

TEOLOGICKÁ REFLEXE

2006

Petr Macek *Anglosaská systematická
teologie v devadesátých
letech minulého století*

Petr Gallus *Systematická teologie
v německé oblasti
na přelomu tisíciletí*

Lenka Karfíková *Ricoeurova analýza paměti
podle jeho knihy
La mémoire, l'histoire, l'oubli*

Sidonia Horňanová *Apokalyptická tradice
„merkava“ a její implikace
pro ranou christologii*

Lucie Mazalová *Radost v počátcích
české reformace*

2

ROČNÍK XII

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

Petr Macek 117

ANGLOSASKÁ SYSTEMATICKÁ TEOLOGIE V DEVADESÁTÝCH LETECH MINULÉHO STOLETÍ

ANGLO-SAXON SYSTEMATIC THEOLOGY IN THE LAST DECADE
OF THE PAST MILLENNIUM

Petr Gallus 146

SYSTEMATICKÁ TEOLOGIE V NĚMECKÉ OBLASTI NA PŘELOMU TISÍCIETÍ

SYSTEMATIC THEOLOGY IN THE GERMAN-SPEAKING WORLD
AT THE TURN OF THE MILLENNIUM

Lenka Karfíková 159

RICOEUROVA ANALÝZA PAMĚTI PODLE JEHO KNIHY LA MÉMOIRE, L'HISTOIRE, L'OUBLI

PAUL RICOEUR'S ANALYSIS OF MEMORY IN HIS BOOK
LA MÉMOIRE, L'HISTOIRE, L'OUBLI

Sidonia Horňanová 181

APOKALYPTICKÁ TRADICE „MERKAVA“ A JEJÍ IMPLIKACE PRO RANOU CHRISTOLOGII

DIE APOKALYPTISCHE *MERKAVA*-TRADITION UND
IHRE AUSWIRKUNGEN AUF FRÜHCHRISTLICHE CHRISTOLOGIE

Lucie Mazalová 194

RADOST V POČÁTCÍCH ČESKÉ REFORMACE

CHRISTIAN JOY IN THE EARLY CZECH REFORMATION

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Petr Gallus. <i>Člověk mezi nebem a zemí. Pojetí víry u P. Tillicha a K. Bartha</i> (Jan Štefan)	213
Pavel Hošek. <i>Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství</i> (Pavol Bargár)	215
Ulrich H. J. Körtner. <i>Der inspirierte Leser: Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik</i> (Petr Sláma)	220
Rejstřík ročníku XII	223

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Doc. ThDr. Petr Macek, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

Mgr. Petr Gallus, ThD,m UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

Prof. Lenka Karfíková, Dr. Theol., UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

Mgr. Sidónia Horňanová, PhD., Evanjelická bohoslovecká fakulta UK,
Bartókova 8, 811 02 Bratislava

Mgr. Lucie Mazalová, Krajní 2, Blansko 678 01

ANGLOSASKÁ SYSTEMATICKÁ TEOLOGIE V DEVADESÁTÝCH LETECH MINULÉHO STOLETÍ

Petr Macek

ANGLO-SAXON SYSTEMATIC THEOLOGY IN THE LAST DECADE OF THE PAST MILLENNIUM The article is a tentative survey that is limited to the British and American production, examined on the basis of the currently prevailing typology of the main trends. This typology distinguishes between a) the “postcritical” trend, which includes the postliberals, the theologians of communal practice, and radical orthodoxy; b) the “emancipative” trend, which includes black theology, feminist and womanist theologies, and the deconstructive version of theological postmodernism; and, finally, c) the “classical” trends, namely the liberal and conservative ones. The liberal trend includes process theology, the correlationists and/or the revisionists, and the variety of theological pluralism, while the conservative trend covers both the evangelicals and the ecumenicals. A survey of Barthian scholarship at the turn of the century is also included in this section. In conclusion, from the multileveled interdisciplinary involvement of theology in the English-speaking world we have chosen the dialogue between science and theology for a short report.

Tato studie vznikla na základě žádosti o přehled současné či nedávné teologie této kulturně-jazykové provenience, jako kompromis mezi naším přesvědčením, že takový úkol přísně vzato nelze splnit (pro přílišnou složitost tematiky), a naléháním redaktora, že je třeba se o to přesto pokusit. Je ovšem třeba předeslat, že teologie už dnes takto kulturně-regionální povahu nemá, a tak i když platí, že každá duchovní produkce má jakousi kulturní svébytnost, křesťanská teologie je intencionálně globální a přesahuje konfesijní i kulturně-jazykové hranice. Zde budeme mít na zřeteli vlastně pouze anglo-americkou teologii a anglo-americkou diskusi: Ostatní anglosaskou produkci známe jen povrchně a zpravidla už v reflexi, která ji vtahuje do oné angloamerické diskuse. Systematickou teologií tu neoznačujeme jen kritickou dogmatickou reflexi a tvorbu, ale široké a stále se rozšiřující spektrum pohledů na teologii a její úkol, s nímž se bohoslovec z kontinentální Evropy v tomto prostředí setkává a s nímž se nucen se vyrovnat.

Názory na celkovou situaci teologie v anglofonním světě se různí, někteří mluví o rozkvětu, jiní o krizi. Pluralita je pro leckoho už sama zna-

mením ústupu. Tak to chápou především tradiční, dnes však již nepřiliš početní konfesionalisté, exponenti trochu stagnujícího ekumenického hnutí, i evangelikálové. Ale i v pluralisticky orientovaných teologiích jsou teologové, kteří jsou zneklidněni celkovou polarizací a nouzí komunikace. Mezitím je však mnoho těch, kdo jsou stále optimisty. Už sama mnohost mínění o současném stavu zrcadlí i mnohost teologických pozic. Nějaké obecně přijímané rozlišení teologických škol neexistuje, i když pokusy o ně neustávají. Tradiční dualistní typologie (konzervativci a liberálové) nevyhovuje a ani dělení na modernisty, antimodernisty a postmodernisty (Tracy) nebo rozlišování teologie na propozicionalistickou, zkušenostně expresivistickou a kulturně lingvistickou (Lindbeck) zdaleka nepostihuje celou severoamerickou scénu, natož obecnější anglosaskou.

Jen zcela provizorně lze teologickou scénu ve sledovaném období pro větší přehled rozdělit na několik základních trendů, z nichž každý vykazuje několik víceméně sourodých skupin, které mají své reprezentativní jedince či výrazné individuality. Jejich dílo zpravidla devadesátá léta již předchází nebo překračuje. Když tento přehled pojmem jako retrospektivu a začneme u toho nejaktuálnějšího, můžeme mluvit o „postkritickém“ trendu, od něj přejít k „emancipačním“, a konečně k trendům „klasickým“ (liberálnímu a konzervativnímu), v nichž jde spíš o jakési tradiční postoje ve vztahu k předmětu, o něž se jedná. Je to nomenklatura zcela provizorní, někdo by mohl chtít mluvit raději o teologické postmoderně, moderně, resp. premoderně. V každém případě budou i tak určité skupiny či pracoviště, které těmito „trendy“ jednoznačně charakterizovat nelze, a jedinci, které nelze spolehlivě zařadit do žádné skupiny.

Postkritický trend

Sem patří především tzv. **postliberální teologie** – pojem, který se objevuje v osmdesátých letech minulého století ve spojitosti se skupinou teologů a filosofů v Yale. Termín razí George Lindbeck v podtitulu své knihy *The Nature of Doctrine*,¹ jejíž poslední kapitola nese název „Za postliberální teologii“. Během několika let se to stalo populárním označením pro tuto novou „školu“, i když sám termín se občas objevuje nezávisle a v trochu jiné spojitosti. Někdy je tak dokonce označováno retrospektivně i samo vystoupení Karla Bartha a jeho teologických přátel z kruhu tzv. „dialektické teologie“ z dvacátých let minulého století.

¹ *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster Press, Philadelphia 1984.

Proti čemu se „postliberální“ vymezuje? Co je *liberální* teologie? Bývalo to označení pro snahu uvést křesťanství do souladu s moderní kulturou, vzdělaností a vědou, „osvobodit je z krunýře“ tradice a s ní spjatých institucí, pro pokus o sňatek dvou světů – vlastního křesťanského dědictví západní Evropy a moderního ducha osvícenství a pokroku. Ten vedl k teologickému redukcionismu, proti němuž vystoupil Barth a jeho druzi. Dnes je tomu už trochu jinak.

V případě anglosaského *postliberalismu* jde s návratem k „věci“ teologie, k evangelium, zároveň o důraz na jeho narativní povahu. Proto se někdy mluví o *narativní teologii*. Narativní teologie – teologie „příběhu“, o níž se začíná mluvit již na konci sedmdesátých let, vychází z toho, že evangelium se k nám nedostává pomocí metafyzicky koncipované dogmatiky, ale prostřednictvím vyprávění. Toto rozpoznání vedlo k hermeneutické revizi, v níž si nejdůsledněji vedla skupina teologů na univerzitě v Yale reprezentovaná Hansem Freiem a Georgem Lindbeckem. Metodicko-hermeneutickými otázkami se zabýval především Frei, pokládaný za jednoho z největších současných znalců geneze moderní biblické hermeneutiky. Na Freiovy závěry o nezaměnitelnosti biblického příběhu z hlediska zkušenosti, která je s ním spojena, kterou on sám tvoří, a z hlediska vize reality, do které přitom uvádí, navázal systematick George Lindbeck. Jeho práce o podstatě dogmatu zužitkovává navíc poznatky nejnovějších studií z oblasti antropologie a sociologie. Lindbeck se též dovolává tezi „pozdního“ Wittgensteina: Každý jazyk má svá „pravidla“, svou „gramatiku“, svou vnitřní logiku. Lindbeck došel díky těmto podnětům k závěru, že teologii lze co do povahy její řeči rozdělit na tři druhy: propoziční, symbolickou a kulturně-lingvistickou. Typ „kulturně-lingvistický“ vychází z toho, že náboženství lze charakterizovat jako určité interpretační schéma. Jestliže teologické výpovědi nejsou ve své podstatě ani tvrzením o objektivní realitě (nejsou to propozice), ani výrazem pro nějakou vnitřní náboženskou zkušenost (nejsou to jen symboly), nýbrž jsou (spolu s liturgií, životem víry, a se vším ostatním, co ke křesťanství neodlučně patří) komunikací určité (biblickým příběhem určené) vize světa, nelze držet něco zásadně jiného ani o jednotlivých dogmatických tezích (článcích víry, atd.): Místo „intertextuality“ (interpretace Bible pomocí poznatků získaných odjinud, z jiných kontextů) mluví o „introtexualitě“ – tj. o klasickém požadavku vykládat Písmo Písmem.

Yaleská škola či hnutí postliberální (narativní) teologie patří rozhodně k tomu neoriginálnějšímu a nevlivnějšímu, co lze v anglosaské teologické produkci posledních let nalézt. Je to (při všech rozdílech) také asi nejkongeniálnější adaptace teologického díla Karla Bartha. Tím je zajímavá

i pro neanglosaské prostředí. V devadesátých letech minulého století vyšlo několik prací, které zkompletovaly teologický odkaz předčasně (roku 1988) zesnulého Hanse Freie. Sem patří především *Types of Christian Theology*,² editorský počín Freiových studentů, který nás kombinací tří autorových přednáškových cyklů seznamuje se základními konturami jeho připravované práce o moderní západní christologii. Jde o akademikům určené teologické *manifesto* o prioritě církevního prostředí pro teologii. Titíž redaktori shromáždili pod názvem *Theology and Narrative*³ i další sbírku Freiových textů – zahrnující mimo jiné i původnější a svým způsobem přístupnější verzi jeho *The Identity of Jesus*.⁴ Sbírkou dokládá i autorův obrat k Lindbeckovu kulturně-lingvistickému pojetí křesťanství a k biblické interpretaci vycházející z komunity víry. K poznání Freiovy teologie přispívá i stať, která mu je věnována v práci Charlese L. Campbella, *Preaching Jesus*,⁵ a spisek Davida E. Demsona, *Hans Frei and Karl Barth*.⁶ Ohlas Lindbeckovy *The Nature of Doctrine* zpřístupnil mimo jiné Bruce D. Marshall ve sbírce *Theology and Dialogue*,⁷ obsahující vedle příspěvků lindbeckovců i texty těch, kdo na něj tak či onak navazovali, nebo jim byli aspoň ovlivněni, ale i autorů na něm zcela nezávislých. Sám Marshall publikoval pod titulem *Trinity and Truth*⁸ pozoruhodnou studii promýšlející otázku pravdy ve světle učení o boží Trojici. Co to znamená, když křesťané mluví o pravdivosti obsahu své víry, a jaká jsou v takovém případě kriteria pravdy? V navázání na analytickou filosofii tu dochází k přesvědčení, že křesťané by měli pokládat boží Trojici, jež tvoří jádro jejich života i myšlení, i za nejvyšší normu a pramen pravdy.

K původním výrazným reprezentantům postliberální teologie patří ještě Stanley Hauerwas, David H. Kelsey, který napsal *The Uses of Scripture in Recent Theology*,⁹ a Ronald F. Thiemann, autor významné studie

² Hans W. Frei, *Types of Christian Theology*, ed. George Hunsinger and William C. Placher, Yale Univ. Press, New Haven, 1992.

³ Hans W. Frei, *Theology and Narrative*, ed. George Hunsinger and William C. Placher, Oxford Univ. Press, 1993.

⁴ Týž, I, Fortress, Philadelphia, 1975.

⁵ Charles L. Campbell, *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, 1997, s. 1–114.

⁶ David E. Demsona, *Hans Frei and Karl Barth: Different Ways of Reading Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids, 1997.

⁷ Bruce D. Marshall (ed), *Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990.

⁸ Týž, *Trinity and Truth*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2000.

Revelation and Theology.¹⁰ Ti všichni se ve sledovaném období zapojili do aktuálních diskusí. Hauerwas texty, které zmiňujeme níže, Kelsey knihou *Between Athens and Berlin*¹¹ do debaty o charakteru teologického vzdělání v USA, Thiemann publikoval příspěvky, v nichž reflektuje problematiku, s níž je dnes konfrontován americký křesťan: *Constructing a Public Theology a Religion in Public Life*.¹² Je pravda, že tato tematika jej Lindbeckovi a spol. poněkud vzdaluje. Z druhé a k „zakladatelům“ značně kritičtější generace teologů této orientace stojí v tomto období za pozornost především dílo Williama C. Plachera a Kathryn Tanner. Placher vstoupil do povědomí teologické veřejnosti především svým spisem *Unapologetic Theology*,¹³ spolehlivým průvodcem postmoderní filosofickou scénou a jejím významem pro teologii. Apologetický záměr sleduje i další Placherova práce, *Narratives of a Vulnerable God*,¹⁴ seznamující s problematikou, jíž musí křesťanská komunita dnes čelit. V závěrečné kapitole o následování se autor blíží teologii „pospolitě praxe“. Tanner se uvedla především dílem *God and Creation in Christian Theology*,¹⁵ horujícím pro stanovení pravidel teologického jazyka na téma vztahu Stvořitele a stvoření, která by zaručila koherenci našich tvrzení. Na jasnou argumentaci umožňující orientaci v současných zmátcích klade autorka důraz i ve svém dalším díle, *The Politics of God*.¹⁶ Do zápasu o vymaňení společnosti z démonických sil má veřejnosti odpovědný teolog vstupovat jako kritický vyznavač politického Boha – Boha „božího království“. V knize *Theories of Culture*¹⁷ probírá Tanner genezi a vývoj pojmu kul-

⁹ David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Fortress, Philadelphia, 1979.

¹⁰ Ronald F. Thiemann, *Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise*, Univ. of Notre Dame, Notre Dame, 1985.

¹¹ David H. Kelsey, *Between Athens and Berlin: The Theological Education Debate*, Eerdmans, Grand Rapid, 1993.

¹² Ronald F. Thiemann, *Constructing a Public Theology: The Church in a Pluralistic Culture*, Westminster/John Knox, Louisville, 1991; též, *Religion in Public Life*, Georgetown Univ. Press, Washington DC, 1996.

¹³ William C. Placher, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, John Knox Press, Westminster, 1989.

¹⁴ Těž, *Narratives of a Vulnerable God: Christ, Theology, and Scripture*, Westminster/John Knox, Louisville, 1994. Srov. též, *The Domestication of Transcendence: How Modern Thinking about God Went Wrong*, Westminster/John Knox, Louisville, 1996.

¹⁵ Kathryn Tanner, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment?* Blackwell, Oxford, 1988.

¹⁶ Kathryn Tanner, *The Politics of God: Christian Theologies and Social Justice*, Fortress, Minneapolis, 1992.

tury a v navázání na Lindbeckovo pojetí jej prezentuje jako zcela klíčový jak pro křesťanské sebepochopení, tak i pro úkol teologie jako takové.

K důrazům postliberální teologie příběhu se hlásí mimo jiné i britský autor Gerard Loughlin v knize *Telling God's Story*,¹⁸ a blízko ní stojí svým „kanonickým přístupem“ a navazováním na Bartha i biblista Brevard S. Childs.¹⁹ Z autorů jmenovaných v jiné souvislosti k ní někdy bývá řazen i George Hunsinger nebo Rowan Williams.

Směr, který nazýváme **teologií pospolitě praxe**, je postliberální teologii blízko a v řadě témat se s ní prolíná, větší důraz však klade na partikularitu věrné církve než na metodologickou „introtexualitu“. Jejím průkopníkem je John Howard Yoder, americký mennonita, známý především svým spiskem *The Politics of Jesus* z roku 1972.²⁰ Jejím dnes asi nejpozoruhodnějším představitelem je metodista Stanley Hauerwas, zaměřující se (stejně jako Yoder) na teologickou sociální etiku a zpravidla charakterizovaný jako postliberální či narativní teolog. I on je přesvědčen, že teologie nemá být překládána do pojmů, které nabízí sekulární kultura. Teologie je jedinečný jazyk, kterému je třeba se naučit, ne jej překládat. Křesťanská víra něco podstatného ztrácí, jestliže o její užitečnost, relevantnost, srozumitelnost a zajímavost pečují apologetičtí překladaelé. To platí i o křesťanské sociální etice. Teologie – jako náležitá metoda církevní mluvy – má svou vlastní agendu. V Yale, kde studoval, se ovšem Hauerwas otevřel pro teologii jako tradici určenou praxi. Aby mohlo být křesťanské přesvědčení pochopeno ve svém nároku na pravdivost, vyžaduje etický projev. Odtud jeho důraz na integritu křesťanské mluvy. Křesťanská víra nepotřebuje překlad do jiného jazyka, bez čeho se však neobejde je její manifestace skrze křesťanskou praxi. Doménou této praxe je společenství víry, má však i své radikálně společenské a politické implikace. Tento důraz si Hauerwas osvojuje už pod pro něj rozhodujícím vlivem, jaký na něj měl právě Yoder. Z jeho početných publikací uvedme

¹⁷ Táž, *Theories of Culture*, Fortress, Minneapolis, 1997.

¹⁸ Gerard Loughlin, *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996.

¹⁹ Srov. Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament: Theological Reflection on the Christian Bible*, Fortress, Minneapolis, 1993. Srov. i Christopher Seitz and Kathryn Green-McCreight (eds), *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999.

²⁰ John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit agnus noster*, Eerdmans, Grand Rapids, 1972. Rozšířené vydání z roku 1994 bylo přeloženo do češtiny: *Ježíšova politika. Vicit agnus noster – cesta kříže a její společenský dosah*, Eman, Benešov, 2004.

aspoň *The Peaceable Kingdom*.²¹ V devadesátých letech publikuje mimo jiné *Dispatches from the Front*,²² kde si klade otázku, které druhy či způsoby křesťanského myšlení jsou s to se konfrontovat s myšlením okolního světa. Pozoruhodným příspěvkem je jeho *In Good Company*,²³ sbírka esejů, v nichž autor kritizuje vystupování církve v liberálních demokratických společnostech. Klade si v nich otázku, jak může být dnes církev oním typem komunity, jež zachovává ty formy života, které vyjadřují křesťanskou teologickou pravdu a tvoří lid schopný oné svatosti, k níž nás Bůh povolává. Zdrucující kritikou moderního rozpojení mezi naukou a etikou je jeho *Sanctify them in the Truth*.²⁴ Pravdu a posvěcení nelze pojímat odděleně, má-li křesťanství být odezvou na trojjediného Boha. Křesťanství disponuje jedinečným příběhem, který umožňuje přijmout život jako dar a představuje jasnou alternativu vůči příběhům moderny. Konflikt, k němuž mezi nimi dochází, však může být navzájem konstruktivní. Autor je tu nezvykle irénický, nakloněný k naslouchání „druhému“ i k společnému ukázněnému hledání pravdy. Působí to jako vědomá distance od určitých postojů „radikální ortodoxie“. Co naopak chválí, jsou některé římskokatolické instituční modely pěstování svatosti.

Jiný americký teolog, který byl ovlivněn četbou Yoderovy „Ježíšovy politiky“ a sám také podnícen k znovuobjevování radikálně-reformačních kořenů vlastní (baptistické) tradice, byl James Wm. McClendon. I on bývá někdy zařazován mezi *narativní* teology. Blíží se jim svou „praktickou“ teorií náboženství. Zájemem této teorie je formativní praxe, kterou náboženství ztělesňuje. Křesťanská teologie je reflexí křesťanské *praxe*. Dělat křesťanskou teologii znamená objevit, pochopit a transformovat myšlení a praxi křesťanů. Podle McClendona spočívá priorita etiky i v tom, že zatímco žádné náboženství nemůže být plně identifikováno se svým učením, praxe je víceméně identifikuje, takže nikdo nemůže být pokládán za křesťana, kdo svou totožnost neprojevuje způsobem svého života. Svědek není volán k vyučování a k argumentaci, ale ke svědectví.

²¹ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom : A Primer in Christian Ethics*. Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, 1983.

²² Týž, *Dispatches from the Front: Theological Engagements with the Secular*, Duke Univ. Press, Durham and London, 1994.

²³ Týž, *In Good Company: The Church as Polis*, Notre Dame Univ. Press, Notre Dame, 1995.

²⁴ Týž, *Sanctify them in the Truth: Holiness Exemplified*, Abingdon, Nashville, 1998. Srov. též Stanley Hauerwas and Charles Pinches, *Christians Among the Virtues: Theological Conversation with Ancient and Modern Ethics*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, 1997.

Jde o svědectví, které je znamením toho, kde se nalézám, co je a co bude: Ukazuje člověka v akci a podává zprávu o tom, co vše jej utváří a řídí při jeho pobytu na světě. McClendonova třísvazková *Systematická teologie*, jejíž druhá část je věnována dogmatice,²⁵ je originálním příspěvkem k systematické reflexi z perspektivy, kterou autor nazývá „baptistická“, jež však nemá kořeny v konkrétní denominaci, ale v radikální reformaci a představuje tak alternativu vůči protestantismu i katolicismu. Jde o teologii pramenící v Ježíšově příběhu, která chce být nesektářská a ekumenická, která však v diskusi o osobních, společensko politických otázkách, jež potkávají každého, kdo chce být věrným a relevantním učedníkem v pluralitním světě, má své nezadatelné rysy.

V případě Yodera i McClendona se teologicky jedná i o pokus rozvíjet a ekumenicky zpřístupnit dědictví tzv. „radikální reformace“, na niž navazují především mennonité a zčásti i baptisté či americká „Church of Brethren“. K této orientaci se hlásí i americká teoložka a filosofka Nancy Murphy, která zároveň patří mezi myslitele usilující o komunikaci mezi teologií a přírodovědou. Obojí tematizuje ve své knize *Reconciling Theology and Science: A Radical Reformation Perspective*.²⁶

Svým způsobem patří k tomuto směru i Moltmannův odchovanec, americký teolog chorvatského původu Miroslav Volf, zpravidla řazený do širokého proudu „evangelikální“ teologie, který však vystupuje spíše jako „ekumenik“. Jeho práce z devadesátých let zahrnují široké pole teologické reflexe. Jeho *Work in the Spirit*²⁷ kombinuje analýzu odcizení (vycházející z teologie osvobození) s evangelikálním důrazem na individuální dary Ducha. Tradiční chápání práce jako zaměstnání je podle autora neadekvátní; je třeba pneumatologického přístupu. Největší ohlas získala Volfovi jeho kniha *Exclusion and Embrace*.²⁸ Na pozadí etnických čistek na Balkáně se v kritickém rozhovoru s filosofickou modernou i postmodernou zabývá otázkou takového pojetí trojjediného Boha, které by určovalo náš život v situaci zahlcené podvodem, bezprávím a násilím. Jeho

²⁵ James Wm. McClendon, Jr., *Systematic Theology*, Volume 2: *Doctrine*, Abingdon, Nashville, 1994.

²⁶ Nancy Murphy, *Reconciling Theology and Science: A Radical Reformation Perspective*, Pandora, Kitchener, 1997.

²⁷ Miroslav Volf, *Work in the Spirit: Toward a Theology of Work*, Oxford Univ. Press, New York, 1991.

²⁸ Týž, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Abingdon, Nashville, 1996. V českém překladu: *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*, Vyšehrad, Praha, 2005.

další kniha, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*,²⁹ je ekumenickou rozpravou, v níž je klasický dialog katolické a pravoslavné eklesiologie rozšířen o svobodně-církevní, resp. radikálně-reformační perspektivu. Volf si tu klade otázku jaké pojetí vztahu mezi jedincem a komunitou odpovídá vztahům v boží Trojici.

Přímo až do devadesátých let spadá tzv. **radikální ortodoxie**, hnutí které vzniká v Anglii na univerzitě v Cambridge. Výraz sám jakoby vyjadřoval jakýsi „protimluv“, ale to jen do chvíle, kdy si uvědomíme, že radikální je od „radix“ – tj. kořen. Už proto to není „nová teologie“, jak je uvedeno v podtitulu sborníku *Radical Orthodoxy*³⁰ a i když je možno tuto teologii zařadit k postmoderním, není nová ve smyslu „překonání starého“, ve smyslu „pokroku“ – to je právě deviza „moderní teologie“! *Post* v onom „postmoderním“ znamená naopak zrušení či konec samotné ideje „pokroku“ či „novosti“, zpravidla spojované s každou „novou“ či „moderní“ teologií. Je to „konec“ modernity ve všech jejích aspiracích, je to návrat k zapomenutému, návrat k *teologii*! Radikální ortodoxie vstupuje do debat tím, že si, jak tvrdí, „pamatuje“ teze pravověrného křesťanství a domýšlí to, co pro danou problematiku znamenají. Předpokládá totiž bezprostřední spojitost teologie a všeho ostatního.

Radikální ortodoxie hlásí návrat základního jazyka pravověří – Trojice, vzkříšení, Ježíš, církev, Duch svatý, ale také *creatio ex nihilo*, a dokonce hypostatická unie nebo transsubstanciace. Hlásí překonání dualismu mezi rozumem a zjevením, mezi vírou a přírodou, atd. Dostává se k politice, etice, filosofii i estetice bez metody korelace, bez podřizování se modernímu duchu. Je návratem ke křesťanskému pravověří – s dějinným a jazykovým rozlišováním, které umožňuje teologickou přítomnost v oněch ostatních diskurzech. Poznání Boha nezačíná u našeho subjektu (u poznání sebe sama)...

Teologické poznání, které umožňuje jiné formy poznání, předpokládá participaci na církvi. Základní poznání je i tu ovšem darem. Radikální ortodoxie tvrdí, že se neodmítá poučit z toho, jak se tento dar ne vždy promítl do tradice a života církve. Její radikalismus zahrnuje i volání církve k jejím kořenům a tyto kořeny současně dosvědčuje všemu lidstvu. Být ortodoxní znamená trvat na tom, že priorita tohoto daru má v Kristu

²⁹ Týž, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge, 1998.

³⁰ John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward (eds), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Routledge, London/New York, 1999.

formu, která umožnila stvoření i vykoupení, znamená to klást důraz na „stvoření z ničeho“, na plnou božskost a lidskost Kristovu, na význam hypostatické jednoty, pravověrného trojičního myšlení, na církev jako tělo Kristovo. To všechno jsou formy umožňující držet onu darovanost.

Nejdůležitějším exponentem hnutí radikální ortodoxie je John Milbank. Ve své knize *Theology and Social Theory*,³¹ která je asi nejoriginálnějším příspěvkem anglosaské teologie devadesátých let, Milbank systematicky odkrývá vznik „sekularismu“ a ukazuje, že všechny sekulární společenské vědy, tak jako každá sekulární filosofie (positivismus, hegelianismus, liberalismus, relativismus, subjektivismus a pluralismus), jsou v podstatě nihilistické. Teologie se proto nemá snažit prokázat, že má i ve světle „sekulární filosofie“ svůj smysl, ale má spíš ukázat, jak sama sekulární filosofie je vlastně a pouze neadekvátním výhonkem křesťanského myšlení a křesťanské teologie. Svět se mění podle toho, jaký příběh o světě je vyprávěn. Důležité je, jaký je ten příběh – a jaký je svět, který se z něho rodí. Příběhy tvoří svůj kontext: prezentují svět, v němž jedině má tento příběh smysl. Milbank je (stejně jako postliberální teologové) přesvědčen, že křesťanský příběh Ježíše Krista a příběh jeho církve má mít přednost: to je příběh, podle něhož máme žít. Rozdíl mezi příběhy je absolutní, je rozdílem mezi Ničím a Vším, mezi temnotou a světlem nebo, jak by řekl Milbank, mezi *násilím* a *harmonii*. Základem (srdcem) reality není násilí a chaos, ale socialita harmonické rozdílnosti založená v samotném božím stvoření. Církev představuje lid, který zůstává ve svých různých městech, jazycích a kulturách, ale přitom patří k onomu věčnému městu, jemuž vládne Kristus, v němž je veškeré lidství naplněno. Církev je pak sama společenskou teorií v praxi, teorií stojící na trojiční teologii a jako taková představuje pravou alternativu všem heretickým a nihilistickým rádobý-teologiím, které ovládly moderní západní svět. Ve své další knize, *The World Made Strange*,³² Milbank na svůj projekt navazuje. Centrálnost teologie, o níž je podle autora třeba usilovat, znamená osvobodivé převyprávění příběhu světa v Kristu. Toto kýžené překonání metafyziky (konec Boha filosofů), znamenající lingvistický obrat (návrat k poetice), je zároveň pneumatologickou událostí. Ta probíhá v kristomorfní církvi a vede k charitativnímu přesahu Ukřižovaného do širokého okolí, kdy na násilí odpovídá odpuštění, atd. Teologie není proto akulturní, pouze od-

³¹ John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford, 1990.

