17. století – tedy téměř o dvě století

²³ MARLOWE, Christopher. *The Tragicall History od Doctor Faustus*, (1604 a přepracovaná verze 1616). Česky 1969 *Doktor Faustus*, přel. V. Pražák.

²⁴ Tiskem byly vydány ve Frankfurtu nad Mohanem – J. Spies *Historia von D. Johann Fausten* 1587, pak následovala další zpracování (1599). aj. – viz Jan Patočka, *Umění a čas I*, s. 514.

²¹ PATOČKA, Jan. *Tři studie*, s. 86.

²² PATOČKA, Jan. *Tři studie*, s. 87.

dříve, než vytvořil J. W. Goethe své pojetí Fausta. Kontinentální Faust se potýká s jiným pojetím Boha, člověka, poznání i etiky. Marlowe ve své verzi do jisté míry odsunul stranou věčnou blaženost ve prospěch pozemského života a nadvlády nad přírodou. Vědomě či nevědomky se tak přiblížil abrahamovskému pojetí etiky, které také netouží po věčné blaženosti, ale žije ze zaslíbení požehnané pozemskosti a odpovědnosti za celý lidský rod.²⁵

Vedle anglosaských filosofických a literárních zdrojů byl Masaryk inspirován ne-eudaimonickým pojetí etiky Immanuela Kanta. Konečně i Augustin je velice blízko Masarykovu chápání jen relativní důležitosti blaženosti a zásadní důležitosti odpovědného lidského jednání. Augustin přece varuje před pouhým eudaimonickým chápáním života a v tedy před hříšným zbožněním eudaimonického spočinutí duše, protože jediný, kdo má být milován, je Bůh, a jistě ne blažený stav duše. Člověk smí uskutečňovat pak to, co si Bůh skutečně přeje. Jenže právě Augustin, jak podotýká Komárková, a dodejme – podobně i Masaryk – nikdy plně nedocenili oběť Kristovu a tedy „bláznovství kříže“, v tom zůstal Augustin Římanem, a Masaryk v zajetí mravně-filosofického pojetí Ježíše. A přesto nelze oběma upřít, že oba počítají s boží prozřetelností a láskou boží, s reverencí a s kladným doceněním pozemskosti, i když každý z obou tuto závažnost pozemskosti zdůvodňuje jinými argumenty (jeden eschatologickým soudem, druhý aktuálním lidským zřetelem k věčnosti) - v tom tkví filosofičnost přístupu obou myslitelů. Masarykův teismus je jistě racionalistický, ale na druhou stranu ho nelze označit za pouhou lidskou konstrukci a ideu Boha, a nelze tedy říci, že nepřekračuje hranice antickeého imanentismu, a že by Bůh byl pro něj pouhou kategorií pro výklad světa, normou soudící a volající k odpovědnosti, jak mu vyčítá J. L. Hromádka.²⁶ Masarykovo užití termínu náboženství a víra je jiné než u Hromádky či Bartha. Pro Masaryka není náboženství mirakulózní, mytickou záležitostí, popř. pouhou lidskou aktivitou, kterou by bylo možno charakterizovat jako vzpouru proti Bohu nebo jako výraz lidské touhy po božském a věčném. Z těchto sklonů Masaryk podezřívá víru, ta má podle něj blízko k touze po mirakulóznosti, iracionalitě. Proto tvrdí, že náboženství není vírou.²⁷ Masaryk Boha nepojímá jako pouhou ideu nebo výplod naší imaginace. Je pro něj něčím transcendingícím naše myšlenkové kate-

²⁵ Gn 12,2-3.

²⁶ HROMÁDKA, J. L. *T. G. Masaryk*, 1930, s. 143, citováno podle O. A. Fundy, s. 123.

²⁷ MASARYK, T. G. *V boji o náboženství*, s. 22.

gorie, a zároveň něčím, k čemu smíme mít – prožít osobní vztah. Osobním „vztahem k Bohu“ pro něj je záležitost, kterou označuje jako reverence, důvěrný vztah. Pokud přijmeme rozpoznání biblistů, že bázeň boží je terminus technicus pro náboženství,²⁸ a tedy komplementární termín k biblickému termínu víra (víra, jako darovaný důvěrný „vztah důvěry člověka“),²⁹ pak se nám otevře porozumění nejen pro Masarykovo pojetí náboženství a reverence, ale také třeba pro Karafiátovo chápání bázně, která nalezla své klasické vyjádření v ranní modlitbičce malého Broučka. Jde o reverenci nikoli o stres, strach, bojácnost a přestrašenost, slepou důvěřivost. Masaryk také hovoří o kladné bázni, úctě – reverenci a naprosto odmítá obyčejnou přestrašenost a strach. „Člověk vědecky myslící přemáhá mytický antropomorfismus, překonává jej rozumově i citově; poučen Ježíšem, překonává náboženství bázně a strachu a nahrazuje je úctou k Bohu a láskou k bližnímu.“³⁰

4. Masaryk a pozitivismus

Dále si povšimneme Masarykovy kritiky pozitivismu. Po předcházejících poznámkách o Masarykově přístupu k filosofii a náboženství nepřekvapí, že (dle Masaryka) osvětářsko-pozitivistická hodnocení člověka, společnosti a dějinného vývoje zcela jednoznačně přispívají k stoupající sebevraždě. Masaryk neoslavuje vědecký pozitivismus (Comte), ani vědecký marxismus. Naopak v nich vidí příčinu prohlubující se krize, podlamování humanity, vzrůst mravní indiferentnosti a v tomto smyslu i odnáboženšťování, tj. vliv na ztrátu reverence. V případě Augusta Comta připomíná, že právě on se stává hlasatelem – papežem nového náboženství, a proto Comte ani nemůže nabídnout řešení krize moderního člověka. Nevidí nic pozitivního na demokracii. Jeho koncept společnosti nenabízí člověku svobodu a důstojnost. Dle Masaryka Comte není dost kritický, protože nehodnotí správně ani úlohu vědy, ani nevidí jádro náboženství v reverenci a mravní opravdovosti.

Masarykova pracovní hypotéza o příčině zvyšující se sebevraždě se nemusí jevit jako přesvědčivá, protože termín **náboženskosti** či

²⁸ MRÁZEK, Milan. *Genesis 1-11*. Praha : SR-ČCE, s. 25

²⁹ Víra tedy není pochopena s Masarykem jako iracionalita či sklon k mirakulóznosti; také nejde o víru v augustinovském chápání – víra jako soubor pravdivých výpovědí, vyznání – dogmat, tak přece dodnes někteří chápou Credo. Viz KEŘKOVSKÝ, Pavel. „Úvahy nad současnou evangelickou zbožností.“ In *Zbožnost*. Knižnice SPEKU, sv. 5, 2000, s. 62.

³⁰ ČAPEK, Karel. *Hovory s T. G. Masarykem*. Spisy. Praha : ČS, 1990, s. 301.

nenáboženskosti mas je velmi vágní. Sám Masaryk si uvědomuje nedostatečnost své terminologie, proto se snaží o prohloubení pochopení nenáboženskosti, a všímá si počtu sebevražd v kontextu **katolických a protestantských zemí**. Označení některých zemí za katolické či protestantské v 19. století bylo stále ještě možné, ale i tak jde opět o velmi obecnou charakteristiku, respektive o **kulturně-náboženský kontext a určitý druh zbožnosti**. Masaryk však připomíná, že nakonec nejde o příslušnost k té které církvi, spíše jde o praktickou ztrátu osobní víry, úcty k Bohu, o ztrátu reverence. Proto po celý život ve své badatelské práci připomíná **transcendentní rovinu**, kterou by měl každý člověk vzít vážně. Dosti často volá, že žijeme **sub speciae aeternitatis**. Při zkoumání nenáboženskosti nepovažuje Masaryk za nejdůležitější *rozvolnění vztahu k nějaké církevní instituci*. **Měřítkem zesvětštění** se mu nestává registrovatelná příslušnost k nějaké církvi, ale **kvalita vztahu k Bohu – reverence**. Běží o to zda člověk *má nebo nemá reverenci vůči Bohu*. „Ani dobrý katolík, ani dobrý protestant nezoufá si nad svým životem; jenom špatný katolík, jenom špatný protestant; ale spíše si zoufá špatný protestant než špatný katolík, protože spíše pocítí svou bezradnost.“³¹ Náboženství ovšem má pro Masaryka praktické důsledky pro život, pro tento svět. Proto chce nábožensky myslet a jednat – to připomíná ještě i na sklonku svého života v knize rozhovorů, které vedl v roce 1933 a revidoval v roce 1934.³² Konání se má dít v dějinném horizontu demokracie, proto je Masarykovo náboženské i filosofické myšlení pochopitelné pouze v kontextu příběhu Evropy, která má podle Masaryka určitou tvář a tedy i směr, kritická filosofie, ale i křesťanství, zejména Ježíšovo poselství, tento směr naznačuje. Pro Masaryka jsou obě dvě tradice – filosofická i náboženská – důležité. Z tohoto důvodu Masaryk není comteovský pokrokář, ale filosofie i náboženství zápasí o společné – mají krizi polovičatosti překonat.

6. Náboženská a nenáboženská moderního člověka

Překonání krize – to je pro Masaryka důvod, proč mu tak záleží právě na zcela určité náboženské životní dimenzi – **na reverenci**. Masaryk hledá, jak této dimenzi člověk rozumí nebo nerozumí, jak si jí je vědom nebo ji odmítá či mimovolně ztrácí. Proto zřejmě k českému vydání Sebevraždy z roku 1926 připojuje Masaryk v předmluvě obsáhlé citáty z krásné literatury: z Dostojevského Běsů, a Deníku spisovatelova. Naznačil tak roz-

měr praktické reverence a praktického odmítnutí Boha. V tomto ohledu tedy Masaryk *překračuje deistické chápání Boha i pozitivistické podceňování náboženství*.

Člověk není Masarykem pochopen jako tvor totálně zakletý do sociálních souřadnic své společnosti. Člověk je u Masaryka víc než pouhý arisototelovský zóon politikon. Masaryk chápe člověka jako toho, kdo si může být vědom, že se bouří, a to uvědoměle bouří – žije ve vzpouře proti Bohu – kdo velmi intenzivně prožívá své titánství. Nikoli jen sociální souřadnice, ale též zápas s Prozřetelností určuje postoje člověka.

Vypíchnutím několika citátů z Dostojevského se ovšem Masaryk v českém prostředí na druhou stranu nevědomky zasloužil také o jisté zkeslení společenské krize. Došlo k zvýraznění jednoho typu vzpoury. A také pak zaniklo, co opět musela objevit dialektická teologie a dialogická filosofie (Rosenzweig, Buber a Lévinas), že údělem člověka je dialog – nikoli vzpoura.³³ Masaryk velmi výrazně ovlivnil tímto zjednodušením své některé interprety, včetně Jana Patočky. Tímto jedním typem vzpoury jakoby chtěl naznačit, že Dostojevského dilema bylo vlastní všem, kteří prožívají ztrátu reverence – jakoby i pro ně byl životní záležitostí číslo jedna problém filosofického zápolení, jak ho vidíme právě na Dostojevském a na Dostojevského kritice Kantovy filosofie. Je tedy prospěšné se vrátit k Masarykově Sebevraždě bez dodatečného literárního hermeneutického klíče z roku 1926. Tento návrat k původnímu textu nám dovolí všimnout si i jiných důvodů než duchovního zápolení Dostojevského s Kantem, kterému dal Dostojevský monumentální uměleckou tvářnost v Bratřích Karamazových. Dostojevský Kanta studoval (Kritiku čistého rozumu, ale i Hegelovy Dějiny filosofie) a promýšlel a bojoval s problémem antinomií, jak připomíná Jan Patočka, který interpretuje ruského myslitele J. E. Golosovkera.³⁴

U náboženskosti či nenáboženskosti mas lidí v 19. století jde o problém vztahu člověka k Bohu a Boha k člověku – o problém kvality tohoto vzájemného vztahu, a pak zejména o korozi tohoto vztahu ze strany člověka.

Nenáboženskostí je míněna *absence vztahu člověka k Bohu*: běží o projevy řeči i jednání – tedy o jevy sociologicky zachytitelné. Masaryk nenáboženská, sekularizaci nechťel měřit faktem příslušnosti k protestantské nebo římskokatolické církvi. Akt sebevraždy stále chápe jako dů-

³¹ MASARYK, *Sebevražda*, s. 138.

³² LUDWIG, E. *Duch a čin*. Praha 1937.

³³ O dialogičnosti života svědčí již bibliční autoři a právě biblickou noetikou jsou inspirováni Buber, Rosenzweig i Miskotte.

³⁴ J. E. Golosovker, *Dostojevskij i Kant*. Viz PATOČKA, *Tři studie*, s. 82.

sledek určitého kulturně-sociálního postoje jedince, nikoliv tak, že by sebevražda byla pochopitelná pouze jako pouhý akt nerozvážnosti, náhlého vzplanutí zoufalství, přírodních vlivů – skvrn na Slunci či dlouhého období tmy v periodě polární noci či jen důsledek nějaké duševní choroby. V některých případech některé takové důvody uznává, ale nepovažuje je za hlavní příčinu. Takové případy hodnotí jako zvláštní případy, které vyplývají z určité společenské atmosféry – **pesimismu a beznaděje**. Hlavní příčina stoupající sebevraždy – beznábožnost – je podporována některými pesimistickými díly některých autorů – zde jmenuje mnohé, připomněl bych jen ony nejznámější: Byrona, Poa, Hölderlina, Heina, Kleista, Goetha, Lermontova, Puškina, Gogola. Masaryk ovšem nezavrhuje všechny kulturní výtvořitelé těchto osobností – pouze upozorňuje na určité rysy jejich díla, které napomáhají ke vzniku pesimistického životního názoru. Tím více ovšem odmítá názory vyzývající k sebevraždě – názory Schopenhauera, řeckých i římských stoiků, odmítá názory přírodopisce Plinia, který vytvořil hymnus oslavující sebevraždu; byl přesvědčen, že bohové nejsou všemocní, protože se nemohou zabít, ale velebí bohy za to, že propůjčili lidem dobrodiní sebevraždy, aby mohli odejít z tohoto obtížného života.

Proto Masaryk naopak velebí biblická evangelia a **Ježíše** vidí v tomto ohledu jako **mravního génia**, který uprostřed antického pesimistického světa volá k životním hodnotám a plnému životu. Masaryk nehledá v evangeliích zásvětnou rovínu, nýbrž pozemskou, sekulární, etickou. Z tohoto hlediska je pak pochopitelné, proč se Masarykovi stává **vědeckou premisou** rozpoznání, že „křesťanství z kořene vyhubilo chorobnou sebevražednost antického polyteismu a vrátilo lidem život.“³⁵ Pozn. k problému etiky a sekularizace – pokud dialektičtí teologové kritizují Masarykovo pojetí Ježíše, že ho redukuje na pouhého etického hrdinu, mají jistě pravdu, ale zároveň by jim neměl uniknout důvod této redukce a kladný význam této redukce pro docenění životních hodnot a pozemskosti lidského života. Navíc Masaryk nečiní z Boha předmět poznání, ale jde mu o reverenci vůči Bohu. Reverence si váží proto, že má určité důsledky pro mravní život člověka. V tomto ohledu Masaryk doceňuje mravní – nikoli věroučnou – rovínu života podobně jako Ježíš, vypráví-li podobenství o posledním soudu (Mt 25,31n). A jako u Ježíše, tak také u Masaryka nevypadává boží přítomnost ze hry – oni udivení spravedliví z podobenství slouží „kristovským způsobem“, a pro Masaryka vyplývá

³⁵ MASARYK, T. G. *Sebevražda*, s. 133.

z reverence mravní závazek – který se projevuje jako láskyplná služba člověku. Nejde mu o jakýkoli čin pomoci, ale o čin, který je láskyplný, tedy ob stojí před tváří Boží – reverence bez skutků lásky je tedy mrtvá reverence – pokud bychom chtěli parafrázovat Jakuba, který odvážně tvrdí, že víra bez skutků je mrtvá.