³² Týž, *The World Made Strange: Theology, Language, Culture*, Blackwell, Oxford, 1997.

mítá moderní světskost a vrací se k tajemství, jež k nám promlouvá v Ježíši.

Vedle *Theology and Social Theory* je asi nejvýznamnějším příspěvkem z dílny těchto myslitelů kniha *After Writing* filosofky Catherine Pickstock,³³ představující pokus o totální reinterpetaci západní filosofické a teologické tradice se zdrcující kritikou moderní a postmoderní kultury – jejího racionalismu a sekularismu v myšlení i jednání. Kniha obsahuje i návrh základních směrnic nové teologie s obnovou liturgie a modlitby. Podstatou jazyka není psaní (proti Derridovi), ale mluvení, jehož vrcholnou instancí je právě liturgie. Z dalších autorů, kteří se k radikální ortodoxii hlásí, je nejdůležitější asi Graham Ward, známý svou studií *Barth, Derrida and the Language of Theology*,³⁴ která se řadí i k významným příspěvkům k barthovskému bádání. Jde o zajímavý pokus vnímat zcela rozdílné autory současně – prostřednictvím jimi sdíleného pojmu „jinakosti“ a Barthovy analogie víry. Vlastní skupinové „manifesto“, *Radical Orthodoxy*, zahrnuje studie rozdílného teologického kalibru, které spojuje přesvědčení, že neteologické myšlení vede k nihilismu. Teologie není jen královnou věd: neteologické myšlení je prostě fragmentární, nedůsledné a bezcílné – vede k násilí a destrukci. Programem skupiny je inkarnační teologie a ontologie „participace“, kdy všechno drží a sytí boží přítomnost. Chybí ovšem – tak jako i v jiných příspěvcích tohoto hnutí – exegeticky (biblickým příběhem) chráněná identita božího vtělení.³⁵

Emancipační trend

Další výraznou skupinu charakterizuje kritika a odpoutání se od tradiční teologie a také od většiny moderní teologie, jíž je (tak jako klasické ortodoxii) vytýkán přílišný intelektualismus. Z těch projevů této emancipace, které jsou charakteristické pro anglosaskou produkci, sem řadíme především tzv. **černou teologii** (Black Theology) označující teologickou sebe-reflexi vznikající v severoamerickém nebo jihoafrickém kontextu. V USA se o „černé teologii“ začíná mluvit na konci šedesátých a na začátku sedmdesátých let. Jádrem této sebereflexe je kritika tradiční teologie jak bílé, tak černé komunity. Černé teologii jde především o novou četbu

³³ Catherine Pickstock, *After Writing*, Blackwell, Oxford, 1998.

³⁴ Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1995.

³⁵ srov. též Phillip Blond (ed), *Post-secular Philosophy*, Between Philosophy and Theology, Routledge, London/New York, 1998; Laurence Paul Hemming (ed), *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*, Ashgate, Aldershot, 2000.

Bible, v níž objevuje – tak jako latinskoamerická teologie osvobození – Boha *Osvoboditele*, Boha, který vyvádí z otroctví. Osvobození, vnímané jako proces, v němž dochází k proměně všech, je nejdůležitějším a možná svým způsobem jediným tématem, které otvírá celou řadu především etických otázek. Nejznámější představitel „černé teologie“ James H. Cone vycházel metodologicky původně z Karla Bartha, především z jeho důrazu na centralnost Ježíše Krista, na primárnost biblického zjevení a na kázání. Později již více zužitkovával zkušenost vlastní kulturní tradice, poznatky společenských věd i důrazy jiných emancipačních proudů (latinskoamerická teologie osvobození) a orientoval se na sociálně-politickou dimenzi evangelia. V devadesátých letech vychází jeho *Martin & Malcolm & America: A Dream or a Nightmare*,³⁶ produkt dlouholetého bádání o osobnosti, filosofii, metodě, příspěvku a odkazu Martina Luthera Kinga a Malcolma X, dvou čelných protagonistů afroamerické odezvy na rasový a kulturní útlak v USA. Dotýká se tu jejich vzájemného vztahu, předností i slabin, jakož i jejich zrání, které je podle autora navzájem přiblížilo.

Smířlivější podobu černé teologie představuje mimo jiné J. Deotis Roberts, jehož základní dílo z roku 1971, *Liberation and Reconciliation*, vyšlo v revidované a rozšířené podobě v roce 1994.³⁷ Dílo vzniklo v odezvu na Coneovu „černou teologii“ a na fenomén Black Power a je věnováno černé teologii a interdisciplinárním studiím. K dalším pozoruhodným příspěvkům z této dekády patří např. *We Have Been Believers* od Jamese Evanse.³⁸

V černé teologii a v teologiích osvobození byl analyzován rasový a třídní útlak, opomenuta však zůstávala specifická zkušenost společensky deklarované ženy. Tu reflektuje již od konce šedesátých let **feministická teologie**. Feminismus lze obecně charakterizovat jako hnutí, které usiluje o zrovnoprávnění žen, a feministickou teologii jako úsilí o jejich teologickou emancipaci. Feministickou teologii nemusí samozřejmě koncipovat pouze ženy, ovšem hlavními mluvčími feministické teologie jsou dnes téměř výlučně ony. Zdá se, že primární potřebou mnohých žen je vyjádřit se právě touto formou teologie, tj. spolehnout se v pochopení své situace

³⁶ James H. Cone, *Martin & Malcolm & America: A Dream or a Nightmare*, Orbis, Maryknoll, N.Y., 1991.

³⁷ J. Deotis Roberts, *Liberation and Reconciliation: A Black Theology*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1994.

³⁸ James H. Evans, *We Have Been Believers*, Fortress, Minneapolis, 1992.

a svého vztahu k Bohu na svou specifickou zkušenost. Jde jim, jak samy říkají, i o to, zkoumat pomocí analýzy ženské zkušenosti jednotlivé náboženské tradice, jejich symboliku, pro ně charakteristické role, způsob, jak jsou v těchto tradicích reflektovány společenské předpoklady této zkušenosti, zejména pak o to, jak nebo do jaké míry to, jakého jsme pohlaví, ovlivňuje i náš způsob mluvení o Bohu. Stěžejní problematikou feministické teologie je přitom „christologie“, resp. soteriologie. Na svá početná předchozí díla navazuje v devadesátých letech protagonistka hnutí Rosemary Radford Ruether novou tematikou, knihou *Gaia and God*.³⁹ Je to pozvání k společné participaci na pokání, které si žádá přežití naší biosféry. Její výzkum babylonských, řeckých a biblických zdrojů „vlády“ nad přírodou a analýza současné krize je zdrojem důležitých informací.

S ekologickou tematikou přichází i Sallie McFague v knize *The Body of God: An Ecological Theology*,⁴⁰ v níž v navázání na své předchozí práce, *Metaphorical Theology* a *Models of God*,⁴¹ navrhuje zásadní změny v pojetí Boha, světa a jejich vztahu. Mimo jiné navrhuje nekonvenční pojetí světa jako „božioho těla“. Na tradiční zdroje feministické teologie navazuje práce Elizabeth A. Johnson, *She Who Is*.⁴² Autorčino hledání adekvátního jazyka spadá žánrově do řady oborů. V diskusi o boží Trojici se *Sophia* objevuje ve všech „osobách“ – s poukazem na tradiční zanedbání Ducha svatého, na boží interakci se světem a na dějinnou povahu našeho mluvení o Bohu. K nejdůležitějším myslitelkám feministické teologie patří bezesporu Elisabeth Schüssler Fiorenza. Ve své práci *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet*⁴³ se zaměřuje na christologii (její historii a její interpretaci) v celé její komplikované šíři. Svým tématem se snaží vytvořit teoretickou bázi, která by umožnila přeložit christologický diskurz z jeho tradičního mužského rámce do rámce určeného ženskou perspektivou a pojmout jej (christologický diskurz nebo rámec určený ženskou perspektivou?) jako feministickou teologii osvobození. Navazuje tu na

³⁹ Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, HarperCollins, New York, 1992.

⁴⁰ Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, Fortress, Minneapolis, 1993.

⁴¹ Táž, *Metaphorical Theology*, Fortress, Philadelphia, 1983; táž *Models of God*, SCM, London, 1987.

⁴² Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, New York, 1992.

⁴³ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Theology*, Continuum, New York, 1994.

své předchozí práce, *In Memory of Her* a *But She Said*.⁴⁴ Feministický kritický diskurz musí být podle autorky zejména v christologii konstruován tak, aby se vyrovnal s problematikou „nadvlády“ – ať už rasové, třídní, náboženské, kulturní nebo sexuální orientace.

Od osmdesátých let je černá teologie nucena se vyrovnat s otázkou „sexismu“ – jak ji v teologii a náboženském myšlení vůbec odhaluje „feministická teologie“. To vede k nové vlně emancipačních textů, jejichž autorkami jsou převážně Afroameričanky, a které reflektují tzv. **womanistickou (ženskou?) teologii** postavenou na analýze zkušenosti černé ženy s rasovým, sexuálním a třídním útlakem. Asi nejdůležitější prací zastupující tuto perspektivu je kniha Delores Williams, *Sister in the Wilderness*.⁴⁵ Autorka v ní informuje o boji Afroameričanek (a černých žen vůbec) proti rasismu, patriarchátu, vnucenému náhradnímu mateřství a jiným formám útlu. Modelem jejich odporu je v knize biblická Hagar, jejíž Bůh je (na rozdíl boha jejich utlačovatelů) na její straně. V knize je i polemika proti klasické *teologia crucis* a vykupitelským teoriím, které vycházejí z myšlenky zástupného utrpení. Pro černé ženy je zbitý a na kříž přibitý Ježíš příliš pasivní. Takovou *kenosis* si ony, říká naše autorka, nemohou dovolit. Autoritářský a vůči svému synovi krutý Bůh Otec ženy neinspiruje. Je získává a inspiruje spíš Ježíšova životodárná praxe.

Velmi volně řadíme k tomuto trendu i to, co lze pracovně nazvat **teologií dekonstrukce**. Jde o liberální variantu teologického postmodernismu, tedy ten směr, který charakterizuje snaha o teologické „zrušení“ tradice. Někdy jde přímo o navázání na Derridovu dekonstrukci, o programové zpochybnění jistot určitých ideologických a společenských struktur, jindy je to navázání na Foucaulta a spol. s důrazem na odhalení systému vládnutí v našich instinktech i institucích. Někteří teologičtí představitelé takovýchto pozic ovšem vystoupení či popularizaci filosofů postmoderny časově předešli. Dalšími vlivy jsou existencialismus, Nietzsche, filosofický antifundacionalismus a antirealismus. Realitu podle zastánců této perspektivy neobjevujeme, ale konstruujeme. Ve Velké Británii patří k myslitelům tohoto typu již po desetiletí Don Cupitt, který též navazuje na

⁴⁴ Táž, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York, 1983; *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon, Boston, 1992.

⁴⁵ Delores Williams, *Sister in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1993.

Foucaulta či Deleuze. V knize nazvané provokativně *Creation Out of Nothing*⁴⁶ se kupříkladu dovídáme, že všechno – včetně Boha – je stvořeno z ničeho prostřednictvím lidské řeči. Na americké teologické scéně řadíme mezi teology této orientace především Thomase Altizera a Marka Taylora. Postmoderně eliminační je už Altizerova teologie „boží smrti“ z šedesátých let. Ta v mnohém navazovala na Nietzsche a Tillicha, zejména však byla hluboce ovlivněna Hegelem, jeho chápáním dějin jako evoluce „absolutního ducha“. Na konci dvacátého století Altizerova teologie vyzrála a přerostla do radikálního přehodnocení křesťanské apokalyptiky. V knize *History as Apocalypse*⁴⁷ se zabýval vztahem mezi zjevením a kulturou a novou emancipací od tradice. Instituce jako je církev se svými naukami a liturgiemi nemá v této verzi teologické postmoderny místo. „Tělem Kristovým“ je nyní celé stvoření, nikoliv církev. Teologie emancipovaná od transcendence se stává imanentní, tj. „inkarnační“ a otevírá možnost křesťanského ateismu. V knize *Genesis and Apocalypse*⁴⁸ hájí Altizer centrálnost apokalyptiky v celé křesťanské tradici a obrat k očekávání nového sleduje i v literatuře. V další práci, *The Contemporary Jesus*,⁴⁹ díle věnovaném Albertu Schweitzerovi, hlásá, že naše kulturní situace – období boží smrti a nihilismu – je ve znamení návratu k apokalyptickému Ježíši, nedotčenému křesťanským pravověřím.

K „eliminační“ verzi postmoderní teologie patří bezesporu spisy Marka Taylora, asi nejznámějšího představitele „dekonstrukce“ v teologii. V navázání na důsledky Nietzscheova oznámení boží smrti je podle Taylora nyní třeba eliminovat také pojmy lidského „já“, pravdy, smyslu, dobra a zla. Jednotlivec v tomto pojetí nutně ustupuje subjektu, který nemá žádné jednotlicí centrum, je re-aktérem spíše než aktérem, je bezzbytku ustavován svými vztahy. Bez Boha, který byl ultimativním transcendentním odkazem, nezbývá už žádná centrální perspektiva, žádná objektivní pravda, za jazykem není nic reálného. Bez Boha nemají dějiny žádný význam, nelze rozlišit mezi tím co je a co být má, mezi dobrem a zlem. Taylor, který si získal popularitu především na akademické půdě, je ovšem někdy pokládán spíše za ultramodernistu, usilujícího použitím osvícenských metod skepse, atomizace, atd. podkopat základ daných po-

⁴⁶ *Creation out of Nothing*, SCM, London 1990.

⁴⁷ Thomas J. J. Altizer, *History as Apocalypse*, SUNY, Albany 1985.

⁴⁸ *Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage Toward Authentic Christianity*, Westminster/John Knox, Louisville, 1990.

⁴⁹ Týž, *The Contemporary Jesus*, SCM Press, London, 1998.

litických a společenských struktur a teorií, které je podporují. Vzdálenost církvi je u „teologie“ této ražby evidentní, neboť Taylorova a/teologie implikuje a/eklesiologii, atd. Církev je popřena a ponechána bez povšimnutí. Na rozdíl od Altizera, který hlásá „totální přítomnost“, hlásá Taylor absolutní *absenci*, v níž vzniká prostor, aby se mohlo objevit něco „jiného“. V tom prý je základ teologické *naděje*.⁵⁰

Jiný představitel teologické postmodernity, Robert Scharlemann, není tak radikální a nezavrhne transcenci. Ve své knize *The Reason of Following*⁵¹ se vrací k christologii Logu a svým apelem na etiku a teologii učednictví chce otvírat určité možnosti eklesiologii. Jeho christologie je ovšem čistě pragmatická. Svým způsobem sem patří i Charles Winquist, který také navazuje na Tillicha a na teologii boží smrti a klade důraz na primát náboženské zkušenosti. To, co zůstává neřečeno a nemyšleno, je vlastně tím, co je řečeno a myšleno. Bůh je Bohem v mezerách: dochází k epifanii „temnoty“.

Klasické trendy – liberální

Sem patří určitě tzv. **procesuální teologie**, někdy nazývaná *teologií (metafyzické) rekonstrukce*. Do povědomí filosofické a teologické veřejnosti v Americe, Evropě i jiných částech světa a na stránky renomovaných lexikonů a encyklopedií vstupuje už v šedesátých, zejména pak sedmdesátých letech. Někteří její protagonisté (Griffin) ji označují za druh postmoderní teologie a mluví o teologii „rekonstrukce“. Procesuální teologie vychází z filosofie, která chápe veškerou skutečnost jako organickou síť sociálních procesů, které svou vzájemnou provázaností tvoří souvztažný celek, jenž je stále ve stavu „přechodu“ a na cestě ke svému „cíli“. Toto vnímání skutečnosti analyzoval ve svém díle především (původem) britský filosof a matematik Alfred North Whitehead (1861–1947), zejména v definitivní systematické prezentaci své kosmologické vize ve spise *Process and Reality* z roku 1929. Na něj pak navázal ve svých četných pojednáních jeho mladší americký kolega Charles Hartshorne (1897–2000). Je to teologie metodologicky pluralitní a prosazuje se její dělení na několik základních směrů, které se všechny dovolávají Whiteheada a jsou jeho

⁵⁰ Mark C. Taylor, *Disfiguring: Art, Architecture, Religion*. University of Chicago Press, Chicago, 1992. Kniha navazuje na předchozí autorovy texty, především *Erring: A Postmodern A/theology*, The Univ. of Chicago Press, Chicago, 1984, a *Deconstruction in Context*, The Univ. of Chicago Press, Chicago, 1986.

⁵¹ Robert P. Scharlemann, *The Reason of Following: Christology and the Ecstatic I*, The Univ. of Chicago Press, Chicago, 1991.

alternativními interpretacemi a liší se podle toho, na které dimenze zkušenosti v jeho vizi navazují. Teologicky nejagilnější jsou směry spekulativní, reprezentovaný především Johnem Cobbem a Davidem Griffinem, a racionalistický, jehož představitelem je Schubert M. Ogden, navazující na filosofický teismus Charlese Hartshorna. Ogden, který bývá někdy také řazen mezi „korelacionisty“, resp. „revizionisty“, je zároveň asi nejznámějším americkým interpretem díla Rudolfa Bultmanna. Sám také svou procesuální metafyziku kombinuje s existenciální analýzou, jež je pro něj vlastní empirickou základnou racionální reflexe. Z výrazných příspěvků devadesátých let lze vedle posledních Hartshornových filosofických spisů uvést např. Ogdenův příspěvek k mezináboženskému dialogu, *Is There Only One True Religion or Are There Many?*,⁵² pokus nalézt lepší alternativu než je exkluzivismus, inkluzivismus či pluralismus. Ústřední teze je pro tohoto autora typická: Základem možnosti spásy není událost Ježíš Kristus, nýbrž v této události demonstrována ji předcházející nespoutaná boží láska k člověku. Od Davida Griffina je k mání *Evil Revisited*,⁵³ navazující na jeho předchozí knihu o problému zla (*God, Power, and Evil: A Process Theodicy*, 1976) a její kritiku, z poslední doby pak *Religion and Scientific Naturalism. Overcoming the Conflict*.⁵⁴ K pozoruhodným textům z této doby jistě patří *The Divine Good*, procesuální etika od Gamwella,⁵⁵ nebo práce Catherine Keller, *Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World*,⁵⁶ konstruktivní kritika moderny i postmoderny koncipovaná na pozadí volných poznámek k Janově Knize zjevení. Autorka, rozlišující (na pozadí Whitheadovy metafyzické vize) mezi konečností a definitivností, rozšiřuje touto svou prací i spektrum americké feministické teologie. Za zvláštní pozornost stojí určitě i *God-Creation-Revelation*, katolická fundamentální teologie od Jerry D. Korsmeyera,⁵⁷ využívající procesuální koncepty.

⁵² Schubert M. Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?* Southern Methodist Univ. Press, Dallas, 1992.

⁵³ David R. Griffin, *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*, Albany, SUNY, 1991.

⁵⁴ Týž, *Religion and Scientific Naturalism. Overcoming the Conflict*, Albany, SUNY, 2000.

⁵⁵ Franklin I. Gamwell, *The Divine Good: Modern Moral Theory and the Necessity of God*, San Francisco, Harper Collins, 1990.

⁵⁶ Catherine Keller, *Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World*, Beacon Press, Boston, 1996.

⁵⁷ Jerry D. Korsmeyer, *God-Creature-Revelation: A Neoclassical Framework for Fundamental Theology*, Lanham, MD, Univ. Press of America, 1995.

Korelační či **revizionistická teologie**, někdy prostě označovaná jako „liberální“, podporuje a prosazuje vzájemně kritický dialog mezi teologií a jinými formami kritického myšlení. Zpravidla zdůrazňuje, že uvědomění si boží přítomnosti v našem univerzu nemusí být jen výsadou či doménou klasických teologických proudů křesťanské tradice, nýbrž že je k němu také možno dospět vzájemně kritickou spoluprací teologů s jinými interprety lidské situace ve světě – filosofy, antropology, sociology, atd. Pojem „korelační teologie“ (či teologie korelace) uvedl do teologické diskuse Paul Tillich v prvním svazku své *Systematické teologie* z roku 1951. Označil tak svou vlastní metodu systematické rozpravy. V jeho případě však nešlo o korelaci „obojím směrem“, ale o jednosměrný pohyb od existenciálních otázek ke křesťanským odpovědím. Pozdějším korelacionistům jde po výtce o metodu, která je zároveň kritická i sebekritická, protože spočívá v naslouchání druhým jako „druhým“ – bez snahy je přizpůsobit našim východiskům. Jde tedy o vzájemně kritickou korelaci. Podobně teologický „revizionista“ je člověk, který je oddán dialogu s principiálními hodnotami, tvrzeními a existenciálními zkušenostmi re-interpretovaného moderního vnímání skutečnosti i úkolu nové interpretace křesťanství.

Korelační teologie je někdy prostě označením tzv. „chicagské teologické školy“ s jejími důrazy na mezidisciplinární studium náboženství a mezináboženský dialog. V tom případě se jedná především o teologii evangelického teologa Langdona Gilkeyho a katolického teologa Davida Tracyho, kteří oba navazovali na Tillicha. Gilkey se posunul za Tillichovu metodu v řadě aspektů. Zabýval se také otázkou boží přítomnosti v sekulární kultuře a v jiných náboženstvích a vztahem mezi teologií a vědou. Tracy patří k tomu teologickému křídlu dnešní americké katolické teologie, které usiluje o zachování „veřejného“ charakteru teologie, tj. věnuje se hledání způsobu, jak v akademických kruzích vysvětlit a obhájit křesťanskou víru tak, aby rozuměli i nekřesťané. Termín „revizionistická teologie“ razil sám. Je to typ teologa, který se seznamuje se vším a všude nachází něco, co má hodnotu. Jeho „revizionistický“ model je jakousi střední cestou v chápání náboženské plurality, vyhýbající se řešením radikálně partikulárním i fenomenálně pluralistickým a uznávající (i oslavující) rozmanitost. Jeho zaměření se na dialog znamená, že ústředním problémem náboženské rozdílnosti je praktický problém porozumění druhému.

V devadesátých letech publikuje Tracy pod názvem *Dialogue with the Other*⁵⁸ své lovaňské přednášky, v nichž přiznává, že všechny zdroje adekvátní teologické odpovědi na výzvy, které s sebou nese setkání křesťan-

ství s jinými náboženstvími, ještě nebyly vyčerpány. Zatím může vycházet jen z toho, co v rozhovorech sám získal. Své příspěvky do katolického periodika *Consilium* vydal pod názvem *On Naming the Present*.⁵⁹

Mezi teologické revizionisty patří i Edward Farley, Gordon Kaufman či Peter C. Hodgson, Edward Farley se v knize *Good and Evil*⁶⁰ pokusil o jakési paradigma lidského dobra a zla pomocí reflektivní ontologie, která se nezdráhá jít i za tradiční a církevní formulace. Ve své další práci, *Divine Empathy*,⁶¹ se vrací k zásadním otázkám poznání Boha, mluvení o Bohu a vztahu Boha se světem ve snaze překonat napětí mezi klasickým teismem a současným antiteismem. Paradigma našeho mluvení o boží aktivitě ve světě musí vycházet ze symboliky odvozené ze zkušenosti s božím osvobodivým přicházením. U ontologických otázek začínat nelze. S biblickou symbolikou však při této konstrukci také nemůžeme vystačit, proto je třeba ji postavit do korelace se všemi poznatky o charakteru světa, v němž žijeme. Vedle toho se Farley zajímá i o komunikaci s těmi, kdo zavrhnou metafyziku ve prospěch existenciálních koncepcí. Boží vykoupení je třeba komunikovat tak, aby bylo srozumitelné v situaci, kde je tragedie prožívána jako neodvratná součást konečné existence.

Gordon Kaufman navázal ve své knize *In Face of Mystery*⁶² na své předchozí práce, tj. svou soustavnou polemiku s pojetím teologie jako formulace a obrany určitého souboru objektivních pravd. Pro Kaufmana je „Bůh“ naše západní označení pro ultimativní skutečnost, s níž se potýkáme, a objektem naší bohoslužebné úcty je to, co neúčinněji způsobuje náš rozkvět a naše naplnění. V knize *God, Mystery, Diversity*⁶³ se zaměřil především na vztah křesťanství k jiným náboženským tradicím. Peter C. Hodgson usiluje v knize *Winds of the Spirit*⁶⁴ – v navázání na Tillichu (korelace) a Hegela o takovou reinterpetaci klasických nauk, aby byly instancemi revize umožňující smysluplné mluvení o Bohu v postmoderním světě. Do tohoto kontextu patří i dílo Fredericka Herzoga.⁶⁵

⁵⁸ David Tracy, *Dialogue with the Other: The Inter-religious Dialogue*, Eerdmans, Grand Rapid, 1990.

⁵⁹ Týž, *On Naming the Present*, Orbis Books, Maryknoll, 1997.

⁶⁰ Edward Farley, *Good and Evil*, Fortress Press, Minneapolis 1990.

⁶¹ Týž, *Divine Empathy*, Fortress, Minneapolis, 1996.

⁶² Gordon D. Kaufman, *In Face of Mystery*, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1993.

⁶³ Týž, *God, Mystery, Diversity: Christian Theology in a Pluralistic World*, Fortress, Minneapolis, 1996.

⁶⁴ Peter C. Hodgson, *Winds of the Spirit: A Constructive Christian Theology*, Westminster/John Knox, Louisville, 1994.

Teologie náboženského pluralismu je pokusem o revizi klasických modelů vztahu křesťanství a ostatních náboženství. Klasický protestantský model – evangelikální i liberální – je *exkluzivistický* („konzervativní“): spasení je jen v Kristu, hodnota jiných tradic je relativizována. Základní katolický model (klasický křesťanský) – je *inkluzivistický*: i jiná náboženství obsahují spásné bohatství, ale toto bohatství je samo plodem Kristova vykupitelského díla a je v něm naplněno. Zastánci *pluralismu* požadují takovou revizi křesťanského vztahu k jiným náboženstvím, kdy i při zachování křesťanských specifik bude docházet k otevřenějšímu a autentičtějšímu mezináboženskému dialogu. Ze svých různých perspektiv se snaží revidovat tradiční chápání normativnosti a konečné platnosti božího zjevení v Kristu a naopak vnímat nezávislou hodnotu jiných náboženství. Pluralistický model či modely chtějí být vnímány jako nové paradigma nejen v chápání světa, ale i místa a role křesťanství v tomto světě. „Principiální“ pluralismus (či dějinně-kulturní relativismus), který je spojován se jménem a dílem Johna Hicka, je přechodem od christocentrismu (resp. eklesiocentrismu) k teocentrismu. Hick na základě svého studia jednotlivých náboženství věří, že všechna se shodují v určitém etickém ideálu, že jim je společná soteriologická struktura. Ten předpoklad vychází z onoho společného prazákladu (ultimativní reality, která má různá jména), který jim dal a dává vzniknout a na který se zaměřují. Skrze dobrovolné potlačení svého egoismu, své soběstřednosti ve prospěch vyšší Reality žijí nábožensky orientovaní lidé ve vstřícnosti a lásce vůči druhým lidem a vůči životu vůbec. „Dějinně-náboženský“ pluralismus lze označit jako teologicko-mystický. Jeho zastánci jsou zajedno v tom, že nejde tolik o to, že naše náboženství (naše nástroje pro komunikaci s Bohem) jsou historicky relativní, jako spíše o to, že sám předmět (subjekt) naší náboženské zkušenosti je ze své podstaty neurčitelný, že zůstává Tajemstvím, které definitivnímu pochopení a vyjádření uniká. Čelním představitelem tohoto typu je Wilfred Cantwell Smith. „Eticko-praktický“ pluralismus zastává zase především Paul Knitter. Základní motivací přístupu k jiným náboženstvím tu není vědomí historické relativity či absolutního „tajemství“, ale konfrontace s lidským utrpením a potřeba jeho odstranění, potřeba spravedlnosti. V devadesátých letech hájí John Hick svou koncepci ve spisech *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, *A Christian Theology of Religions* a *The Rainbow of Faith*,⁶⁶ W. C. Smith, v novém vydání své knihy *The Meaning and*

⁶⁶ Frederick Herzog, *From the Belly of the Whale: A Frederick Herzog Reader*, ed. J. Rieger, Harrisburg, 1999.

*End of Religion*⁶⁷ a Paul Knitter v dílku nazvaném *Jesus and the Other Names*.⁶⁸ Vyšlo i několik spisů, které s teologií pluralismu polemizovaly. Sem patří např. sborník *Christian Uniqueness Reconsidered*,⁶⁹ který byl odpovědí na předchozí sborník Hicka a Knittera *The Myth of Christian Uniqueness*, jakýsi manifest teologů pluralismu. Klade se v něm mimo jiné důraz na trojiční východisko mezináboženského dialogu a na prioritu pravdy nad jinými domněle centrálními motivy náboženského života a praxe. J. A. DiNoia připomíná ve své knize *The Diversity of Religions*,⁷⁰ že pravý univerzalizmus vyžaduje věrnost vlatním partikularitám – jak ve východisku, tak i způsobu života. Velmi zásadní kritiku představy, že všem náboženstvím jde o jedno a totéž, prezentoval Mark Heim ve svém spise *Revelations*.⁷¹ Odpověď na výzvu náboženského pluralismu – určitou především luterským čtenářům – publikoval (většinou ze svých starších textů) Carl E. Braaten, pod titulem *No Other Gospel!*⁷²

Klasické trendy – konzervativní

Tzv. **evangelikální teologie** se od počátku vymezovala vůči jiným důrazům a orientacím tím, že hodlala bránit dějinnou a filosofickou pravdu evangelia s její bytostnou spojitostí s osobou a dílem Ježíše Krista. Tím se odlišovala od teologie evangelické, pro niž je toto adjektivum v podstatě synonymem pro označení „protestantská“, a která jím vyjadřovala své odlišení od jiných křesťanských tradic. Podle mnohých je evangelikalismus především určitou *spiritualitou* a sám je obsahově dost pluralitní – označuje široké spektrum náboženských hnutí bez nějaké specifické

⁶⁶ John Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, Yale Univ. Press, New Haven, 1993; týž, *A Christian Theology of Religion: The Rainbow of Faith*, Westminster/John Knox, Louisville, 1995, týž, *The Rainbow of Faiths: Critical Dialogues on Religious Pluralism*, SCM London 1995.

⁶⁷ W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Fortress, Minneapolis, 1991.

⁶⁸ Paul Knitter, *Jesus and the Other Names*, Orbis Books, Maryknoll 1996. Srov. též S. J. Samartha, *One Christ, Many Religions*, Orbis, New York, 1991; L. Swidler, a. j. (eds), *Death or Dialogue?* SCM, London, 1990; týž. a j. (eds), *Bursting the bonds?*, Orbis Books, Maryknoll, 1990; týž, *After the Absolute*, Fortress, Minneapolis, 1990.

⁶⁹ Gavin D'Costa (ed), *Christian Uniqueness Reconsidered*, Orbis Books, Maryknoll, 1990.

⁷⁰ J. A. DiNoia, *The Diversity of Religions*, Catholic University of America Press, Washington DC, 1992.

⁷¹ S. Mark Heim, *Revelations: Truth and Difference in Religion*, Orbis Books, Maryknoll, 1995.

⁷² Carl E. Braaten, *No Other Gospel! Christianity Among the World's Religions*, Fortress, Minneapolis, 1992.

konfese, která by je spojovala. Nanejvýš tu lze mluvit o určitém souboru základních zájmů a důrazů, které jsou pro tento evangelický étos jako moderní fenomén typické. Sem patří sdílení určitých věroučných důrazů. Jde o dynamické hnutí, které zahrnuje jak určité křesťanské denominace, tak i tzv. paracírkevní organizace a evangelizačně orientovaná seskupení. Jejich neformální jednotu demonstrují určité techniky a metody evangelizace, styl modlitebního života a biblických hodin, obsah a způsob bohoslužeb a chování se či vystupování na veřejnosti. Co všechny evangelikální teologie spojuje, je přesvědčení, že zájmy a důrazy, které vyjadřuje, patří k elementárním základům evangelia a křesťanského vyznání víry a představují normativní základnu všeho učení i vlastní mandát pro misijní působení ve světě.

Nová generace evangelikálů, k níž patří např. Stanley Grenz, Thomas Oden, Donald Bloesch a britský teolog Alistar McGrath, se už neomezují na záchovu minulého, ale pouští se do tvůrčích teologických inovací. Umírněnou a irénickou podobu evangelikalismu zastává v poslední době Clark Pinnock. Jedním z výsledků tohoto přístupu je výskyt nových svazků systematické teologie, které se snaží navazovat na křesťanskou tradici. V tom se přibližuje „ekumenické teologii“. V devadesátých letech publikoval svou dogmatickou řadu Donald Bloesch.⁷³ Je to evangelikalismus, který se drží reformátorů a protestantské ortodoxie. Bloesch navazuje na Barthovu kritiku liberální teologie, ale kritizuje i fundamentalistickou spoutanost s racionalistickou epistemologií a fundamentalistické pojetí pravdy. Za pozornost stojí Clarkova kniha *Tracking the Maze*,⁷⁴ ambiciózní pokus vystihnout základní profily různých teologických východisek, vystopovat jejich kořeny a nastínit vlastní evangelikální model. Autor ukazuje na rozdíly mezi evangelikály, upřednostňuje narativní přístup a hlásí se k „arminiánské“ svobodné vůli. Grenzova *Theology for the Community of God*⁷⁵ představuje evangelikalismus zdůrazňující, že teologie je pro církve. Nedávno zesnulý autor upozorňuje čtenáře na vývoj moderní teologie a sám hojně navazuje na Pannenberg. Je to příklad

⁷³ Donald G. Bloesch, *A Theology of Word and Spirit: Authority & Method in Theology*, InterVarsity, Downers Grove, 1992; též, *Holy Scripture: Revelation, Inspiration & Interpretation*, InterVarsity, Downers Grove, 1994; též, *God, the Almighty: Power, Wisdom, Holiness, Love*, InterVarsity, Downers Grove, 1995; též, *Jesus Christ: Savior & Lord*, InterVarsity, Downers Grove, 1997.

⁷⁴ Clark H. Pinnock, *Tracking the Maze: Finding Our Way Through Modern Theology from an Evangelical Perspective*, Harper & Row, San Francisco, 1990.

⁷⁵ Stanley Grenz, *Theology for the Community of God*, Paternoster Press, Carlisle 1994.

teologie, která chce jít za apologetický antiliberalismus, který charakterizoval evangelikalismus minulosti. Evangelikalismus anglikánské provenience zastupuje McGrathova *Christian Theology: An Introduction*.⁷⁶ Autor, který tu v jedné učebnici spojuje dějiny dogmatu i úvod do systematicky, se drží reformátorů a protestantské ortodoxie, ale odpovídá na současné otázky. Příkladem konzervativního až fundamentalistického evangelikalismu jsou systematické teologie *Integrative Theology* autorů Lewise a Demaresta⁷⁷ či *Systematic Theology* W. A. Grudema,⁷⁸ který se pokouší prezentovat čistě biblickou, na církvi nezávislou dogmatiku, a podobně vnímá i Písmo. V kritice liberalismu zcela ignoruje poosvicenský vývoj. Je to shromažďování důkazních veršů bez ohledu na jakoukoli biblickou kritiku. Na opačném konci spektra se nachází dogmatika pod názvem *Not Every Spirit* od Christophera Morse⁷⁹, která je evangelikální jen v té nejobecnější rovině. Autor uplatňuje negativní metodu: Křesťanské pravdy lze osvětlit odkazem k tomu, co popírají.⁸⁰

Pokusy evangelikálních autorů o dialog s teologií jiných hermeneutických východisek reprezentuje např. sborník *The Nature of Confession*.⁸¹

Ekumenická teologie chce navazovat na klasickou teologickou tradici, především patristickou, promýšlí typicky zejména trojiční dogma jako neodmyslitelné východisko systematické reflexe, a ačkoliv je kritická vůči bezbřehému teologickému universalismu snaží se být vstřícná při volbě partnerů rozhovoru. V Americe se takto orientuje ve svých nejlep-

⁷⁶ Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Blackwell, Oxford, 1994.

⁷⁷ Gordon R. Lewis and Bruce A. Demarest, *Integrative Theology*, I–III, Zondervan, Grand Rapids, 1987–1994.

⁷⁸ Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, Zondervan, Grand Rapids, 1994.

⁷⁹ Christopher Morse, *Not Every Spirit: A Dogmatic of Christian Disbelief*, Trinity Press International, Valley Forge, 1994.

⁸⁰ Za pozornost stojí i další systematicko-teologické spisy autorů evangelikální ražby: Thomas Oden, *Systematic Theology*, I–III, Harper & Collins, San Francisco, 1989–92; J. Rodman William, *Renewal Theology* I–III, Zondervan, Grand Rapids, 1988–1992; G. Fackre, *The Doctrine of Revelation: A Narrative Interpretation*, Eerdmans, Grand Rapids, 1997; též, *The Christian Story: Authority – Scripture in the Church for the World*, Eerdmans, Grand Rapids, 1996; James Leo Garrett, *Systematic Theology: Biblical, Historical and Evangelical*, I–II, Eerdmans, Grand Rapids 1990–95; P. K. Jewett, *God, Creation and Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids, 1991; též, *Who We Are*, Eerdmans, Grand Rapids, 1996. A. J. Conyers, *A Basic Christian Theology*, Broadman & Holman, Nashville, 1995.

⁸¹ Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm (eds), *The Nature of Confession: Evangelicals and Postliberals in Conversation*, InterVarsity, Downers Grove, 1996.

ších představitelích především i tradičně konfesijní luterská a reformovaná tradice, v Anglii anglikánská a ve Skotsku reformovaná.

V devadesátých letech vyšla celá řada publikací reprezentujících tento široký proud a zahrnující všechny konfese. Z populárních učebnic sem patří *Faith Seeking Understanding* Daniela Miglioreho,⁸² úvod do systematicky strukturovaný podle klasických loci reformované teologie a orientující se na Calvinovi a Barthovi. V závěru uvádí tři imaginativní dialogy různých hlasů na téma přirozené teologie, politické teologie a vzkříšení. Také *Reconstructing Christian Theology*,⁸³ další publikace ekumenické pracovní skupiny „konstruktivní teologie“, která publikovala úvody do teologie už v osmdesátých letech, zahrnuje vesměs solidní příspěvky řady známých amerických teologů. Ekumenickou systematickou teologií reprezentuje v tomto desetiletí především Jensonova dvoudílná *Systematic Theology*,⁸⁴ navazující na nikajské vyznání, na Bartha i Pannenberg, ale pokoušející se zároveň o dogmatickou renovaci zdůrazňující narativitu, partikularitu a časovou podmíněnost všech výpovědí víry. Tento luterský teolog publikoval spolu s C. Braatenem i řadu populárních teologických traktátů.⁸⁵

Z důležitých monografií stojí za zmínku mimo jiné: Avery Dulles, *The Assurance of Things Hoped For: A Theology of Christian Faith*⁸⁶ – osobní pohled známého katolického teologa na dějinný vývoj a současné pro-

⁸² Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, 1991.

⁸³ Rebecca S. Chopp and Mark Lewis Taylor, *Reconstructing Christian Theology*, Fortress, Minneapolis, 1994.

⁸⁴ Robert W. Jenson, *Systematic Theology I–II*, Oxford Univ. Press, Oxford/New York, 1997–1999.

⁸⁵ *Either/Or. The Gospel or Neopaganism*, 1995; *Marks of the Body of Christ*, 1999; *Sin, Death, and the Devil*, 2000; *The Catholicity and the Reformation*, 1996; *The Two Cities of God*, 1997; *Reclaiming the Bible for the Church*, 1995 – vesměs vydávaných v Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge, UK. Z dalších děl systematicko-teologických úvodů a kompendií vzniklých nebo nově vydaných v tomto desetiletí jmenujme: F.S. Fiorenza and J.P. Galvin (eds), *Systematic Theology I–III*, Fortress, Minneapolis, 1991 (český překlad: *Systematická teologie: římskokatolická perspektiva*, CDK/Vyšehrad, Brno, 1996–2000); S. Guthrie, *Christian Doctrine*, John Know Press, Atlanta, 1994² D. Hall, *Professing the Faith*, Augsburg, Minneapolis, 1993, a též, *Confessing the Faith*, Augsburg, Minneapolis, 1996; P. C. Hodgson a R.H. King, *Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1994³, John H. Leith, *Basic Christian Doctrine*, Westminster/John Knox, Louisville, 1993; R. McBrien, *Catholicism*, Harper, San Francisco, 1994³; F. J. van Beeck, *God Encountered: A Contemporary Catholic Systematic Theology*, I, 1993².

⁸⁶ Avery Dulles, *The Assurance of Things Hoped For: A Theology of Christian Faith*, Oxford Univ. Press, New York, 1994.

blémy křesťanské teologie viděné z perspektivy teologie po druhém Vatikánu; Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*,⁸⁷ pokus rozumět Bonhoefferovu teologickému vývoji na pozadí jeho kontaktu s Karlem Barthem a jeho odkaz osvětlit i srovnáním s dalšími mysliteli, se kterými se vyrovnával nebo kteří probírají podobné téma; John E. Thiel, *Nonfoundationalism*,⁸⁸ zevrubná analýza filosofického nefundacionalismu uvádějící do děl filosofů i teologů této orientace a kladoucí si otázku, zda postmoderní teologie může být přesvědčivě nefundacionalistická; Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?*⁸⁹ – komplexní a zároveň velmi jasná a přístupná analýza současných debat o biblické hermeneutice.

Ve Velké Británii lze k ekumenické teologii řadit např. díla koryfeje skotské reformované teologie Thomase F. Torrence. Platí to především o jeho *Trinitarian Perspectives: Towards Doctrinal Agreement*, či *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*.⁹⁰

V Anglii se těší renomé ekumenického teologa např. Rowan Williams, dnes hlava anglikánské církve, autor knihy *On Christian Theology*,⁹¹ sbírky studií spojených motivem Ježíšovy osoby a jeho cesty kříže jako soudu nad církví i okolní kulturou, nebo Colin E. Gunton, autor knih o christologii, zástupné oběti, církvi, Trojici. Z jeho prací jmenujme např. *The Promise of Trinitarian Theology*,⁹² kladoucí důraz na trojiční východisko teologie. Gunton zde barthovsky zdůrazňuje, že téma božího bytí musí předcházet i jakékoli teologické diskusi o lidském bytí. Trojiční přístup mění pohled na vše a i náš apel na nevěřícího musí vycházet odsud. Ve svých přednáškách, které vyšly pod názvem *The One, the Three and the Many*⁹³ se zabývá vztahem mezi křesťanstvím a moderní kulturou. Modernismus není nutné odsoudit, je třeba poznat, jak k němu došlo, kde se

⁸⁷ Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*, Oxford Univ. Press, New York, 1994.

⁸⁸ John E. Thiel, *Nonfoundationalism*, Fortress, Minneapolis, 1994.

⁸⁹ Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, Zondervan, Grand Rapids, 1998.

⁹⁰ Thomas F. Torrance, *Trinitarian Perspectives: Towards Doctrinal Agreement*, T&T Clark, Edinburgh 1994, též, *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*, T&T Clark, Edinburgh 1996.

⁹¹ Rowan Williams, *On Christian Theology*, Blackwell, Oxford, 2000.

⁹² Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, T&T Clark, Edinburgh, 1991.

⁹³ Týž, *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1993.

stala chyba. Podle Guntona to byla ztráta trojičního dědictví, neboť trojiční přístup řeší vztah jednoty a mnohosti lépe než moderna či postmoderna. Šíře témat i autorů, jimž se zde věnuje, dosahuje od Hérakleita až k Havlovi. Ohlas si získala i jeho *The Doctrine of Creation*, kde odmítá dnes běžnou tendenci nahrazovat teologickou rozpravu o stvoření zkoumáním vztahu mezi náboženským a vědeckým přístupem k tomuto tématu.

Ještě revolučnější je ve své charakteristice dnešní teologické situace práce anglického etika Olivera O'Donovana *The Desire of the Nations*⁹⁴ – pokus o oživení politické teologie, teologické exegeze a teologické interpretace dějin, blízký některým apelům „postkritické“ teologie. Absolutní pravda křesťanského zjevení podle autora znamená, že veřejnému zájmu o obecné dobro musí vévodit Kristovo vykupitelské vítězství a tudíž křesťanská politická teologie. To předpokládá určitou formu christianizace společnosti (návrat k jejím kořenům, jimiž jsou Písmo a církevní tradice). Společnost musí uznat Kristovu vládu nad všemi lidskými politickými institucemi. Mravní a politické cíle moderního státu by měla určovat církev.

Z monografií, které jsou k vlastní teologické tradici kritické, zmiňme aspoň práci Timothy Gorringe, *God's Just Vengeance and the Rhetoric of Salvation*,⁹⁵ pokus o netradiční (neretributivní a neindividualistickou) interpretaci Kristovy zástupné smrti na kříži, v níž jde o reintegraci provinilců, nikoli o spravedlivý trest.

Do skupiny ekumenické teologie nejspíš spadá i pokračující **barthovské bádání** v USA i Velké Británii, které přineslo řadu důležitých monografií. V USA je jeho důležitým střediskem Princeton Theological Seminary, kde byl zřízen *Center for Barth-Studies*. K nejdůležitějším badatelům patří Bruce L. McCormack, autor studie *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development, 1909–1936*.⁹⁶ Podle autora se standardní interpretace raného Bartha mýlí a potřebují revizi. Barth zůstal dialektickým teologem i v Církevní dogmatice. Kniha je i vynikajícím průvodcem kulturně politickým děním výmarské republiky, jež Barthovo myšlení ovlivnilo. Barthův význam pro postmoderní

⁹⁴ Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996.

⁹⁵ Timothy Gorringe, *God's Just Vengeance and the Rhetoric of Salvation*, Cambridge Univ. Press, 1996.

⁹⁶ Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development, 1909–1936*, Clarendon, Oxford, 1995.

kulturu, která je teoreticky bez „základu“, zkoumá ve své knize *The Mystery of God: Karl Barth and the postmodern Foundations of Theology*, William Stacey Johnson.⁹⁷ Autor vychází z Barthova smyslu pro provizornost (a radikální zpochybnitelnost) každé teologické konstrukce a je přesvědčen, že v Barthově koncepci jsou potence, které on sám nechtěl nebo neuměl využít. George Hunsinger zase poskytuje v knize *How to Read Karl Barth*⁹⁸ čtenářům návod, jak číst Církevní dogmatiku, aby bylo zřejmé, že jde o celek, který má svou strukturu, již charakterizuje několik základních vzájemně provázaných motivů. *The Barthian Revolt in Modern Theology* od Gary Dorriena⁹⁹ představuje pozoruhodný výklad Barthovy teologie a jejího odkazu z pera nebarthovce, který vnímá celé Barthovo dílo jako realizaci myšlenky jeho učitele Wilhelma Hermanna, že teologie je sebestvrzující zjevení. Za zmínku slouží i práce Stephena H. Webba, *Refiguring Theology: The Rhetoric of Karl Barth*.¹⁰⁰ Z britských příspěvků je asi nejdůležitější práce Johna Webstera, *Barth's Ethics of Reconciliation*,¹⁰¹ která se pokouší prokázat, že celá Církevní dogmatika je zaměřená na etiku, že Barth má v každé její části na zřeteli lidského adresáta, který je volán, aby sám odpovídal „dobru“, kterým je a které koná Bůh. Práce je významná i tím, jak poukazuje na odlišnost mezi Barthovým ontologickým realismem a narativním realismem post-liberálů z Yale. Pro Bartha není určujícím biblický text jako takový či dokonce jen „užití“ toho textu. Text je u Bartha neoddělitelný od činu boží milostivé sebemanifestace, jímž se stává božím slovem. Jako relevantního partnera v dnešní debatě o křesťanské etice a spolehlivý zdroj inspirace v terénu farářské praxe prezentuje Bartha Nigel Biggar v knize *The Hastening that Waits*.¹⁰² Pozornost si zasluhují i další práce, mimo jiné *Karl Barth, Biblical and Evangelical Theologian* od Thomase F. Tor-

⁹⁷ William Stacey Johnson, *The Mystery of God: Karl Barth and the postmodern Foundations of Theology*, Westminster/John Knox, Louisville, 1997.

⁹⁸ George Hunsinger, *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1991.

⁹⁹ Gary Dorrien, *The Barthian Revolt in Modern Theology: Theology Without Weapons*, Westminster/John Knox, Louisville, 2000.

¹⁰⁰ Stephen H. Webb, *Refiguring Theology: The Rhetoric of Karl Barth*, SUNY Press, New York, 1991.

¹⁰¹ John Webster, *Barth's Ethics of Reconciliation*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1995.

¹⁰² Nigel Biggar, *The Hastening that Waits: Karl Barth's Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

rance,¹⁰³ asi nejstaršího širitele a překladatele Barthova díla ve Velké Británii, sbírka starších i novějších studií Richarda H. Robertse *A Theology on Its Way?*,¹⁰⁴ a v neposlední řadě i kniha *Karl Barth: Against Hegemony* od Timothy J. Gorringe,¹⁰⁵ jež prezentuje Bartha jako trvalou inspiraci teologie „svobody“.

Theologie v dialogu

Na konci 20. století pokračoval dialog křesťanství s židovstvím i jinými náboženskými tradicemi a rozvinula se řada interdisciplinárních dialogů: vedle dialogu systematické teologie a biblické exegeze či teologie a filosofie, který z části zachycuje již uváděná literatura, byl zvláště plodný rozhovor o **vztahu teologie a jiných vědních oborů**, především z oblastí **přírodních věd**. Sem patří díla klasiků tohoto tématu, kteří jsou zároveň vědci i teology: Ian G. Barbour, který se hlásí k procesuálnímu myšlení, publikoval své Giffordské přednášky z let 1989–91 pod názvem *Religion in an Age of Science*.¹⁰⁶ Příspěvek Arthura Peacocka nese titul *Theology for a Scientific Age*.¹⁰⁷ Je doplňuje a počtem publikací překonává John Polkinghorne. Ve své knize *Reason and Reality*¹⁰⁸ připomíná, že teologie poskytuje odpovědi na meta-otázky, které nelze zodpovědět empirickou metodou vědy, zatímco věda teologii informuje o tom, jaký náš fyzický svět skutečně je a skýtá nám tak jakési mantinely širších teologických úvah. V *The Faith of a Physicist*,¹⁰⁹ svých Giffordských přednáškách z let 1993–94, traktuje své přesvědčení, že rozdíl mezi přírodovědou a teologií není nepřekonatelný. Bůh sám usiluje o to, být poznán, a myšlení, jež se zabývá fyzikou, dochází při zaměření na náboženskou zkušenost a teologické výpovědi k závěru, že teismus má větší smysl než ateismus.

Z dalších příspěvků interdisciplinární povahy jmenujme práci již zmíněné filosofky a teoložky Nancy Murphy, *Theology in an Age of Scientific Reasoning*.¹¹⁰ Podle této autorky je teologie metodologicky neodlišitelná od ostatních věd, pokud nalezneme nejpříměřenější vědeckou meto-

¹⁰³ Thomas F. Torrance, *Karl Barth, Biblical and Evangelical Theologian*, T&T Clark, Edinburgh, 1990.

¹⁰⁴ Richard H. Roberts *A Theology on Its Way? Essays on Karl Barth*, T&T Clark, Edinburgh, 1991.

¹⁰⁵ Timothy J. Gorringe, *Karl Barth: Against Hegemony*, Oxford Univ. Press, Oxford 1999.

¹⁰⁶ Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, SCM, London 1990.

¹⁰⁷ Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, Blackwell, Oxford 1990.

¹⁰⁸ John Polkinghorne, *Reason and Reality*, S.P.C.K., London 1991.

du. Ona sama ji nalézá v Lakatosově modelu badatelských programů, jež umožňuje definovat teologii jako racionální rekonstrukci toho, co komunita víry věří a učí, jež vykazuje spojitost jednotlivých výpovědí a pokouší se je uvést do vztahu ke všemu ostatnímu poznání. Komplexní a tvůrčí pokus o integraci současného vědeckého myšlení a víry s analýzou badatelských metod v přírodních a společenských vědách a přínosu, jež ta která disciplína znamená pro naše poznání, představuje práce Nancey Murphy a George Ellise nazvaná *On the Moral Nature of the Universe*.¹¹¹ Kniha *God and Contemporary Science* od Philipa Claytona¹¹² představuje jednu z nejlepších prací na téma vztahu teologie a přírodovědy z pera filosofa náboženství. Autor je přesvědčen, že výsledky přírodovědy si žádají metafyzické a posléze i teologické pojednání. Pokus o rozhovor vědecké a teologické antropologie představuje sborník *Whatever happened to the Soul?*¹¹³ Základům vědeckosti teologie se ve svých pracích věnuje Wentzel van Huyssteen.¹¹⁴ Z dílny teologů, kteří se touto tematikou zabývají, uveďme aspoň *The Human Factor*, od Philipa Hefnera,¹¹⁵ *Nature, Reality, and the Sacred* od Langdona Gilkeyho, nebo práce systematika Ted Peterse *God – The World's Future* a *God as Trinity*.¹¹⁶ Posledně jmenovaná práce není jen příspěvkem k rozhovoru o vztahu teologie a přírodních věd, ale poslouží i jako skvělá učebnice trojiční problematiky.

¹⁰⁹ Týž, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottom-Up Thinker*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1994.

¹¹⁰ Nancey Murphy, *Theology in an Age of Scientific Reasoning*, Cornell Univ. Press, Ithaca, N.Y., 1990.

¹¹¹ Nancey, Murphy and George F. R. Ellis, *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology and Ethics*, Fortress, Minneapolis, 1996.

¹¹² Philip Clayton, *God and Contemporary Science*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 1997.

¹¹³ Warren S. Brown, Nancey Murphy, H. Newton Malony, *Whatever happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*, Fortress, Minneapolis, 1998.

¹¹⁴ Wentzel van Huyssteen, *Essays in Postfoundationalist Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, 1997; týž, *Duet or Duel? Theology and Science in a Postmodern World*, SCM Press, London, 1998; týž, *The Shaping of Rationality*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999.

¹¹⁵ Philip Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion*, Minneapolis, 1993.

¹¹⁶ Ted Peters, *God – The World's Future: Systematic Theology for a Postmodern Era*, Fortress, Minneapolis, 1992, Týž, *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life*, Westminster/John Knox, Louisville, 1993. (Srov. i další autorovy práce na toto téma: *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom*, New York, 1997 a *Science and Theology: The New Consonance*, Boulder, 1998).

SYSTEMATICKÁ TEOLOGIE V NĚMECKÉ OBLASTI NA PŘELOMU TISÍCILETÍ

Petr Gallus

SYSTEMATIC THEOLOGY IN THE GERMAN-SPEAKING WORLD AT THE TURN OF THE MILLENNIUM In dogmatics in the German-speaking world, the period covered by the past twenty years or so appears to be a time of searching, fragmentation and crisis. Major systematic theologians who devoted themselves to dogmatics in its classical form, such as Pannenberg or Moltmann, are completing their extensive projects, but none of them has established anything resembling a school. On the contrary, a new generation of theologians is coming to the fore, who search for new, and often non-theological and controversial starting-points, re-assess the development of theology over the past hundred years, or take refuge in history (e.g. Pfullingen's theology of experience, the Munich "school", or the theory of subjectivity). It is worth noting that during this period a number of major theological encyclopaedias were completed. Among the new concepts only a few have appeared that give promise of being viable in the future (e.g. biblical theology, Dalferth). The crisis that has been referred to has the appearance of an identity crisis. Since the 1990s, dogmatic theology has been trying to define itself: to understand what it is, what it ought to be, and how it should approach the matters that belong on its agenda.

Vývoj dogmatické práce v německy mluvící oblasti za posledních zhruba dvacet let by bylo možné popsat jako období určitého hledání, roztříštěnosti a krize. Ještě doznívá období velkých mistrů svého řemesla, kteří prováděli dogmatiku v její klasické podobě, žádný z nich však nevytvořil něco jako školu (Pannenberg, Moltmann, Jüngel). Naopak nastupuje generace teologů, která hledá nová, často i mimoteologická a sporná východiska, přehodnocuje vývoj teologie za posledních sto let nebo se utíká do historie (pfullingenská teologie zkušenosti, mnichovská „škola“, teorie subjektivity). Vedle těchto konceptů se objevilo jen málo takových, které slibují určitou nosnost i do budoucna (biblická teologie, Dalferth). Za zmínku stojí i dokončená velká teologická lexika. Ona zmíněná krize je tedy krizí vlastní identity, dogmatika zhruba od 90. let znovu hledá vlastní sebeurčení, čím je, čím být má a jak se to dělá.

S otázkou po určení systematiky tak na pořadu dne není nic menšího než otázka: Co je to vlastně teologie? To bude také vůdčí otázka tohoto

článku, který se bude držet nastíněné struktury. Snažil jsem se vybrat výrazná uskupení a jména tak, abych alespoň hrubě typologicky pokryl současnou dogmatickou scénu. Řada jednotlivců tak ovšem zůstane nezmíněna.

Jde-li ovšem o to, pojednat nevýznamnější postavy a události v dogmatice na sklonku tisíciletí, musím začít ještě někde jinde: tam, kde se zase po určité době promítla dogmatická práce do konkrétní praxe, přímo do života církvi.

1. Společné prohlášení o ospravedlnění

31. října 1999, na Den reformace, podepsali v Augsburgu zástupci katolické a luterské církve *Společné prohlášení k učení o ospravedlnění*.¹ Této události předcházela více než třicetiletá spolupráce a debata mezi oběma církvemi, přičemž jak vznik, tak další působení tohoto dokumentu doprovázely a doprovázejí spory. Text konstatuje „shodu v základních pravdách učení o ospravedlnění a ukazuje, že i nadále rozdílné rozvíjení tohoto učení již není podnětem pro vzájemné odsudky“ (Preambule, bod 5). Reformační anathemata tedy míří do prázdna (bod 41). Základem shody je konstatování, že ospravedlnění je dílem trojjediného Boha sola gratia, kdy člověk může jen a pouze přijímat, přičemž sama víra člověka je dar Boží (bod 14–18). Rozdíly ve výkladu tohoto základního tvrzení jsou pak interpretovány jako odlišné akcenty téže věci.

Poté, co byl tento text odsouhlasen oběma stranami a konsens vešel ve známost, zvedla se velká vlna odporu. Ještě před vlastním slavnostním podpisem se proto narychlo sešli zástupci obou stran a sepsali návrh dvou textů, které pak byly ke Společnému prohlášení přidány jako *Společné oficiální stanovisko* a *Dodatek* a které upřesňují a dále rozvíjejí některé formulace. Tento dodatek paradoxně podnítil nový protest, který podepsalo přes 240 evangelických profesorů.²

2. Pozdní sklizeň starých mistrů

a) Wolfhart Pannenberg

Největším systematickým počinem 90. let je bezesporu Pannenbergova třísvazková *Systematická teologie*,³ která se pomalu začíná počítat mezi

¹ Srv. MACHULA, T. (vyd.), *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu: Společná deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění*, Praha 2000.

² Velkou ránu pro celé toto již samo o sobě bouřlivé dění zasadila pak ani ne o rok později vydaná deklarace papežské kongregace pro nauku víry *Dominus Iesus* (2000).

klasické dogmatiky. Je vystavěná tradičně v přísně trojičním rámci. Pannenberg do své dogmatiky programově zapracovává velmi bohatý přehled dějin teologie, protože teologie je dějinný útvar a jako takové ji nelze porozumět bez znalosti jejího dějinného vývoje. Čistě dogmatické zpracování teologických obsahů je tedy možné vždy až po prozkoumání dějin křesťanského učení (tamtéž, s. 7n).