Masaryk také odmítá **Darwinovo**³⁶ hodnocení sebevraždy jako jednoho z prostředků výběru – že by duševně choří a melancholické tímto způsobem přenechávali místo silnějším. Dle Masaryka tento názor zastávaný některými darwinisty nevysvětluje vůbec nic, a už vůbec nevysvětluje stoupající sebevražednost.³⁷

Také odmítá **buddhistické** zakončení života – vzdání života, ale též některé **výjimečné jevy v křesťanském náboženství**, tedy též některé středověké praktiky křesťanů v Nizozemí a Německu ve 14. st. – které se lidově nazývají *tanec sv. Víta* – v Itálii zase v 15. století se vyskytoval **tantarismus**, při němž extází zachvácení lidé končili společně svůj život v mořských vlnách – jsou dochovány jejich písně.³⁸

Masarykovo hodnocení dějinného běhu světa není orientováno na **comteovském třístupňovém pokrokařském vývoji** od stádia náboženského přes filosofické až k vědeckému stádiu. Spíše lze hovořit – jak připomíná **Jan Patočka**³⁹ – o dvoustupňovém vidění běhu světa: **od nekritického**, mytického, teologického, autoritářského s přístupem **ke kritickému**, demokratickému, náboženskému reformnímu a reformačnímu, nikoli však ateistickému. Masarykovo chápání úlohy křesťanství se do jisté míry blíží chápání, které je vlastní od konce 90. let 19. století a pak zejména od druhé poloviny 20. století i jiným konfesím než protestantským. **Masaryk tedy s křesťanstvím počítá – počítá s reverencí** – a nemluví jednostranně o nebezpečí sekularizace, nýbrž o odnáboženšřování, o vzpouře a ztrátě pozitivních životních hodnot – k náboženství tedy náleží také určitá „světiskost“, etika, dějinné osoby a osobnosti, které žijí právě svůj život sub specie aeternitatis. Masarykova řeč o mýtu a dějinách, kritičnosti a zbožnosti má tedy blíže ke *studeně-horkému pojetí civilizace Lévi-*

³⁶ DARWIN, Charles Robert (1809-1882): O vzniku druhů přírodním výběrem (1859); Původ člověka a pohlavní výběr (1871); Proměnlivost rostlin a živočichů za domácího pěstování (1868).

³⁷ MASARYK, T. G. *Sebevražda*, s. 142.

³⁸ MASARYK, T. G. *Sebevražda*, s. 104.

³⁹ PATOČKA, Jan, tamtéž s. 91. - proto může říci Masaryk, že Tábor je náš program, jde mu o překonání pesimismu, titanismu - jde o využití té zbožnosti - stylu života, který počítá s reverencí i kritičností. I. světovou válku Masaryk považuje právě za erupci, která má kořeny v pesimismu a titanismu 19. století.

-Strausse a Jana Assmanna,⁴⁰ než k přístupu pozitivistů 19. a 20. století, kteří spíše vytvářejí schémata pokroku, vzrůstající vědeckosti a problém náboženské odpovědnosti, dějinně podmíněného kontextu lidské pozemskosti – sub specie aeternitatis, není v horizontu jejich pozitivistického přístupu k životu.

A opět, mluví-li dnes křesťanští sociologové a náboženští fenomenologové o inkulturaci, nemělo by jim uniknout, že Masaryk si jí váží také, pouze tento jev pojmenovává jiným slovníkem, mluví-li o tvůrčí síle sektářství. Podle Masaryka protestantské sektářství není slabinou, nýbrž tvůrčí silou, která nabídla různým jedincům a skupinám závažné uspokojení, a vede ke snášenlivosti a náboženské svobodě, vyučuje toleranci. Křesťanství prý přetrvalo jen díky právě tomuto sklonu k sektářství – proto obě dvě hlavní sekty – byzantská a římská – stojí pod zaslíbením této sektářskosti a díky této sektářskosti křesťanství se stalo světovým náboženstvím.⁴¹ Masaryk zřejmě důrazem na sektářskost dobře vystihl skutečnost, že tak jako židovství se obešlo po tři tisíce let bez jedné integrující teologie, bez jedné teologické školy, tak také křesťanství – navzdory studiím historiků a přesvědčení moderních teologů – prošlo stáletími právě díky teologické pluralitě. Od samých počátků si křesťanství na tuto pluralitu zvykalo. Tak svědčí již Skutky apoštolské. Tak svědčí myšlenka a uskutečnění novozákonního biblického kánonu, který také vykazuje paradoxně „pluralitní jednotu“ a je plodem oné snášenlivosti, náboženské svobody, tolerance k názoru druhého – Masarykovým slovníkem je plodem sektářskosti.

⁴⁰ ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. Praha : Prostor, 2001 (1997), s. 62n. 72n. 224n aj.

⁴¹ MASARYK, *Sebevražda*, s. 155.

PROBLÉM IDENTITY A MARGINALIZACE U ADORNA A LÉVINASE

*Ivana Noble*¹

PROBLEMS OF IDENTITY AND MARGINALISATION IN ADORNO AND LÉVINAS Both Theodor Adorno and Emanuel Lévinas criticised the western concept of identity as a construct that protected the privileged position of the “I” or the “we” that was defined by it, and marginalized the others left outside this identity. While Adorno’s “negative dialectics” aimed at the rehabilitation of what was not part of the identity, what was either suppressed or destroyed by the identity projection, Lévinas’s philosophical ethics went even further and placed at the centre of “my” or “our” identity precisely those who were marginalised by it, the particular people who were deprived of their voices, reduced to non-being, killed in different ways. This article analyses and compares Adorno’s and Lévinas’s criticisms of the totalising identity and asks which of their insights, which were largely expressed against the background of post-Nazi Europe, could be applied when we look at our post-Communist situation. It asks questions concerning the applicability of their alternatives to a move beyond the individual and collective complex of superiority and a violent life at the expense of victims.

Když opadlo nadšení sametové revoluce, nadšení z toho, že systém, o kterém jsme si mysleli, že nás možná přežije, se rozdrobil, objevily se nové otázky: Kdo vlastně jsme? A jakou cestou se vydáme nyní? Společnost i církev se najednou intenzivněji začaly ptát po své identitě. V této chvíli se začaly objevovat rozdíly a rozdělení, kterých jsme si dříve nebyli vědomi, protože společný pronásledovatel, společný nepřítel, nám dával jakousi společnou identitu oběti nebo bojovníka zápasícího s mnohohlavou saní totalitního systému. To, kým jsme byli, minulo, a otázky po nové identitě byly často spojeny se dvěma velkými problémy. První z nich byla idealizace minulosti, snaha vrátit se do jakéhosi zlatého věku, který se navíc, patrně v takto idealizovaných podobách nikdy nevyskytoval. Ať to byla první republika nebo barokní katolicismus nebo snad křesťanství předkonstantinovského času. Druhým problémem bylo opoziční vymezování identity, tedy vymezování se proti někomu dalšímu, kdo není jako my, kdo mezi námi trčí, kdo mezi nás nepatří. Zde společnost i církev ukazovaly, kolik se toho od komunistického režimu naučily, a s jakou bra-

¹ Tento text byl zpracován v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 00216 20802).

vurností zvládl upozorňovat na „nežádoucí živly“ a vytlačovat je ze svého středu, ať se jim říkalo západem oslnění liberálové, zednáři nebo špióni Vatikánu.² Tomuto problému se budu věnovat ve svém příspěvku, i když z trochu jiné strany. Půjde mi o to, jak opozičně postavené chápání identity (my nejsme jako oni – a oni nejsou jako my) podporuje procesy marginalizace etnických menšin a imigrantů v naší zemi. Převážná část mé práce bude teoretického rázu. Pokusím se analyzovat proces utváření opoziční identity a budu se zabývat otázkou kde a proč dochází k vyloučení toho, kdo je odlišný. Zde si ku pomoci vezmu dva myslitele, jimiž budou Theodor Adorno a Emmanuel Lévinas. V závěru se pak budu zabývat otázkou, zda, a pokud ano, tak jak, je možné transformovat proces opozičního utváření identity, aby nevytvářel oběti.

Adornova negativní dialektika jako metoda rehabilitace „neidentického“

Theodor Wiesengrund Adorno (1903–1969), jedna z vůdčích osobností Frankfurtské školy, přichází s radikální kritikou totalitního myšlení, jehož kořeny nachází v tom, jak osvícenství nezvládlo proces osvobození člověka, jak absolutizovalo rozum až do té míry, že se z něj stala iracionální síla, která opanovala přírodu i lidstvo. Adorna zejména zajímal proces, jak se myšlení stává nástrojem nadvlády a kontroly, jak se šíří masovou kulturou a skrze ni kontroluje společnost. Tento proces pak popisuje za pomoci Hegelovy dialektiky, která, podle něj, likviduje práva konkrétních skutečností na jejich výpovědi a na jejich místo staví konstrukci celku.³ Proti tomu Adorno staví svou „negativní dialektiku“, jejíž pomocí usiluje o rehabilitaci toho, co je neidentické, co vybočuje z konstruovaného celku a co tímto celkem bylo potlačeno nebo zničeno.⁴ *Sache*, věc o níž jde na teoretické rovině, má v praxi nejrůznější podoby: vyloučené myšlenky, vyloučená umělecká díla, ale také vyloučené osoby, kterým je vzato právo se plně – a v extrémních případech dokonce vůbec – podílet na životě společnosti.⁵ Zde se zastavíme detailněji, ale nejprve připomeneme kontext, v němž Adorno ke své „negativní dialektice“ dospívá.

² Těmito problémy jsem se detailněji zabývala ve člancích: I. DOLEJŠOVÁ, „Fundamentalism and Liberalism: Churches Before and After the Velvet Revolution“, *Epworth Review*, 1999, vol. 26, no.3, s. 76–84; I. NOBLE, „Czech Churches in Transition“ in *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus*, K. KUNTER and J.H. SCHJØRRING (eds), Martin Luther Verlag, Erlangen, 2007, s. 67–81.

³ K tomuto tématu se Adorno dostává detailněji ve svém díle z roku 1951, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*.

⁴ Tomuto problému je věnováno Adornovo dílo z roku 1966, *Negative Dialektik*.

Theodor Adorno pocházel z kosmopolitně orientované frankfurtské rodiny, jeho otec byl židovský konvertita k protestantismu, matka katolická. Po ní zdědil vztah k hudbě. Adorno studoval filosofii, muzikologii, psychologii a sociologii. Od počátku jej zajímaly průniky těchto disciplín. V roce 1924 obhájil svou disertaci věnovanou Husserlovi, od své širší pojaté psychologicko-filosofické habilitace však musel ustoupit,⁶ aby se nakonec habilitoval pod Tilichovým vedením prací *Kierkegaard: Konstrukce estetického* a poprvé, v roce 1931, představil problém totality ve své inaugurační přednášce „Proč je dnes filosofie důležitá“. O dva roky později musel, stejně jako všichni profesori ne-árijského původu, univerzitu opustit. V roce 1934 emigroval do Anglie a v roce 1938, společně se svou manželkou, do New Yorku, kde se s Horkheimerem podílel na práci Institutu pro sociální výzkum, který se tam, a posléze do Los Angeles, přesunul z Frankfurtu. Adorno pobýval ve Spojených státech do roku 1949. Během svého pobytu se zabýval nejen analýzou totalitních režimů, jako byl fašismus nebo stalinismus, ale také americkým „kulturním průmyslem“, jak říkal např. ideologii amerického snu rozšířené v masmédiích. V roce 1947 Adorno společně s Horkheimerem vydává kritickou studii *Dialektika osvícenství*, která představuje kritickou teorii společnosti a otevírá zásadní problémy poválečné Evropy objevující hrůzy holocaustu: Proč je tak snadné, aby se ve společnosti rozšířily morbidní hodnoty a postoje? Jak je možné, že paranoidní skupina egoistických politiků diktuje společnosti své normy a likvidační programy a uspěje?

Po válce se Adorno vrací do Německa, kde je mu ovšem dlouho bývalými nacistickými profesory upírána profesura. V roce 1950 vydává dílo *Autoritativní charakter* a rok na to sbírku aforismů *Minima Moralia. Reflexe z porušeného života*. Adorno působí opět ve Frankfurtu, od roku

⁵ Po válce, když se společnost začíná vyrovnávat s hrůzami holocaustu, o nichž se postupně dozvídá, vydává Adorno společně s Maxem Horkheimerem, zakladatelem Frankfurtské školy *Dialektik der Aufklärung*, která začíná slovy: „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.“ [V nejšířším slova smyslu můžeme osvícenství chápat jako pokrok myšlení, které si za svůj cíl vytyčilo osvobození lidí od strachu a jejich ustanovení do pozice pánů. Avšak cele osvícená země září triumfální kalamitou.] T. ADORNO a M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Queride Verlag, Amsterdam, 1947.

⁶ Prof. Hans Comelius a jeho asistent Max Horkheimer, který později pozval Adorna ke spolupráci na projektu Frankfurtské školy, se domnívali, že Adornovo téma je příliš nevyhraněné.

⁷ Tento termín Adorno společně s Horkheimerem zavádí v díle *Dialektika osvícenství*. <http://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1944/culture-industry.htm>

1958 vede Institut pro sociální výzkum. Ještě v 60. letech si Adorno stěžuje na skutečnost, jak se Německo nevyrovnalo s nacistickou minulostí, jak se německé děti v učebnicích dozvídají ne o mnoho více, než že jim Hitler postavil dálnice.⁸ V komunistickém bloku je Adorno řazen mezi představitele neomarxismu, což jej u mnoha myslitelů diskvalifikuje. Jeho analýza totality ve společnosti a v kultuře se znovu a detailněji objevuje v díle vydaném roku 1966, *Negativní dialektika*, a v posmrtně vydané *Estetické teorii*.⁹ Zde se vrací ke svým židovským kořenům,¹⁰ ukazuje, že základní estetickou kategorií není krása, ale pravda, a vykládá biblický zákaz modlářství také jako zákaz stavění schémat, kterými je nahrazena generalizací se vzpěčující skutečnost a která vychovávají lidi ke konformitě. V roce 1968 Adorno odmítá násilí, které doprovázelo studentské bouře, a tak proti sobě popudí jak studenty, tak i univerzitní a vládní představitele, kteří v něm vidí inspirátora tohoto hnutí. Adorno umírá rok na to, při svém pobytu ve Švýcarsku.

Jeho negativní dialektika si klade za cíl zbavit egoismus jeho klíčových pozic. A egoismus není jen osobní, ale i společenské nastavení. Šíří se masovou kulturou a podporuje falešnou projekci – kolektivní komplex superiority a z něj pramenící násilný život na úkor oběti. Jako příklad zde Adorno analyzuje antisemitismus.

„Antisemitismus je založen na falešné projekci. Stojí jako protiklad ke skutečnému učení se napodobováním (*mimésis*), a v základu je represivní; vlastně je asi morbidním výrazem potlačené *mimésis*. *Mimésis* napodobuje prostředí, ale falešná projekce utváří prostředí ke svému obrazu.“¹¹

Adornova „negativní dialektika“ se zaměřuje na to, co je „neidentické“, co do falešné projekce nezapadá, co ji narušuje – a tak upozorňuje na nebezpečnou záměnu skutečnosti za konstrukci. Proti „neidentickému“

⁸ Brunkhorst ukazuje, jak obtížná byla Adornova situace po jeho návratu do Německa: „Bývalí nacističtí profesori se přes noc stali pouhými vědci, které politika nikdy nezajímala a kteří tvrdili, že byli „mlčící opozici“. Přitom Adorno byl i nadále vystaven antisemitismu ze strany těchto „čistých vědců“, po návratu do Frankfurtu mu trvalo 12 let než opět získal řádnou profesuru a jeho dílo bylo doceněno teprve posmrtně, zejména zásluhou Jürgen Habermase.“ Viz H. BRUNKHORST, *Adorno and Critical Theory*. University of Wales Press, Cardiff, 1999, s. 54.