Předmětem teologie i víry je Bůh, všeurčující skutečnost (Sth I, s. 69). Vše ostatní z tohoto předmětu vyplývá. Dogmatika je tedy „systematické učení o Bohu a jinak nic“ (tamtéž, s. 70), které se snaží o konzistentně myslitelný a v Bohu založený model světa, člověka a dějin, čímž vykládá a argumentativně podpirá pravdivostní nárok křesťanského učení. Nelze však nasadit rovnou u Boží skutečnosti, to by byl buď autoritářský dogmatismus nebo subjektivistický decisionismus (což Pannenberg vytýkal Barthovi). Boží skutečnost je nejprve lidská představa, lidská myšlenka. Proto Pannenberg nasazuje zdola, u jazykové a fenomenologické analýzy pojmů Bůh a náboženství, která je předmětem prvních čtyř prolegomenálních kapitol, které tak mají jiný statut a úkol než zbytek dogmatického textu. Bůh je ve světě sporná veličina a tuto jeho spornost nelze potlačovat ani se jí snažit odinterpretovat. Pannenberg proto vychází od fenomenologie náboženství a dochází k závěru, že každému člověku je vlastní vědění o Bohu (což je ovšem věta možná teprve ze zjevení) a že součástí lidské humanity je jakési náboženské apriori, „sklon“ člověka k náboženství“ (tamtéž, s. 172). Náboženství jako takové však ještě není dostatečný předpoklad Boží existence, může se také jednat o iluzi. V poznání Boha platí, že Bůh může být poznán znovu jen skrze Boha a že skutečnost Boha lze poměřovat pouze takovými měřítky, která stanovil Bůh sám (tamtéž, s. 176), je tedy nutné vyjít z Božího sebezjevení. V průběhu čtvrté kapitoly, která se zabývá právě zjevením, tak dochází k metodickému zlomu, k přechodu od fenomenologického pozorování zážitků zjevení ke zjevení Boha Izraele jako Boha celého lidstva, přičemž „tento přechod se udal v dějinách náboženství a nepatří pouze do reflexe dnešní teologie“ (tamtéž, s. 214), což ovšem musí teologie také teprve ukázat. Tím dochází také ke změně perspektivy z vnější do vnitřní. To má ovšem pro Pannenbergův důležité důsledky z pohledu teorie vědy: systematická teologie jako učení o Bohu se snaží argumentativně a s interní koherencí podpořit určitý koncept světa a dějin, který je ovšem z objektivního pohledu sporný, snaží se uplatnit pravdivostní nárok, který ovšem ve světě není automaticky jistý a který se dogmatika ani nesmí snažit jednou pro vždy zajistit.

³ PANNENBERG, W., *Systematische Theologie I–III*, Göttingen 1988, 1991 a 1993.

Taková rekonstrukce křesťanského učení proto musí z vědeckého hlediska postupovat ve formě otázky, zda to lze bezrozporně provést (tamtéž, s. 215), tj. dogmatika zde dostává status hypotézy (tamtéž, s. 66nn).

b) Jürgen Moltmann

Také Moltmann dokončil v průběhu 90. let svoji pentalogii: po knihách *Trinität und Reich Gottes* [Trojice a Boží království] (1980), *Gott in der Schöpfung* [Bůh ve stvoření] (1985) a *Der Weg Jesu Christi* [Cesta Ježíše Krista] (1989) navázal nejprve trojiční pneumatologii *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie* [Duch života. Celostná pneumatologie] (1991). Moltmann se zde hlásí k filosofii života (Dilthey, Bergson, Simmel, Nietzsche), kniha představuje pneumatologickou dogmatiku v malém a končí úvahami ke společenství a osobě Ducha, kterého Moltmann chápe jako „milující, sdělující se, k rozmanitosti vedoucí a vylévající se přítomnost věčného života trojjediného Boha“ (s. 302). Trojiční teologie, kterou Moltmann považuje za korunu vší teologie,⁴ tvoří i zde základní rámec myšlení a vrcholí v konceptu trojiční doxologie, která překračuje a dovršuje monarchickou, dějinnou a eucharistickou Trojici a představuje „jediné místo v křesťanské praxi, na němž se alespoň intencionálně [...] pohlíží na věčnou Boží podstatu“, tedy na Boží imanentní Trojici (s. 316).

Závěr pentalogie tvoří eschatologie *Das Kommen Gottes* [Boží přícházení] (1995), která je po přehledu současných eschatologických koncepcí rozdělena do čtyř částí: osobní, dějinná, kosmická a Boží eschatologie. Moltmann nasazuje u lidské zkušenosti a dochází nakonec až k Božímu království. Takto uskutečňuje svůj program „integrující eschatologie“, která má zahrnout čtyři základní eschatologické perspektivy: perspektivu individuální, univerzální, dějinnou a perspektivu přírody (s. 15). V rámci tohoto duktu Moltmann pojednává klasická eschatologická témata, která vrcholí v Boží slávě, čímž Moltmann rozumí Boží plnost, která v Kristu přebývá mezi lidmi a spolu s nimi slaví svátek věčné radosti (s. 364nn). To je místo, kde končí morální a ontologické kategorie a prostor pro uchopení této Boží plnosti dostává estetika (s. 365).⁵

Pátým svazkem však pentalogie překvapivě nekončí: jako 6. svazek připojil Moltmann nakonec ještě epilegomena místo prolegomen, knihu

⁴ Své jednotlivé články k trojiční teologii vydal Moltmann ve svazku *In der Geschichte des dreieinigen Gottes* [V dějinách trojjediného Boha], München 1991.

⁵ Vedle toho vydal Moltmann ještě popularizující eschatologii *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre* [Na konci – začátek. Malé naučení o naději], Gütersloh 2003.

nazvanou *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie* [Zkušenosti teologického myšlení. Cesty a formy křesťanské teologie] (1999), kde se zamýšlí nad teologií a její metodou, místem a charakteristikou teologie a teologa a teorií poznání. Teologie má v Moltmannově pojetí jednoznačné zacílení: teologie je eschatologickou teologií směřující k Božímu království. „Teologie vzniká z vášně pro Boží království a jeho spravedlnost a tato vášně vzniká ve společenství s Kristem. V této vášni se teologie stává fantazií pro Boží království ve světě a pro svět v Božím království“ (s. 16). Teologie Božího království je nutně teologií na cestě, teologií misijní a teologií veřejnou. Svě podnikání chápe Moltmann jako velkou zvědavostí hnané „dobrodružství teologických idejí“, které se proto ovšem odehrává ve formě návrhů, které jsou předkládány křesťanskému společenství jako podněty k myšlení a protiargumentům. Teologie je bytostně záležitostí společenství, musí mít formu diskurzu. Jejím cílem není bezrozporný systém, nýbrž „fantazie pro Boží království“.⁶ Nejedná se tedy ani tolik o vědu jako především o moudrost, která se rodí z bázně před Bohem a vede k poznání a ke správnému zacházení s nabytým věděním (s. 297).⁷ Teologie je tak bytostně hermeneutikou naděje a jako taková je teologií osvobozující, která má jasné etické konotace.⁸ Proto se Moltmann v druhé půli svých epilegomen věnuje různým typům sociálně-politické osvobozující teologie (černá teologie, teol. osvobození, korejská minjung-teologie, feministická teologie), jeho pointou je však znovu trojiční myšlenka, tentokrát „Trojice jako sociální program“ (s. 289n): lidské společenství má odrážet Boží Trojici v její svobodě, spravedlnosti a rovnosti.

2. Nové pokusy

a) Pfullingenská teologie zkušenosti

Okruh těchto luterských teologů, který má svoji platformu v *Marburger Jahrbuch Theologie* [Marburská teologická ročenka] (1986nn), vznikl z pracovní skupiny, která se pravidelně od roku 1980 schází právě v Pfullingen. Ze současných výraznějších systematiků patří do tohoto okruhu především W. Härle, E. Herms a Ch. Schwöbel. Společným rysem tohoto teologického okruhu je určení teologie jako Erfahrungswissenschaft, tedy

⁶ *Das Kommen Gottes*, s. 14n.

⁷ K tomu srv. také Moltmannovy sebrané články k rozhovoru teologie a přírodních věd *Wissenschaft und Weisheit* [Věda a moudrost], Gütersloh 2002.

⁸ K řadě Moltmannových konkrétních etických důrazů srv. MOLTSMANN, J., *Gott im Projekt der modernen Welt* [Bůh v projektu moderního světa], Gütersloh 1997.

jako vědy, která vychází ze zkušenosti, totiž ze zkušenosti a jistoty vlastní víry: předmětem teologie je křesťanská víra, systematická teologie je tedy „sebeexplikace křesťanské víry v pohledu na pravdivostní nároky a normy jednání“.⁹ Tuto výchozí zásadu však každý z teologů rozvíjí vlastním způsobem.

Wilfried Härle se výrazně zapsal do povědomí svojí jednosvazkovou učebnicí *Dogmatik* [Dogmatika] (1995¹, 2000²), kde se soustředí výhradně na vlastní koncept, aby tak podnítl čtenářovo vlastní přemýšlení. Teologii pojímá Härle klasicky, s jemným upřesněním, jako funkci víry, která se projevuje především jako víra církve a víra v církvi. Jeho dogmatika se potom ptá ve dvou částech po podstatě a obsazích křesťanské víry, pod čímž se fakticky skrývají prolegomena a materiální dogmatika v klasickém uspořádání.

Eilert Herms¹⁰ pojímá teologii jako zpracování křesťanské existenciální jistoty, která je založena zjevením¹¹. Víra je definována jako život z „jistoty o původu, podstatě a definitivním určení člověka“,¹² teologie se pak tedy zakládá na této zkušenosti sebe sama, na sebejistotě, která je založena zvenčí a která má etickou orientativní schopnost. Úkolem teologie je tuto jistotu křesťansky jednajícího člověka zpětně explikovat. To Herms dělá především v návaznosti na Schleiermachera.¹³

b) Mnichovská „škola“

Zatímco Pannenberg přišel s programem „zjevení jako dějiny“, dalo by se současné podnikání jeho mnichovských nástupců shrnout do formule „teologie jako dějiny“.

Jan Rohls je přímo specialista na referující dějinné přehledy. Již ve své habilitaci *Theologie und Metaphysik* [Teologie a metafyzika] (1987) k ontologickému argumentu přináší přehled myšlení o tomto problému od

⁹ CH. SCHWÖBEL, „Doing Systematic Theology – Das Handwerk der Systematischen Theologie“ [Jak se dělá teologie], in: týž, *Gott in Beziehung* [Bůh ve vztahu], Tübingen 2002.

¹⁰ Srv. soubory jeho článků k různým tématům: *Erfahrbare Kirche* [Zakusitelná církev], Tübingen 1990; *Offenbarung und Glaube* [Zjevení a víra], Tübingen 1992; *Gesellschaft gestalten* [Utvářet společnost], Tübingen 1992; *Phänomene des Glaubens* [Fenomény víry], Tübingen 2006.

¹¹ E. HERMS, čl. Dogmatik, in: *GGG*⁴ 2, sl. 905n.

¹² Týž, „Das Selbstverständnis der Wissenschaften heute und die Theologie“ [Dnešní sebeepochopení věd a teologie], in: týž, *Offenbarung und Glaube*, Tübingen 1992, s. 381; srv. širší kontext od s. 380nn.

¹³ Srv. E. HERMS, *Menschsein in Werden* [Lidství, které se stává], Tübingen 2002.

Anselma až po dekonstrukci. Odhlédnuto od jeho *Teologie reformovaných vyznání* (1987) předkládá v poslední době monumentální přehledy teologického myšlení: nejprve dvousvazkovou *Protestantische Theologie der Neuzeit* [Protestantská teologie novověku] (1997), která zahrnuje teologický vývoj od renesance/reformace až po Pannenberg, poté *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart* [Filosofie a teologie v dějinách a současnosti] (2002), přehled vztahu teologie a filosofie od antiky po frankfurtskou školu.

Günther Wenz se na teologickou scénu uvedl podobně: dvojsvazkovou habilitací *Geschichte der Versöhnungslehre* [Dějiny učení o smíření] (1984, 1986), která zabírá vývoj od Anselma až po E. Jüngela, Wenz je ovšem systematictější než Rohls. V paralele k Rohlsovi sepsal dvousvazkovou *Teologii luterských vyznání* (1996, 1998).¹⁴ V poslední době pak vyšla třísvazková prolegomena jeho plánované desetidílné systematické teologie, nazvané souhrnně *Studium Systematische Theologie* [Studium Systematická teologie]. Téma každého svazku tvoří jeden pojem: na začátku stojí *Náboženství*, kde Wenz pojednává současně problémy a současnou debatu, aby potom nastínil vývoj chápání tohoto pojmu od reformace po současnost. Druhý svazek se jmenuje *Zjevení* a přináší dějiny tohoto pojmu v německé protestantské teologii. Třetí svazek má v záhlaví téma *Církev* a věnuje se tentokrát se zjevným systematickým a nikoli historickým přístupem jednotlivým současným eklesiologickým problémům.

Výraznou a zároveň tragickou postavou 90. let je ovšem ještě jiný Mnichovan, který ukončil svoji kariéru i život ve Vídni (1998) a který stojí mimo veškeré škatulky. Svěrázný, ovšem ostře a na vysoké úrovni myslící teolog, jeden z posledních spekulativních teologů: **Falk Wagner**. Tento Pannenbergův žák si ve svém ranějším období volí za své východisko pojem náboženství a v návaznosti na Hegela a W. Cramera požaduje, aby se náboženství zakládalo na teorii absolutního, na skutečně filosofické theo-logii, jinak skončí v aporii náboženského vědomí:¹⁵ „Nárok náboženství a náboženského vědomí, že se zakládá na nějaké pozitivně dané instanci a že je na ní závislé, spočívá na zdání, neboť tuto instanci produ-

¹⁴ Srv. také jeho *Lutherische Identität I-II* [Luterská identita], Hannover 2000, 2002.

¹⁵ Srv. F. WAGNER, *Religion und Gottesgedanke* [Náboženství a myšlenka Boha], Bern-Berlin-Frankfurt-Wien 1996, s. 12: Bez filosofického založení obsahuje náboženství pouze „prázdné domněnky nebo bludné zdání“.

kuje člověk sám¹⁶. Náboženství musí být založeno jinak, tak, aby zároveň kriticky reflektovalo svůj základ a nepropadlo jakémukoli pozitivismu.¹⁷ Teorie náboženského vědomí tak musí být zrušena a pozvednuta (aufgehoben) k teorii skutečně absolutního, tedy takového Boha, který bude zcela svobodný a nezávislý na nikom a na ničem. Řešení spočívá podle Wagnera v hegelovsky pojatém trojičném sebeuchopení a sebeodlišení Boha jako absolutního subjektu.¹⁸

Postupem času však Wagner toto své pojetí modifikoval: v jeho následujícím svazku sebraných článků *Was ist Theologie?* [Co je teologie?] (1989) se teologie posouvá více k teorii sebevědomí,¹⁹ teologie je stále antropologičtější, jejím předmětem je „náboženské vědomí jako kritické svobodné vědomí“.²⁰ V poslední, již posthumně vydané knize *Metamorphosen des modernen Protestantismus* [Metamorfózy moderního protestantismu] (1999) je pak dokonán obrat ve Wagnerově teologii, Wagner mluví o „revoluci v myšlence Boha (Revolutionierung des Gottesgedankens)“²¹: Absolutní, všemohoucí Bůh, o kterém náboženství mluví a u něhož je potřeba začít i v křesťanství, se potřebuje – nemá-li se ukázat jako pouhá prázdná myšlenka – nějak prezentovat a k tomu potřebuje nějakého příjemce. Tím vzniká asymetrický vztah všemohoucího Boha a závislého člověka, jemuž se má absolutní Bůh prezentovat. Aby se mohl ukázat jako absolutní Bůh, potřebuje k tomu ovšem adekvátní jinobyť, jímž ale člověk není. Přesto je na něj Bůh odkázán, tedy je jím svým způsobem podmíněn, čímž se ukazuje, že v myšlence všemohoucnosti a absolutnosti je rozpor a troskotá. Myšlenka všemohoucího Boha padá, protože neodpovídá skutečnosti (Boží všemohoucnost naráží na lidskou svobodnou vůli) a protože náboženství moderní doby myšlenku Boha vůbec nepotřebuje (resp. potřebuje ji jen proto, aby ji transcendovalo): dochází k deteologizaci náboženství. Bůh se stává člověkem a přestává být Bohem, umírá. Na místo asymetrického vztahu k neudržitelnému všemo-

¹⁶ F. WAGNER, *Was ist Religion?* [Co je náboženství?], Gütersloh 1986, s. 557.

¹⁷ Srv. tamtéž, s. 556. Srv. též, *Religion und Gottesgedanke*, Frankfurt/Main 1996, s. 9: Teologii je nutno provádět jako „metakritickou filosofickou teologii“, jinak se ničím nebudeme odlišovat od subjektivních „ujišťování supranaturalistického fundamentalismu“.

¹⁸ Tamtéž, s. 572nn.

¹⁹ Srv. F. WAGNER, *Was ist Theologie?*, Gütersloh 1989, S. 11nn, 311nn.

²⁰ Tamtéž, s. 21.

²¹ F. WAGNER, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999, s. 149nn. Srv. k tomu HENNING, C., LEHMKÜHLER, K. (Hrsg.), *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* [Systematická teologie v autoportrétech], Tübingen 1998, s. 294nn.

houcímu božskému vládci vstupuje symetrická relace k druhému člověku a uznání vzájemné závislosti a svobody. Oba partneři poznávají na jedné straně svoji samostatnost, na druhé straně svoji podmíněnost tím druhým. A právě pouze v tomto poznání lze udržet vlastní samostatnost: pouze při uznání toho druhého jako samostatného a rovnocenného partnera. Tím se teorie absolutního sama zrušila a s ní padla i teologie jako taková; Boží absolutní transcendence se sama transcendovala a na její místo vstupuje sociální etika, založená na vztahu svobody, z náboženství se stává společnost reflektované svobody.

c) *Teorie subjektivity*

V určité spjatosti s Wagnerem a v návaznosti především na Schleiermachera a liberální teologii 19. století nabývá v Německu určité přitažlivosti směr, který se silně soustředí na fenomén náboženství a teologii chápe jako funkci náboženského sebevědomí a rozumu, který tímto způsobem může a má dojít k pochopení sebe sama, jde o prosvětlení vlastní subjektivity. Teologie je tak racionalizace náboženství. K této vnitřně diferencované skupině lze počítat především U. Bartha,²² F. W. Grafa, W. Gräba, J. Dierkena,²³ svým způsobem D. Korsche²⁴ a další. Přes všechny odlišnosti lze uvést několik společných rysů: předmětem je zde náboženský člověk, jeho prožívání a rozum, teologie je tedy značně antropologizována a v návaznosti na Schleiermachera až psychologizována. Předmětem je jednotlivec, programově dochází tedy k subjektivismu a individualismu („náboženství je místem individuální svobody“). Dějinně se zde navazuje na osvícenskou kritiku náboženství, Kanta, německý idealismus, Schleiermachera a liberální teologii a zároveň s tím se předpokládá existence někdejšího německého kulturního protestantismu, který je však již minulostí (náboženství moderny jako jedno z hlavních hesel). Teologie vyšla z dialektické a barthovské teologie (tedy období 20.–60. let minulého století) je chápána jako divný a překonaný exces v dějinách teologie,

²² Srv. jeho práce *Religion in der Moderne* [Náboženství v moderně], Tübingen 2003; *Aufgeklärter Protestantismus* [Osvícený protestantismus], Tübingen 2004; *Gott als Projekt der Vernunft* [Bůh jako projekt rozumu], Tübingen 2005).

²³ Dierken stojí blízko ranému Wagnerovi a pokračuje v hegelovské linii. Srv. jeho habilitaci *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus* [Věra a učení v moderním protestantismu], Tübingen 1996.

²⁴ Srv. jeho práce *Dialektische Theologie nach Karl Barth* [Dialektická teologie po Karlu Barthovi], Tübingen 1996; *Religion mit Stil* [Stylové náboženství], Tübingen 1997; *Dogmatik im Grundriß* [Dogmatika v nárysu], Tübingen 2000; *Religionsbegriff und Gottesglaube* [Pojem náboženství a víra v Boha], Tübingen 2005.

kteřá s teorií subjektivity znovu navazuje tam, kde došlo k přetržení dějinné kontinuity: u liberální teologie. Proto se snahy teoretiků subjektivity zaměřují velmi silně na dějiny teologie a jejich interpretaci a velmi často se vyrovnávají s K. Barthem. Díky návaznosti na osvícence a idealismus tento směr navíc přejal a dotvořil jakousi odbornou kananejštinu, které skutečně rozumějí pouze insideři. Tato vazba na genuinně německé kořeny a na určitou podobu němčiny je imunizuje vůči jiným (především anglosaským) vlivům a ještě více podtrhuje jejich regionalismus. Přesto je tento směr v Německu stále dosti atraktivní.²⁵

3. Dokončená lexika a řady

Součástí pozitivního vývoje je dokončení hned několika velkých teologických a filosofických lexik: *Theologische Realenzyklopädie* (36 sv., 1977–2004). *Religion in der Geschichte und Gegenwart* (8 sv., 1998–2005). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (12 sv., 1971–2004). *Evangelisches Kirchenlexikon* vychází přepracován a přeložen jako *Encyclopedia of Christianity* (doposud 4 sv., 1999nn).

Jedinečným počinem je *Handbuch Systematischer Theologie* [Příručka systematické teologie], řada šestnácti monografií, která pokrývá hlavní dogmatická témata,²⁶ většinou s výrazně luterským profilem. Každý svazek má tutěž strukturu: nejprve je dané téma rozpracováno u reformátorů, poté u generace teologických otců a dalších významných postav 20. století a končí pojednáním největších problémů, které se ve srovnání 16. a 20. století vyvinuly.

4. Slibné nové koncepty

a) *Biblická teologie*

Koncept biblické teologie je známý především v anglosaské oblasti jako dílčí disciplína biblických věd, své místo však získává stále více i v syste-

²⁵ SVV. KORSCH, D., DEUSER, H., *Systematische Theologie heute* [Systematická teologie dnes], Gütersloh 2004, kde se v krátkých nárysech prezentuje několik mladších současných systematicků.

²⁶ O. BAYER, *Theologie* [Teologie], 1994; A. PETERS, *Gesetz und Evangelium* [Zákon a evangelium], 1981; J. RINGLEBEN, *Wort Gottes* [Boží slovo], (doposud nevyšlo); G. WENZ, *Geist Gottes* [Boží Duch], (doposud nevyšlo); C. H. RATSCHOW, *Jesus Christus* [Ježíš Kristus], 1982; J. BAUR, *Gott* [Bůh], (doposud nevyšlo); CH. LINK, *Schöpfung* [Stvoření], 1991; A. PETERS, *Der Mensch* [Člověk], 1979; W. SPARN, *Sünde* [Hřích], (doposud nevyšlo); U. KÜHN, *Kirche* [Církev], 1980; U. KÜHN, *Sakramente* [Svátosti], 1985; A. PETERS, *Rechtfertigung* [Ospravedlnění], 1984; M. SELLS, *Glaube* [Věra], 1996; F. BEISSER, *Hoffnung und Vollendung* [Naděje a naplnění], 1993; C. H. RATSCHOW, *Die Religionen* [Náboženství], 1979; U. MANN, *Das Wunderbare* [Zázrak], 1979.

matice. V průběhu 20. století se biblická teologie vyvinula v interdisciplinární a internacionální program, který má od roku 1986 svoji platformu v *Jahrbuch für biblische Theologie* [Ročenka pro biblickou teologii] (JBTh)²⁷ a jehož hlavním německým představitelem je **Michael Welker**.²⁸ Biblická teologie v tomto pojetí není žádnou plochou harmonizující snahou o systém nebo celobiblickou teologii (protože Bible sama je polyfonním sborem hlasů), v tomto smyslu se tedy nejedná o nějaký úzce profilovaný program, který by chtěl založit školu. Biblická teologie je široký pluralistický program, jehož cílem je „kritika abstrakcí“ (A. N. Whitehead), totiž kritika systematických abstrakcí a myšlenkových figur (bez nichž ovšem myslet nelze), které je třeba poměřovat biblickými texty, na něž se daný systematický koncept odvolává. Základem je tedy přesvědčení, že biblické pojmy a texty mají silnou orientativní schopnost, kterou je potřeba znovu objevit a uplatnit. Systematika se tak dostává do úzkého rozhovoru jak s biblistikou, tak s praktickou teologií: „Zatímco exegeze se svoji historicko-kritickou kompetencí musí uchránit systematiku před příliš rychlým vytvářením analogií a biblicistním ‚stíráním horizontů‘, má systematika za úkol pomáhat přezkušovat představy jednoty, propria a středu Písma, které používají exegeti, v pohledu na jejich systematickou nosnost v kontextu dějin dogmatu a doby“.²⁹ Díky této šíři vzniká především produktivní interdisciplinární napětí, které upozorňuje na nedostatečné teologické koncepty jednoty, podněcuje citlivost pro kontext biblických představ a podporuje teologický i církevní pluralismus. Dochází tak k neustále nové formulaci kontinuity Božího zjevujícího jednání, která nakonec vede k trojičním otázkám.³⁰ Na druhou stranu je třeba říci, že velmi široké vymezení přispívá k určité rozmlženosti a neurčitosti celého konceptu.

b) Ingolf U. Dalferth

Druhý slibný koncept představuje curyšský systematik I. U. Dalferth, který ve své osobě sjednocuje anglosaskou teologii a filosofii náboženství

²⁷ Srv. především *Einheit und Vielfalt biblischer Theologie* [Jednota a rozmanitost biblické teologie], JBTh 1 (1986) a *Biblische Hermeneutik* [Biblická hermeneutika], JBTh 12 (1998).

²⁸ Srv. také F. MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik I–III* [Biblická dogmatika], Stuttgart 1991–1993.

²⁹ M. WELKER, čl. „Biblische Theologie II. Fundamentaltheologisch“, in: *RGG⁴ I*, sl. 1551.

³⁰ Tamtéž, sl. 1551n.

(především v podobě analytické filosofie a sémiotiky)³¹ s klasickými důrazy luterské a barthovské teologie. K problematice podstaty a úkolu teologie³² přistupuje z pohledu sémiotiky: v návaznosti na C. S. Peirce vychází z přesvědčení, že základní strukturou mezilidské komunikace vůbec je semióza, tedy komunikace pomocí znaků, což se promítá i do teologické teorie poznání. Součástí každé komunikace (verbální i neverbální), jsou vždy tři elementy: nejen pojmenování (znak) ve vztahu k označované věci, ale také pochopení tohoto vztahu, které hraje zásadní roli. Toto pochopení je individuální. Porozumění tedy nelze provést za druhého, stejně jako nikomu nelze porozumění vnutit nebo naučit. Každé pochopení je tedy do jisté míry nepochopení, resp. pochopení dané věci trochu jinak. Zároveň platí, že nemůžeme nekomunikovat, vždy již stojíme v proudu komunikace, tj. v určitém společenství, jsme ovlivněni předchozím chápáním a tuto semiózu rozvíjíme ve své perspektivě dál.³³ V případě křesťanské víry jde o komunikaci evangelia a o Boží sebekomunikaci jako Evangelium, které jsou obě součástí téže semiózy.

Evangelická teologie proto vychází ze životní praxe víry, kterou se snaží interpretovat, vyjasňovat komunikaci evangelia a stanovovat pro ni jasná kritéria. K tomu předpokládá jako svůj axiom křesťanskou praxi, tj. život víry, který prošel zlomem zapříčiněným zvenčí, po němž se tento život sám chápe v duálu starého a nového. Tento zlom, který znamená přerušení dosavadního sebepochopení, přináší člověku novou, překvapivou možnost a perspektivu, kterou by si sám nemohl dát a která z předchozího způsobu života nevyplývá, je to zásah evangelia, v němž člověk chápe Boha jako svého Boha.³⁴

Teologie se nepohybuje na žádné metarovině, protože neexistuje jiný prostor než semióza. Veškeré její jednání se musí dít jednak při vědomí vlastní relativní perspektivy, jednak vždy ve dvou základních a nesluči-

³¹ Srv. jeho rané práce *Sprachlogik des Glaubens* [Logika řeči víry], München 1974; *Religiöse Rede von Gott* [Náboženská řeč o Bohu], München 1981; *Existenz Gottes und christlicher Glaube* [Boží existence a křesťanská víra], München 1984.

³² Srv. *Kombinatorische Theologie* [Kombinatorická teologie], Basel, Freiburg im Br., Wien 1991; *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis* [Evangelická teologie jako interpretační praxe], Leipzig 2004.

³³ Co to znamená pro mluvení o Bohu, ukazuje Dalferth ve své hermeneutické filosofii náboženství *Die Wirklichkeit des Möglichen* [Skutečnost možného], Tübingen 2003.

³⁴ Srv. *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis*, Leipzig 2004, s. 77–113; dále *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God* [Ten, který se stává přítomným. Studie o křesťanském pocíťování Boží přítomnosti], Leuven – Paris – Dudley 2006.

telně odlišných perspektivách: teologie tematizuje a interpretuje Boha, člověka i svět z vlastní, vnitřní perspektivy víry coram deo, musí však zároveň do svého uvažování zahrnout i perspektivu vnější, tedy pohled na předměty svého uvažování jako fenomény ve světě (coram mundo).³⁵ Proto potřebuje zůstat v rozhovoru jak s církví, tak se společností/vědou. „Jedná se tedy o přechod k jinému stylu myšlení. Už se nepožaduje systematicko-subsumující myšlení, jak to bylo charakteristické pro analytické a syntetické postupy v době moderny, které se snažily pochopit fenomény jako zvláštní případy určitého obecného jevu, nýbrž topické myšlení v perspektivách a horizontech, které má cit pro rozmanitost a rekombinovatelnost sledovaných fenoménů, které se je tedy snaží vidět v různých perspektivách a horizontech a již nemá za cíl fixovat je pojmově tak, aby byly chápány „správně“ jedním a pouze jedním způsobem“.³⁶

Aby si teologie v tomto rozhovoru zachovala svůj profil, musí zdůraznit to, co je pro ni specifické, a to je christologie, evangelium o Ježíši Kristu: „Christologie je více než pouze dílčí disciplína teologie: křesťanská teologie je christologie.“ Jakékoli téma musí teologie vztáhnout k Bohu, ke Kristu a k Duchu, celá teologie je tedy založena christologicky a vede k trojičnímu rozpracování.³⁷ Christologická gramatika křesťanského života víry, která rekonstruuje interní racionalitu a strukturu křesťanské praxe, je pak základní formou dogmatického myšlení, které má ukázat, „co to znamená, odůvodněně zastávat křesťanskou víru, což činí tak, že osvětluje základ víry jako základ racionality života víry a jako základ platnosti vyznání víry“.³⁸

³⁵ Srv. *Theology and Philosophy* [Teologie a filosofie], Oxford 1998; *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis*, s. 129n.

³⁶ *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis*, Leipzig 2004, s. 12.

³⁷ *Jenseits vom Mythos und Logos* [Mimo mýtus a logos], Freiburg im Br., Basel, Wien 1993.

³⁸ *Der auferweckte Gekreuzigte* [Vzkříšený Ukřižovaný], Tübingen 1994, s. III.

RICOEUROVA ANALÝZA PAMĚTI PODLE JEHO KNIHY LA MÉMOIRE, L'HISTOIRE, L'OUBLI

Lenka Karfíková

PAUL RICOEUR'S ANALYSIS OF MEMORY IN HIS BOOK *LA MÉMOIRE, L'HISTOIRE, L'OUBLI* In the first part of his book *Memory, History and Forgetting* (2000) Paul Ricoeur analyses memory on the basis of three fundamental questions: What we remember (the object of memory), how we remember (the way of remembering), and who remembers (the subject of memory). He focuses on memory's claim to be faithful to the past, while still being aware of several problems: the proximity between memory and imagination, the ideological manipulation of memory, and the difficult question of who is the primary subject of memory (the individual or the collective). In his analysis, the question of perspective as a necessary characteristic of memory seems to be missing: we always remember (and also live) a situation from a perspective given by our position (in space, but also in cultural tradition) and by the role we play therein. Therefore, our memory (both individual and collective) should be confronted with the memory of others, and the proper position for each perspective must be searched for in the endless process of historiography and history itself.

Vloni zesnulý francouzský filosof Paul Ricoeur (1913–2005) patří mezi nejzajímavější myslitele druhé půle dvacátého století. Protestantská tradice, k níž se hlásil, po mém soudu do velké míry ovlivnila témata jeho přemýšlení, tak jako studium Husserlovy fenomenologie a Heideggerovy hermeneutiky lidské existence rozhodujícím způsobem určilo jeho metodu.¹

Ricoerova první kniha *Volní a nevolní* z r. 1950 je součástí jeho rozsáhlejšího projektu *Filosofie vůle*.² Autor zde (s uzávorkováním obtížných otázek viny, transcendence a intersubjektivního podmínění vůle) zkoumá fenomény rozhodování a jednání známé z každodenní zkušenosti, v nichž

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

¹ Obsáhlý životopisný rozhovor s P. Ricoeurem pořídili r. 1994–95 F. Azouvi a M. de Launy, *La critique et la conviction*, česky P. Ricoeur, *Myslet a věřit*, přel. M. Rejchrt, Praha 2000. Podrobný Ricoeurův životopis mapující zároveň jeho dílo přináší F. Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris 2001 (pův. 1997).

² P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950; česky *Filosofie vůle, I. Fenomenologie svobody*, přel. J. Čapek, Praha 2001.

odhaluje neredukovatelnou vzájemnost volního a nevolního prvku. K filosofickému tázání po člověku jako křehké bytosti schopné se provinit přistupuje v navazující práci *Člověk omylný* (1960),³ aby se posléze v *Symbolice zla* (1960)⁴ zabýval zkušeností s lidským zlem, jak ji zachycují a promýšlejí vybraná náboženství (v této knize nacházíme mj. zajímavý výklad vyprávění z *Gn 3* i Pavlova pojetí hříchu).⁵

Ricoeur pokládal symbol (který chápal zásadně jako symbolickou řeč, ať už jde o symbol kosmický, snový či poetický) za nezastupitelnou výrazovou formu, která vyjadřuje sebeporozumění lidské existence a která ve své víceznačnosti volá po interpretaci („dává myslet“).⁶ Zájem o symbol, v protestantském prostředí na čas zastíněný úsilím o „demytologizaci“, přivedl Ricoeura k analýzám Freudovy psychoanalýzy (*O interpretaci: Esej o Freudovi* z r. 1965)⁷ a posléze k úvahám o nezastupitelné inovativní roli metafory (*Živá metafora* z r. 1975).⁸ V těchto pracích (stejně jako postupující měrou již v jednotlivých knihách předchozího projektu *Filosofie vůle*) je plně patrný Ricoeurův příklon k hermeneutice, a sice nejen ve smyslu Heideggerovy „ontologizace rozumění“, ale také jako metody interpretování cizích textů, tradičních i soudobých, jakožto nezbytné „oklíky“, v níž se odehrává (sebe)porozumění.⁹

Tématu řeči a jejího určujícího významu pro lidskou existenci je z jiné strany věnována i trojsvazková práce *Čas a vyprávění* (1983–85),¹⁰ Ri-

³ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité: 1. L'homme faillible*, Paris 1960.

⁴ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité: 2. La symbolique du mal*, Paris 1960.

⁵ Ricoeur věnoval biblické hermeneutice mnoho drobnějších samostatných textů, srv. kupř. sbírku P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, Paris 2001, nebo paralelní meditace o biblických textech, které pořídil spolu se svým kolegou-bibliistou z Chicaga: A. LaCocque – P. Ricoeur, *Penser la Bible*, Paris 1998.

⁶ K tématu symbolu a mýtu srv. některé Ricoeurovy texty shromážděné ve sborníku P. Ricoeur, *Život, pravda, symbol*, přel. M. Rejchrt, J. Sokol e. a., Praha 1993 (přejaté z jeho sbírek *Histoire et vérité*, Paris 1955, a *Le conflit des interprétations*, Paris 1969), a jeho stať *Mythe – L'interprétation philosophique*, in: *Eyclopaedia Universalis*, II, Paris 1971, str. 530–537; český *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, přel. F. Karfík, in: *Reflexe*, 4/1990, str. 6/1 – 6/24. K Ricoeurově pojetí symbolu srv. disertaci V. Hušek, *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*, Svitavy 2004.

⁷ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965.

⁸ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris 1975. K této knize srv. recenze Z. Neubauer, *Metafora jako ontologický symbol* (z r. 1982), in: *týž, Bytí a subjektivita – ricoeurovské eseje*, Praha 1986 (Edice Expedice, sv. 228); F. Karfík, *Pravda metafora*, in: *Kritický sborník*, 13/2, 1993, str. 47–54 (pův. v samizdatu: *Kritický sborník*, 4/4, 1984).

coeurův specifický příspěvek k problematice času, provedený touž metodou. Motiv vyprávění jako konstitutivní prvek lidské identity posléze obrátil Ricoeurovu pozornost k samotné obtížné otázce identity (a s ní související odpovědnosti¹¹), jak je velmi odlišně traktována v anglosaské a kontinentální filosofii (*Rozumět sobě jako druhému* z r. 1990).¹² Poslední velkou Ricoerovou prací je konečně obsáhlé zamyšlení nad vztahem paměti a historiografie *Paměť, historie, zapomnění* (2000),¹³ probírající téměř ve třech samostatných monografiích témata paměti, historiografie a dějinnosti lidské existence a ukončenou zajímavým exkursem o odpuštění. Tuto knihu lze pokládat za jakousi Ricoeurovu závěť,¹⁴ jakkoli zde francouzský myslitel nenaznačil další směr, jímž by se měla ubírat hermeneutická filosofie, nýbrž spíše vyjádřil své pevné přesvědčení, že vyprávění o minulosti, při vší oprávněné kritice pozitivistické iluze vylíčit věci, jak se odehrály, by se přece jen mělo cítit minulým vázáno, mělo by zůstat věrno individuální (a z ní odvozené kolektivní) paměti jako svému zdroji, jakkoli zároveň musí být i jejím korektivem.

⁹ Tuto svou filosofickou metodu Ricoeur vykládá v článku *Existence et hermèneutique*, in: P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, str. 7–28 (česky *Existence a hermeneutika*, in: P. Ricoeur, *Život, pravda, symbol*, str. 168–187). K Ricoeurově teorii hermeneutiky srv. také stati ve sbírce P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris 1986 (český výbor pod názvem *Úkol hermeneutiky: eseje o hermeneutice*, přel. A. Kliková, Praha 2004; stať *Expliquer et comprendre* vyšla česky jako *Vysvětlovat a rozumět*, přel. P. Tůma, in: *Reflexe*, 27, 2005, str. 95–114). Tématu hermeneutiky je rovněž věnován soubor Ricoerových amerických přednášek *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas 1976 (slovensky *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*, přel. Z. Kalnická, Bratislava 1997). Ricoeurovu hermeneutiku subjektu originálně představuje Z. Neubauer, *Bytí a subjektivita – ricoeurovské eseje* (viz výše, pozn. 8).

¹⁰ P. Ricoeur, *Temps et récit, I–III*, Paris 1983, 1984, 1985; česky zatím první dva svazky *Čas a vyprávění, I–II*, přel. M. Petříček jr. a V. Dvořáková, Praha 2000 a 2002.

¹¹ K tomuto tématu srv. také Ricoeurovu stať *Avant la loi morale: l'éthique*, in: *Encyclopaedia Universalis*, I, Paris 1971, str. 42–45 (česky *Před morálním zákonem: etika*, přel. M. Petříček, in: *Reflexe*, 5–6/1992, str. 1/1 – 1/12) a Ricoeurovu pražskou přednášku z 5. 10. 2000 *Fragile identité: Respect de l'autre et identité culturelle. Křehká identita: úcta k druhému a kulturní identita*, přel. M. Rejchrt, Třebenice 2000.

¹² P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990. K této knize srv. recenzi F. Karfik, *Ricoeurova „hermeneutika sebe“* in: *Kritický sborník*, 13/4, 1993, str. 41–48, a 1/14, 1994, str. 52–62.

¹³ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.

¹⁴ Jak uvádí F. Dosse (*Paul Ricoeur*, str. 756) v době, kdy Ricoeur pracoval na své poslední velké knize, téma paměti v sobě spojuje všechna Ricoeurova témata předchozí: vůle, nevědomí, souvztažnost individuálního a kolektivního, dialektika mezi věrností minulému a očekáváním zaslíbené budoucnosti; toto téma je podle jeho mínění skutečným průběžným kamenem hermeneutiky.

Cílem mého článku je představit první část této u nás zatím málo známé práce, totiž Ricoeurovu analýzu paměti. Uvidíme, že autor sice zůstává v něčem věren svému původnímu východisku v Husserlově fenomenologii, postupuje však i zde svou vlastní metodou, v níž se rozumění děje přiznaně v rozhovoru s vlastní tradicí, tj. interpretováním „klasických“ i soudobých textů evropského myšlení. Tato metoda, která je výrazem samého Ricoeurova filosofického rozvrhu, nicméně ztěžuje četbu a činí místy obtížným vyhmátnout, co vlastně autor o paměti říká.

Ricoeurovým východiskem (dovolávajícím se Husserla) je paměť ve své intencionalitě (*co si pamatujeme?*), aby se teprve odtud dostal k její reflexivitě (pamatovat *si*, vzpomínat *si* znamená vzpomínat si zároveň na sebe). Otázka po předmětu paměti má svůj kognitivní a pragmatický aspekt, totiž *mněmé* (paměť) jako *pathos* a *anamnesis* (vzpomínání) jako aktivní úsilí. Tento druhý, pragmatický aspekt zahrnuje jakousi „práci“ s pamětí, tj. možnost jejího užití a zneužití. Zároveň nás přivádí k otázce subjektu paměti. Prostřednictvím otázky *jak* tedy z výchozího tázání po předmětu paměti dospíváme k jejímu subjektu.¹⁵

1. Předmět paměti

Těmto třem otázkám – co si pamatujeme, jak vzpomínáme a kdo je subjekt paměti – věnuje Ricoeur tři kapitoly svého pojednání o paměti. První z nich je vedena problémem vztahu (a obtížného odlišení) paměti a fantazie (*imagination*). Minulé je totiž zpřítomněno v obraze (*image*), vizuálním nebo auditivním, a tím se paměť ocitá v nebezpečné blízkosti fantazie. Jak odlišit minulé a fiktivní? Tato otázka je samým jádrem Ricoerova úsilí zdůraznit vázanost paměti minulostí. K jejímu rozpracování bere na pomoc několik klasických textů.¹⁶

Platón a Aristotelés

Problematikou obrazu (*eikón*) a fikce (*fantasma*) se zabývá již Platón v souvislosti s otázkou po povaze omylu v polemice se sofisty (co je nebytí implikované v nepravdě)? Ricoeur připomíná zejména tři místa z dialogů *Theaitétos* a *Sofisté*.¹⁷ Prvním je obraz voskové destičky (*kérinon ekmageion*) v duši, do níž se obtiskují vjemy a myšlenky jako znaky (*sé-*

¹⁵ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 3 n.

¹⁶ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 5 n.

¹⁷ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 8–18.

meia) pečetních prstenů. V duši tak trvá jakýsi jejich obrázek (*eidólon*), na jehož základě je možné je znovu rozpoznat a vybavit si je (*Th.* 191c–e). Omyl nastává mylným spojením, pokud se *eidólon* mylně přiřadí k věci (vjemu), jíž nenáleží (*Th.* 193c–d).

Druhým místem je metafora duše jako holubníku (*peristereón*), ukazující rozdíl mezi habituálním vlastnictvím (*to kektésthai*) a aktuálním uchopením (*to echein*). Je totiž něco jiného nychytat a chovat holuby různých druhů (být jejich vlastníkem), něco jiného vstoupit do holubníku a vzít některého ptáka do ruky (aktuální uchopení). Podle této metafory může omyl nastat již v mylném přiřazení nově chyceného ptáka ke špatné skupině v rámci holubníku (*Th.* 197b–199b). Uvedený rozdíl mezi „být majitelem“ a „vzít do ruky“ odpovídá habituálnímu uchovávaní v paměti a aktuální vzpomínce.

Konečně za třetí připomíná Ricoeur místo věnované dvojí formě napodobujícího umění (*hé mimétiké*), totiž tvorbu obrazu (*eikón*), který chce svými proporcemi a barvou uchovat podobu (*eikos*) zobrazované věci, a tvorbu zkrášlující fikce (*fantasma*), která se napodobovanou věcí neřídí zcela (*Sof.* 235c–236c). Toto dvojí napodobivé umění (*hé eidolopoiiké*), totiž zobrazující (*eikastiké*) a fiktivní či přeludové (*fantastiké*), sice bezprostředně nesouvisí s pamětí, tematizuje však nebezpečí skryté v představě paměti jako obrazu: totiž záměnu či smíšení vzpomínky s fikcí.

Co však v uvedených Platónových textech není přímo tématem, je vztah paměti a času: jen implicitně se totiž předpokládá předchůdnost vjemů a poznání věci vůči jejich znakům v paměti. Právě v tomto posledním bodě navazuje Aristotelés.¹⁸

V krátkém pojednání *O paměti a vzpomínání*, které je součástí *Parva naturalia*, věnuje Aristotelés po jedné kapitole paměti (*mnémé*) a vzpomínání (*anamnésis*).¹⁹ První výraz znamená podle Ricoeura „prosté zpřítomnění“ (*évocation simple*), které má pasivní povahu, druhý označuje cílené aktivní hledání. Předmětem *mnémé* je ovšem minulé (*to genome-non*, 449b15), proto k ní patří vědomí času („předtím a potom“, 450a). Aristotelés si rovněž všímá spojitosti mezi pamětí a fantazií: paměť se neobejde bez fantazie, ba předmětem paměti je totéž co předmětem fantazie, jen případečně (*kata symbebékos*) pak předmět myšlení, nakolik je totiž fantazie k myšlení nezbytná (450a). Je však v paměti věc sama, nebo

¹⁸ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 18–25.

¹⁹ Výklad tohoto spisu podává R. Sorabji, *Aristotelés o paměti*, přel. M. Pokorný, Praha 1995.

její zakoušení (*pathos*)? Tj. vzpomínáme si na věc samu, nebo na její vjem (*aisthésis*) jako jakýsi otisk či zápis (*typos, grafê*)? Tuto obtížnou otázku řeší Aristotelés zavedením pojmu obrazu (*eikón*) a jeho dvojí intencionality: obraz lze chápat jako jej sám, nebo jako poukaz k jinému, které není přítomno. Tak je i představa v paměti (*fantasma*) čímsi sama o sobě, zároveň je však odkazem k jinému: vybavujeme si ji samu a tím i to, k čemu odkazuje (450b).

Na rozdíl od pasivní *mnémé* (paměti, vzpomínky), kterou lze pozorovat i u některých zvířat, je aktivní vzpomínání záměrným, promyšleným počínáním, které náleží jen člověku (453a). I k němu ovšem patří vědomí časovosti: týká se minulého, toho, co jsme zakusili vnímáním nebo čemu jsme se naučili (451ab), přičemž se v paměti zpřítomní pohyb vzpomínané věci a času (452b). Jen na minulé si můžeme záměrně vzpomínat, příp. s užitím mnemotechnických pomůcek. Tak Aristotelés reinterpretuje Platónovu *anamnésis* z dialogů *Menón*, *Faidón*, *Faidros* (rozpomnutí na matematické pravdy, resp. na ideje); oběma společná je však „sókratovská dialektika“ *anamnésis* jako hledání a nacházení.

Krom tohoto posledního rysu vidí Ricoeur Aristotelův přínos pro vlastní hledání v jeho zvýsovnění paměti jako paměti minulého a v přiřazení dvojí intencionality paměťového obrazu. Obraz v paměti tak získává jakousi svébytnost, alteritu vůči věci, k níž odkazuje.

Vějíř paměťových fenoménů

Po těchto výkladech klasiků, kteří rozvrhli problematiku paměti na celá staletí, přistupuje Ricoeur k vlastní analýze tohoto tématu. Nechce ji provádět na základě dysfunkcí paměti, nýbrž jejího „zdařilého“, obvyklého výkonu, jak o něm mluví každodenní řeč. Paměť si v něm nárokuje jakousi pravdivost, věrnost minulému a zároveň dosvědčuje minulý charakter minulého. Tím se liší od fikce. Zároveň je třeba hned na počátku zdůraznit mnohoznačnost paměťových fenoménů. Tato mnohoznačnost nicméně není úplnou roztržičností, neboť společnou osou je právě vztah k minulosti. Ve své analýze Ricoeur představuje paměť v protikladných párech, které tuto provázanou mnohoznačnost ukazují.²⁰

V souladu se zásadou zvoleného fenomenologického postupu je třeba si napřed všimnout předmětné povahy paměti. Je přítom nutno rozlišovat paměť jako intenci (*visée*) a vzpomínku (*souvenir*) jako intendovanou věc (*chose visée*), tj. akt pamatování či vzpomínání, a věci, na něž si pamatuje-

²⁰ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 25–27.

me či vzpomínáme (tato dvojice odpovídá Husserlovu rozlišení *noésis–noéma*). Vedle singuláru paměti existuje pluralita vzpomínek: jedinečné události, opakované děje, tváře, věci a memorizované „stavy věcí“ (např. tabulky nepravidelných sloves). Pro historii se ovšem také jedinečné události připojují ke „stavu věcí“.²¹

Mnohoznačnost však necharakterizuje pouze předměty paměti, ale také způsob, jak se týkají minulého. Z tohoto hlediska lze diversifikaci vyjádřit několika páry protikladů. Prvním je Bergsonovo rozlišení návyku či habituality (*habitude*) od aktu vzpomínky (*souvenir* či *mémoire*).²² Minulá zkušenost je totiž buď integrována do žité přítomnosti, nebo je výslovně rozpoznána ve své povaze minulého. Kupř. něco jiného je naučená báseň uložená v paměti, která je součástí mé přítomnosti (pokud ji kupř. recituji), něco jiného je vzpomínka na některý okamžik tohoto memorování. V tomto druhém případě nejde o samozřejmou součást žité přítomnosti, nýbrž o vyvolání jednotlivé vzpomínky jakožto vzpomínky na minulou událost. Toto povědomí o minulosti u habituality schází, ačkoli je obojí, habitualita i vzpomínka, přítomností minulého.

Druhý Ricoeurův pár popisující různý způsob, jak je minulost přítomná, je vytanutí na mysl (*évoction*) a hledání (*recherche*) odpovídající Aristotelovu rozlišení *mnémé–anamnésis*.²³ Obraz samovolně vytanuvší na mysl se přitom patrně liší od samého „otisku“ minulé věci v paměti (máme-li užít Platónovy metafory). *Anamnésis* jako záměrné vzpomínání je jakási práce proti zapomnění. Ricoeur zde připomíná Bergsonovo rozlišení okamžitého a pracného připomínání (*rappel instantané*, resp. *laborieux*).²⁴ Úsilí (*effort*) vzpomínání, podobně jako každé intelektuální úsilí, přitom postupuje od schématu k obrazu, totiž od schematické představy, jejíž prvky se pronikají, k představě obrazové, jejíž prvky jsou zřetelně postaveny vedle sebe.

Aktivní úsilí vzpomínání překonává překážku spojenou s časovou odlehlostí vzpomínané věci. Do jeho aktivity tak vstupuje prvek *pathosu* a *afekce*. Paměť je totiž ustavičně, jakkoli tajuplně, ohrožena zapomně-

²¹ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 27–29.

²² P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 30–32. Srv. H. Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris 1946⁴⁶, str. 83 nn.; česky *Hmota a paměť*, přel. A. Beguivin, Praha 2003, str. 57 nn.

²³ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 32–37.

²⁴ Srv. H. Bergson, *Effort intellectuel*, in: týž, *L'Énergie spiriteulle, Œuvres complètes*, 6, Genève 1946, str. 145–176; česky *Intelektuální úsilí*, in: H. Bergson, *Duchovní energie*, přel. T. Chudý e.a., Praha 2002, str. 203–253.

ním; proto je vzpomínání prací proti zapomnění a musí překonávat jakýsi odpor či ohrožení. K práci vzpomínání přitom náleží také rozlišení různé míry zapomnění. Pokud (paradoxně) víme, co jsme zapomněli, nejde o zapomnění absolutní, smazávající jakoukoli stopu věci v paměti, nýbrž jen o nemožnost si věc vybavit. Práce vzpomínání tak zůstává riskantním hledáním, jehož úspěch není zaručen.

Velmi důležitým, třetím párem, který Ricoeur přejímá od Husserla, je primární a sekundární vzpomínka, tj. retence a reprodukce.²⁵ Zatímco retence je podržením bezprostředně minulého v následujícím okamžiku, předpokládá reprodukce zmizení a znovuvyvolání minulého. Poslouchám-li znějící tón či přehrávanou melodii, náleží k aktuální přítomnosti též paměť minulého okamžiku, která dává tónu trvání a melodii posloupnost. Bez tohoto samovolného podržení (retence) by se přítomné okamžiky rozpadly do nesrozumitelné změti. Díky retenci můžeme rozoznat počátek, trvání a konec, a to nejen ve vnímání, s nímž pracuje Husserl, ale také v afektivitě a jednání. Osou Husserlovy analýzy je přítomnost jako aktuální okamžik, jakési pomyslné zastavení (*arrêt*) proudu času, okamžik odlišitelný od okamžiku předchozího, přítomného v retenci. Husserlova analýza přechází posléze od trvání předmětu k trvání proudu vědomí, jenž se sám konstituuje jako jakási „retence retencí“, která „nemá stanovený konec“. Minulost modifikovaná v retenci přítom není imaginace, nýbrž jakási dohra bezprostředně uplynulého („ohon komety“, jak uvádí Husserl). Reprodukce jako znovuvyvolání minulého oproti tomu podle Husserla jakýmsi typem imaginace je. Patří k ní ovšem, na rozdíl od fikce, jakési „kladení“ (*Setzen*) či „znovudanost“ (*Wiedergergebenheit*) toho, nač vzpomínáme.

Posledním párem, který rozkrývá diversifikaci paměťových fenoménů, je reflexivita (*réflexivité*) a světskost (*mondanéité*),²⁶ dvojice zvláště důležitá pro přechod od paměti k historii. Nezbytným ohledem paměti je nepochybně její reflexivita (přítomná nestejnou měrou již ve členech předchozích dvojic): vzpomínám „u sebe“, „ve svém srdci“ ve smyslu interiority či „niternosti“ (*inwardness*, jak o ní mluví Ch. Taylor).²⁷ Nicméně nevzpomínám nikdy jen na sebe jako prožívajícího, ale vždy také na situa-

²⁵ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 37–43. Srv. E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, in: *Husserliana* X, vyd. R. Boehm, Haag, 1966, zejm. par. 8–31; česky *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, přel. V. Špalek a W. Hansel, Praha 1996, str. 30–69. Výklad tohoto tématu přináší R. Bernet, I. Kern a E. Marsbach, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, Praha 2004, str. 115–128.

²⁶ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 44–53.

ce, v nichž jsem co prožil. Tyto situace implikují mou vlastní tělesnost, tělesnost druhých, žitý prostor a horizont světa (resp. světů).²⁸

Pro tělesnou paměť se pár reflexivita – světskost částečně překrývá s dvojicí habitualita – vzpomínka, jak o ní bylo pojednáno výše (kupř. obvykle nereflexovaná habitualita řízení auta, reflexivní vzpomínka na zranění či nemoc). Paměť míst je natolik příznačným modem paměti, že na něm bylo možno založit memorizační techniky (viz níže). Trvalost míst je oporou paměti, vzpomínka se váže k místu (proto je historie vždy spojená s geografii). Události, na něž vzpomínáme (nikoli habituality), jsou datovatelné a lokalizovatelné. Sukcesivita, příznačná pro naše vědomí, implikuje datovatelnost a lokalizovatelnost prvků. Místo v tomto smyslu je ovšem místo „vyplněné“ nějakou událostí, místo obývané. Historický čas a geografický prostor je přitom plán vznikající v ději abstrahování žitého prostoru a žitého času v geometrický prostor a objektivní čas jakousi vzájemností obou těchto plánů. Prvořadým „místem“ je vlastní tělesnost, vůči ní se vymezuje tělesnost druhých, ze spolupůsobení tělesností vznikají pamětihodná místa, která jsou nejen „vyplněná“ věcí, již připomínají, ale jsou zároveň orientačními body v krajině, v geografickém prostoru. V tomto smyslu pamětihodné události a jejich připomínání frázují nejen prostor, ale především čas (kupř. liturgický kalendář připomíná události Kristova příběhu).

Vějíř paměťových fenoménů rozevřený pomocí uvedených čtyř párů (habitualita – vzpomínka, vytanutí na mysl – hledání, retence – repro-

²⁷ Srv. Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press 2004⁷ (z r. 1989).

²⁸ Souvztažnost „vnitřku“ a „vnějšku“ v práci paměti analyzuje Edward Casey, *Remembering. A Phenomenological Study*, Bloomington, Indiana University Press 1987. Zabývá se zde třemi „paměťovými mody“ (*mnemonic modes*): (1) *Reminding*, připomínka či upomínka, jako více či méně mechanické opatření proti budoucímu zapomenutí (něco připomíná něco jiného, kupř. fotografie nějakou situaci či nějakého člověka, uzel na kapesníku povinnost nakrmit kočku etc.). (2) *Reminiscing*, vyvolávání z paměti, je již aktivnější, je to řečový děj, v němž vypravěč nebo pisatel upomíná ostatní na společně prožitou minulost (kupř. společně vzpomínání na válečná či školní školní léta). (3) *Recognizing* je konečně jakýsi výsledek připomínání či upamatování, totiž rozpoznání, že jde opravdu o minulost, nyní zpřítomněnou. Minulá událost nese přitom podvojnou jinakost – je nepřítomná a navíc v čase dřívější (nese různou míru cizoty, resp. důvěrné obeznamenosti, resp. jde o střed mezi obojím, historickou rekonstrukcí) – a přece ji rozpoznám jako touž. Záznak rozpomenutí, re-prezentace, zahrnující *re-* v obojím jeho významu (vrácení zpět a znovuoživení), vyvolává minulé jako přítomný vjem. Tyto fenomény, které podle Caseyho znamenají přechod mezi „vnějškem“ a „vnitřkem“ myslí (*beyond mind*, resp. *in mind*), Ricoeur vykládá jako intencionalitu paměti v její nereflexivní povaze, totiž v jejím zahrnutí tělesnosti, prostoru a horizontu (nějakého) světa. Srv. P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 44–48.

dukce, reflexivita – světskost) nám ukazuje, jak velmi různě se paměť „týká minulého“. Viděli jsme, že ne všude jde o vzpomínku v podobě obrazu, nicméně právě tato forma přítomnosti minulého zajímá Ricoeura nejvíce, neboť právě ona představuje ožehavé přiblížení paměti k fantazii.

Vzpomínka a obraz

Pro postižení vztahu mezi vzpomínkou (*souvenir*) a obrazem (*image*) se Ricoeur opírá o Husserla, Bergsona a Sartra. Od Husserla²⁹ přejímá rozlišení mezi „čirým a prostým přítomněním“ (*Gegenwärtigung* čili *présentation*), jímž je sama percepce toho, co je bezprostředně přítomno, a ostatními akty, označovanými jako „zpřítomňování“ (*Vergegenwärtigung* čili *présentification*), pokrývajícími zhruba pole, jež nyní shrnujeme pojmem „obraz“ (*image*). Vzpomínka je příbuzná Husserlovu obrazu (*Bild*) pochopenému jako nepřímé „zpřítomňování“ znázorněné či „vykreslené“ věci (kupř. portrét či fotografie). Ke vzpomínce patří víra v bytí toho, nač se vzpomíná (*Seinsglaube an das Erinnerte*), což ji jasně odlišuje od fantazie produkující fikci. Všechny tři tyto mody – fiktivní, vyobrazené a vzpomínané – však společně stojí proti percepci toho, co je samo bezprostředně přítomno (*das Selbstgegenwärtige*). Vzpomínka jako obraz v uvedeném smyslu se však blíží percepci v tom, že se vztahuje k reálné minulosti. Dělicí čáru je z tohoto hlediska třeba vést mezi vztahem k ireálnému (fantazie) a reálnému, ať v přítomnosti či v minulosti (nebo dokonce v budoucnosti). Vzpomínka, rozhodně vzpomínka ve smyslu retence, pak náleží spíše k přítomnění než ke zpřítomňování. Rovněž způsob provedení (*Vollzug*), tj. produkce, resp. reprodukce, jasně odlišuje vzpomínku nejen od fikce, ale i od obrazu.