⁹ Adornova *Ästhetische Theorie* vyšla posmrtně v roce 1970. Je to jeho jediné dílo, které máme k dispozici také v českém překladu, T. ADORNO, *Estetická teorie*. Praha. Panglos, 1997.

¹⁰ Zajímavé teologické interpretace Adorna najdeme v dílech: J.W. ROGERSON, “Potential of the Negative: Approaching the Old Testament through the work of Adorno”, in *Rethinking Contexts, Rereading Texts: Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation*, ed. M.D. CARROLL R., Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000, 24-47;

stojí „identitní myšlení“, jež takové konstrukce vytváří. Tímto myšlením jsme všichni alespoň do určité míry postiženi. Dá se shrnout do tří momentů: (i) škatulkování skutečnosti – roztřídění věcí, událostí nebo osob pod obecná jména, s tím, že na základě jednoho charakteristického rysu vtiskneme těmto věcem, událostem nebo osobám „identitu“, o níž budeme přesvědčeni, že je určující, že shrnuje všechno podstatné – a to „nepodstatné“ vyloučíme; (ii) oddělení „podstaty“ věcí (událostí, osob) od jejich povrchních rysů a z toho plynoucí přesvědčení, že ve svých formách života, ve své tělesné existenci, ve svých emocích, tužbách, sklonech atd. můžeme jednat tak, jako bychom měli k dispozici úplné a závěrečné poznání všech podstatných věcí; (iii) i když zjišťujeme, že takto definované závěry jsou neuspokojivé, omylné a změnitelné, přece se jich držíme, protože je to pro nás prakticky méně komplikované, a tak udržujeme při životě pozice, o jejichž pravdě sice nejsme přesvědčeni, ale jejichž proměna by nás stála příliš mnoho úsilí.¹²

Prvnímu momentu se nemůžeme zcela vyhnout. Bez něj bychom nebyli schopni komunikovat ani žít ve společnosti, ve které platí určitá pravidla. Ale je třeba vědět o jeho záludnosti. Použijeme-li příklad z oblasti aktuální sociální problematiky, na základě jednoho nebo několika charakteristických rysů zařadíme nějakou skupinu lidí do kolonky: ekonomicky motivovaná migrace. V určitých situacích je takové zaškatulkování potřebné. Je ale třeba, abychom nezapomněli na to, jak provizorní je „identita“ kterou tímto zařazením někomu vtiskujeme. Nezahrnuje všechno podstatné poznání o lidech, o nichž je řeč, je reversibilní. Nebezpečnější je druhý moment identitního myšlení, kterému bychom se již vyhýbat měli, a to je utváření systému bez prázdného místa, bez rozpoznání, že k definici pravidla patří také výjimka, a že pravidla jsou cosi dynamického, co se rozvíjí na základě konfrontace se skutečností, která je vždy rozmanitější. Nejnebezpečnější je třetí moment, protože v něm se naprosto ztratila otázka pravdy a byla nahrazena utilitou. Vraťme se k našemu příkladu: víme sice, že případ jisté např. ukrajinské rodiny je mnohem komplikovanější, než aby se dal zařadit pod ekonomicky motivovanou

G. STUNEBRINK, “Is Adorno’s Philosophy a Negative Theology?”, in *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on negative Theology*, eds. I.N. BULHOF a L. ten KATE, Fordham University Press, New York, 2000, s. 293-319.

¹¹ T. ADORNO a M. HORKHEIMER, *The Dialectics of the Enlightenment*. Herder and Herder, New York, 187. Viz též D. SEYMOUR, “Adorno and Horkheimer: Enlightenment and Antisemitism”, *Journal of Jewish Studies* 51, no.2 (2000), s. 297-312.

¹² Srovnej, BRUNKHORST, *Adorno and Critical Theory*, s. 5.

migraci, ale abychom se těmto komplikacím vyhnuli, zůstaneme u předsudku, i když o jeho pravdě sami nejsme přesvědčeni. A budeme se chovat tak, jako by pravdivý byl. Vyloučíme rozpory a protiřečení, nebudeme jim přičítat váhu. Ale Adorno upozorňuje, že tím si uzavíráme cestu dopředu, protože rozpory a protiřečení nejsou něčím, čemu bychom se měli vyhýbat, naopak, je v nich možnost nových řešení.¹³ Jimi jsme vedeni od kopie života k originálu, jak zdůrazňuje Adorno v *Estetické teorii*, k druhé reflexi.¹⁴

Ta zahrnuje: (i) vědomí toho, co je neidentické, co nezapadá do našich předsudků a představ; (ii) opravu těchto předsudků a představ právě za pomoci toho, co je jiné – nebo těch, kdo jsou jiní; (iii) integraci našich předchozích postojů a nových podnětů, které rozbily předchozí jistoty.¹⁵ Ale aby něco takového bylo možné, aby toho člověk byl schopen, musí nejprve projít očištným procesem poznání vlastní deformace. Negativní dialektika pro Adorna představuje vyklizení prostoru, aniž by jej pak člověk opět zaplnil nějakou novou konstrukcí.¹⁶

Lévinasova filosofie alterity jako touha přesáhnout egocentricky vymezený svět

Emmanuel Lévinas (1906–1996) podobně jako Theodor Adorno vyjadřuje svůj odpor k myšlence totality a k povýšení abstrakce nad konkrétní zkušenost.¹⁷ V Lévinasově případě jde o kritiku abstrakce toho druhého, o povýšení „obrazu bytosti“, nebo „ideje její podstaty“,¹⁸ které mám já, a které jsou pro mě navíc většinou výhodné. Můžeme říci, že by se Adorova negativní dialektika dala shrnout do výkladu přikázání „neučiníš sobě podobenství“,¹⁹ Lévinasova filosofie alterity by pak byla výkladem

¹³ Brunkhorst říká: „Rozpory a protiřečení nejsou pro Adorna něčím, čemu bychom se měli vyhýbat. Naopak, mají svou produktivní funkci – jejich pomocí nalézáme nová řešení problémů, jsou zdrojem inovačních koncepcí v teoretickém i v praktickém životě.“ BRUNKHORST, *Adorno and Critical Theory*, s. 27.

¹⁴ Adorno hovoří o potřebě distance jak vzhledem k originálu – tak vzhledem k „praktickým účelům“, jako je jakási prvoplánová potřeba štěstí, kterou využívá kulturní průmysl. Viz T. ADORNO, *Estetická teorie*, Panglos, Praha, 1997, s. 408–409.

¹⁵ Viz BRUNKHORST, *Adorno and Critical Theory*, s. 109–111.

¹⁶ Adorno začíná předmluvu k *Negativní dialektice* takto: „Formulace ‚negativní dialektiky‘ je přestoupením proti tradici. Již Platón chce ve své dialektice něco pozitivního, i když za pomoci negace; přesně se této figuře říká negace negace. Tato kniha chce ovšem dialektiku osvobodit od těchto typů afirmativní esence, aniž by se však obloukem vrátila k determinismu. A tak rozhodnutí se pro paradoxní název je záměrné.“ T. ADORNO, *Negativní Dialektik, Gesammelte Schriften Band 6*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, s. 9.

přikázání „nezabiješ“.²⁰ Lévinas toto téma pojímá velmi široce. Zabíjet se dá i nepřijetím toho druhého tak, jak je, tím, že jej zmenším na nulu, nevezmu v potaz jeho osobu, jeho potřeby a problémy, jeho nárok na mě. Lévinas kritizuje západní filosofii za to, že se z ní ztratila odpovědnost za druhého člověka. Její individualismus je, podle něj, směřovaný na rozpínání vlastního světa, v němž mají výsadní místo jen ti, kteří tento svět potvrzují, ostatní jsou vyloučeni. S tím pak souvisí neúnosné chápání subjektu a jeho autonomie jakožto totality, která si vystačí sama se sebou a druhé, jak jsem již naznačila, potřebuje jen k svému užitku, ke svému sebe-potvrzení.²¹ Zde se budu zabývat vztahovým pojetím subjektu, jak je staví Lévinas a jeho důrazem na jinakost, která nám umožňuje přesáhnout svou egocentrickou vizi světa.

Emmanuel Lévinas se narodil v ortodoxní židovské rodině v litevském městečku Kovno (Kaunas), které tehdy představovalo centrum talmudických studií. Tam a částečně také na Ukrajině prožil dětství. V roce 1917, kdy na Ukrajině došlo k revoluci, odešel do Francie, kde vystudoval. Během války jej zachránilo to, že se jako francouzský důstojník dostal do zajateckého tábora, kde díky svým jazykovým schopnostem dělal tlumočníka. Po návratu zjistil, že kromě manželky a dcery, které byly schovány ve francouzském klášteře, všichni ostatní příbuzní zahynuli, buď v koncentračních táborech nebo byli zastřeleni jednotkami SS. Po válce byl pověřen obnovou židovského školství ve Francii. Přednášel na Collège philosophique²² a na Sorboně a zabýval se studiem Talmudu.²³ Zde se

¹⁷ Jan Sokol a Miroslav Petříček v Předmluvě k českému vydání knihy *Totalita a nekonečno* staví Lévinase do proudu fenomenologického myšlení: „Intencionální analýza je hledání konkrétního. Tento pojem, vystavený přímému pohledu myšlení, jež ho definuje, se však ukáže být zasazen do horizontů, o nichž toto naivní myšlení nemělo ani potuchy. Tyto obzory mu dávají smysl – to je podstata Husserlova učení.“ in E. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě*, Oikoumené, Praha, 1997, s. 16; odkaz též k J. SOKOL, „Edmund Husserl 1859–1959“ in *Phenomenologica* 4, s. 73–85.

¹⁸ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 259.

¹⁹ Exodus 20,4; kralický překlad.

²⁰ Exodus 20,13.

²¹ Viz LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 12–13.

²² Mezi jeho studie patří: *Existence a ten, kdo existuje* (1947), *Čas a jiné* (1948), *Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě* (1961), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967), *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (1976), *De dieu qui vient à l'idée* (1982), *Etika a nekonečno* (1982), *Transcendence a inteligibilita* (1984), *Být po druhého* (rozhovory z let 1981 a 1985).

²³ Jolana Poláková píše: „Čím byl pro Bubera chasidismus, je pro Lévinase Talmud. Jeho tradice však nese zcela jiný typ židovství: založený ne na principu „srdce“ a na niterné modlitbě, ale spíše na racionální moudrosti a na eticky motivované profánní aktivitě. „Žádná

soustředíme zejména na analýzu díla *Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě*. To Lévinas začíná slovy:

„Pravý život tu není.‘ Ale my jsme na světě. Metafyzika povstává a udržuje se v tomto alibi. Je obrácena směrem k ‚jinde‘, ‚jinak‘, k jinému. V té nejobecnější podobě, která se v dějinách myšlení skutečně ukazuje jako nějaký pohyb vycházející z tohoto nám důvěrně známého světa – ať ho ohraničují jakékoliv ještě neznámé země, jež ho případně zakrývají – z nějakého ‚doma‘, které obýváme, k nějakému cizímu mimo sebe, k nějakému tam.“²⁴

Člověk touží „metafyzickou“²⁵ touhou“ po něčem, co nemůže být naplněno, po něčem absolutně jiném.²⁶ Tato touha se neobejde bez praktického – tedy pro Lévinase etického – vyjádření. Zde musí zápasit s lidskou živočišností, která pro vidinu sebe-uchování je schopna obětovat všechno. Podle Lévinase jsme se ze zkušenosti s lidstvím 20. století naučili, že „hlad a strach“ mohou ovládat lidi do té míry, že se jim podřídí jejich myšlenky i skutky, že ovládnou společnost a dějiny, že dovolí, aby zlí lidé těžili z lidské bídy a vykonávali nad člověkem vládu. Z pohledu začátku 21. století bychom se ale mohli ptát, zda je to jen „strach a hlad“, zda se zlo také nemůže šířit kvůli lidské lhostejnosti, kvůli nezájmu, kvůli jakési malátnosti, která vede naše jednání samospádem zvyků, beze strachu

náboženská spása není možná tam, kde rozum a spravedlnost zůstávají o hladu... Je-li modlitba omegou, není alfou judaismu. Judaismus domu modlitby už není předatelný. Judaismus otců umírá nebo už umřel. Proto se musíme vrátit k židovské moudrosti, musíme probudit v ní dřímající rozum, proto musí judaismus rozumu nabýt vrchu nad judaismem modlitby“. Tento postoj – jako realističtější báze židovské duchovní jednoty než světecky náročná buberovská spiritualita – zjednal Lévinasovi nesrovnatelně větší vliv na židovské myšlení, než jaký byl dopřán Buberovi. Dobré přijetí u křesťanských teologů. Přitom Lévinas není vůči křesťanství tak mimořádně vstřícný.“ J. POLÁKOVÁ, „Filosofie dialogu: Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas“, www.home.tiscali.cz/cz046672/slunce/dialog/htm.

²⁴ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 19.

²⁵ Metafyziku Lévinas pak definuje jako naprostou vydanost této jinakosti: „Tato jinakost, nepřiměřená ideji, má pro touhu smysl. Je míněna jako jinakost Druhého a jinakost Nejvyššího. Sama dimenze výšky se otevírá metafyzickou Touhou. Že tato výška už není nebe nýbrž Neviditelné, je samo pozvednutím výšky a její vznešenosti. Zemřít pro neviditelné – toť metafyzika. To však neznamená, že by se touha mohla obejít bez činů. Jenomže tyto činy nejsou ani spotřebou, ani laskáním, ani liturgií.“ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 20–21.

²⁶ „Lehkovážně hovoříme o uspokojených touhách nebo sexuálních potřebách, či o potřebách morálních a náboženských. Sama láska se považuje za uspokojení vznešeného hladu. Je-li možné takto mluvit, je to tím, že většina našich potřeb není čistá, a ani láska není. Touhy, jež se dají uspokojit, se podobají metafyzické touze jen zklamáním nad uspokojením nebo zoufalstvím z neuspokojení a touhy, jež tvoří vášeň samu. Intence metafyzické touhy je jiná: touží po tom, co přesahuje všechno, co by jí mohlo naplnit. Je jako dobrota: vytoužené jí nenaplnuje, nýbrž prohlubuje.“ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 20.

ale také bez touhy po něčem jiném, bez skutečného zájmu o někoho jiného nebo o pravdu. Když Lévinas dále píše o ohrožení lidské svobody, o situacích, v nichž je ve hře naše lidství, myslím, že je na místě zahrnout i tato nebezpečí bez výrazně definovatelné mezní situace, nebezpečí prázdnoty, bezcílnosti, bez-naděje či omamující nudy.

„Svoboda spočívá v tom, že víme, že svoboda je v nebezpečí. Ale vědět to nebo mít svědomí znamená mít čas, abychom se vyhnuli okamžiku nelidskosti, abychom ho předešli. Právě toto věčné odkládání – neměřitelný rozdíl mezi člověkem a ne-člověkem – předpokládá nezištnost dobroty, touhu po absolutně Jiném čili vznešenost, dimenzi metafyziky.“²⁷

Podle Lévinase egocentrická motivace západní filosofii vzala sílu postavit se proti násilí páchaném na druhých. Zároveň ji dovedla do mrtvého bodu. Člověk zaměřený na sebe nemohl neprožívat krizi své identity. Bytí uvězněné v sobě je totiž oddělené od svého zdroje, od „toho druhého“. Ten druhý, latinsky *alter*, je základní kategorií Lévinasovy filosofie, které se proto také říká filosofie alterity. Ale:

„Jinakost, radikální různorodost Jiného, je možná jen tehdy, je-li Jiný jiným ve vztahu vůči nějakému členu, jehož podstatou je, že zůstává výchozím bodem, že slouží jako *vstup* do vztahu ... [že je identifikovatelný jako] *jen jako Já*“.²⁸

Lévinas neškrtná identitu subjektu, bez níž by nebyla možná odpovědnost, ale zdůrazňuje, že člověk sám sobě není zdrojem ani toho, že je, ani toho, kdo je. Proti takovému zacyklení se v egoismu stojí exteriorita, neboli jinakost, jako jeho šance: Ten, kdo se identifikuje zevnitř jako já, nahlíží, že je „já“ ve vztahu, který zahrnuje oba členy, že „se děje od Já k Jinému v setkání tváří v tvář.“²⁹ A mohli bychom říci, že bez tohoto vztahu uvadá. Zároveň ale musíme mít na mysli, že vyjít k druhému, má-li v sobě zahrnovat skutečnou otevřenost, nemůže být motivováno naplněním mých vlastních tužeb. Protože pak bych toho druhého redukovala

²⁷ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 21.

²⁸ Citace pokračuje: Být Já, to znamená mít svým obsahem identitu ... Já je identické ve svých proměnách, ... může do sebe pojmut i různorodé, má strukturu subjektu, první osoby ... já, jež myslí, si naslouchá, jak myslí, nebo se děsí svých hloubek a samo sobě je někým jiným ... Naslouchá si, jak myslí a přistihuje se při dogmatickosti, až je samo sobě cizí. Ale Já je Stejně i vůči této jinakosti, splývá se sebou, neschopné odříci se tohoto překvapujícího ‚sebe‘ ... [Ale ani] já, jako jiný, není někdo ‚Jiný‘. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 22.23.

²⁹ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 258. Lévinas hovoří také o Bohu jako o tom druhém, jiném. Hraje si s dvojznačností francouzského výrazu *a-Dieu*, který zároveň znamená Bůh a rozloučení. Lévinas nemluví o osobním Bohu, „Ty“, jako Buber (viz M. BUBER, *Já a Ty*. Votobia, Olomouc, 1995) Podle něj mluvíme o Bohu ve třetí osobě, jako o někom,

la na věc nebo na funkci „pro mě“, zahrnula bych jej do svého egocentrického světa a nedovolila bych mu jej přesáhnout.

Podle Lévinase je jinakost toho druhého nejméně viditelná v jeho tváři,³⁰ když mu stojím tváří tvář, poznávám jej jako svůj protějšek, jako někoho, kdo není abstrakcí, ale je konkrétní, je tu, ve svém nároku na mě. Může to být konkrétní tvář cizince, sirotka nebo vdovy, tvář cizince, někoho, kdo mě činí „rukojmím“, ale zároveň mi umožňuje existovat, vycházet ze sebe.

„Pravá podstata člověka se ukazuje v jeho tváři, kde je něčím nekonečně jiným než obdoba, protějšek a nepřítel mé násilnosti, který už s mým násilím zápasí v dějinném světě, kde jsme oba částí téhož systému. Tvář zastavuje a zneškodňuje mé násilí svou výzvou, která není násilná a přichází shora“.³¹

Setkání „tváří v tvář“ pak představuje „poslední nepřevoditelný vztah“, který „umožňuje pluralitu společnosti“ a chrání společnost před totalitou.³² Přiznání skutečnosti tomu, kdo nejsem já – a snad se to dá i rozšířit – těm, kdo nejsou my –, je v Lévinasově filosofii podmínkou pro skutečnou komunikaci, kterou se znovu ustavuje subjekt – a patrně i kolektivní identita, i když tento termín Lévinas zásadně nepoužívá. Jeho subjekt, který vždy potřebuje nějaké konkrétní, jedno já, které neodmítá převzít odpovědnost, se ve skutečné komunikaci znovu ustavuje ne již jako v sobě spočívající bytí, ale bytí konstituované vztahy k druhým, vycházením ze sebe.³³

Vztah s druhým člověkem je ale nesymetrický. Za druhého mám odpovědnost, která po mně žádá, abych k němu nebyla lhostejná, abych jej

kdo tu není, nebo přesněji řečeno, kdo je tak transcendentní, že to vypadá, jako by tu nebyl. Zanechal po sobě jen stopy. Přitom nárok pramenící z Boží jinakosti ještě převyšuje povinnost vůči bližnímu. Viz E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*. Vien, Paris, 1992, s. 115.

³⁰ „Člověk jakožto Druhý k nám přichází zvnějšku, jako oddělená – čili svatá – tvář. Jeho exteriorita – to jest jeho výzva ke mně – je jeho pravdou.“ Zde je, podle Lévinase, „přesah pravdy vůči její bytosti a vůči její ideji“ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 259.

³¹ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 259.

³² LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 259.

³³ Podle Zuzany Svobodové termín nelhostejnost, *la nonindifférence*, u Lévinase „vyjadřuje asymetričnost vztahu k druhému, tedy Dostojevského myšlenku: Jsme všichni odpovědní za všechny a za všechno přede všemi, a já víc než ti druzí“. Jsme zapleteni do odpovědnosti, říká Lévinas (intrigue de responsabilité). Dalším nejbližším českým ekvivalentem je asi termín „péče“, „starost“, ovšem nikoli v tom svazujícím slova smyslu, ale ve smyslu „nenechat na holičkách“ a zároveň „nechat jít (být, žít)“. „Rozhovor se Zuzanou Svobodovou o etice, jak je možné ji učit, a o tom, co může znamenat být hostem v cizině“, vydáno 2. 5. 2005. <http://www.cesivluxu.rognier.cz/view.php?cislocianku=2005050201>

nenechala napospas nouzi, a přitom nemám právo vyžadovat od něj totéž. Jak se on bude chovat ke mně, je jeho věc. Pro mně musí být prioritou jeho osoba, jeho problémy, jeho práva, jinak je v sázce mé lidství.³⁴ Kdo ale dokáže ustát takový nárok? Lévinas jej neumenšuje, i když ví, že zůstává nenaplněný dokonce i v těch nejbližších vztazích, natož k chudákovvi, kterého potkám na ulici nebo k cizinci. „Stisknout ruku příteli znamená projevit mu své přátelství, ale jako něco nevyjádřitelného, dokonce nesplněného, jako stálou touhu.“³⁵ Tato stálá touha ale zbavuje lidskou motivaci její egocentričnosti, vrací nám možnost komunikovat na místo snahy manipulovat.

Závěr

V závěru se pokusím shrnout, jaké alternativy Adorno a Lévinas nabízejí místo opozičně postavené identity, jejíž nositelé mají potřebu stavět sebe – nebo svou identifikační skupinu – proti někomu jinému.

Adorno ve své negativní dialektice nabízí nejprve analýzu tohoto problému. Nazývá jej „falešnou projekcí“, jejíž pomocí se podporuje kolektivní komplex superiority a z něj pramenící násilný život na úkor oběti.³⁶ Násilí spočívá v tom, že se vytváří umělé prostředí, a to tak, aby v něm měl výhodné postavení jeho tvůrce. V Adornově analýze třeba příslušník nordické rasy. Ale výhodné postavení může být „výhodným“ jen ve srovnání s někým dalším, pro koho je nevýhodné, například pro příslušníky jiných ras, zejména židovské. Tvorba takto zaujatého prostředí je, podle Adorna, modloslužebným činem. Vztahujeme se pak totiž ke kopii skutečnosti a ne k originálu. Adornova trojstupňová analýza takto patologicky postaveného vztahu pak může být s užitkem aplikována také na ideologie působící v oblasti migrační politiky či na církevní ideologie, které brání pozice moci na úkor otevřenosti novému životu. Je třeba při tom mít ale na paměti, že i Adorno rozpoznával, že se v praxi neobejdeme bez některých identifikačních mechanismů,³⁷ ale že je třeba tyto mechanismy podrobovat průběžné kritice a učit se zároveň citlivosti pro věci, které do nich nezapadají. Zde jsme pak ale konfrontováni s problémem, že nejen

³⁴ Lévinas cituje Babylónský Talmud: „Neodpovídám-li za sebe, kdo za mne odpovídá? Odpovídám-li ale jen za sebe – jsem to ještě já?“ Trakt. Avot 6a; in E. LÉVINAS, *Etika a nekonečno*, Oikoumené, Praha, 1994, s. 98.

³⁵ E. LÉVINAS, *Existence a ten, kdo existuje*, Oikoumené, Praha, 1997, s. 36.

³⁶ Viz T. ADORNO a M. HORKHEIMER, *The Dialectics of the Enlightenment*, s. 187.

³⁷ Zejména ne bez těch, odpovídajících prvnímu stupni identitního myšlení, viz BRUNKHORST, *Adorno and Critical Theory*, s. 5.

společnosti, které znal a analyzoval ve své době Adorno, ale také ta naše, zápasí s „tradicí“ korupce, kdy otázky spravedlnosti a pravdy byly nahrazeny otázkami utility, individuálního nebo skupinového užítku, bez ohledu na to, že tento „užitek“ je na úkor někoho dalšího. Adornova alternativa předpokládá alespoň základní touhu po překonání utilitarství – nebo končí nedosažitelnou utopií a skepsí.

Lévinas staví problém obráceně. Není to tak, že já svou „identitu“ stavím proti někomu druhému, ale někdo druhý ji staví proti mě. A teprve v tomto obráceném pohybu je má možnost být sebou, stávat se tím, kým jsem. Zatímco Adorno si více všímá mechanismů ve společnosti, Lévinas se soustředí na mechanismy uvnitř člověka, který má odpovědnost za to, aby se společnost, v níž žije, nestala totalitou. Totalita začíná uvnitř, jako totalita mého „já“, jako zacyklení se v egoismu, vědomé či nevědomé. Tato totalita, člověk motivovaný ziskostí, pak v dobách „hladu a strachu“³⁸ vytváří nestvůrné systémy, které ničí i toho, kdo chce zachránit jen sám sebe.

Lévinas upozorňuje, že „identitu“ nemá subjekt, nebo také (existuje-li něco takového) kolektivní subjekt, pod kontrolou. To, kdo člověk nebo skupina lidí je, se utváří ve vztahu, ve vyjití k tomu, kdo nejsem já. Identita zahrnuje oba členy, jak říká Lévinas, „*děje* [se] od Já k Jinému v setkání tváří v tvář.“³⁹ A tak bychom mohli říci, že to, kým jsme, jako společnost nebo jako církev, zahrnuje, jak obstáváme ve vztahu k těm, kdo jsou ti druzí. Lévinasovi jde na prvním místě o ty, kdo jsou v méně výhodném postavení než my a kdo na nás tak vznášejí svůj nárok. Již Starý zákon do této skupiny řadil také cizince a přistěhovance.⁴⁰ Člověk nebo společnost motivovaná jen naplněním vlastních tužeb jsou počátkem vlastního konce. Oddělili se od zdroje svého bytí a tím, jak realizují svou konečnost, ztrácejí svou identitu.

Vztah k druhému, kterého vedle sebe vidím, i k Bohu, kterého vedle sebe nevidím, ale jehož stopu mohu rozpoznat v tváři bližního,⁴¹ je pak podle Lévinase nesymetrický: já jsem odpovědná za druhého a přitom nemám právo od něj čekat totéž, to je jeho věc.⁴² Takto postavená ne-reciprocita, nesymetričnost vztahu k tomu druhému, chce vyvázat tento

³⁸ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 21.

³⁹ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 258.

⁴⁰ Viz např. Ex 22, 20–23; Lev 19, 33–34; Dt 10, 18–19; 14, –29; 24, 17–18; 27,19.

⁴¹ Viz LÉVINAS, *De Dieu qui vient a l'idée*, s. 115.

⁴² Viz LÉVINAS, *Etika a nekonečno*, s. 98.

vztah z utilitářských motivů – pomohu druhému, abych tím pomohla sama sobě. Zároveň ale, jak upozorňuje např. Gillian Rose, může vést k novému typu totality, totality nároku na sebe-oběť, který škrtá lidskou svobodu a nahrazuje dominaci jednoho činitele ve vztahu dominací toho druhého.⁴³

Přes nebezpečí skepse u Adorna a přetížení nároku toho druhého u Lévinase, jejich přístup k problému marginalizace toho, co je jiné, nebo toho, kdo je jiný, zůstává inspirativní. Oba ukazují, i když každý jiným způsobem, že opozičně postavená identita je vyjádřením krize identity a nasměrováním k její totalizaci – což znamená k její destrukci. Oba dávají nahlédnout do velice zešíroka pojatých alternativ – ať je to hledání klíče v tom, co je neidentické, co nezapadá, co nám může pomoci opravit naše předsudky a integrovat tuto korekci do celku našich postojů a hodnot;⁴⁴ nebo ať je to nepřevoditelnost vztahu setkání „tváří v tvář“,⁴⁵ kdy se učím přiznávat skutečnost tomu, kdo nejsem já, stejně tak i rozpoznávat, jak je vycházení ze sebe těžké. Jak neměřitelný je rozdíl mezi člověkem a ne-člověkem, mezi egoismem a nezištnou dobrotou,⁴⁶ a jak absolutně nezbytné je vydávat se od ne-lidství směrem k lidství.

Jak Adorno tak Lévinas mluví o identitě a marginalizaci v kontextu poválečné Evropy, která se pomalu vyrovnává s hrůzami minulosti a s novými nespravedlnostmi, které z nich vzešly. Oba se vracejí ke kořenům evropských totalitních systémů a kladou si otázky nad tím, jaké tradice jim daly povstat a udržovaly je v chodu. Pokusíme-li se o transpozici jejich myšlení do Evropy začátku 21. století, musíme vzít více v potaz také totalitní reakce na totalitní systémy, a nová ohrožení lidské svobody, s nimiž jsme konfrontováni my. Nové formy stěhování národů, nové formy otroctví a kolonialismu. Ty pro nás dávají Adornově a Lévinasově alternativě konkrétnější obrysy. Dávají kontext tomu, co se děje v našich setkáváních s druhými a v konfrontacích s konkrétními novými situacemi. V tomto kontextu se pak můžeme ptát, co odmítnutí opozičně postavené identity může znamenat.

⁴³ Podle Gillian Rose je Lévinasovo přetížení exteriority na úkor interiority, nárok postavit toho druhého před sebe, příkazem k oběti. To je, ovšem, kontraproduktivní, protože člověk se proti tomu brání a stává se netolerantním, protože „trauma oběti, nebo gesto směrem k neidentifikovatelné pluralitě druhých, mě děsí“, vyvolává ve mně pocit neustálého dluhu a neustálého špatného svědomí a touhu po odplatě tomu druhému. Viz G. ROSE, *Judaism and Modernity: Philosophical Essays*, Blackwell, Oxford, 1993, s. 8-9.

⁴⁴ Viz BRUNKHORST, *Adorno and Critical Theory*, s. 109–111.

⁴⁵ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 259.

⁴⁶ LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 21.

POZVÁNÍ K NADĚJI

Pavel Filipi. Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi. Praha: Kalich 2006. 264 s.

Pavel Filipi se homiletikou zabývá po celý svůj aktivní život. Za katedrou teologické fakulty učí kázat své studenty a na kazatelkách kostelů a modliteben doma i v zahraničí, na něž se dává rád pozvat, si sám – jak kdysi vyložil – ověřuje, zda to, co učí jiné, donese až k vlastnímu cíli, aniž by to poztrácel cestou. To, k čemu na katedře, na kazatelně i ve studovně dospěl, předkládá nyní shrnuto čtenářům.