Jak ale vysvětlit, že vzpomínka přichází jako obraz a mobilizuje fantazii? Aby odpověděl na tyto otázky, obrací se Ricoeur k Bergsonovi,³⁰ který rozlišuje mezi „čirou vzpomínkou“ (*souvenir pur*) a „vzpomínkou-obrazem“ (*souvenir-image*). „Čirá vzpomínka“ ještě nemá povahu obrazu, až v práci vyvolávání z paměti (*rappel*) se čirá vzpomínka mění ve vzpo-

²⁹ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 54–61. Srv. Husserlovy práce z let 1898–1925 vydané z pozůstalosti ve svazku *Husserliana* XXIII: *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, Haag 1980, a *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, viz výše, pozn. 25. Výklad tohoto tématu přináší R. Bernet, I. Kern a E. Marbach, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 153–168.

³⁰ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 61–64. Srv. H. Bergson, *Matière et Mémoire*, str. 142–148; česky str. 96–101.

mínku-obraz, vágní virtualita se zhušťuje či „zhmotňuje“ v cosi skutečného, co může pohnout k jednání. Metaforou tohoto pohybu může být vynořování z hlubiny na povrch, ze tmy na světlo. Vzpomínka se aktualizuje v obraze, ale nikoli naopak. Neexistuje přechod od pouhého obrazu ke skutečné minulosti, nebyla-li v obraze již přítomna.

Přechod od fikce k domnělé skutečnosti je určitou pastí paměti, halucinací. Ve své fenomenologii fikce rozlišuje J.-P. Sartre³¹ vědomí, které si představuje (*conscience imageante*), a vědomí, které si uvědomuje (*conscience réalisante*). Typ existence představovaného předmětu (*l'objet imagé*) se liší od existence předmětu uchopovaného jako skutečný. Jinak tedy klademe vzpomínku a jinak obraz. Vzpomínku neklademe jako nepřítomnou danost, ale jako přítomnou danost v minulosti (*donné-présent au passé*). Akt představivosti (*imagination*) je naopak jakýmsi magickým dějem, kdy vysněnou věc přivoláváme, abychom se jí mohli zmocnit, snažíme se anulovat její nepřítomnost a vzdálenost (tato poslední snaha se podobá práci vyvolávání z paměti). Sartrovi ovšem nejde o analýzu paměti, ale o patologii imaginace, která se pokouší zbavit nežádoucího (zapovězeného) předmětu a tím mu zcela propadá, neboť snaha na něj nemyslet se obrací v myšlenku obsedantní. Podobně zná kolektivní paměť posedlost (*hantise*) „minulostí, která nemíjí“, připojuje Ricoeur. Čím je halucinace pro individuální paměť, tím je tato posedlost pro paměť kolektivní, totiž patologickou inkrustací minulosti v srdci přítomnosti, chorobným protějškem k paměti jako habitualitě, která je též formou přítomnosti minulého.

Výtěžek celé kapitoly o paměti a imaginaci vidí Ricoeur v motivu důvěryhodnosti paměti, která zároveň tvoří most od analýzy paměti k analýze historiografie. Hledání pravdivosti paměti je implikováno v zaměření na „věc“, na „co“ dříve zakoušeného. Toto úsilí je pro paměť typické, ohlašuje se zřetelně v okamžiku rozpoznání, k němuž směřuje vyvolávání z paměti. Ricoeur je nazývá věrnost (*fidélité*) ve smyslu nároku paměti na pravdivost. Tato veritativní (předmětná) dimenze paměti je ovšem vždy spojena s její dimenzí pragmatickou, s výkonem paměti, který implikuje možnost zneužití.

³¹ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 64–66. Srv. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940.

2. Výkon paměti

Pragmatická dimenze paměti, doplňující její rozměr kognitivní, ukazuje paměť nejen jako receptivitu, ale jako práci a výkon vzpomínání. Na toto téma jsme již narazili v pojednání o Platónově napodobivé technice, Aristotelově *anamnésis* či Bergsonově úsilí paměti, patří sem podobně i Freudova práce „rememorace“. Pragmatická stránka paměti jako úsilí vzpomínání je korunována rekognoskací, tj. dimenzí kognitivní. Pragmatickou dimenzi má jak osobní paměť, tak i práce historika. Ricoeur se výkonem čili užitím (resp. hrozícím zneužitím) paměti zabývá jednak pro paměť vycvičenou, jednak přirozenou.

Vycvičená paměť (a její zneužití)

Paměť vycvičená (*artificielle*)³² je výsledkem praxe učení, je to získaná snadnost vybavení a užití, a to na nejrůznějších úrovních. Ricoeur začíná od samotného osvojování (*apprentissage*) návyků chování ve výchově, přes výuku žáka učitelem (klasicky memorování lekcí) a tradování klasických textů jako autoritativních, zároveň však i nácvik divadla, tance či hudby až po *ars memoriae* latinských rétorů, s jejichž základy se setkáváme u Aristotela³³ a jež byla rozpracována v sofistický systém korespondencí v renesančním hermetismu (kupř. u G. Bruna). Tato technika spočívá na asociaci obrazů či informací, jež je třeba si zapamatovat, a naučeného rastru míst (kupř. budovy v nějakém známém komplexu, místnosti v domě, inventáře dílny apod.), do něhož jsou informace po řadě vsazeny. Toto umění je určeno k tomu, aby zcela vytěsnilo zapomnění, paměť je v něm převedena na svou aktivní stránku. Není v něm místo pro receptivitu, neslouží minulému, naopak nese rysy určité arbitrárnosti, jde o jakousi „alchymii imaginace“.³⁴ Paměť je fakticky vytlačena imaginací. Odpovědí ovšem podle Ricoeura není romantické zrušení memorování a chvála nadání (*ingenium*), nýbrž cvičená paměť zakotvená v přirozené, provázená uměním opačným, *ars oblivionis*.³⁵

Přirozená paměť (a její zneužití)

Přirozenou paměť a jejím možným zneužitím se Ricoeur zabývá na třech úrovních či ze tří hledisek: z hlediska patologie paměti, jak o ní pojednává

³² P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 69–82.

³³ Srv. Aristotelés, *O paměti a vzpomínání*, 2 (451b–452b). Výklad tohoto tématu podává R. Sorabji, *Aristotelés o paměti*, str. 45–61.

³⁴ Srv. F. A. Yates, *The Art of Memory*, London 1966 (reprint 2004), str. 224.

³⁵ Srv. H. Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997.

psychoanalýza (paměť zadržena, *mémoire empêchée*), z hlediska ideologické instrumentalizace paměti na úrovni praktické (paměť manipulovaná, *mémoire manipulée*) a z hlediska normativního na úrovni eticko-politické (paměť vnucená či uložena, *mémoire abusivement commandée* či *obligée*).

(a) V úvahách o paměti „zadržené“³⁶ Ricoeur vychází z Freudova popisu patologického nutkavého opakování (*Wiederholungszwang*) zapomenutého faktu, který není vybaven ve vzpomínce, ale napodobován v jednání.³⁷ Nápravy lze dojít podle Freuda jen trpělivostí terapeuta pro formy „přenosu“ (*Übertragung*) a odvahou pacienta přijmout tuto nemoc jako část sebe, s níž lze pracovat. Ricoeur velmi zdůrazňuje Freudovu cestu „zpracování odporu“ (*Durcharbeiten der Widerstände*) v rámci terapie a práci vzpomínky (*Erinnerungsarbeit*), jejíž pomocí je třeba čelit nutkavé repetici.

Jakousi analogii k tomuto „zpracování“, resp. nutkavému opakování nachází Ricoeur ve Freudově popisu práce žalu, resp. patologické melancholie.³⁸ Zatímco práce žalu (*Trauerarbeit*) se smíruje se ztrátou milované osoby (či jejího substitutu, vlasti, svobody, ideálu) a postupně ruší vázanost vlastního *libida* k ní, v melancholii se nářek (*Klage*) mění v obvinění (*Anklage*), a sice formou sebeobvinění, které zastupuje obvinění toho, koho jsme ztratili nebo kdo nás zklamal. Melancholie tak znamená ztrátu pocitu vlastní důstojnosti (*Ichgefühl*), je to patologická náhražka za práci žalu.³⁹

Tyto analýzy Ricoeur přenáší na úroveň kolektivní identity,⁴⁰ pro niž nezpracovanou ranou může být ztráta moci, území či národní svobody. Práce žalu vedoucí ke smíření se velmi podobá práci vzpomínky, která

³⁶ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 83–89.

³⁷ Srv. S. Freud, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (z r. 1914), in: *Gesammelte Werke*, X, Frankfurt a. M. 1981⁷ (1946¹), str. 126–136.

³⁸ Srv. S. Freud, *Trauer und Melancholie* (z r. 1915), *Gesammelte Werke*, X, str. 428–446. Tuto paralelu Freud sám nevede.

³⁹ Jak Ricoeur poznamenává (srv. *La mémoire*, str. 89–94), toto pojetí melancholie jako nemoci se ovšem jeví jako určité zúžení. V antice, středověku a renesanci platila melancholie (odvozovaná od převahy černé žluči jako jedné ze čtyř tělesných šťáv) na jedné straně za povahu mimořádných lidí, na druhé straně však za nejhlubší z neštěstí, *acedia*, tj. znechucení ze všeho, jakousi paralyzující reflexi konečné bytosti nad vlastní konečností. Teprve v této své ambivalentní formě (ne jako patologická úchylnka) je melancholie důstojný protějšek žalu. K melancholii srv. klasickou práci R. Klíbarsky – E. Panofsky – F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London 1964.

⁴⁰ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 94–97.

v psychoanalýze léčí patologickou repetici. Terapií může i zde být ochota přijmout prohry jako součást vlastní identity, ochota věnovat jim terapii vzpomínky formou veřejné diskuse.

Rány paměti, které trpíme, se takto spojují s aktivní prací vzpomínky. Tím se však dostáváme k druhému ohrožení přirozené paměti, totiž k její manipulovatelnosti.

(b) Manipulací paměti⁴¹ se Ricoeur zabývá v souvislosti s důležitou rolí, kterou paměť hraje v tvorbě a udržování identity, zejména identity kolektivní. Identita totiž trpí trojí formou křehkosti: svou časovostí, svým vztahem k druhému (který svou jinakostí mou či naši identitu ohrožuje i spoluutváří) a dědictvím násilných „zakládajících událostí“, na nichž kolektivní identita spočívá (skupina se rodí z vítězství nad skupinou jinou a toto vítězství posléze legitimuje).

Zneužití paměti je možnost jejího „přebytku“ či „nedostatku“ pro vybrané události, chápané jako klíčové pro identitu, zejména identitu kolektivní. Jde o překroucení skutečnosti (nebo přinejmenším selektivní výběr událostí), sloužící k legitimaci mocenského systému jako integrujícího a nezátíženého vinou, a sice s využitím symbolických reprezentací, které mají sdílený svět stmelovat. Ideologie se tak stává strážkyní identity, jejíž křehkosti touto cestou čelí. Vládnoucí moc ukládá integrující vyprávění, které legitimuje její původ a zároveň určuje identitu společenství i jeho meze. Takovým vyprávěním je kupř. vyučovaná a společně slavená národní historie. Místo ospravedlňování zakládajícího násilí může také jít o práci s událostmi traumatickými, které lze pochopit v jejich exemplárnosti a tak obrátit k budoucnosti a učinit z nich morální výzvu. I to ovšem skrývá riziko manipulace, a sice na rovině politicko-etické.

(c) Paměť uložená jako povinnost⁴² znamená fakticky závazek pro budoucnost obracet se k minulosti. V závazku vzpomínky jakoby konverguje veritativní a pragmatická stránka paměti. Povahu této povinnosti jakožto diktované spravedlnosti lze přitom chápat z několika hledisek: Předně je povinnost vzpomínky součástí spravedlnosti vůči druhým. Zároveň se zakládá na jakémsi dluhu (*dette*), který vždy máme vůči těm, kdo nás předcházeli, o něž se opíráme, po nichž dědíme (nejde přitom jen o uchování materiálních stop, ale také o splácení dluhů a inventarizaci dědictví). Konečně máme morální závazek vůči obětem (tento poslední aspekt je ovšem zneužit, pokud se za oběť prohlásíme sami).

⁴¹ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 97–105.

⁴² P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 105–111.

Zneužitím, jemuž je závazek paměti vystaven, nemá Ricoeur na mysli deformovanou představu spravedlnosti, kupř. příliš partikulární perspektivu zraněné paměti, která nepřihlíží k širším souvislostem (to je spíše neblahý důsledek paměti zraněné či nezpracované). Zneužití závazku paměti lze podle jeho mínění chápat dvojím způsobem: Jednak uložená vzpomínka může chtít manipulovat svědomím ve jménu obětí, jednak se připomínání může zvrhnout v „obsesi“ (*obsession commémorative*), která vytlačuje vzpomínku kritikou (tak lze celou naši epochu vykládat jako „připomínkovou“, lze mluvit o „tyranii paměti“).⁴³

Povinnost paměti má své nutné meze jednak v právu zapomenout, jednak v odpuštění jako darované možnosti nového začátku.

3. Subjekt paměti

Teprve když jsme prozkoumali intencionální stránku paměti a její výkon, můžeme se podle Ricoeura ptát, *komu* lze legitimně přičítat *pathos* vzpomínky a *praxi* vzpomínání. Ricoeur vychází z toho, že subjektem mohou být gramatické osoby v singuláru i v plurálu, a navíc i subjekty neosobní (ono, se). Alternativa mezi osobní a kolektivní pamětí, typická pro dnešní úvahy o paměti, je poměrně pozdní plod evropského myšlenkového vývoje, umožněný jednak problematikou (a problematizací) „egologické subjektivity“, jednak nástupem sociologie, která do společenských věd uvedla „kolektivní vědomí“. Ricoeur se snaží ukázat odlišnou, nicméně vzájemnou a provázanou konstituci osobní a kolektivní paměti, vzájemnou spojitost mezi atribucí paměťových fenoménů sobě a druhým, ať vzdáleným či blízkým.⁴⁴

Tradice introspekce

Jak už jsme řekli, vzpomínat *si* je reflexivní akt, na cokoli vzpomínám, vzpomínám zároveň sám na sebe. Paměť má soukromou povahu již proto, že je to nezaměnitelně *má* paměť (mé vzpomínky nejsou a nemohou být vzpomínkami druhé osoby). Navíc mě paměť spojuje s minulostí, a to opět s mou vlastní minulostí, ona vyjadřuje časovou kontinuitu osoby. Z této zkušenosti vznikla tradice niternosti či introspekce (*regard intérieur*) založená Augustinem v jeho *Vyznáních*, prohloubená Johnem Lockem a vrcholící v Husserlově fenomenologii.

⁴³ Srv. P. Nora, *L'ère de la commémoration*, in: týž (vyd.), *Les lieux de mémoire*, III/3, Paris 1992, str. 975–1012.

⁴⁴ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 112–115.

Podobně jako Augustin, na něhož se často odvolává, spojuje Husserl interioritu, paměť a čas. Ricoeur⁴⁵ představuje Husserlovu konstituci proudu vědomí (proudu času), aby se posléze zamyslel nad (obtěžným) přechodem od egologie k intersubjektivitě. Proud času Husserl konstituuje jakýmsi odvrácením pohledu od předmětného pólu vzpomínky.⁴⁶ Nejde již o vědomí v jeho intencionalitě, ale o vědomí „vnitřní“, o vědomí-čas, čas imanentní proudu vědomí jako ryzí subjektivitu prostou předmětu. „Nyní“ již není začátek či konec něčeho trvajících, ale čirá aktualita tryskajícího proudu. Proměna „nyní“ v „již ne“ tvoří kontinuitu díky retenci, díky přerodu vnitřního „nyní“ ve vědomí bezprostřední minulosti. Retence je ovšem dvojí: jednak trvání předmětu (kupř. znějící tón), jednak kontinuita proudu vědomí. Proud vědomí konstituuje svou vlastní jednotu, která není tvořena ani garantována něčím jiným v nekonečném regrese, nýbrž konstituující a konstituované je totéž. Jednota trvajících věcí je konstituována napříč fázemi, je však možno obrátit pozornost i k samému proudu. Proto Husserl mluví o dvojí intencionalitě, „příčné“ obrácené k předmětu a „podélné“, která si všímá trvání retence a retence retencí, tj. kontinuity proudu, jeho stálé sebeobnovy. Percepce je vědomí nějakého objektu, zároveň je to však *imprese*, imanence ve vědomí. Tento uzel předmětného přítomnění a reflexivní přítomnosti se nazývá „originární vědomí“. Ani ono nemá žádné další vědomí, které by je zakládalo, je „originární“ ve smyslu primární. Vůči němu je příčná intencionalita, náležející vědomí něčeho, jakousi objektivací. Také imanentní čas se objektivuje v čas imanentních objektů.

Ricoeur Husserlovi vytýká, že se nezabývá *vzájemnou* souvztažností mezi jednotou proudu vědomí a trváním věci, nýbrž jednostranně zdůrazňuje autokonstitutivní proud jako základ trvání předmětu. Tento falešný primát autokonstituce proudu vědomí nad trváním předmětu je podle Ricoeura základem obtíží, které Husserlův „extrémní subjektivismus“ představuje pro *vzájemnou* konstituci individuální a kolektivní paměti. Od takto konstituovaného transcendentálního vědomí (*ego cogito cogitatum* naráz)⁴⁷ je totiž velmi těžké přejít k druhému a k subjektu v plurálu.

⁴⁵ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 131–145.

⁴⁶ Srv. E. Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, 3. oddíl, par. 34–45, a přílohy k nim z let 1905–1910; česky str. 73–95 a 110–139.

⁴⁷ Srv. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Gesammelte Schriften, 8), vyd. E. Ströcker, Hamburg 1992, meditace čtvrtá, par. 30–41; česky *Karteziánské meditace*, přel. J. Paťočka, Praha 1993, str. 64–86.

V Husserlově egologii od počátku chybí vztah k druhému já, implikovaný již vždy v sebe-vědomí.

Tento obtížný vztah vlastního a cizího se projevuje také v Husserlově vytěsnění prvku negativity z pojetí času a vzpomínky, totiž v jakémsi zapomenutí problematiky vztahu přítomného obrazu k nepřítomné věci (jak ji známe již z *Theaitéta*). Husserl sice rozlišuje mezi retencí a sekundární vzpomínkou, jak jsme viděli, a můžeme pozorovat jakousi vzrůstající absenci napříč paměťovým řetězcem od percepce k retenci a sekundární vzpomínce. Jakožto zpřítomňování (nikoli přítomnění) se vzpomínka blíží fikci, obsahuje negativní prvek. Jenže tento vlastní „objev“ Husserlova fenomenologie sama minimalizuje jinou svou tendencí, soudí Ricoeur, totiž zavedením metakategorie „modifikace“, která umožňuje zahrnout percepci, retenci i sekundární vzpomínku bez ohledu na jejich diference. Retence je pak vlastně jakousi modifikovanou percepcí, její „už ne“ je jakýmsi „ještě stále“, hrozícím nakonec pohltit i druhou vzpomínku, která je pomocí percepce vykládána. Převodem na kategorii modifikace je podle Ricoeura zahlazena časová propast, nepřítomnost, jež musí být překonána, typická pro vzpomínku. Přejdem od předmětné analýzy vzpomínky k reflexivitě paměti pak tato negativita zcela uniká pozornosti.⁴⁸ Podle Ricoeurovy hypotézy toto potlačení vnitřní negativity obsažené v sebe-vědomí souvisí s popřením primordiální povahy vztahu k cizímu v egologické konstituci sebe-vědomí.

Tato obtíž se projevuje, když se Husserl pokouší od osamělého *ego* přejít k druhému a posléze založit „my“, tj. „personality vyššího řádu“ čili intersubjektivní společenství.⁴⁹ Druhý je konstituován na základě analogie (*Paarung*) jako cizinec ve sféře vlastního, což zahrnuje dvojí ohled: Druhý je sice konstituován jako ne-já, zároveň je však konstituován „ve“ mně. Jakýmsi „zespolečenštěním“ (inter)subjektivní zkušenosti pak Husserl konstituuje i vyšší jednoty řádu „my“. Ricoeur ovšem vyjadřuje pochybnost, zda lze po této cestě od vlastního já přes konstituci druhého „zespolečenštěním“ dospět skutečně ke společné zkušenosti.

⁴⁸ Triumfu přítomnosti, jak k němu u Husserla dochází, se přesto staví na odpor několik motivů jeho vlastních analýz: korelace příčné a podélné intencionality se stále opírá o předmětnou strukturu vzpomínky, zdvojení primární a sekundární vzpomínky se brání diktatuře retence, rozlišení mezi zpřítomňováním a přítomněním připomíná negativitu obsaženou ve vzpomínce (srv. P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 141).

⁴⁹ Srv. E. Husserl, *Karteziánské meditace*, meditace pátá, par. 50–58; česky str. 105–130. Výklad tohoto tématu přináší R. Bernet, I. Kern a E. Marbach, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 169–182.

Odpovídá tvrzení ireverzibility tohoto postupu skutečně fenoménům, nebo jen spekulativním předpokladům transcendentálního idealismu, které Husserlova fenomenologie přijala za své? Nepředstavuje spíše přechod (či skok) od „já“ k „my“ nutně jakýsi nový začátek?

Kolektivní paměť

Protikladem k tradici introspekce je pokus přiřknout prvenství nikoli paměti individuální, nýbrž kolektivní, jak se o to pokouší sociolog Maurice Halbwachs.⁵⁰ Vychází přitom z pozorování (jistě platného), že si nevzpomínáme nikdy sami, nýbrž potřebujeme druhé. Vzpomínáme vždy jako členové nějaké skupiny, navíc na základě informací, které máme od druhých. Naše vzpomínky jsou vzpomínky sdílené, vázané k místům. Proto se můžeme v myšlení jakoby přemísťovat, měnit perspektivu danou sounáležitostí s nějakou skupinou, zaujetím nějaké perspektivy a přístupu. Přijímám tak za své vzpomínky, které pro mě rekonstruují druzí, přičemž sám sebe definuji jako člena nějaké skupiny. Nejsme-li (již) členy dané skupiny, vzpomínky se bez této vnější opory ztrácejí. Halbwachs takto útočí na představu o vzniku vzpomínky z individuálního smyslového prožitku, o souvislosti vzpomínek založené na vnitřní jednotě vědomí. Cosi takového je podle jeho přesvědčení jen jakousi „přirozenou iluzí“, již jsme obětmi, neboť si neuvědomujeme rozhodující vliv sociálních prostředí. Teprve v konfliktu těchto vlivů jako vnějších daností, jimž podléháme, si povšimneme jejich konstitutivní role. Nejsme původními vlastníky svých vzpomínek, tato atribuce je iluzorní.

Podle Ricoeura Halbwachs vychází z platného pozorování, že si nevzpomínám nikdy sám, vyvozuje z něho však příliš jednostranný závěr, že nejsem skutečným subjektem svých vzpomínek. Samo zaujímání perspektivy nějaké skupiny (či skupin) a změna této perspektivy předpokládá přece spontánního aktéra, který může tento akt provést. Halbwachs předpokládá jen objektivní danosti a jejich odraz v kolektivním vědomí jako rámeček řetězcí jejich souvislost a tlak tohoto vědomí na jednotlivce. Z tohoto východiska je však nevysvětlitelný dojem jednoty já jako zaujímajícího perspektivu nějaké skupiny. Halbwachs jakoby zapomněl, že jeho analýza vycházela z aktu osobní vzpomínky, k níž je zapotřebí druhých. Tento akt je nezadatelně můj. Jsou to jednotlivci, kdo si vzpomínají, jakkoli je snad pravda, že to vždy činí jako členové nějaké skupiny a z je-

⁵⁰ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 146–151. Srv. M. Halbwachs, *La mémoire collective*, vyd. G. Namer, Paris 1997 (pův. 1950).

jí perspektivy. Navíc vázanost vzpomínky na místo protiřečí Halbwachsovu quasikantovskému tvrzení, že jen kolektivní paměť dává vzpomínkám souvislost.

Trojí subjekt paměti

Dvě předchozí kapitoly ukazují, že ani fenomenologie osobní paměti ani sociologie paměti kolektivní nejsou schopny ze svých pozic dovést zjevnou oprávněnost přístupu druhého. Ricoeur se proto pokouší ukázat možné zdroje komplementarity obou pozic a jejich možné protnutí, a sice zprvu vymezením jazykového pole, na němž je takové protnutí možné, posléze vypracováním roviny sdílené paměti, která představuje jakýsi mezičlánek mezi paměti individuální a kolektivní.

Jazykovým polem, na němž se ukazuje analogie mezi vlastní a cizí paměti,⁵¹ je „apropriace“ (přivlastnění) mnemonických predikátů (pasivní přítomnosti v duchu i aktivního vzpomínání) nějakému „já“ (*self*), navazující na Lockovy úvahy o přivlastnění vůbec (*appropriate, impute* etc.) a jeho využití v soudnictví.

Ricoeur vychází ze Strawsonova výkladu o připisování predikátů, jež vypovídají stavy vědomí (mezi něž patří i „pamatuji si“).⁵² O těchto predikátech platí, že jsou-li připsatelné nějakému „sobě“, pak mohou být připsány též jinému „sobě“. Tato mobilita predikátů zahrnuje trojí: (1) Atribuce může být provedena nebo pozdržena; (2) tyto predikáty podržují v různých atribučních situacích též význam; (3) při této vícenásobné atribuci se uchovává asymetrie mezi připsáním sobě a připsáním jinému (*self-ascribable, other-ascribable*). Suspendování atribuce bylo *tacite* přítomno v první části našich úvah (podobně jako u Platóna, Aristotela a dalších autorů), kde jsme nechávali stranou, *komu* paměť či vzpomínka náleží. Podobně tomu může být u dalších psychických jevů, jsou-li popisovány ve své obecnosti. Paměťové fenomény jsou však zvláštní případ v tom smyslu, že atribuce těsně náleží k afikaci, resp. jednání, jež jsou pro ně konstitutivní (vzpomínat *si* obsahuje totiž vždy reflexivní prvek). Přivlastnění „mně“ (*mienneté*) paměti je podle Ricoeura její první charakteristika vůbec.

Tato atribuce sobě je však koextenzivní s atribucí jinému, jedno nelze učinit bez druhého. Přesto tato vícenásobná atribuce není symetrická, ne-

⁵¹ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 152–157.

⁵² P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 153 nn. Srv. P. F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959, str. 99–110.

boť se liší modalitou „naplnění“. U atribuce druhému zůstává „naplnění“ hypotetické, je potvrzena jen interpretací jeho verbálních či nonverbálních projevů (Husserlova *Appräsentation*). Atribuce sobě je naopak ve svém naplnění jistá a nezprostředkovaná. V obou je možný omyl, resp. iluze, ale i jejich korigování je asymetrické (celá tato asymetrie odpovídá Husserlově postupu *Paarung*, jak jsme jej výše připomněli). Nicméně tato asymetrie je pouze doplňkem vícenásobné atribuce, neruší možnost připsat cestou *Paarung*, *Einführung*, resp. *other-ascribable* paměťové fenomény druhému, právě tak jako sobě.

Sociologický koncept kolektivního vědomí je podle zmíněné Husserlové analýzy jen jakousi druhotnou objektivizací intersubjektivní vzájemnosti. Snad by však bylo možné přiřknout i těmto personalitám vyššího řádu analogický charakter, jaký Husserl připisuje každému *alter ego* ve vztahu k *ego* vlastnímu, míní Ricoeur.⁵³ Pak bychom o tomto subjektu v první osobě plurálu mohli vypovídat (arci jen analogicky) všechny charakteristiky, jaké spojujeme s osobou singulární: má svou nezaměnitelně vlastní paměť, předpokládá kontinuitu, polaritu minulé–budoucí. Proto můžeme říci, že vyšší intersubjektivní komunity mají své vzpomínky, můžeme mluvit o jejich časovosti a historicitě, můžeme psát dějiny „mentalit“ a „kultur“.

Svou úvahu o subjektu paměti Ricoeur ukončuje⁵⁴ návrhem zavést mezi póly individuální a kolektivní paměti prostředkující rovinu paměti „blízkých“ (*les proches*), tj. lidí „kteří pro nás něco znamenají a pro které něco znamenáme my“.⁵⁵ Tato „blížkost“ (*proximité*), jakási replika anticke *filia* žijící ve stále hře přibližování a distancování, je mezistupněm na půl cesty mezi „já“ a „ono se“ našich současníků. Pouto k „blízkým“ jde napříč rodinnými i společenskými vztahy, krom „společného stárnutí“ typického pro současníky⁵⁶ nás k nim pouťají klíčové události našeho života, jimiž jsou narození a smrt. Tyto události nejsou předmětem mé osobní paměti ani nemají ve své konkrétnosti obvykle význam pro paměť veřejnou. Jsou to „blízcí“, kdo oslavují mé narození a oplakávají mou

⁵³ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 145 n.

⁵⁴ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 161–163.

⁵⁵ P. Ricoeur, *La mémoire*, str. 161.

⁵⁶ Ricoeur (*La mémoire*, str. 159 n.) v této souvislosti připomíná studii A. Schütze, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Konstanz 2004 (přev. Wien 1932), který ve své fenomenologii společného světa vychází ze současnosti (*Gleichzeitigkeit*) druhých vůči vlastnímu prožívání (fenomén „společného stárnutí“, *das Zusammenaltern*), srv. Schütz, str. 227.

smrt a kdo v mezičase přitakávají (*approuvent*) mé existenci, stejně jako já přitakávám existenci jejich. Toto vzájemné přijetí (*attestation*) tvoří prostor, v němž mohu mluvit, jednat, vyprávět, brát na sebe odpovědnost za své činy. „Blízcí“ jsou ti, kdo patrně vždy nepřitakávají mým činům, kdo však zásadně přitakávají mé existenci.