Své knize klade nemalý cíl: chce čtenáře kazatelství nejen naučit, chce jej pro ně získat. Povzbudit jej a odkrýt mu radost z činnosti jinak velmi opovázlivé a náročné – i Filipi vidí, v navázání na reformační pojetí, základní smysl kázání v tom, že má „umožnit vstup Božího slova do jednotlivcov příběhu tak, aby jim byl osloven a uvěřil mu...“ (str. 102) K této radosti pak podle Filipiho nelze dospět jinak než tak, že se kazatel naplno vystaví základní potíži svého poslání, totiž hledat a dosvědčovat Boží slovo výkladem biblických textů. Filipi nepředkládá nezaжатou učebnici ani encyklopedii osvědčených figlů kazatelského řemesla, nýbrž představuje a předvádí vlastní koncepci kazatelství, jejíž jádro spočívá v přesvědčení, že homiletická „tvorba“ se počíná již v biblické exegesi, příprava aktuálního kázání v pečlivém – a láskyplném – čtení starobylého textu Bible. Vede tedy (potenciálního) kazatele k tomu, aby hledal predikabilitu textu a na hojných konkrétních případech mu demonstruje, že predikabilita patří k základním charakteristikám většiny – ač nikoli nutně všech – biblických textů. V polemice s W. Marxsenem Filipi tvrdí a dokládá, že když se na biblické texty káže, nečiní se s nimi něco jim nevlastního, něco zásadně druhotného, nýbrž že kazatelský výklad je úzus, který biblické texty samy namnoze předpokládají. Není proto divu, že v zásadních výkladech o povaze biblických textů a předpokladech jejich výkladu věnuje značnou pozornost otázce kánonu a pozorování nitrobiblické intertextuality.

Vlastní koncepci ovšem Filipi předkládá v pečlivém, ač nikoli přemírou technických detailů přetíženém rozhovoru se starší (patristickou a reformační) i novodobější odbornou literaturou. Raději než polemicky cituje však ostatní autory pro názory, pojetí a myšlenky, které přejímá a rozvíjí. Z praktických teologů a homiletů se patrně cítí nejbližší T. G. Longovi a R. Bohrenovi, nápadné je ovšem, jak velkou pozornost věnuje biblistům – ze zahraničních především W. Brueggemannovi, G. von Radovi, J. A. Sandersovi a G. Theissenovi, z českých pak svým kolegům J. Hellerovi a P. Pokornému i (přímým či nepřímým) učitelům S. C. Daňkovi a J. B. Součkovi. Je to nápadné, vzhledem k celkové Filipiho koncepci však nikoli překvapivé – ostatně všichni jmenovaní biblisté jsou (byli) také aktivními kazateli a někteří z nich svá exegetická východiska domýšleli i v odborných publikacích věnovaných homiletice (Brueggemann, Theissen).

Filipioho homiletika je nejen učebnicí, avšak je také učebnicí. Poskytuje užitečnou a informativní četbu studentům bohosloví, a to nikoli pouze evangelickým –

s svůj profil evangelického teologa ani ve své homiletice Filipi nijak neskrývá. I zde je však zřetelné jeho pojetí evangelického důrazu, který aspiruje na vše-křesťanskou použitelnost a platnost.

Kniha je přehledně rozvržena do čtyř hlavních částí, z nichž první dvě jsou věnovány zásadním a převážně teoretickým otázkám, druhé dvě pak vyložené prakticky rozvíjejí na četných příkladech; za stěžejní lze považovat část druhou a třetí. Po úvodních otázkách (proč vůbec kázání jako výklad biblického textu?) a základní hermeneutické diskusi, v níž se věnuje především – nikoli ovšem nekriticky – synchronním přístupům, vykládá Filipi ve druhé části své pojetí tzv. „homiletické exegese“. Je dobře srozumitelné, že má-li být homiletika exegetická, totiž v poctivém a soustavném výkladu biblického textu zakotvená, musí být exegese, s níž pracuje, homiletická, totiž od samého počátku ke kazatelskému užití zaměřená. Pod tímto hlediskem vede Filipi své čtenáře k jisté selekci a specifickému propojení exegetických metod – jde o to, „které z exegetických postupů (...) usnadňují cestu od biblického textu k jeho kazatelskému výkladu, a tím korespondují s inherentní tendencí, vnitřním naspádováním biblických textů k *viva vox*.“ (str. 42) Už v této části Filipi užívá nástroje, který bude pravidelně přítomen ve třetí části a v němž vidím jednu z hlavních charakteristik a předností této knihy: demonstrace konkrétním výkladem biblického textu. Čtenář tu může sledovat, jak homileticky produktivní může být citlivost pro gramatické podrobnosti textu, jako jsou spojky, lexikální analýza, literární druh textu, tvary a četnost sloves apod. Nejde o ucelené exegese, nýbrž právě o demonstrace určitého aspektu, ale i tak se jimi čtenář-teolog nejednou cítí podnícen daný text užít za základ kázání. Třetí část pak čtenáře upozorňuje na zvláštnosti jednotlivých druhů biblických textů a základních teologických motivů. Při tom se přechází tam i zpět mezi dvěma díly křesťanského Písma, podobně jako v kazatelském užití neznámá Starý zákon – Nový zákon žádné závazné pořadí. Tak je pojednáno o výkladu podobenství, textů vycházejících z vyznání stvořenosti světa, příběhů a příběhovitosti převážně části Písma (mezi nimi zvláště příběhů praotců, exodu, apokalyptických textů a rodokmenů), prorockých textů, zákonných ustanovení Tóry, příběhu Ježíšova (a v něm specificky zázraků, pašijního příběhu a problému zástupné oběti), epištolních textů (a mezi nimi pavlovské teologie ospravedlnění, eklesiologických textů a parenesí), žalmů. Je zřejmé: jedním z důsledků exegetické poctivosti a zároveň jednou z cest ke kazatelské radosti a zajímavosti je podle Filipiho citlivý respekt k rozmanitosti biblických textů a motivů. Čtvrtá část je pak věnována praktickým aspektům přípravy kázání, jeho výstavby a jazykové polohy a zpětné kontroly před tím, než zazní z kazatelny.

Filipioho nenucené, nicméně zřetelné a podmanivé pozvání k homiletické exegesi a exegetické homiletice přichází v době, kdy je – alespoň v českém protestantismu – cítit jisté rozpaky, ne-li až nechuť vůči zátěži, kterou pro kazatele pečlivý zřetel k biblickým textům údajně je. Míří jistě především do řad kazatelů, avšak s užitekem ji budou číst i ti, kdo se obvykle ocitají na druhé straně kazatelny a zajímá je, co vlastně mohou v kázání hledat, co od něj očekávat, co vlast-

ně kázání má a může být. Vedle proklamovaného záměru poučit a naučit, který bohatě naplňuje, dokáže Filipiho homiletika i upoutat a potěšit, neboť je knihou neobyčejně zajímavou a čtivou.

Jan Roskovec

POSLEDNÍ STOPY UTRAKVISMU?

Edita Štěříková, *Exulantská útočiště v Lužici a Sasku, Praha: Kalich 2004, 549 s.*

Po starších pracích popisujících české exulantské komunity v Pruském Slezsku, v Berlíně a v polském Zelově obrátila Edita Štěříková nyní svou pozornost na území saského kurfiřtství a na jednu lokalitu v držení saské sekundogenitury. Na rozdíl od dřívějších prací, ve kterých autorka mapovala exil 18. století, se soustředí na Sasko a Lužici, které představovaly první cíl pobělohorské emigrace. Od ní se výklad odvíjí přes celý časový úsek, ve kterém v Sasku existovaly exulantské církevní obce.

Od dřívějších autorčiných publikací se tato kniha také liší strukturou. To je způsobeno množstvím saských míst, na kterých se exulanti usazovali, jejich popis znemožňuje vést jednu vyprávěcí linii. Namísto toho nám autorka předkládá mozaiku drobných postřehů. Výklad je zahájen velmi stručným přehledem jednotlivých emigračních vln, od pobělohorské až po 18. století z perspektivy původního domova exulantů. Spolu s první pobělohorskou vlnou odchodů ze země je přehledně popsáno i zavedení katolického jednověří v různých lokalitách. Nastíněny jsou také aktivity exulantů v průběhu dalších fází Třicetileté války, pro pozdější období (včetně 18. století) je nejvýznamnější souvislostí naznačení problematiky kontaktů domácích nonkonformistů s exilem. V tomto bloku jsou včleněny také popisy rekatolizace a emigrace z několika příhraničních venkovských panství, které dobře uvozují málo řešenou problematiku německojazyčných emigrantů z českých zemí.

Podstatná část publikace je věnována cílovým lokalitám českých emigrantů na saském území. Nejprve jsou v abecedním pořádku vypsány méně významné lokality, zpravidla ty, jež se staly cílem německy mluvících exulantů, kteří zpravidla vytvořili nové osídlení, ale nikoli specifickou církevní komunitu. Jejich stopa obvykle rychle zanikla mezi okolním obyvatelstvem. Také ty lokality, kde se vyskytovala českojazyčná komunita, která neměla dlouhého trvání, spadají do této kategorie.

Většina rozsahu knihy však je soustředěna na desítku významných lokalit, kde vznikly samostatné exulantské sbory, které si udržely samostatnost a exulantský charakter až do 18. století, v některých případech ještě déle. Takové komunity se shromáždily buďto ve významných saských městech (Drážďany, Žita-

va), či ve vhodných venkovských lokalitách, často nového založení. S výjimkou Johanngeorgenstadtu jsou zde zkoumány hlavně českojazyčné kolonie.

Příběhy těchto sborů jsou samostatnými, velmi hutnými studii, založenými na rozsáhlém archivním materiálu úřední i soukromé provenience. Autorka nám přibližuje potíže, jaké měli exulanti se saskými úřady při získávání povolení k usazení i k založení sborů, stejně jako kompetenční i konfesní rozpory se státní luterskou církví, materiální nouzi jednotlivců i exilových sborů, vnitrosborové roztržky mezi lutersky ortodoxními a pietistickými frakcemi v průběhu 18. století a mnohé další. Každou kapitolu doplňují rozsáhlé prosopografické přílohy, shrnující údaje ze sborových matrik i další dostupné informace k jednotlivým členům sboru. Spolu s autobiografiemi vytvářenými jako svědectví víry (především v ochranovském okruhu) dávají nahlédnout do životních osudů obyčejných členů sboru, ne jenom kazatelů, predikantů a členů staršovstev.

Velmi pracná monografie tak znamenitě plní dvoji účel: poskytuje praktický, na fakta velmi bohatý přehled exulantských obcí využitelný k dalšímu bádání a současně věrně zprostředkovává příběh těch, kteří pro možnost udržení své víry volili cestu do neznáma, ztrátu podstatné části majetku a často celoživotní sociální pokles. Na rovině interpretace popsaných historických jevů je však možno vznést dvě námitky. Za prvé autorka implicitně přisuzuje německojazyčným exulantům luterskou konfesi, zatímco českojazyčným méně často novotrakvistickou a častěji bratrskou. Podezření z kalvinismu si u saských úřadů měli vysloužit pouze českojazyční exulantští duchovní, eventuelní případy u německy mluvících jsou opomenuty. Nikde není uvažována možnost, jak by se do exilového života zapojili starotrakvisté, přičemž právě jim mohla být nejbližší víra i liturgická a správní praxe saské státní církve. Snad jenom výskyt bratrských knih v knihovnách farářů umožňuje začlenit saský exil do teorií o česko-bratrské kontinuitě. Druhá námitka se týká úvah o roli češtiny v životě exulantských sborů. I když to nebude možné za pomoci dostupných pramenů jednoznačně posoudit, je na místě klást otázku, jakou roli hrála čeština v kolektivní identitě exulantských komunit. Byla na jejím základě vnímána i konfesní odlišnost od okolí? Identifikovala se ta či ona generace exulantů spíše s jazykem či s konfesí? Do jaké míry byla čeština chápána jako posvátné dědictví předků a do jaké míry jen jako nástroj? Do jaké míry byly exulantské komunity otevřené vůči okolní společnosti a jak moc se uzavíraly do ghetta?

Avšak i tyto otázky mohly být položeny teprve po přečtení recenzované knihy, odpověď na ně bude možné hledat teprve dalším bádáním postaveném nyní na velmi solidním základu knihy *Exulantská útočiště*.

Pavel B. Kůrka

K TEORII POROZUMĚNÍ

Petr Pokorný. Hermeneutika jako teorie porozumění, od základních otázek jazyka k výkladu bible. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 508.

Rozsáhlý svazek obsahuje tři různé knihy. Vedle Pokorného teorie porozumění se setkáváme se dvěma soubory studií řady autorů. Druhý díl přispívá k prohloubení filosoficko/teologického přístupu k textům (postavy a problémy), třetí nabízí literárně/teologickou interpretaci některých výrazných biblických i folklorních textů (biblické žánry a pohádky). Kromě rozsáhlé bibliografie má čtenář k dispozici biblické, jmenné i věcné rejstříky.

Petr Pokorný v teorii porozumění využívá filosofického i biblického způsobu argumentace. Na specifickou biblických intelektuálních návyků, které se projevují ve způsobu vyjadřování autorů, upozornil po druhé světové válce výrazným způsobem Erich Auerbach a později také A. N. Wilder (s. 136–138). Petr Pokorný na některé jejich motivy navazuje, proto svou práci neotvírá filologicko/etymologickými analýzami, nýbrž výkladem o úloze řeči a teologie. Pokračuje vznikem teorie paměti a pragmatikou textu. Seznamuje nás s kognitivní povahou metafory. Zabývá se mlčením i promluvou textu, historickou kritikou i působností textu. Upozorňuje na biblickou teologii, která se zasloužila o vytvoření biblického kánonu. Nezapomíná ani na estetiku textu a na kognitivní povahu literárních žánrů. Připomíná vliv biblického stylu myšlení a vyprávění na novější literární vědu. Systematicky probírá jednotlivé metody interpretace a své dílo zakončuje úvahami o výkladu. V průběhu hermeneutické rozpravy se dostávají ke slovu zakladatelé starověké (Aurelius Augustinus) i novověké teorie porozumění (F. Schleiermacher a W. Dilthey). Pokorný rozvíjí myšlenky novověkých filosofů, kteří závažným způsobem přispěli k rozvinutí teorie výkladu textu (H. G. Gadamer, M. Heidegger, P. Ricoeur). V prvním díle svazku se setkáváme s četnými odkazy na filosofa Paula Ricoeura, zejména v souvislosti s výkladem o kognitivní funkci metafory, struktuře vyprávění a úloze literárních žánrů. Vedle Ricoeura se setkáváme ještě s dalšími teology a filology, kteří přispěli k teorii porozumění v průběhu 20. století.

V závěrečném oddíle o výkladu Pokorný upozorňuje, že pokud je teologická hermeneutika inspirována intelektuálními návyky biblických myslitelů, pak čtenáře podněcuje nejen k stále novému výkladu, ale navíc inspiruje k proměně myšlení interpreta, ale též širšího společenství. Pokorný nezůstává jen u techniky výkladu, teorie jazyka či přehledu exegetických metod. Pokračuje v linii těch biblických autorů, kteří se oprostili od spoléhání na magickou moc slova a rozpoznali hranice i možnosti slov. Tím se liší od jiných antických a mnohých křesťanských interpretů, kteří kvůli magickým intelektuálním návykům odmítali překládat biblické texty či některá jména a termíny. Pokorný svůj výklad uzavírá praktickou starostí o proměnu myšlení i jednání jednotlivce i celého společenství. Tento kontext nelze při interpretaci pominout. Neinterpretujeme texty ve společenském vzduchoprázdnu nebo kvůli nadčasové blaženosti, či extatickému vytržení či mirakulóznímu setkání s posvátnem.