Tito „blízcí“ jsou pro Ricoeura rovněž subjektem paměti, který nezbytně spoluutváří paměť individuální, zároveň však představuje nejužší formu paměti kolektivní. Jakousi postupnou změnou měřítka od blízkých k vrstevníkům, současníkům, krajanům etc. pak lze dospět k různým stupňům paměti kolektivní. Nezasupitelné prvenství tak sice náleží paměti individuální před kolektivní, zároveň je však vzato vážně, že vzpomínky, jež pokládáme za vlastní, vždy podstatným způsobem spoluutvářejí druzí.

V Ricoeurově pojednání o paměti se jeví klíčová snaha zdůraznit veritativní nárok paměti při plném vědomí jeho několikanásobné problematičnosti. Vedle křehké hranice mezi pamětí a imaginací je tento nárok ohrožen manipulací, s níž může být spojen výkon paměti, i nejasností v otázce, kdo je vlastně subjekt paměti a vzpomínek. Ricoeur se pokouší ukázat rozdíl mezi daným v minulosti, k němuž se vztahuje paměť, a fiktivním obrazem, který nepředpokládá (přítomnou ani minulou) danost. Snaží se rozšířit zkušenost psychoanalýzy, podle níž je s pamětí nutno pracovat, má-li se předejít chorobné inkrustaci minulého v srdci přítomnosti (v individuálním i kolektivním měřítku), a má-li se naopak zamezit formování paměti ideologiemi prezentujícími se jako tvůrkyňe identit. Jakkoli Ricoeur souhlasí s pozorováním, že na tvorbě i výkonu našich vzpomínek se zásadně podílejí druzí, přece se nechce vzdát individuální paměti jako jediného legitimního východiska paměti kolektivních. Snaží se ukázat možný přechod od paměti individuální ke kolektivní pomocí mezistupně, jímž je paměť „blízkých“ jako skupiny, bez níž není individuální paměť myslitelná.

Přece se však zdá, že v Ricoeurových úvahách schází jeden aspekt, který těsně souvisí se všemi uvedenými obtížemi, a to je perspektivita paměti. Pokud dva svědkové vyprávějí o téže události velmi různě, pak nemusí jít nutně o to, že dobře nerozlišují mezi vzpomínkou a fikcí, že chtějí svým vyprávěním dosáhnout politického účinku nebo se sami naopak stali obětí manipulace, že si přisvojili vzpomínky, které jim vstúpily jejich odlišné kolektivy. To, nač si vzpomínám, je ovlivněno především tím, co jsem schopna vidět z perspektivy, která je má vlastní, a to už jako účastnice dění, nikoli až jako pamětnice. Perspektivou přítomným nejen

místo, z něhož fyzicky nějakou událost sleduji (které mi umožňuje vidět vždy jen něco) nebo kulturní formaci (která mě učí dívat se na věci určitým způsobem), ale také roli, která mi v nějaké události připadne nebo kterou pochopím jako svoji. Přitom jsem si jistě vědoma, že situaci, kterou sleduji a v níž se angažuji, netvořím nikdy sama, ale je zde aktérů a přihlížejících více, proto je tu vždy i více perspektiv.

To, nač si vzpomínám, podléhá perspektivitě dvojnásob, jednak té perspektivě, z níž jsem situaci prožívala (a co jsem vůbec byla schopna zaregistrovat), jednak té, z níž na to nyní vzpomínám. I jako vypravěč minulé události stojím v situaci, o níž platí vše, co jsme řekli v předchozím. Proč si vzpomínám, komu vyprávím, k čemu má mé svědectví sloužit nebo čemu chci zabránit – to vše jsou faktory, které určují mou nynější perspektivu a přiznaně či nepřiznaně mé vzpomínání ovlivňují.

Nárok být věrný minulému, na nějž klade Ricoeur právem důraz, by proto měl být doplněn nárokem být si vědom perspektivity své paměti (individuální i skupinové). Toto vědomí zahrnuje dvojí, jednak ochotu konfrontovat svou perspektivu s perspektivami ostatními, jednak (což je teprve opravdu obtížné) snažit se odhadnout váhu jednotlivých perspektiv (zda jde o perspektivu hlavního aktéra nebo nezasvěceného kolemjdoucího, o perspektivu několikamilionového vyhlazeného národa nebo ojedinělé oběti). Toto potězkání významu jednotlivých perspektiv jistě nemůže být provedeno jen kvantitativně podle počtu těch, kdo je sdílejí (jakkoli tento aspekt není zanedbatelný). Je nezbytně opět provedeno z nějaké perspektivy, přičemž jedna perspektiva musí být korigována druhou v nekončícím rozhovoru, jímž je historiografie.

V otevřeném prostoru lidských dějin totiž nemůže být rozhodnuto předem, nýbrž se teprve rozhoduje, jaký význam bude které perspektivě přiznán, jak budeme rozumět minulému, kterému chceme být věrni. Diskusí o své minulosti a jejím významu přitom spoluutváříme svou přítomnost a budoucnost, spoluutváříme to, čím jsme jako jednotlivci, rody, národy či kulturní a náboženská společenství. Tato překerní nerozhodnutost minulého, kterým se přesto cítíme vázání, je samým srdcem naší existence jako bytostí času a dějin.

APOKALYPTICKÁ TRADICE „MERKAVA“ A JEJÍ IMPLIKACE PRO RANOU CHRISTOLOGII

Sidonia Horňanová

DIE APOKALYPTISCHE *MERKAVA*-TRADITION UND IHRE AUSWIRKUNGEN AUF FRÜHCHRISTLICHE CHRISTOLOGIE Aus der apokalyptischen Tradition des Judentums entstand die esoterische, visionär-mystische Tradition, die durch kosmologische Apokalypsen, d.h. durch die jüdische Mystik – *merkava* – inspiriert ist. Im Zentrum dieser Vision der kosmologischen Apokalypse ist die Vision des himmlischen Thrones, neben welchem eine Gestalt steht, die fast mit Gott identisch ist. Diese Vorstellung der Gestalt bei dem himmlischen Thron in der apokalyptischen und mystischen Tradition des Judentums ist eigentlich sowohl in der häretischen Lehre von zwei Himmelsmächten im rabbinischen Judentum als auch in der Gnosis zu finden. Da durch die Übertragung der göttlichen Herrlichkeit (des Ruhmes) – *kavod* – an die geschaffenen Wesen bei seinem Thron die Gefahr entstand, dass Gott bzw. *kavod* mit den geschaffenen Wesen bei dem Thron identifiziert wird, kam es in den späteren apokalyptischen Schriften zur Übertragung der göttlichen Herrlichkeit – des *kavods* – auf Mittlerpersonen: auf den Engel (Jaël) oder auf die in den Himmel erhobenen Visionäre (Henoch, Abraham u.a.), oder es wurde die göttliche Herrlichkeit um Seinen Thron in das Bild eines wunderbaren Gewandes der Herrlichkeit verwandelt, das die Visionäre bekleidet. Im Judentum finden wir auch die Vorstellung von Hypostase mit kosmischen Ausdehnungen Gottes – Henoch/Metatron im *Sefer hejchalo* (3Hen). Makrokosmischer jüdischer Anthropomorphismus, der mit dem Konzept *Šiur koma* entstand, d. h. aus dem Leib Gottes hervorgeht, ist das Ergebnis der Begegnung jüdischen anthropomorphen Denkens und platonischer Philosophie. Wenn wir die vorchristlichen Quellen jüdischer Spekulationen über den makrokosmischen Leib Gottes *Šiur koma* betrachten, können wir sowohl die Annahme der makrokosmischen Hypostase Henoch/Jaël/Metatron in der Gnosis als auch des kosmischen Christus im Christentum verfolgen. Die theologischen Forschungen der vergangenen Jahre haben sich mit der Erforschung der jüdischen Spekulationen über den Ursprung und die Funktion der himmlischen Mittlerwesen zwischen Gott und den Menschen im Hinblick auf die Entwicklung der frühchristlichen Christologie befasst.

Úvod

Z apokalyptické tradice judaismu vzešla židovská mystika *merkava*.¹ Je to esoterická, vizionářsko-mystická tradice inspirovaná tzv. kosmologickými apokalypsami.² V centru pozornosti kosmologických apokalyps stojí vidění Boha sedícího na trůně a popis Boží slávy, která obklopuje trůn. Nejstarší kosmologickou apokalypsou je Kniha padlých andělů

(1Hen 6–16), obsažená v pětidílném pseudoepigrafickém spise zvaném První kniha Henochova. Apokalyptické vize nebeského trůnu a popisy Boží slávy okolo trůnu mají biblického předchůdce v První knize Královské (1Kr 22,19–22) a zejména v povolávacích vizích proroků Ezechiele a Izajáše. Ezechiel přijal vizi podoby trůnu, na které nahoře *bylo cosi, co vypadalo jako člověk* (Ez 1). Izajášovi se zase dostalo vidění slávy Hospodinovy v jeruzalémském chrámu (Iz 6,1–4).

Protože zájem židovských mystiků se soustředil na detailní popis sedmidílného nebe a Boha, resp. Boží slávy *kavod* v nejvyšším sedmém nebi, rozlišujeme v mystice *merkava* zvláštní proud, tzv. texty *hejchalot*.³ Při interpretaci popisu Božího trůnu v Ez 1 se rabínská mystická tradice soustředila též na interpretaci příběhu o stvoření v Gen 1.⁴

Průkopníkem na poli bádání o židovské mystice byl Gershom Scholem, který poukázal na spojitost apokalyptické literatury a mystiky *merkava*. Scholem⁵ jako první vyslovil tezi, že apokalyptická literatura se transformovala v mystiku *merkava*. Protože máme na zřeteli kontinuitu apokalyptické tradice a mystiky *merkava*, v této studii budeme hovořit i o apokalypticko-merkavotické tradici. Židovská tradice *merkava* se datuje do talmudického období. Podle Scholema byly její ústřední myšlenky

¹ *Merkava* (hebr.) znamená vůz. Pojem popisuje sféru okolo Božího trůnu. Ačkoliv pojem se v apokalypsách přímo nezmiňuje, vize Božího trůnu jsou významnými prvky v židovských, křesťanských a gnostických apokalypsách. Morray-Jones detailně popisuje proces rozvinutí židovské mystiky z apokalypticko-merkavotické tradice, která má kořeny v biblické exegezi textů o nebeském trůnu v Dan 7, Iz 6 a v Ez 1. Morray-Jones, C. R. A.: *Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition*. JSJ 43 (1992), s. 1–31. Rowland, Ch.: *The Open Heaven*, s. 101–103.

² Židovské apokalypsy se dělí na dvě základní skupiny: kosmologické a historické apokalypsy. Kosmologické apokalypsy detailně popisují transcendentní svět nebe a pekla. Vystupuje v nich apokalyptický vizionář, který absolvuje v doprovodu anděla cestu po transcendentních sférách. Autorka uvádí podrobnou klasifikaci a rozbor židovských apokalyps v disertační práci *Židovská apokalyptika*, EBF UK 2002. *Genéza apokalyptiky a súčasný stav jej výskumu*. Teologická reflexe 2, roč. XI, 2005, s. 144–159.

³ Hebr. *hejchal* znamená chrám. Morray-Jones upozorňuje na to, že je třeba rozlišovat mezi pojmy *merkava* a *hejchalot*. Na základě rozboru židovských, křesťanských a gnostických spisů se autor snaží vysvětlit transformaci apokalyptické tradice v tradici merkavotickou. Morray-Jones, C. R. A.: *Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition*. JJS 43 (1992), s. 1–31. Rozličné stupně vývoje hejchalotické tradice analyzuje Gruenwald, I.: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. E. J. Brill: Leiden 1980, s. 98–123.

⁴ Existují dva základní okruhy mystických myšlenkových spekulací: mystika *merkava* a *maase b' rešit* (tj. příběh o stvoření).

⁵ *Major Trends in Jewish Mysticism*. New Schocken: New York 1961, 2. kapitola. Gruenwald navázal na Scholema. Gruenwald, I.: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. E. J. Brill: Leiden 1980.

a mnohé prvky rozvinuté ještě dříve – už v 1. a 2. století po Kr.⁶ Navzdory kontinuitě mezi židovskou apokalyptickou tradicí a mystikou jsou mezi nimi i rozdíly: V židovské mystické literatuře se klade důraz na praxi – na různé techniky, modlitby, hymny; seznamy tajných jmen a popisy nadpřirozeného nebeského světa v židovské mystice převyšují popisy v apokalypsách.

Ve studii uvedeme tři pseudoepigrafické spisy apokalyptické povahy. Z nich zejména První knihu Henochovu a Druhou knihu Henochovu budeme konfrontovat s merkavoticko-hejchalotickou tradicí ve Třetí knize Henochově (neboli Séfer Hekálót).

1. Henoch v apokalyptické tradici

První kniha Henochova

Nejstarší mimobiblický popis Božího trůnu nacházíme v První knize Henochově, která se datuje do první poloviny 2. století před Kristem (1Hen 14,8nn). Popis vize Božího trůnu následuje po Henochově přímlově za odvrácení trestu padlých andělů. Vizionář vystoupil do nebeské svatyně, kde se mu naskytl pohled na honosný trůn, na kterém seděl *Velký Vznešený; jeho šat byl zářivější než slunce a bělejší než padlý sníh*. Zpod trůnu šlehaly plameny a obklopovalo ho *deset tisíc krát deset tisíc* nebeských bytostí. (1Hen 14,20–22). Apokalyptický vizionář se trásl při pohledu na Boží slávu a potom prošel transformací, přičemž získal přinejmenším status anděla.

O andělské transformaci Henocha se dočítáme i v dalším spise, který je začleněn do První knihy Henochovy pod názvem Henochova podobenství (1Hen 37–71). Podobenství se datují do 1. stol. po Kr.; příslušné kapitoly 70–71 však jsou evidentně pozdějším dodatkem a jejich datování je sporné. I zde nacházíme popis Boha na trůně. Bůh je představen jako *Hlava dnů: Jeho hlava byla bílá a čistá jako vlna a jeho roucho nepopsatelné* (1Hen 71,10). Proměněný Henoch – na rozdíl od předchozího popisu v Knize padlých andělů – byl v Henochových podobenstvích vyvýšen nad anděly (1Hen 71,14); autor podobenství dokonce ztotožnil Henocha

⁶ *Kabbalah*. (A reissue and revision of the *Encyclopedia Judaica* articles on „Kabbalah“ and „Merkabah Mysticism“). Quandrangle: New York 1974. In: Saldarini, A. J.: *Apocalypses and „Apocalyptic“ in Rabbinic Literature*. Semeia 14 (1979), s. 188. Scholem spatřoval počátky židovské mystiky v pseudoepigrafické literatuře o Henochovi (1Hen a 2Hen).

⁷ Henoch a Syn člověka jsou představeni jako dvě různé bytosti v 1Hen 70, 1n.

s postavou Syna člověka.⁷ Henoch vystupuje jako inkarnovaný Syn člověka, v němž jsou veškeré poklady nebeské moudrosti, a též jako *Vyvolený*, který zaujme místo na trůně vedle Boha jako *soudce svatých* (1Hen 61,8).⁸

Druhá kniha Henochova (2Hen)

Spis, který se nazývá též Staroslověnský Henoch, pochází z 1. století po Kr., byl napsán před zničením jeruzalémského chrámu v roce 70. Henoch ve vidění prochází sedmero nebesy. V nejvyšším sedmém nebi padne v bázni dvakrát na tvář a projde transformací. Bůh pověřil anděla Michaela, aby Henocha převlékl do roucha Boží slávy a pomazal ho olejem: *... svleč Henocha z pozemského šatu a pomaz ho mým výborným olejem, obleč ho do roucha mé slávy.* Toto jsou slova samotného Henocha po proměně: *Pohlédl jsem na sebe sama: Hle, stal jsem se jakoby jedním z jeho slavných a v nádheře nebylo rozdílu* (2Hen 9).⁹

Zjevení Abrahamovo a Zjevení Sofonjášovo

Rovněž spis Zjevení Abrahamovo se datuje na konec 1. století před rok 70 po Kristu. V apokalypse vystupuje anděl Jaol, který provázel praotce Abrahama po nadpřirozených cestách. Detailní popis oslnivého vzhledu anděla v jedenácté kapitole připomíná popis anděla Eremiela ve Zjevení Sofonjášově: *Jeho tělo vypadalo jako safír a jeho tvář byla jako chrysolit a vlasy na jeho hlavě jako sníh...* (11,4) Jaol se představil jako ten, který vyplňuje sedmé nebe a v němž přebývá Boží jméno: *Já jsem Jaol ... se mnou je moc na nebesích v sedmém nebi, uprostřed jeho nevyslovitelného jména, ve mně přebývá* (10,8). Také moc anděla Jaola je popsána takovým způsobem, jako by byla identická s mocí samého Boha. Čtenář má dojem, že Jaol s Bohem splývá.¹⁰

Jméno anděla Jaol je evidentně náhradou Božího jména Jahve. Jaol jako nositel Božího jména připomíná Metatrona, který je v Séfer Hekálót

⁸ Představa moudrosti, která není dostupná na zemi, ale je skrytá v nebi, znamená rozchod s biblickou Knihou přísloví a s apokryfním spisem Moudrost Sírachova. V apokalyptické tradici moudrost už není dostupná na zemi (srv. Př 8), ani není ztotožněna s Tórou (srv. Sír 24,23), neboť na zemi je hřích. Moudrost nenašla na zemi místo, kde by mohla zůstat, a vrátila se zpět do nebe. Skrytá moudrost v nebi je dostupná prostřednictvím nadpřirozeného (apokalyptického) zjevení jedině Božím vyvoleným, kteří podle vzoru Henocha v nebi přijali zjevení tajemství o Božích plánech a Boží prozřetelnosti.

⁹ Podrobný rozbor dalších židovských apokalyps, které popisují transformaci apokalyptického vizionáře v blízkosti Božího trůnu, uvádí Himmelfarb, M.: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. Oxford University Press, New York 1993, s. 29–46.

představen jako *nižší Jahve* (hebr. *JHVH hqtn*) (3Hen 3,12). Anděl Jaael je zjevně ranějším stupněm tradice o nejvyšším andělovi Metatronovi v blízkosti Božího trůnu, který je nositelem Božího jména.¹¹ Jak v pozadí Henochovy andělské transformace v 2Hen, tak v pozadí vize anděla Jaaela stojí biblická tradice Ez 1, která vždy stála v centru zájmu židovských mystiků. Ve vidění nebeského trůnu můžeme sledovat určitý vývoj v židovské apokalyptice a později též v židovské mystice: V raném stadiu vize nebeského trůnu obklopovala Boží sláva (*kavod*) nebeský trůn. V další fázi vývoje se setkáváme se snahou autora vyhnout se antropomorfním popisům Boha sedícího na trůně, proto autoři přenesli *kavod* na Boží prostředníky – buď na anděly (např. na Jaaela), nebo na vizionáře, kteří byli vyzdvihnuti do nebe (např. na Henocha, Abrahama atd.), nebo Boží sláva okolo trůnu přešla do obrazu nádherného (andělského) roucha slávy, které si vizionáři oblékli po dobu transformace v nebi.¹²

1. 1. Heretické učení o dvou silách v nebi

Představa postavy u nebeského trůnu, kterou nacházíme v apokalypticko-merkavotické tradici židovství, vyústila do heretického učení o dvou silách v nebi¹³ jak v rabinském judaismu, tak v gnózi. Protože Boží sláva (*kavod*) byla přenesena na stvořené bytosti vedle trůnu, vzniklo nebezpečí, že dojde k identifikaci Boha, resp. *kavod* se stvořenou bytostí vedle trůnu.

¹⁰ V apokalypticko-merkavotické tradici se často vyskytují hymny. Andělé oslavují Boha písněmi spolu s transformovanými vizionáři, např. Jaael s Abrahamem. Hymny obsahují dlouhý seznam Božích jmen neboli Božích atributů, které jsou charakteristickým výrazovým prostředkem liturgie v hejchalotických textech v židovské mystice.

¹¹ Scholem jako první postuloval myšlenku, že Jaael je ranější stupeň tradice o Metatronovi, v *Major Trends in Jewish Mysticism*. Myšlenku zopakoval v *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. THE JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY OF AMERICA. New York 1965, s. 41. Orlov souhlasí se Scholemem: „K rozvoji představy o Metatronovi bezpochyby přispěly četné proudy tradic.“ V nedávno publikované studii autor poukázal na to, jak se v tradici Henocha/Metatrona sbíhá vícero proudů tradice o Adamovi, Nóachovi, Mojžišovi aj. Orlov, A. A.: *The Enoch-Metatron Tradition*. Mohr Siebeck: Tübingen 2005, s. 141, s. 211–333.

¹² V klíčové Ezechiellově vizi čteme, že *na té podobě trůnu, nahoře na něm, bylo cosi, co vypadalo jako člověk*. (Ez 1,26) Jednotlivé stupně vývoje vize Boha na nebeském trůně a transformaci představ, které se vzdalují od antropomorfních popisů Boha ve Starém zákoně, sleduje Rowland v židovské apokalyptické literatuře, v křesťanské apokalypse Zjevení Janovo a v kumránské Andělské liturgii. Rowland, Ch.: *The Visions of God in Apocalyptic Literature*, JBS 10 (1979), s. 137–154.

¹³ Segal, A. F.: *Two Powers in Heaven, Early Rabbinic Reports About Christianity*. E. J. Brill: Leiden 1977.

V babylónském Talmudu (Chag 15a), který obsahuje nejstarší popis Metatrona, se uvádí, jak se z rabiho Elízea ben Abuja (110–135) stal hereetik: Elízeovi se naskytl pohled na Metatrona, jak sedí v nebi a zapisuje zásluhy Izraele. Rabin řekl: *Tradice učí, že v nebi není sezení,¹⁴ ani rivalita, ani zlo, ani únava. Možná – Bože chraň! – jsou dvě božstva* (hebr. *šté rešújót*).¹⁵ Nato potrestali Metatrona šedesáti ranami bičem se slovy: *Proč jsi nevstal, když tě viděl?*¹⁶ Od té doby Elízeus získal označení *achér*, tj. jiný, ve smyslu heretik. Popis Metatrona a zmínku o heretickém učení o dvou silách v nebi nacházíme též ve spise Sefer Hejchalot (3Hen 16,3).

V čem rabi Elízeus vlastně pochybil? Rabína obvinili z toho, že „odřezal výhonek“. Rabinova hereze se dá vysvětlit všeobecně jako porušení Božího příkazu,¹⁷ ale též jako „odtržení (andělského) logu jménem Metatron od Boha“, jak navrhl Mopsik.¹⁸ Rabin tedy nemusel pochybit tím, že povýšil andělskou bytost na úroveň samého Boha. Jeho omyl mohl být v tom, že oddělil od Boží bytosti něco, co tvoří její nejnvnitřnější podstatu. Nemůžeme s jistotou říct, který výklad hereze rabiho Elízea je správný. Jisté však je, že v pozadí heretického učení o dvou silách v nebi byla ortodoxní víra, že Metatron tvoří s Bohem jednotu – a tedy koncepce podobná učení o logu v křesťanském myšlení.¹⁹

2. Henoch/Metatron v mystice *merkava*

Dosud jsme sledovali, jak postava Henocha v apokalyptické tradici v První knize Henochově a ve Druhé knize Henochově přešla do představy Metatrona, nejvyššího anděla v nebi, ve Třetí knize Henochově.²⁰ Právě Druhá kniha Henochova tvoří významný myšlenkový přechod mezi ranějšími tradicemi o Henochovi v židovských apokalypsách a merkavotickou tradicí o tajemném andělovi Metatronovi v židovské mystice.²¹

¹⁴ Přeloženo podle anglického překladu (*sitting*); *The Babylonian Talmud*, tr. I. Epstein. London: Soncino 1961. In: Segal, A. F. *Two Powers in Heaven, Early Rabbinic Reports About Christianity*. E. J. Brill: Leiden 1977, s. 60.

¹⁵ *Šté rešújót*, t. j. dvě síly nebo moci – dvě vedoucí autority.

¹⁶ *The Babylonian Talmud*, tr. I. Epstein. London: Soncino 1961. In: Segal, A. F. *Two Powers in Heaven*, s. 60.

¹⁷ Rabin vstoupil do nebe nedovoleným způsobem. Scholem, G.: *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, s. 16n.

¹⁸ Mopsik, Ch.: *Le Livre hébreu d'Hénoch ou livre des palais*. Verdier: Paris 1989, s. 30–37, 247. In: Abrams, D.: *The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead*. Harvard Theological Review 87 (1994), s. 293.

2. 1. Metatronova funkce a tituly

V rabínské esoterické literatuře je Metatron umístěn nejvýše v hierarchii andělů. Má různá označení, např. Anděl Páně nebo Kníže přítomnosti; nebo je představen jako Henoch, který vystoupil do nebe. Metatron jako Pánův anděl slouží před Božím trůnem – dohlíží nad nebeskou liturgií a nad nebeskými voji. Zvláštností je, že Metatron sedí v nebi na trůně. Protože „přidělení místa nebo trůnu jakémukoliv andělskému knížeti nebo komukoliv jinému mimo Svatého by mohlo ohrozit rozpoznání absolutní suverenity a jednoty Boha“;²² rabínská tradice připojuje vysvětlení: Metatron sedí, neboť zapisuje zásluhy Izraele. Anděl je prostředníkem mezi Bohem a nižším světem – zjevuje nebeská tajemství lidem. Spolupracoval s Bohem při stvoření. Je oblečený nádherně jako sám Bůh. V 3Hen 12,5 je Metatron dokonce popsán jako nižší JHVH (*JHVH hqtn*); jeho jméno je jako Mistrovo, případně ztělesňuje Boží jméno. Henoch/Metatron též vládne nad světem a má soudcovskou funkci, jak tomu nasvědčují jeho další tituly v 2Hen a v 3Hen.²³

► *Kníže přítomnosti* (hebr. *sar ha-pánim*)

Stojí před Boží tváří. (srv. 2Hen 21–22)

► *Znalec tajemství* (hebr. *jóréa' rázím*)

V 3Hen se kromě toho připomíná, že je obeznámený s tajemstvími a je Mistrem tajemství. Tajemství přijímá od andělů a od (svatého) Pána. Potom je zjevuje knížatům a lidem.

¹⁹ Justin Martyr v *Dialogu s Tryfónem* ve 2. století napsal, že někteří Židé věří, že přítomnost Boha ve světě bývá popsána pojmy jako Boží anděl, sláva nebo logos. „Tato sláva nesmí být odtržena a oddělena (řec. *ATMÉTON DE KAI ACHÓRISTON*) od Otce, jako sluneční světlo, které svítí na zem, nemůže být odtrženo a odděleno od slunce na nebi. *Dialog s Tryfónem* 128. 3. In: Abrams, D.: *The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead*. Harvard Theological Review 87 (1994), s. 297.

²⁰ Třetí kniha Henochova se přisuzuje rabimu Izmaelovi (zemřel v r. 132). Scholem datuje spis do 5.–6. století.

²¹ Orlov, A. A.: *The Enoch-Metatron Tradition*. Mohr Siebeck: Tübingen 2005, s. 207. Ještě před Orlovem poukázal H. Odeberg na propojení mezi Druhou knihou Henochovou a mystikou *merkava* prostřednictvím božských titulů, které se přisuzovaly Henochovi a Metatronovi.

²² Odeberg, H.: *3 ENOCH or The Hebrew Book of Enoch*. Edited and translated for the first time with introduction commentary & critical notes. Prolegomenon Jonas C. Greenfield. KTAV PUBLISHING HOUSE INC.: New York 1973, II. část, s. 27; III. část s. 27.

²³ Orlov, A.: *Title of Enoch-Metatron In 2 (Slavonic) Enoch*. Paper presented on Early Jewish and Christian Mysticism Group, American Academy of Religion/Society of Bibli-

► *Nebeský zákoník – písař* (hebr. *sófēr*)

Zapisuje tajemství do knih. V této souvislosti dal anděl Vreovel Henochovi příkaz, aby si sedl (2Hen 22,6–7). Ve 3Hen dokonce sám Bůh umístil Metatrona na trůn u dveří nejvyššího sedmého nebe (3Hen 10).

► *Mladík, Mládenec* (hebr. *na'ar*)²⁴

Výklad titulu není zcela jasný. Uvádí ho Metatron v odpovědi na otázku rabihho Izmaela: Jaké je tvoje jméno? – *Mám sedmdesát jmen podle sedmdesáti jazyků světa... ale můj Král mě nazývá Mládenec* (3Hen 3,1–2). Oslovení Mládenec v 2Hen je poukazem na zvláštní vztah mezi Bohem a Henochem: Bůh neodhalil tajemství andělům, ale jedině Henochovi.

► *Vládce světa* (hebr. *sar há-'ólám*)

Metatron je představen jako ten, jenž vládne nad národy, královstvími a vládci na zemi. Titul Kníže – vládce světa je spojený s představou Božího soudu a s Metatronovou funkcí soudce. Ten, jenž vládne světu, se zároveň za svět přimlouvá.

2. 2. Původ jména Metatron

Existuje široká škála výkladů o původu jména Metatron. Nebudeme je uvádět všechny. Zmiňme jen nejnovější závěry o původu tohoto tajemného jména; ohledně dalších výkladů jména Metatron odkazujeme na literaturu.²⁵

V staroslověnském překladu Druhé knihy Henochovy v kapitolách 43–44²⁶ nacházíme popis Henocha jako Vládce světa: Henoch poučuje svoje děti během svého krátkého pobytu po návratu na zem: *Hle, moje děti, já jsem Vládce světa, „prometaja“, já jsem zapsal* (Pánovy skutky). Druhá kniha Henochova byla poprvé publikována v staroslověnské sbírce *Merilo Pravedno*. Slovo *prometaja* je ve staroslověnsčině doloženo jen ve staroslověnském překladu Druhé knihy Henochovy.²⁷ Různé verze překladu uvádějí namísto *prometaja* různá slova, například *promitaja, pro-*

cal Literature Annual Meeting, New Orleans, November 1996. Publikováno pod názvem *The Origin of the Name „Metatron“ and the Text of 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha 21 (2000), s. 19–26.