Biblické texty nejsou pouhými historickými dokumenty, nýbrž představují závažná vyznání (s. 439 – J. B. Souček), také proto se stávají výzvou pro sebezpočtení jednotlivce i širšího společenství, jehož je vykladač součástí. Jsme proto seznamováni nejen s literárně-filosofickou teorií, nýbrž také jsme vyzýváni k přijetí určité výzvy textu. Pokorného pojetí hermeneutiky se stává legitimně teologickou záležitostí, která respektuje intenci teologie tvůrců kánonu. Text se interpretací stává výzvou k zapojení do úsilí o porozumění, což u jednotlivého interpreta znamená, že si začíná být vědom určitého specifického úkolu právě proto, že interpretuje text a zároveň si je vědom, že ho interpretuje v rámci určitého společenství. Interpret vytváří otevřenou tradici uprostřed současné společnosti. Tímto tvrzením Petr Pokorný navazuje na rozpoznání filosofky Lenky Karfíkové (s. 213). Rozvíjí však tento důraz dál, protože připomíná úlohu, kterou slyšíme ze zvěsti biblického textu. Interpretující jedinec pracuje s ohledem na společenství, a zároveň právě tomuto společenství předává zvěstnou výzvu textu. Společenství se stává citlivým a snaží se analyzovat „svá vlastní selhání a příznat je (pokání).“ (s. 213) Petr Pokorný svou teorii porozumění zavrcholuje výzvou k pokání. Autor upozorňuje, že kajícímu hermeneutickému přístupu nás vyučuje biblická, tzv. deuteronomistická teologická tradice (s. 213).

Deuteronomistickým důrazem souznívá Petr Pokorný s připomínkou filosofa Jakuba Čapka, že v teorii porozumění nejde jen o přesné metodiky, techniky a návody, teorie jazyka a komunikace, nýbrž také o rozpoznání, „že při výkladu jde o naše vlastní bytí“ (s. 307). V tomto ohledu se teolog Pokorný (s. 201) i filosof Čapek shodují, protože k biblické změně smýšlení (metanoia) či filosofickému chápání hermeneutiky jako „něco moci“ (s. 309), žádná zaručená technika nevede. My si změnu myšlení vždy znovu vytváříme svým čtením a interpretováním. Oba dva myslitelé se shodují, že není zbytečné usilovat o rozpoznání zápletky vyprávění, úkolu změny mysli, o přivedení textu k řeči (s. 316). Hermeneutika není zbytečná, ale neočekávejme od ní zázraky, to bychom se vrátili k magii a okradli bychom se o dobrodružství interpretace. Hermeneutika nás pouze připravuje na vědomí úkolu, který oba dva zmínění autoři zdůrazňují. Teologická snaha o porozumění a „metodologické uchopení“ interpretace se v zásadě neliší od filosofického uchopení hermeneutiky.

Smíme konstatovat, že bez hermeneutické reflexe bychom při interpretování asi ani netušili, co to vlastně konáme, a zůstali bychom u filosoficko-teologického soustruhování dogmatických formulek (s. 19–21; s. 316–317), v zajetí fundamentalistického výkladu biblického textu (pozn. 5, s. 20 aj.). Neměli bychom proto zůstat ignoranty ve věcech teorie jazyka, komunikace či exegetických metod. Hermeneutika nás upozorní na úskalí a možnosti nás interpretů, kteří nakonec nemáme k dispozici nic více a nic méně, než naši řeč. V řeči zmlúme (s. 52) a používáme řečových prostředků. Řeči organizujeme svou zkušenost (s. 27–29), uchopujeme skutečno pomocí metafor (pojmenováváme – Gn 2), chápeme mezilidské i transcendentní vztahy pomocí metafor a literárních žánrů, protože metafory, podobenství, písně i sentence mohou mít poznávací funkci (s. 59).

Pokorný upozorňuje na bibli jako inspiraci novější literární vědy (s. 136) a teprve pak seznamuje s různými metodami interpretace (s. 139–190). Pojednáním o biblické teologii, tj. o teologii tvůrců kánonu se Pokorný přiřazuje k těm, kteří vidí zrod kritického myšlení nejen ve filosofickém, ale i teologickém myšlenkovém prostředí. Pokorný však tuto kritičnost v plné míře přiznává až novozákonním svědkům – tvůrcům biblických žánrů. Starozákonní svědky tolik nezkoumá, ale také u nich naznačuje jistou míru kritičnosti (s. 68; 213), respektive se mu zdá, že starozákonní svědci nedosahují oné rozvinuté kritičnosti, jako ji dosáhli svědci novozákonní (s. 74). Přesto i Pokorný bere vážně výzvu deuteronomistické teologie právě v nejzávažnější části své práce – v kapitole o výkladu: připomenutím výzvy k metanoia jedince a celého společenství (s. 213). Také starozákonní badatel Martin Prudký se ve své studii věnoval deuteronomistickému textu a obtížné hermeneutické otázky, řešené již starozákonními svědky: jak rozpoznat, že to, k čemu jsme vyzýváni, je skutečně to, co si Bůh přeje (s. 381).

Smíme se odvážit říci, že Petr Pokorný inspirujícím způsobem kombinuje filosofické motivy s přístupy biblických autorů/mluvčích nejen novozákonních, ale i některých starozákonních. Biblické texty prokazují dějinnost a eschatologickou zacilenost, že nepatří minulosti. Nabízejí se nám jako hudební partitura k originálnímu a odpovědnému interpretačnímu provedení, které nemá význam jen pro jednotlivce, ale právě i pro širší veřejnost.

Jak jsme viděli v naznačeném dialogu teologa Pokorného s filosofem Čapkem, pro Pokorného je teologie metodologicky souměřitelná s filosofií a stává se závažnou pro současného člověka, protože i teologie nabízí pochopení některých skutečností, které mají pozemský rozměr, a proto je do značné míry teologie srozumitelná i pro nevěřící – paradoxně díky tradicím a textům, které interpretuje. Teologie je reflexe a je tedy metodologicky také filosofií. Teologii bychom proto neměli chápat jako zjevení souboru pravd, které spadly z nebe. I to je rozpoznání, které přebíral Pokorný od tvůrců biblického kánonu. Proto je teologie otevřená pro porozumění těm, kdo přistupují k hermeneutice z jiných pozic než teologických.

V druhém a třetím díle se setkáváme se závažnými dílčími studii. Jednotliví autoři vycházejí z různých filosofických a teologických motivů, přesto v určitém ohledu souznívají s teorií porozumění Petra Pokorného. Růžena Dostálová mimo jiné upozorňuje na zbytky magické důvěry v kouzelnou moc slova, která zbraňovala některým starověkým autorům v překládání textů z jazyka do jazyka. Lenka Karfíková zpřístupnila exegetickou metodu teologů zakladatelů křesťanské hermeneutiky Órigena a Aurelia Augustina. O novověkém iniciátorovi hermeneutiky F. Schleiermacherovi se dovídáme díky Alici Klikové, o Edmundu Husserlovi napsal Zdeněk Mathauser. Jakub Čapek – jeden z lektorů celého díla – přiblížil Heideggerovo pojetí interpretace. Na postavu Rudolfa Bultmanna se nově zahleděl a zhodnotil Aleš Pištora. Druhý díl je zakončen kritickým pohledem Ivany Noble na postmoderní myslitele, zejména frankofonní.

Třetí díl je téměř celý sepsán teology. Jedinou výjimkou je studie Hany Šmahelové, která dokazuje, že žánr lidové pohádky náleží také do literárního diskur-

zu, který nelze nahradit něčím jiným a nese svou specifickou zvěst. Na biblických studiích se podílejí tři novozákonní současnosti Petr Pokorný, Jiří Mrázek a Jan Roskovec. Martin Prudký jako jediný starozákonník osvětluje hermeneutický přístup závažné biblické teologické školy – deuteronomistické.

Na závěr si nechávám zmínku o výjimečné studii J. B. Součka „Ježíšova slova z kříže“ (s. 439–455). Studie velmi přesvědčivě dokládá pluralitu biblického interpretačního umění samotných tvůrců biblických textů. Součkův text dokládá to, oč se snaží celá trojdílná kniha. Umění interpretace biblických textů je možné rozvíjet právě proto, že před sebou nemáme texty spadlé z nebe, ale jsou to závažná lidská svědectví, která nejsou uzavřena sama do sebe. Zaslouchneme-li z nich výzvu, volající nás, abychom měnili sami sebe i společenství, a otevřeme se jí, pak naše interpretační úsilí s velkou pravděpodobností překročí úzké hranice teologické i filosofické, literární i poetické sebespokojenosti, která je antipodem porozumění.

Pavel Keřkovský

APOKRYFNÍ ZJEVENÍ A PROROCTVÍ

Novozákonní apokryfy III: Proroctví a apokalypsy. Uspořádal Jan A. Dus. Z řeckých, latinských, koptských a syrských originálů přeložili a úvody a komentáři opatřili Josef Bartoň, Růžena Dostálová, Jan A. Dus, Radka Fialová, Matyáš Havrda, Jiří Hoblík, Sidonia Horňanová, Lenka Jiroušková, Lucie Kopecká, Jiří Mrázek, Jiří Pavlík, Petr Pokorný, Pavel Ryneš, Petr Tomášek, Zuzana Vítková a David Zbiral. Odpovědná redaktorka Radka Fialová. Praha: Vyšehrad 2007 (Knihovna rané křesťanské literatury, 3), 568 str.

Tak se čeští čtenáři konečně dočkali. Po šesti letech od vydání prvního svazku (*Novozákonní apokryfy I: Neznámá evangelia*, 2001; první a druhý svazek se mezitím dočkaly již druhého vydání) došel svého završení pozoruhodný projekt českých překladů novozákonní literatury stojící mimo biblický kánon, který s podporou několika grantů a rozsáhlým týmem spolupracovníků připravilo Centrum biblických studií Akademie věd České republiky a Univerzity Karlovy v Praze a edičně zaštitilo pražské nakladatelství Vyšehrad. Na více než patnácti stech stranách si česká veřejnost – laická i odborná – může konečně udělat poměrně jasnou a plastickou představu o duchovním světě rané církve a o jejích literárních památkách, které – byť se nedostaly do oficiálního kánonu bible – utvářely kulturní dějiny Evropy ve stejné či možná ještě větší míře než texty kanonické. Pro širší publikum měly apokryfy větší přitažlivost než stanovený kánon od pradávna: svou roli zde sehrálo nejen kouzlo zakázaného ovoce z tohoto, budeme-li se držet zvolené metafory, stromu poznání, jež se pozdější církev snažila pokud

možno maskovat a svým způsobem ho i tabuizovala, ale rovněž a především romantická představa čehosi tajného, zasvěceneckého, co jistě obsahuje hluboké pravdy redefinující vztah mezi božským a lidským (k čemuž ostatně navádí již samo slovo apokryf, odvozené z řeckého slovesa apokryptein, „skrývat“, „utajovat“).

V nově vydaném svazku shromáždil tým okolo Jana Duse raně křesťanské apokalypsy a prorocké spisy, tedy díla, která přitahují čtenáře – a stejně často také podněcují ke kritice – i díky své metaforice, nevyhýbající se přepjatým obrazům i hrůzným detailům dábelkých muk čekajících na všechny hříšníky. Kniha je stejně jako v případě předcházejících svazků vybavena obsáhlou zastřešující úvodní studií, rozdělenou na dvě části: v první seznamuje Sidonia Horňanová s „Fenomémem apokalyptiky od židovství po křesťanství“ (str. 27–56), v druhé představuje Jiří Hoblík téma „Profétie v raném křesťanství“ (str. 57–70). Po této „propedeutické“ části již následují samotné raně křesťanské texty, přeložené do češtiny v naprosté většině případů poprvé a z originálních jazyků (s výjimkou *Zjevení Petrova*, které bylo převedeno z německého a anglického přetlumočení – srv. str. 332).

Výběru textů, které byly do svazku zařazeny, se věnuje editor Jan Dus (str. 23–26), jenž upozorňuje na obtížnost sestavení kompletního výčtu novozákonních apokalyptických spisů především s ohledem na prolinání židovského a křesťanského prvku, a zdůrazňuje, že bylo upřednostněno „pragmatické řešení před snahou o systematické uspořádání látky“ (str. 25); v praxi to znamená, že ve třetím svazku apokryfů nenalezneme některé texty, které by do publikace po tematické stránce patřily (*Čtvrtý Ezdráš*, *Nanebevzetí Izajášovo*, třetí až pátá kniha *Sibylliných věštb*), ale vzhledem k tomu, že byly do češtiny převedeny již v rámci série *Knihy tajemství a moudrosti. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy* (ve třech svazcích vydal v letech 1998–1999 opět Vyšehrad), nejsou zde zařazeny znovu, a ušetřený prostor tak byl využit pro méně známé a obtížně dostupné texty (např. *Závět' Adamova* či *Zjevení Šadrakovo*). Přeložené texty jsou ve svazku uspořádány vždy podle jména údajného autora, přičemž jsou opatřeny veškerým vědeckým aparátem, který odborník vděčně přivítá a laický čtenář, nechce-li zabíhat do detailů, může pohodlně přeskočit – všechny texty jsou opatřeny stručnými úvody, soupisy pramenů a literatury i nezbytnými výkladovými poznámkami. V publikaci jsou přeloženy následující spisy: *Závět' Adamova*, *Otázky Bartolomějovy*, *Zlomky knihy Élchasai*, *Zjevení Ezdrášovo*, *Zjevení Šadrakovo*, *Vidění Ezdrášovo*, *První zjevení Janovo*, *Otázky Janovy*, *Zjevení Mariino*, *Zjevení Pavlovo*, *Zjevení Petrovo*, *Sibylliny věštby* (knihy I–II, VI–VIII), *Zjevení Tomášovo* a *Zósimovo vyprávění o životě Rekábejců*, a nakonec čtyři gnostické apokalypsy z Nag Hammádí – *Zjevení Pavlovo*, *První* a *Druhé zjevení Jakubovo* a *Zjevení Petrovo*.

České překlady jsou čtivé a nejsou zatíženy zbytečnou archaizací. V namátkou vybraném *Zjevení Mariině* se však navzdory chvályhodné reflexi stylové úrovně originálu nemohou zbavit dojmu určité nenáležitosti komičnosti, když archanděl Michael ukazuje apokryfní Panně Marii tresty hříšníků slovy: „Přesvatá,

fakt jsi ještě neviděla největší tresty“ (str. 243), a to navzdory tomu, že touto formou „nepatřičného lexikálního nebo syntaktického kolokvialismu“ překladatel ilustruje „jazykové tápání či snad stylistickou apatii autora“ (str. 238). Kniha je, podobně jako předcházející svazky, opatřena rozsáhlou obrazovou přílohou a pro odborné publikace nezbytnými a neocenitelnými seznamy zkratk a rejstříky (spisů, osobních a místních jmen a vybraných pojmů).

Závěrečný svazek *Novozákonních apokryfů* je stejně jako celá třísvazková série počinem velmi významným i vítaným, a to přinejmenším ze dvou důvodů: jednak se čeština konečně zařadila k celé řadě „velkých“ jazyků, v nichž jsou tyto raně křesťanské památky dostupné již řadu let, a navíc jejich české vydání pomohlo uvést na pravou míru ony s apokryfní literaturou spojené romantické představy dřímající kdesi v nitru celé řady jejich potenciálních čtenářů a odhalit svět sice možná méně spekulativně esoterický, ale neméně fascinující.

Petr Kitzler

SOCIOLOGIE JEŽÍŠOVSKÉHO HNUTÍ

Theissen, Gerd: Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Güntersloher Verlagshaus, 2004, 305 stran + literatura 12 s.

V květnu roku 2004 spatřila svět nejnovější kniha renomovaného heidelberského novozákonníka Gerda Theissen. Jedná se o přepracované a aktualizované vydání jeho menšího díla z konce sedmdesátých let minulého století, „*Soziologie der Jesusbewegung*“. V tomto novém vydání knihy pracuje autor s nejnovějšími poznatky z oblasti bádání sociologie Ježíšovského hnutí. Do těchto nových směrů však vždy zapracovává své vlastní stanovisko, a tak vzniká zcela nový a originální přístup k tématu. Na struktuře knihy je hned od začátku zřetelná autorova dlouholetá vynikající pedagogická činnost. Knihu totiž začíná vymezením vlastních hranic – tím, že definuje, co je úkolem sociologie ježíšovského hnutí a jakými metodami chce dospět k naplnění těchto úkolů.

Úkol svého zkoumání rozděljuje Theissen na analýzu čtyř oblastí. Tyto analýzy představují čtyři hlavní části jeho knihy. Jedná se o analýzu rolí, skupin, společenství a ideí.

V první části, v podtitulu analýza rolí, definuje Theissen ježíšovské hnutí, jako „*hnutí putujících charismatiků a lidí, kteří opustili dosavadní způsob života (Aussteiger)*“. Ježíše z Nazaretu přitom zařazuje do první skupiny, mezi primární charismatiky. Do druhé skupiny patří putující charismatici, kteří představují kruh učedníků. Ježíš totiž nezakládal místní sbory, nýbrž kolem sebe shromažďoval kruh potulujících se charismatiků. Tyto lidi nazývá Theissen sekundárními charismatiky (Sekundärcharismatiker). K ježíšovskému hnutí se pak velmi

úzce pojí také skupina sympatizantů a podporovatelů, mecenášů (Tertiärcharismatiker). Do této skupiny patří místní sbory, které žily v komplementárním spojení s putujícími charismatiky, podporovaly je materiálně a představovaly základní bázi pro jejich putující život. Poslední rolí v první části je role Syna člověka. Všechny role, které byly pozemskému Ježíšovi přisouzeny, dostaly ve světle kříže a vzkříšení zcela nový význam. Nejdůležitější z nich je titul Syna člověka a s ním spojená role, která hrála velký význam v sociálním životě raněkřesťanského společenství.

V druhé části Theissen porovnává ježíšovské hnutí s ostatními obrozeneckými proudy v židovství i mimo něj. Otázkou pro něho je: „*Co odlišuje ježíšovské hnutí od ostatních milenaristických hnutí? Proč bylo schopné právě toto hnutí přežít tak dlouhou dobu?*“. Podle Theissena tento rozdíl spočívá především ve schopnosti ježíšovského hnutí překonat striktní hranice mezi vlastním lidem a ostatními národy. V porovnání s ostatními proudy v židovství a mimo něj se tady nenachází ani žádné nativistické odmítání cizích národů. Toto v židovství se formulující hnutí nachází brzy po Ježíšově smrti větší resonanci mezi nežidy. Mělo své kořeny mezi prostými lidmi, ale velmi brzy se k němu přihlásili i bohatí.

Třetí kapitola, která nese název „*Krise židovské společnosti jako mateřské pudy ježíšovského hnutí*“ tvoří největší část celé knihy. Theissen pojednává různé konflikty v židovství, které pomohly k založení tohoto nového hnutí v palestinské společnosti. Z religionisticko-sociologického hlediska je možno rozlišit dvě teorie a to teorii integrace a konfliktu. S analýzou ježíšovského hnutí je nejvíc porovnatelná teorie konfliktu. V době zrození ježíšovského hnutí se setkáváme se stále se vracejícím napětím mezi jednotlivými vrstvami ve společenství, mezi chudými a bohatými, městem a venkovem, domácími a cizími, židovskou a helénskou kulturou. Tato krize vedla k hledání nových cest v náboženském a sociálním životě. Podle Theissena to vedlo k „Anomii“ – což je případ, který nastává v případě že velká většina společnosti kvůli některým skupinám nemůže žít svůj život na základě dosavadních norem. Tato „Anomie“ se týká celého společenství, jak vysoce tak i nízko postavených společenských vrstev, nejvíc jsou však poznamenány ty nejnižší vrstvy lidu. Ježíšovské hnutí se zrodilo do této kritické situace společenských a sociálních poměrů a hledalo odpověď na tuto orientační krizi ve společnosti.

Čtvrtá, závěrečná část knihy pojednává právě tyto sociální vize a možnou odpověď ježíšovského hnutí na vzniklou situaci. Podle Theissena se jedná o roli ideí. Na vzniklou revoluční situaci ježíšovské hnutí nereagovalo ozbrojenou silou, nýbrž revolucí hodnot. Na tomto základě se dají vytvořit dvě teze. Ta první se vztahuje na jejich sociální vizi. Jedná se o osvojení norem horní společenské vrstvy prostřednictvím nevýznamných malých lidí a outsiderů (Außenseiter). Samotná revoluce hodnot pak byla očekávána od Boha. V jeho království by měli chudí, trpící a hladoví dostat svá práva. Druhá teze se vztahuje na strategii ježíšovského hnutí. Tato revoluce hodnot byla charismatická a svou charismatičností vyžadovala od lidí změnu k obrácení.

I když má kniha Gerda Theissena některé nedostatky a nejasnosti (např. není zcela jasné, proč nese poslední část první kapitoly název právě Role Syna člověka. Jak to zapadá do celé koncepce charismatiků?), představuje velmi dobrou analýzu jednotlivých společenských směrů v židovství prvního století. Je to důležité především proto, že v tomto prostředí vzniká ježíšovské hnutí a popsání směrů měly také vliv na vývoj tohoto hnutí. Sympatické je ale především to, že autor nezůstává u prosté analýzy vývoje hnutí, nýbrž dává čtenáři náhled na odpovědi ježíšovského hnutí na vzniklou sociální situaci v palestinské společnosti prvního století. Theissenovu knihu je třeba doporučit všem teologům, hlavně pak těm, kteří se zajímají o problematiku historického Ježíše z pohledu sociologického.

Ficzere Tamás

PROBLÉMY TEOLOGIE SBÍRKY

Ukázka z úvodní stati obsáhlého komentáře D. Zellerera k Sbirce Ježíšových výroků má upozornit na existenci tohoto dosud ojedinělého díla a současně českému čtenáři připomenout autorův shrnující závěr, který teologii Sbirky (Q) odlišuje od velikonocní věroučné tradice církve, zejména v Pavlově pojetí. V době, kdy roste vědomí, že obnova církve musí vycházet od samotného Ježíše Krista, je zřejmé, že poměrně dobře dostupné dědictví Ježíše jako dějinné postavy nemůže být opomenuto. Na tom záleží i dr. Václavu Žilinskému, který ukázkou vybral a přeložil.

Petr Pokorný

DIETER ZELLER, KOMMENTAR ZUR LOGIENQUELLE

Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1984 (3. vyd. 1993), s. 96 – 99.

Q sestává v celku z výroků, jejichž obsahem je konflikt s Izraelem a chování učedníků. Jakmile učiníme tento obsah duchovní výstrojí skupiny tradentů a srovnáme ho s jinými projekty prvokřesťanského zvěstování, jsou nápadné **dva deficity**:

Ve srovnání s evangeliem hovoří Sbirka **málo o působení pozemského Ježíše**, jak to později líčí evangelia, vůbec nemluví o vyprávění o dětství. To jistě souvisí s její formální zvláštností jako sbírky výroků. Že Ježíš konal zázraky, to se ovšem na různých místech předpokládá (Mt 11,2–6; Lk 10,13n.23nn; Lk 11,14–22) a krátce se vypravuje v perikopě o setníkovi (Mt 8,5–10.13), snad převzaté odjinud. Rovněž sekundární příběh pokušení už pokračuje ve vyprávění o křtu.

Závažnější je, že Q neobsahuje **žádné Pašie** a mlčí o kerygmatu jeruzalémské prvotní obce, které přece považuje Pavel 1 Kor 15,1nn za tak základní. Tam je – i když v poněkud rozvinuté formě – takto shrnuto:

Kristus zemřel za naše hříchy	podle Písma
a byl pohřben	
a byl vzkříšen třetího dne	podle Písma
a ukázal se Kefovi (potom Dvanácti).	

V Q se jen jednou naznačuje Ježíšova smrt jako zmizení (Lk 13,35); nechápe se jako smířící smrt. Boží odpuštění se neuskutečňuje teprve tou smrtí, obec Q prosí o ně přímo Otce v nebesích (Lk 11,4), ovšem povzbuzena Ježíšovým slovem, že Bůh je milosrdný (srov. Lk 6,36). Odmítnutí Ježíše činí jen vrchovatou vinu Izraelitů, která se od otců nakupila v odmítnutí proroků. Když se jim nyní ještě připouští odklad, pak to není jako ovoce smrti na kříži, nýbrž – podobně jako v řečech Skutků před židy – přesto, u vědomí, že odmítnutému je od Boha odezdáno všecko. Nositelé Q mohou zvládnout Ježíšův osud jen tak, že ho odvodí jako osud jeho prorockých předchůdců z Boží moudrosti (viz č. 11 k Lk 11,49nn).

Velikonoce mají pro ně význam jen nepřímý, protože – přes odmítnutí Ježíše Izraelem – pokračují v jeho věci a očekávají ho k soudu jako Syna člověka. Chybí výslovné zvěstování Ježíšova zmrtvýchvstání (viz č. 10 k znamení Jonáše). Ovšem nad obcí na konci času byl vylit Duch Boží (viz č.1 k Mt 3,11).

Avšak také naopak můžeme u antiošsko-pavlovské tradice zjistit **deficity vůči Q**: Pojem „Božího království“ se vyskytuje jen ve statickém smyslu v hotových formulích, pojem „Syna člověka“ chybí vůbec. Napomenutí a útěchy Sbirky se v Listech sotva chápou jako Ježíšovo slovo; příbuzné látky nestojí pod jeho autoritou. Výjimky tvoří jen 1 Kor 7,10n slovo o rozluce a 9,14 oprávnění kazatelů žít z evangelia. To je tím divnější, že židokřesťansko-helenistická obec, ve které vzniklo Markovo evangelium, měla zjevně kontakty s tradicí Q.

Můžeme se pokusit vysvětlit tyto rozdíly **dějiny formy** (např. **M. Dibelius**). Tak poukazují mnozí badatelé (...) na omezení literární formou a parenteticko-apologetický účel Sbirky a připouštějí, že měla odedávna své doplnění v misio-nářském kerygmatu jako 1 Kor 15,3–5. To může platit pro konečnou redakci a dobu evangelistů.

Avšak v jádru tradice obsahuje Q nejen parenesi, nýbrž docela také kerygma, právě Ježíšovo poselství o blízkém Božím království (Lk 10,9). Protože jsou instruuáni pozemským Ježíšem, učedníci nemohou anachronisticky dostat misijní rozkaz jako rozkaz Zmrtvýchvstání Mt 28,18nn, nebo dokonce hned zvěstovat kříž a zmrtvýchvstání. Zvláštnost skupiny, která je spojena se začátky Q spočívá právě v silné vazbě na Ježíše a jeho slova. Je to jiná skupina než ta, se kterou Pavel nakonec sdílí své poselství, totiž jeruzalémské apoštolové v čele s Petrem (srov. 1 Kor 15,3–11)?

Tím přicházíme k ještě obtížnější otázce **dějin tradice**. Často se tuší za Q (např. **W. Smithals**) galilejští Ježíšovi stoupenci, kteří neměli kontakt se Dvanácti v Jeruzalémě a obešli se bez velikonoční víry. Avšak takové lokalizace nemají v textu žádnou oporu; víme vůbec velmi málo o židokřesťanské misii v Palestině. Slovo jako Mt 19,28 se patrně vztahuje na Dvanáct a v poslední době se postuluje dokonce forma Q v seznamu apoštolů (pro společné znění Mt 10,2–4 s Lk 6,14–16; Sk 1,13). I když první tradenti Q byli Galilejci povolani Ježíšem samým, neznamená to, že působili jen tam. Kromě toho pozorujeme, že v Q prosvítá aspoň nepřímý velikonoční víra. Hledání zvláštních nositelů se tedy ztrácí v temnotách dějin raného křesťanství.

Důležitější je zapamatovat si: Ve svých starých částech ukazuje Sbirka zcela vlastní profil **teologické koncepce**. Klade právě jiné důrazy než zvěstování o Kristu, uplatňující se u Pavla, zvěstování o Kristu, který zemřel za hříchy a byl vzkříšen. Jeho nebeská existence se snad připouští i v Q (srov. Lk 6,46), i když není tématem. Avšak spása nezávisí na víře v něho a vykupující sílu jeho utrpení, nýbrž na uskutečňování jeho příkazů. Dějiny končí ospravedlněním tohoto jeho nároku. Teologicky je nutná protiváha Q tam, kde se s pozdními vrstvami NZ přenáší božská záchrana zcela na vtělení Božího Syna a při tom se zapomíná,

proč Ježíš přišel. Model poslání, který je v základu Sbírký, má naproti tomu tu výhodu, že bere Ježíše zároveň v jeho mesiánském úkolu a v jeho prorockém poselství. Pak se jeví i jeho smrt jako následek konfliktu, který podstoupil při provádění svého úkolu. Neosamostatňuje se jako vykupitelská smrt. Že Q připomíná napomenutí Pozemského, může zabránit tomu, že se nebeský spasitel odpoutá od své lidské konkrétnosti a stane se cílem našich prání. Nakonec je pro nás důležité – při všech obtížích „překladač“, že Sbírký staví do středu při radikálním odřeknutí se světa zvěstování blízké Boží vlády. Při tom se předem zprostředkuje spása skrze Ježíšovy zázraky a kázání, ale také v poslání jeho charismatických učedníků. To musí znepokojovat křesťanství, které se na jedné straně docela dobře zařizuje v pozemských poměrech, na druhé straně často utěšuje lidi v nouzi jen lepším životem po smrti. Klade se nám otázka, jakým způsobem i dnes mohou být účinné uzdravující síly Božího království. Zde se musíme učit ze zkušeností raných křesťanských obcí, přirozeně také pavlovských.

(přel. Dr. V. Žilinský)

BRUCE MANNING METZGER (1914 – 2007)

Ve věku 93 let zemřel 13. února americký novozákonník a emeritní profesor Bruce M. Metzger, jeden z nejvýznamnějších odborníků na textovou kritiku ve 20. století. Byl dlouholetým profesorem na Princeton Theological Seminary (New Jersey), kde vystudoval teologii a desítky let vyučoval. Od roku 1938 zde působil na katedře Nového zákona, o rok později byl ordinován v presbyteriální církvi (United Presbyterian Church), v roce 1942 získal doktorát (Ph.D.).

Stal se mezinárodně uznávanou autoritou v otázkách vzniku a vývoje raně křesťanských rukopisů. Přednášel na mnoha univerzitách a seminářích po celém světě. Získal řadu ocenění a bylo mu uděleno několik čestných doktorátů z prestižních univerzit – mimo jiné ze St. Andrews (Skotsko) nebo z Münsteru. Byl zvolen předsedou *Society of Biblical Literature* (1971) a *Studiorum Novi Testamenti Societas* (1971). Podílel se na biblických překladech *Revised Standard Version Bible* (RSV Bible) nebo *The New Revised Standard Version Bible with Apokrypha* (NRSV). Jeho jméno je spojeno s kritickými edicemi řeckého textu *The Greek New Testament* (GNT), kterou vydala United Bible Societies (1965, 4. revidované vydání 1994). Později se stal také spoluvydavatelem edice Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* (NTG).

Mezi standardní vykladačské pomůcky lze zařadit jeho komentář *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (1971, 2. vydání 1994), ve kterém komentuje a vyhodnocuje textové varianty edice GNT. Za klasickou práci k textové kritice je považována jeho monografie *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, ve které nabízí základní přehled bádání a metodologii zkoumání dochovaných rukopisů, doložený na řadě příkladů (1964, 4. vyd. 2005). Byla přeložena do řady světových jazyků.

Metzger se věnoval také problematice novozákonního kánonu: *The Canon of the New Testament* (1997). Ve své poslední práci se zaměřil na tři listy, které představují důrazy tří osobností raného křesťanství: Pavla, Petra a Jana, *Apostolic Letters of Faith, Hope, and Love: Galatians, 1 Peter, and 1 John* (2006).

S Metzgerovou prací a názory se může domácí čtenář seznámit díky populařizační knize *Kauza Kristus* (Praha: Návrat domů, 2003). V kapitole věnované věrohodnosti novozákonních textů je na několika stranách představena jeho odborná kariéra i základní publikace. Zatímco textová kritika bývá mnohými (a to nejen fundamentalisty) považována za metodu podkopávající důvěryhodnost Bible, pro Metzgera je tomu právě naopak. „Víte, když vidím, s jakou spolehlivostí se nám tyto materiály dochovaly, kolik máme kopií a jak jsou některé z nich staré, moje osobní víra získala širší základ“, říká tento americký odborník (s. 66).

Když se prof. Pokorný s Metzgerem pravidelně setkával při svých pracovních pobytech v Princetonu v letech 1987 a 2003–4, přinesl mu Metzger ukázat starou fotografii učitelů z Princetonu (ze 40. let), na které byl zachycen také J. L. Hromádka. Metzgerova dlouhá akademická dráha se tak hned dvakrát potkala s českými teology.

Peter Cimala

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 2007

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

Mgr. Tomáš MAJDA

Církev – obraz Presvätej Trojice. Priemet trojičnej teológie Vladimíra Losského v jeho ekleziológii vo svetle súčasnej náuky magistéria Katolíckej cirkvi

*Disertační práce v oboru praktická teologie, zaměření: studium křesťanského
Východu (vedoucí práce Prof. Pavel Ambros)*

Vladimír Nikolajevič Losský (1903–1958), jehož ekleziologické a trojičné teologii, ve světle současné nauky magistéria Katolické církve, se disertační práce věnuje, je jedním z nejvýznamnějších pravoslavných teologů 20. století. Práce si klade za cíl prozkoumat Losského tezi o zásadním vlivu trojičného dogmatického schématu na schéma ekleziologické, s důrazem na spornou otázku Filioque, systematicky podává základní prvky Losského ekleziologie, v kterých můžeme najít hledané trojičné aspekty a porovnává dílo Losského také se současným ekumenickým dialogem mezi pravoslavnou a katolickou církví, čím má nepochybně i aktuální přínos. Přínos práce spočívá také v tom, že na našem území nebyla uvedená problematika doposud věnovaná patřičná pozornost.

Mgr. Vladislav VOLNÝ

Vliv nedělních škol ve Slezské církvi evangelické augsburského vyznání na spirituální vývoj dětí

*Disertační práce v oboru praktická teologie, zaměření křesťanská výchova
(vedoucí práce Doc. Rudolf Smahel).*

Cílem disertační práce je formulovat nové obsahové a metodické vzory katechetického procesu v rámci nedělních škol ve Slezské církvi evangelické a.v. Při tvorbě nového paradigmatu nedělních škol vychází autor z hodnocení historických a aktuálních modelů práce s dětmi v nedělních školách a dále z reflexe závěrů současného bádání dětské spirituality. Autorova metoda spočívá v analýze historických dokumentů a odborných textů z oblasti vývojové a náboženské psychologie a dále ve vlastním pozorování a výzkumu. Disertační práce se vyrovnává s negativními důsledky dosavadních modelů a praxe nedělních škol a nabízí alternativní paradigma, jež by na instituční rovině vedlo k obnově nedělních

škol, na rovině osobní ke spirituálnímu rozvoji dětí. Přínos disertační práce spočívá rovněž v analýze teorií psychického, morálního a spirituálního vývoje a jejich aplikace do křesťanské výchovy.

PhDr. Míreya RYŠKOVÁ, Th.D.

Počátky západní misie apoštola Pavla a První list Tesalonickým

Habilitační práce v oboru teologie

Protagonistou, i když ne jediným aktérem západní křesťanské misie v 1. stol. n. l. se stal apoštol Pavel. Práce ve stručnosti mapuje jeho působení v rámci této misie se zvláštním ohledem na její počátky, jejichž nejstarším svědectvím se stal právě 1. list Tesalonickým. Pavel jím vytvořil nejpravděpodobněji kolem r. 50. nový typ komunikace mezi apoštolem a obcí, jehož posláním je řešení problémů v obci v nepřítomnosti apoštola coby hlavní autority, poučení a budování obce jakožto celku. První list Tesalonickým ukazuje způsob Pavlova působení, problémy a starosti křesťanů z pohanství v první generaci, a to především otázky vztahu víry a utrpení, řádu křesťanského života, paruzie, struktury obce. List podává autentické a angažované svědectví o povaze počáteční křesťanské misie v řecko-římské světě, jež se měla stát a také stala rozhodujícím faktorem v dalším vývoji křesťanství a církve.

Dr. Petr MAREČEK, Th.D.

Křesťanské společenství v Matoušově evangeliu. Jeho hlavní charakteristiky podle Mt 18,1–35

Habilitační práce v oboru teologie

Habilitační práce předkládá důkladnou exegezi 18. kapitoly Matoušova evangelia, která obsahuje pokyny pro život uvnitř křesťanského společenství. Významnost Ježíšova učení, které zde nalzáme, spočívá v tom, že ukazuje, čím se má křesťanské společenství zvláště vyznačovat, aby si zachovalo svou identitu. Tato studie se člení do tří částí. První část se zabývá kontextem, strukturou a otázkou kritiky tradice a redakce Mt 18,1–35. Druhá část studie poskytuje na základě struktury Mt 18,1–35 výklad jednotlivých perikop tohoto textu. Třetí část studie se snaží na základě výsledků exegeze formulovat celkové poselství textu Mt 18,1–35 a poukázat na významnost této tematiky v kontextu celého Matoušova evangelia.

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE –
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

Mgr. Jiří Lukeš

Rétorické aspekty apokryfních Skutků Pavla a Tekly

Disertační práce v oboru biblické teologie, 263 stran

Autor se v předkládané práci zaměřil na novější hermeneutickou metodu – rétorickou kritiku. Podává její charakteristiku, přehled jejího vývoje a srovnání odlišných typů rétorické, sociologické a narativní kritiky ve spektru současného literárněvědného bádání. Metodu rétorické kritiky aplikuje na apokryfní knize Skutky Pavla a Tekly a ukazuje, jak se pomocí této metody otevírají zajímavé nové perspektivy v interpretaci textu.

Mgr. Filip Susa

**Učení Karla Bartha o ospravedlnění a jeho přínos
v současném ekumenickém kontextu.**

**Význam formulí *simul iustus et peccator* a *sola fide* u Bartha,
na Tridentském konciliu a v současné katolické teologii**

Disertační práce v oboru biblické teologie, 207 stran

Autor zkoumá Barthovo učení o smíření, jak je předloženo v Církevní dogmatice, v kontextu nové ekumenické diskuse okolo Společného prohlášení k učení o ospravedlnění (1999), aby zjistil, nakolik je toto originální rozvinutí reformačních teologických důrazů podnětné pro ekumenické diskuse nad soteriologií. Sleduje interpretaci K. Bartha z katolické strany (von Balthasar, Bouillard, Küng), srovnává Barthovy interpretace s dokumenty Tridentina a dokládá, že Barthova christocentrická soteriologie může být dobrým východiskem k ekumenickým rozhovorům.

Mgr. Ondřej Kolář

**Nesmrtelnost a mezistav duše
v současné eschatologii v německé jazykové oblasti**

Disertační práce v oboru biblické teologie, 246 stran

Autor se soustředí na práce německy píšících protestantských i katolických teologů druhé poloviny 20. století a sleduje, jak interpretují křesťanskou naději tváří v tvář smrti. Značnou část pozornosti věnuje „mezistavu“, tedy otázkám po způsobu vztahu mezi pozemským životem a věčností a učení o očistci a zkoumá, jak naděje na vykoupení celého stvoření může souviset s pojetím vzkříšení a („nesmrtelné“) lidské duše. Přes značné rozdíly se mu možnost sblížení evangelické a katolické eschatologie jeví jako reálná.

Mgr. Andrea Korečková

Idea křesťanského kánonu vo vzťahu rozdelenia cirkvi a synagógy

Disertační práce v oboru biblické teologie, 166 stran

Práce mapuje dosavadní bádání o vzniku biblického kánonu, především jeho novozákonní části a pokouší se sledovat především počátky formování křesťanského kánonu, tedy postupné vznikání novozákonních spisů a vývoj myšlenky kánonizace, vytvoření závazné sbírky. Z českých teologů navazuje nejvíce na J. B. Součka, jehož tezi o vzniku NZ kánonu rozpracovává. Zpracovává širokou paletu novějšího biblického bádání o křesťanských textech a vztahu ke Starozákonním spisům od počátku do zhruba poloviny 2. století.

Dalibor Antalík, Th.D.

Náboženství starověké Sýrie, panteon a kult

Habilitační práce z oboru evangelická teologie, 249 stran

Práce je pokusem o syntetický portrét náboženství starověké Sýrie s důrazem na strukturu tamějšího panteonu a s ním související kultovní konání od nejstarších dob do nástupu helénismu v dané oblasti. Předkládá strukturovaný obraz syrského panteonu, v němž rozlišuje a definuje jednotlivé skupiny božstev na základě jejich zařazení a funkce, jak je umožňuje rozeznat interpretace pramenného materiálu, především ugaritských mytologických textů. Druhá část práce se věnuje kultu, tedy uctívání bohů (bohoslužebné symboly, prostory, aktéři a úkony), a posvátným úkonům (věštění, magie a tzv. přechodové rituály). Autor předkládá úctyhodnou syntézu dosavadních poznatků o tématu, detailní práci s prameny nachází řadu nových a nabízí přesvědčivě nové strukturování syrského panteonu podle staroorientálního světového obrazu.

Pavel Hošek, ThD.

**Předpoklady mezináboženského dialogu
z hlediska teologické religionistiky**

Habilitační práce z oboru evangelická teologie, 281 stran

Autor předkládá ve své práci aktuální téma mezináboženského dialogu a snaží se nalézt další alternativu k již existujícím modelům (exkluzivismus, inkluzivismus a pluralismus). Navrhuje a rozpracovává alternativní čtvrtou pozici, nazvanou „dialogický postpluralismus“. Věnuje se dialogickému pojetí mezináboženského setkávání a to jak na konceptuálně-věřoučné rovině, tak i na rovině spirituální. To připravuje cestu k dialogu mezi náboženstvími na rovině prakticko-etické, kterou současná teologie hledá jak mezi křesťanskými konfesemi, tak ve vztahu k ostatním světovým náboženstvím. Kultura dialogu zahrnuje etiku dialogu, přičemž centrální roli hraje *úcta k jinakosti druhého*.

Jaroslav Vokoun, ThD.

Rekonstrukce teologie po konci novověku. Postkritický přístup

Habilitační práce z oboru evangelická teologie, 203 stran

Předložená práce se zabývá pokusy o překonání moderny ve výkladu Písma a hledáním obnoveného přístupu k četbě Písma sv. Pokouší se najít takový přístup pomocí především kulturně-lingvistické metody George A. Lindbecka, kterou je podle něj ovšem třeba rozvinout tak, aby alternativy, které Lindbeck pokládá za falešné („konzervativní“ a „liberální“), nebyly negovány, ale zahrnuty do postliberální či postkritické syntézy. Autor přiznává, že konkrétně navržená forma střední cesty mezi fundamentalismem a liberalismem nese jasné rysy luterské teologie, přichází však s nárokem na její přijatelnost v širší ekuméně. Argumentuje pro teologii, která by sjednocením patristické, středověké a reformační teologie, víry a vědy, akademie a církve, metody a působení Ducha, jedince a pospolitosti, sloužila doxologii.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

PaedDr. Roman Králik

S. A. KIERKEGAARD (1813-1855). Život, víra a teologie

Disertační práce v oboru husitská teologie, zaměření systematická teologie, 159 stran

Předkládaná disertační práce seznamuje odbornou veřejnost se životem a myšlením důležité postavy novodobé teologie S. Kierkegaarda. S. Kierkegaard je představován jako teolog, který vedl po celý svůj život teologický boj za křesťanskou pravdu a je hodnocen z hlediska biblického a ze stanoviska křesťanské víry.

Mgr. Josef Táborský

Reformní katolík Josef Dobrovský

Disertační práce v oboru husitská teologie, zaměření církevní dějiny, 198 stran

Disertační práce se zabývá náboženským myšlením zakladatele slavistiky Josefa Dobrovského (1753-1829). Sleduje jeho náboženské názory v širším kontextu českého katolického osvícenství a ukazuje jejich postupný vývoj od radikálního pochybování ke konzervativnějším postojům stáří. Je první prací tohoto rozsahu, která pojednává o Dobrovském jako o osvícenském katolickém knězi.

Mgr. Markéta Holubová

Likutej Amarim a chasidská spiritualita

Disertační práce v oboru judaistika, 288 stran

Disertační práce se primárně zabývá jedním z nejzásadnějších spisů chasidské literatury – dílem Likutej Amarim, zvaného také Tanja, jehož autorem je Šneur Zalman z Ljady (1745–1813). Jádrem doktorské práce je překlad dvaceti pěti kapitol vybraných s ohledem na jejich vypovídací hodnotu a reprezentujících ducha celého spisu, v českém jazyce dosud nedostupného. Poté následuje komentář každé z přeložených kapitol, který se snaží reflektovat signifikantní momenty typické pro myšlenkový svět Šneura Zalmana.

Mgr. Marie Roubalová

Boží vlastnosti zjevené v Ex 24,6–7 jako motivační základ imperativu sociálně etických norem společenství Božího lidu

Disertační práce v oboru husitská teologie, zaměření biblická teologie, 195 stran

Doktorská disertace „Boží vlastnosti zjevené v Ex 34,6–7 jako motivační základ imperativu sociálně etických norem společenství Božího lidu“ podává kontextuální exegezi a analýzu etických požadavků Tóry vycházejících z Božích atributů. Seznamuje čtenáře s pracemi teologů posledních dvou století ad rem, kriticky je hodnotí a v bádání pokračuje vlastní cestou. Přináší některé nové pohledy a aktuální podněty pro každé, tedy i dnešní společenství Božího lidu.

Mgr. Tomáš Květák

Náboženství a postmoderní společnost

Disertační práce v oboru husitská teologie, zaměření systematická teologie, 187 stran

Tato doktorská disertační práce se zamýšlí nad významem křesťanské víry v současné postmoderní společnosti. Reflektuje, jak jsou křesťanské církve u nás i v jiných zemích Evropy stále více zatlačovány na okraj svých společností a křesťané se stávají menšinami. Úvod práce je věnován diagnóze doby. Navazuje kapitola analyzující perspektivy křesťanské současnosti. Velká část práce je věnována problému křesťanské identity v nábožensky pluralitní společnosti a s tím související otázce pravdy v postmoderní době. Druhá část práce reflektuje diskusi o mezináboženských vztazích a mezináboženský rozhovor s důrazem na dialog, jako předpoklad nového zvěstování.

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE –
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

Mgr. Vojtěch Novotný

**Prolegomena k dějinám české katolické teologie
druhé poloviny 20. století**

Disertační práce v oboru biblické teologie, 651 stran.

Cílem práce je studium vybraných historických reálií teologické reflexe těch křesťanů, kteří se v období druhé světové války (1939–1945) a vlády komunistické strany v Československu (1948–1989) hlásili k místní katolické církvi v českých zemích jako ke své. Úvod objasňuje epistemologický statut dějin teologie. Jednotlivé kapitoly pojednávají o pražské katolické teologické fakultě v období druhé světové války (I.), v počátcích komunistického režimu (II.) i v době jeho trvání (III.) a o personálním obsazení jednotlivých oborů (IV.), dále pak v kontrastu o utajovaném teologickém vzdělávání (V.), o vývoji oficiálně schválených, samizdatových a některých exilových teologických periodik ve sledovaném období (VI.) a o dalších možných a potřebných tématech historických prolegomen (VII.). Smyslem těchto studií je usnadnění další práce na poli historických prolegomen a dějinně korektní teologické hermeneutiky české katolické teologie druhé poloviny 20. století. Užíván je nejširší význam pojmu teologie, který odpovídá tzv. posvátným neboli církevním vědám. Konfesní předznamenání vymezuje a omezuje tématické pole.