²⁴ Tradice odvozuje toto označení z Př 22,6. Biblické místo interpretuje takto: „Z Henocha se stal *Na'ar*, tj. Metatron. Odeberg, H.: *3 ENOCH or The Hebrew Book of Enoch*, I. část, s. 119.

²⁵ Široké spektrum výkladů tajemného jména Metatron uvádějí Odeberg a Orlov: Odeberg, H.: *3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch*, I. část, s. 125–134. Orlov, A. A.: *The Enoch-Metatron Tradition*, s. 92–101.

²⁶ 2Hen 43–44 je součástí staroslověnské sbírky *Merilo Pravednoe*.

metaemaa, pometaja, pametaa.²⁸ Podle toho ani ti, kdo přepisovali staroslověnský text, neznali přesný význam slova *prometaja*. Orlov se domnívá, že *prometaja* je nejpůvodnější literární řeckou podobou jména Metatron.

Jméno Metatron lze odvodit kromě jiného i od řeckého slova *METRON*, tj. míra. Tento výklad uvádíme proto, neboť má význam v konceptu *Šiur koma*, tj. rozměry Božího těla, o kterém se zmíníme později. Podle Blacka pojem *praemetitor*, který nacházíme ve spise Filóna Alexandrijského v popisu logu ve významu „pravá míra“;²⁹ je odvozen z řeckého *METRÉTĚS*, které je řeckým ekvivalentem latinského *metator*, tj. měřič. Filónův spis koresponduje s 2Hen 43, kde je Henoch popisován jako „Pánův měřič“ (*mera pravedna*). *Uspořádal jsem celý rok, v roku jsem vypočetl měsíce, rozdělil dny v měsících a hodiny dne. Já, Já jsem vyměřil a zapsal hodiny. Rozlišil jsem každé semeno na zemi a každou míru a každou spravedlivou míru. Já, já jsem je vyměřil a zapsal*. Ve 3Hen Henoch vystupuje zase jako měřič, který při posledním soudu změří lidský hřích.

Scholem při určování původu jména Metatron poukázal na charakteristickou zvláštnost v merkavotických textech – na duplicitu souhlásky (zde *tet*) jakož i na příznačnou koncovku (zde *ron*) v tajemných jménech.³⁰

2. 3. Šiur koma – rozměry Božího těla

Patristická literatura obsahuje doklady židovského antropomorfismu v 1. století po Kr., který křesťané napadali.³¹ Órigenés se zmiňuje o tom, že židé i někteří křesťané si představují Boha jako člověka. V této souvislosti uvádí výklady rabinů k prorockému textu, kde se píše, že nebesa jsou Božím trůnem a země je podnoží Božím nohám (Iz 66,1). Podle rabínského výkladu má Boží tělo kosmické dimenze: Bůh sedí v nebesích a noha-

²⁷ Orlov se odvolává na ruského lingvistu, experta na staroslověnský jazyk I. Streznevského, který nebyl schopen určit etymologii tohoto jména. Orlov, A. A.: *Title of Enoch-Metatron In 2 (Slavonic) Enoch*. Paper presented on Early Jewish and Christian Mysticism Group. Publikováno pod názvem *The Origin of the Name „Metatron“ and the Text of 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch*. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 21 (2000), s. 19 – 26.

²⁸ Tamtéž.

²⁹ *Quaest. in Gen.* Black, M.: *The Origin of the Name Metatron*. VT 1 (1915), s. 218. In: Orlov, A. A.: *The Enoch-Metatron Tradition*. Mohr Siebeck: Tübingen 2005, s. 141, s. 95.

³⁰ Jako příklady můžeme uvést jména: Zoharariel, Adiriron. G. Scholem: *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 69–70.

³¹ Například Justinův *Dialóg s Tryfónem* nebo Órigenova *Homilie na Genesis*. In: Stroumsa, G. G.: *Form(s) of God: Some Notes On Metatron and Christ*, *Harward Theological Review* 76 (1983), s. 271.

ma se dotýká země. Makrokosmický židovský antropomorfismus, který byl výsledkem konfrontace židovského antropomorfického myšlení a platonické filozofie, našel vyjádření v konceptu *Šiur koma*, tj. rozměry Božího těla. Jedná se o učení o tělesné podobě Boží *kavod*, o mystickém Božím těle.³² *Šiur koma*, tj. „rozměry Boží postavy“, je též názvem stejnojmenného kabalistického spisu fragmentární povahy, který obsahuje makrokosmický koncept božství.³³ Fragment, jenž je založen na výkladu textu Písně písní 5,11–16³⁴, obsahuje podle G. Stroumsy prvky, které rozvinuli rabíni ve 2. stol. po Kristu, ale jež byly přítomny v judaismu už v 1. století. Stroumsa zastává teorii o předkřesťanském původu představy makrokosmického Božího těla.³⁵

Představu božské hypostaze kosmických rozměrů nacházíme i v pseudoepigrafických spisech 1. století po Kr. Ve Zjevení Abrahamově vystupuje anděl Jaodel, jehož jméno obsahuje teoforickou koncovku. V pozdějších textech mystiky *merkava* a v talmudické literatuře Jaodel vystupuje jako Metatron. Ve Třetí knize Henochově se dočteme o tom, jak se vlastnosti *Šiur koma* přenesly na Metatronovo tělo: Henochovo proměněné tělo dosáhlo obrovských rozměrů: *Prodloužil jsem se a zvětšil, dokud jsem se šířkou a délkou nevyrovnal světu. Vytvořil mi sedmdesát dva křídla, třicet šest na jedné a třicet šest na druhé straně, a každé jedno křídlo pokrývalo celý svět... (3Hen 9).*

Podle etymologie jména Metatron, kterou navrhl Stroumsa, není postava Henocha/Jaodela/Metatrona jen nositelem Božího jména, ale je též Boží mírou, je to Boží *Šiur koma* (dosl. rozměry Božího těla).³⁶ Henoch/Metatron je tedy božským Logem a zároveň ztělesněním Boží slávy. Zastánci teorie o předkřesťanském původu židovských spekulací o makrokosmickém Božím těle *Ši'ur koma* počítají s převzetím této představy v gnózi i v křesťanství.

³² Scholem, G.: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, s. 36.

³³ Kromě Scholema fragment *Šiur koma* představil též Gruenwald, I.: *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, E. J. Brill, Leiden 1980. Podle G. Scholema text pochází z 2. stol. Stejně jako Scholem, i J. Dan přisoudil jeho autorství rabimu Aqibovi nebo rabimu Izmaelovi a milieu, v kterém se začala rozvíjet mystická exegze Písně písní. In: Stroumsa, G.: *Form(s) of God: Some Notes On Metatron and Christ*. Harward Theological Review 76 (1983), s. 276–277; Scholem, G.: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, s. 36.

³⁴ Scholem, G.: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, s. 36.

³⁵ Stroumsa, G. G.: *Form(s) of God: Some Notes On Metatron and Christ*. Harward Theological Review 76 (1983), s. 277.

³⁶ Tamtéž, s. 287.

Už Scholem postřehl souvislost mezi *š'china* nebo *kavod* v *Šiur koma* a *SÓMA TÉS DOXÉS* v Carmen Christi ve Fil 3,21.³⁷ Je možné, že apoštol Pavel převzal koncepci kosmického těla božské hypostaze a spiritualizaci ji přepracoval v mystické tělo Kristovo (řec. *SÓMA CHRISTÚ*) v církvi (srv. 1K 12,12–26; Ř 12,4). Uvedený text, který obsahuje nejstarší christologický koncept v Novém zákoně (Fp 2,6–11), Stroumsa vykládá na pozadí židovského konceptu *Šiur koma*: Formulace, že Kristus, který *byl způsobem bytí roven Bohu*, znamená, že jeho kosmické tělo vyplňovalo celý svět a bylo identické s Božím *pléróma*. Kristova inkarnace – vyprázdnění sebe – byla vyprázdněním světa. Zmínka o tom, že Bůh dal Ježíšovi *jméno nad každé jméno*, připomíná anděla Jaoela či Metatrona, kteří též přijali Pánovo jméno.³⁸ Také jiný hymnus v listě apoštola Pavla křesťanům v Kolosách, obsahující popis kosmického Krista, by mohl mít kořeny v představě makrokosmické božské hypostaze: *obraz neviditelného Boha, prvorozený všeho stvoření ... On jest hlavou těla ... plnost sama se rozhodla v něm přebývat* (Kol 1,15–20). Připustíme-li předkřesťanský původ židovských spekulací o makrokosmickém Božím těle, je možné, že představa kosmického Krista, v němž bylo všechno stvořeno a který naplňuje celý svět, vznikla rozvinutím a reinterpretací židovského konceptu božských hypostazí.

V tradici o Henochovi/Metatronovi se sbíhá vícero starobyklých tradic včetně mýtu o prvním (nebeském) člověku *Adamu Kadmonovi*.³⁹ Henoch neumírá, ale za života je uchvácen do nebe: *I chodil Henoch s Bohem. A nebylo ho, neboť ho Bůh vzal.* (Gn 5, 24). V Henochových knihách je Henoch popsán jako ten, kdo znovu získává status Adama před pádem. Ve Třetí knize Henochově nacházíme představu, že Henoch v nebi prošel andělskou transformací v Metatrona, který má kosmické rozměry. Henoch vyzdvížený do nebe byl zvětšen:⁴⁰ *Byl jsem vyvýšen a roztažen jako měřidlo (míra) délky a šířky tohoto světa.* (3Hen 9) Henoch/Metatron byl

³⁷ Von der mystischen Gestalt der Gottheit, s. 276n. In: Stroumsa, G. G.: *Form(s) of God: Some Notes On Metatron and Christ*. Harvard Theological Review 76 (1983), s. 277.

³⁸ Stroumsa, G. G.: *Form(s) of God: Some Notes On Metatron and Christ*. Harvard Theological Review 76 (1983), s. 283.

³⁹ Orlov, A. A.: *The Enoch-Metatron Tradition*. Mohr Siebeck: Tübingen 2005, s. 141, s. 211–333.

⁴⁰ V midraši k Gen Rabbah 8,1 nacházíme výklad k biblickému textu: *A Bůh řekl, učíňme člověka: Jeho bytost naplnila celý svět od východu na západ ... od severu na jih ... dokonce i prázdné místo na tomto světě.*

zároveň ztotožněn s prvním člověkem (před pádem): Henocha oblékli do roucha slávy a vrátila se mu sláva, kterou první člověk ztratil:⁴¹ *Zhotovil pro mě oděv králů se všemi druhy světél na něm a oblékl mě do něj, a udělal pro mě plášť slávy, který obsahoval všechny druhy pozoruhodných barev, lesku, záře a ozdob.* (3Hen 12)

Motiv výstupu do nebe do sféry nebeského trůnu z merkavotické tradice přebírá i židovská kabala.⁴² Například Henoch je představen jako vzor mystiků. V kabale při mystickém zážitku však není důraz kladen na proměnu tělesnou, ale spíše na proměnu duše.

Závěr

V židovské literární tradici vystupují nebeské bytosti, které mají funkci prostředníků mezi Bohem a lidmi: andělé, resp. andělům podobné postavy (Michael, Jael), nebo hypostazované božské atributy, např. Boží moudrost nebo Boží sláva, nebo patriarchové a v jedné osobě vizionáři vyzdvižení do nebe (Henoch, Abraham, Mojžíš, Izajáš, Sofonjáš), nebo personifikovaná moudrost, kterou někteří chápou jako božskou hypostazi. Křesťané vyšli ze židovské literární tradice a celkem přirozeně zdědili i židovskou náboženskou polemiku o zprostředkovatelských postavách mezi Bohem a pozemským světem, jež našly vyjádření ve spisech, ve kterých vystupuje postava Henocha/Metatrona.

V židovské mystice, která vyšla z apokalypticko-merkavotických textů, nacházíme též představu božské hypostaze kosmických rozměrů. Připustíme-li předkřesťanský původ židovských spekulací o makrokosmickém Božím těle – *Šiur koma*, můžeme uvažovat o převzetí představy makrokosmické božské hypostaze Henoch/Jael/Metatron v křesťanství a o jejím přenesení na Krista.

V posledních letech teologický výzkum intenzivně sleduje židovské spekulace o původu a funkcích prostředníků mezi Bohem a člověkem se zřetelem na jejich význam pro rozvoj rané christologie. Poslední dvě desetiletí probíhají živé diskuse o vztahu židovské angelologie a rané christologie. Jeden směr badání zastává názor, že zvýšený zájem o anděly, na nebi oslavené a vyvýšené spravedlivé typy lidí a hypostatické bytosti vedl k odklonu od striktního židovského monoteismu, což v raném křesťanství

⁴¹ Rabínské midraše interpretují Gen 3,21 takto: Roucho světla – to je roucho Adamovo. (Genesis Raba 20,12). In: Idel, M.: *Enoch Is Metatron*. Immanuel 24/25 (1990), s. 220–240.

⁴² O kabale vyšlo nedávno dílo od M. Idela v češtině: Idel, M.: *Kabala. Nové pohledy*. Přel. David Biernot. Vyšehrad: Praha 2005.

otevřelo cestu k pochopení Ježíše jako božské, preexistentní bytosti. Zastánci této teze jsou Ch. Rowland,⁴³ J. E. Fossum,⁴⁴ A. Segal.⁴⁵ Proti tomu se staví A. H. I. Lee, který ve své nejnovější studii *From Messiah to Preexistent Son* podrobně analyzuje Boží moudrost, Boží slovo, resp. Logos, a Boží jméno ve starozákonních spisech a též v mimobiblické pseudoepigrafické literatuře; analyzuje též pojem Logos u Filóna Alexandrijského; dochází přitom k závěru, že jde o metaforické vyjádření Boží aktivity ve světě, a ne o hypostaze oddělené od Boha, které by nějakým způsobem ohrožovaly Boží jedinečnost a transcendentnost. Lee podrobně analyzuje tradice o andělech ve Starém zákoně,⁴⁶ jakož i rozvinutou angelologii v pseudoepigrafické literatuře,⁴⁷ a argumentuje, že uváděné koncepty jsou vyjádřením přítomnosti a aktivity samého Boha; jejich přítomnost a aktivita v tomto světě zdůrazňuje samu Boží přítomnost a aktivitu ve světě. Lee obhájí tezi, že ani židovská mudroslovná tradice, ani tradice o andělských bytostech s prostřednickými úkoly neměla vliv na ranou christologii; „základem i katalyzátorem preexistentní christologie bylo Ježíšovo vlastní povědomí o Božím synovství a poslání a též exegeze mesiášských žalmů (Ž 110,1 a Ž 2,7)“.⁴⁸

Ze slovenštiny přeložila Radka Fialová

⁴³ *The Open Heaven, A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Crossroad: New York 1982.

⁴⁴ Fossum, J. E.: *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concept of Intermediation and the Origins of Gnosticism*. WUNT 36. Mohr Siebeck: Tübingen 1985.

⁴⁵ Segal, A. F.: *Two Powers in Heaven, Early Rabbinic Reports About Christianity*. E. J. Brill: Leiden 1977.

⁴⁶ Anděl Páně při exodu.

⁴⁷ Michael, Gabriel, Jaol.

⁴⁸ Lee, A. H.: *From Messiah to Preexistent Son*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 192. Mohr Siebeck: Tübingen 2005, s. 36.

RADOST V POČÁTCÍCH ČESKÉ REFORMACE¹

Lucie Mazalová

CHRISTIAN JOY IN THE EARLY CZECH REFORMATION The article deals with the theme of Christian joy contained in the works of representatives of the Czech Reformation, especially in the synodal preachings of Milíč z Kroměříže, in the tract *Regulae Veteris et Novi Testamenti* written by Matěj z Janova, and in the correspondence of Jan Hus. The first part gives some examples of the most significant forms of joy in these works and interprets them. The second part presents brief characteristics of different forms of expressions that stand in contrast to joy, i.e. fear of God, dread and sorrow. Finally the work presents a comparison of the attitudes of particular authors in response to the question as to which quality dominates in specific works, whether it is the joy of the Reformation or the medieval fear of God and sorrow caused by the feeling that not enough good works have been performed to achieve salvation. Following on from this, the author then makes a comparison between the ideas of joy presented by the Czech Reformation and those presented by the later world Reformation, especially by Luther. She comes to the conclusion that the ideas of the Czech Reformation authors referred to still contain different elements of fear and sorrow to an extent that we cannot ignore them. Therefore we are still unable to recognize in them the typical joy of the Reformation. On the other hand, especially in the case of Jan Hus, a slow transformation can be noticed towards the concepts of the Reformation, especially in his idea of God as a merciful judge.

Předkládaný pokus o nový pohled do světa teologické literatury v počátcích české reformace začneme tím, že na konkrétních příkladech ukážeme, jak a v jakých pojmech i výrazech uvažovali sledovaní autoři o radosti. Ucelenější představu získáme, pokud alespoň nastíníme také jejich představy o fenoménech strachu a smutku; jakožto opozita radosti hrají totiž neopominutelnou roli a navíc vystupují v jejich dílech jako vděčné téma. Tento postup nám nakonec pomůže i v hledání odpovědi na otázku, zda v těchto dílech převládal středověký strach z Božího trestu a obavy z nedostatku dobrých skutků, nebo můžeme-li již zde pozorovat náznaky

¹ Studie předkládá závěry diplomové práce *Radost v počátcích české reformace*, vypracované pod vedením prof. PhDr. Jany Nechutové CSc. a obhájené na Ústavu klasických studií FF MU v Brně v roce 2005. – Zpracování odborné stati bylo provedeno v rámci Výzkumného záměru MU „Centrum pro dějiny střední Evropy – prameny, země, kultura“, MSM 0021622426.

reformační radosti z křesťanské svobody, jak ji později známe u Luthera. Měli bychom tak získat možnost vytvořit si představu o směru, kterým se česká reformace ve svém raném období z hlediska sledovaného tématu ubírala.

Vyjdeme ze synodálních kázání Milíče z Kroměříže *Sacerdotes contempserunt, Grex perditus a Audite reges*,² dále z díla *Regulae Veteris et Novi Testamenti* Matěje z Janova a z Husových listů;³ existují totiž moderní a poměrně snadno dostupné edice těchto spisů. Omezíme se tak pouze na tři soubory vydaných děl, avšak (zvláště v případě Matěje z Janova) děl rozsáhlých a obsažných. Každé z nich zastupuje nejen názory jiného autora, ale navíc i jiný literární žánr. Díky tomu se nám nabízejí hned tři různé pohledy na sledovanou problematiku. Specifická struktura kázání typu *sermo modernus*⁴ umožňuje Milíčovi, aby se zabýval spíše způsobem dosažení radosti než její charakteristikou a aby využil možnost zapůsobit na posluchače bezprostředně. Janov může věnovat ve svých traktátech dostatečný prostor i podrobným úvahám o samotné podobě radosti. Husovy literární listy⁵ potom ukazují díky přímosti vyjadřování a spjatosti s pisatelovým osudem radost jako něco, co má přímo ukázkový praktický dopad na jeho vlastní smýšlení a život. Zmíněná díla proto můžeme považovat za pestrý a dostatečně reprezentativní zdroj informací o tendencích počátků české reformace.

1. Synodální kázání Milíče z Kroměříže

Z pohledu adresáta představuje v těchto kázáních nejvýznamnější formu radosti radost věčná – *gaudia sempiterna* (*projevy věčné radosti*). Důvodem jsou dvě vzájemně související úlohy, které jí můžeme přiřknout. V té první se setkáváme s věčnou radostí jako doposud nenaplněným cílem každého křesťana. Jako taková je neodmyslitelně spjata s vytvořením společenství a jednoty s Bohem. Přitom jednotu musíme v rámci tohoto výkladu chápat jako poznání Boha a jako bytí v jeho bezprostřední blízkosti. Druhý úhel pohledu nám umožňuje vidět věčnou radost v jisté ambivalentní poloze: plně se sice uskutečňuje ve věčném (posmrtném) živo-

² MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE. *Iohannis Milicii de Cremsir Tres sermones synodales*. Praha: 1974, vyd. V. Herold, M. Mráz.

³ HUS, J. *Jana Husi Korespondence a dokumenty*. Praha 1920, vyd. V. Novotný.

⁴ Více k problematice kázání: NECHUTOVÁ, J., 2000.

⁵ K Husovu vlivu na vznik literárního listu: HRABÁK, J. O zanikání a vznikání žánrů v literatuře doby husitské. In HRABÁK, 1982, s. 127.

tě, ovlivňuje však i život pozemský a zasahuje do něj tak, že se již zde dává pocítit. Jakožto ideál, ke kterému má křesťan směřovat, striktně vymezuje, jak má vypadat jeho jednání. Určuje také další podoby radosti, od oné hlavní kategorie odvozené a na ní závislé. Jsou to radost v naději – *spe gaudentes (ti, kteří se radují v naději)*, radost z Božího daru, kterým je křesťanská horlivost – zde hrají důležitou roli pojmy *gracia*⁶ (*milost*), *zelare pro domo dei* (horlit pro dům Boží) – a radost obecně z dobré činnosti – *prodesse gaudeant (at' se radují, že jsou prospěšní)*. Ty se jako aspekty jednání vzájemně prolínají a lze je považovat za nutné etapy, které dosažení či lépe obdržení věčné radosti předcházejí. Sled Milíčových úvah můžeme nakonec logicky uzavřít tím, že upozorníme na jeho myšlenku o radosti samotného Boha – *gaudium est Deo et angelis*. Tato radost vychází z dobrého jednání člověka a z lidského směřování ke křesťanskému ideálu radosti, tedy k Bohu samotnému.

1.1. Věčná radost

Myšlenka na tuto radost má sloužit především jako povzbuzení a naděje. Nacházíme ji implicitně také v takových kontextech, jako je **šťastné** dosažení věčného života, věčného domova čisté pravdy – „... *uno salvatore Cristo Ihesu ... vitam eternam feliciter largiente*.“ (Audite 126, 697–699); „... *ut ... opere compleatis, ut cooperante Sancto Spiritu tandem una mecum ad eternam patriam duce veritate valeatis feliciter pervenire*.“ (Sac. 50, 24; 51, 25–26)⁷ V těchto případech chápeme výraz *feliciter* v plném smyslu a nikoli jako významově oslabené modální adverbium.

Z Milíčových textů obecně je zřejmá spojitost sledovaného pojmu se vzájemně zaměnitelnými pojmy či výrazy *patria (vlast)*⁸, *requies (klid, odpočinek, spočinutí)*⁹ a *vita (život)*. Priorita věčné radosti i těchto příbuzných pojmů souvisí s bipolárním systémem lidských hodnot, tj. s tendencí vše dělit na dobré a zlé. V případě Milíče konkrétně na božské a světské, věčné a pomíjivé. Během pozemského života tak lze podle něho

⁶ V celém článku používáme u citátů a u jednotlivých latinských výrazů středolatinickou grafiku, respektovanou příslušnými moderními edicemi.

⁷ „... *protože jediný Spasitel Kristus Ježíš ... věčný život šťastně udělí*.“ „... *abyste skutkem naplnili, abyste spolupůsobením Ducha svatého konečně společně se mnou mohli šťastně dospět do věčné vlasti pod vedením pravdy*.“

⁸ Význam tohoto pojmu vychází z nauky o pádu člověka v důsledku Adamova hříchu. Dosažení věčné radosti je tak obnovením původního společenství s Bohem.

⁹ Kromě termínu *requies* se setkáváme pro označení klidu i s termínem *pax*. Ten ale autor používá k vyjádření nečinnosti ve smyslu absence dobrých skutků.

o tuto radost pouze usilovat a tím k ní směřovat. Představuje totiž protiklad k cizosti, utrpení a zmatenému nebezpečí tohoto světa (např. Audite 126, 694–700). Její záštitou je všemohoucí, dobrý Bůh,¹⁰ který odpouští a očišťuje od hříchu, a tím k ní uvolňuje cestu. Bůh vůbec představuje útočiště slabého člověka – „*Si quis parvulus est, veniat ad me.*“ (Grex 74, 29; Prv. 9, 4; cf. Io. 7,37) V tom lze vidět silný výraz křesťanské útěchy a tudíž další aspekt radosti. Život křesťana je tak nejen v tomto ohledu namířen především do budoucnosti, která pro něho představuje zdroj naděje v usmíření a ve spásu.

1.2. Naděje, víra a lidské jednání

O tom, že i samotná naděje je zdrojem radosti, svědčí slovní spojení *spe gaudentes* (Rm. 12, 12) – „*Quam multos videmus ... spe gaudentes, caritate ferventes, multum abstinentes ...*“¹¹ (Sac. 59, 247; Richard ze sv. Viktora. De praepar., PL 196, 30–31)¹² Je to právě radost, která se stává motivem lidského jednání a umožňuje člověku dojít spasení. Milíč ji považuje dokonce za součást Božího daru, tj. víry a s ní spjatého dobrého jednání, o nichž hovoří přímo s radostným nadšením – „*Magnum enim est et supra omnem gratiam in hoc mundo zelare pro domo Dei ...*“¹³ (Sac. 58, 231–232)

Eschatologické zaměření jeho názorů tedy není důvodem pro nečinnost na tomto světě. Dobré jednání naopak Milíč považuje za předpoklad spásy – „*... nichil sic placet Deo et nichil sic placat Deum sicut zelus animarum.*“¹⁴ (Sac. 59, 242–243; Richard ze sv. Viktora. De praepar. PL 196, 33) A určeno radostí jakožto svým cílem je dobré jednání rovněž jistým způsobem provázáno pocitem radosti. Vzhledem k nepříznivým podmínkám v tomto světě, kde křesťan naplňuje svůj úkol, se mohou radostné stavy spojovat navíc s křesťanskou odvahou: „*... aput deum nichil beacius, si eo modo militetur, quo noster Imperator iubet.*“¹⁵ (Sac. 55, 132–133;

¹⁰ Bůh jako „*fons super nos vel per nos effundens aquam mundam*“ (pramen lijící na nás i do našeho nitra čistou vodou) (Grex 73, 14), tj. zdroj slova, které křesťana očišťuje a vede ho na cestu spásy.

¹¹ „*Jak mnohé vidíme ... , kteří se radují v naději, planou láskou, mnohého se dokáží zřítí...*“

¹² Pokud Milíč cituje církevního autora jako v tomto případě, uvádíme znění citace podle sbírky *Patrologiae cursus completus, Series latina* J. P. Migneho, kterou ve svém vydání Milíčových kázání použili i V. Herold a M. Mráz.

¹³ „*Neboť je v tomto světě důležité a nad veškerou milost horlit pro dům Boží ...*“

¹⁴ „*... nic není Bohu milejší a nic neusmíruje Boha tak jako horlivá péče o duše.*“

¹⁵ „*... u Boha nic blahoslavenějšího, jestliže se bojuje tak, jak náš Pán prikazuje.*“

Augustinus, Epistola Ad Valerium episcopum, PL 33, 88) Zde máme samozřejmě na mysli spjatost blaženosti s radostí.

Radost může být v tomto případě vyjádřena také nepřímo jako privace strachu. S interpretací utrpení jako něčeho radostného se zde však ještě nesetkáme. Od lidského jednání se potom dostáváme opět na začátek, k Bohu, ke kterému se má veškeré úsilí upínat. Neboť i o Bohu se říká: „*Maius gaudium est Deo et angelis eius, si convertatur peccator a via sua mala pastoris officio ...*“¹⁶ (Audite 121, 545; Petr z Blois; cf. Lc. 15, 10)

1.3. Světské potěšení

Nakonec se musíme zmínit ještě o jednom druhu radosti. Má zde podle našeho mínění své místo kvůli výrazům, kterými je vyjádřen: svým vlastním verbálním významem by náležel spíše k opozitům radosti. Máme na mysli světskou radost („radovánky“) nebo dokonce výsměch Bohu: „*Verumptamen Deus non irridetur?*“¹⁷ (Audite 121, 543; Petr z Blois; cf. Gal. 6, 7). Smích jako projev světské radosti či dokonce pohrdání Bohem je pro Milíče vzhledem k jeho strohé morálce zcela nepřijatelný. Potěšení jako tanec nebo tělesné rozkoše považuje za další projev klamu, který lidem strojí pomíjivý svět a jeho vládce ďábel. Označuje jej jako „... *meretricius nitor, hystrionicus habitus, regius apparatus.*“¹⁸ (Audite 113, 288–289; Bernard z Clairvaux, in *Cantica*, Sermo 33, PL 183, 958–959). Taková radost je znakem lidské ubohosti a pomíjivosti – „*In talibus saltant demones, in talibus letantur demonum ministri.*“¹⁹ (Audite 125, 671; Jan Chrysostomus) a co víc, i zatracení – „*Nesciunt miseri, quia quot saltus faciunt in chorea, tot saltant passibus ad inferna.*“²⁰ (Sac. 64, 376–377)

2. Regulae Veteris et Novi Testamenti Matěje z Janova

Ve svých Regulích chtěl Janov především zdůraznit nutnost řídit se jediným a dostatečným pravidlem, totiž Kristem jako nejvyšší, tzv. První Pravdou. Vzhledem k tomu můžeme vymežit dvě hlavní linie, v nichž se

¹⁶ „*Bůh a jeho andělé mají větší radost, jestliže se obrátí hříšník od své špatné cesty působením pastýře ...*“

¹⁷ „*Není tedy Bůh terčem výsměchu?*“

¹⁸ „... *nevěstčí lesk, komediantské chování, královská výstroj.*“

¹⁹ „*V takových tancích ďáblů, v takových se veselí služebníci ďáblů.*“ V této citaciarážime na jediné použití výrazu laetari, zde v negativním významu.

²⁰ „*Ubožáci nevědí, že kolik skoků udělají při tanci, tolika kroky se blíží k pecku.*“

v tomto díle s tématem radosti explicitně setkáváme. První je založena na vzájemném propojení pojmů pravidlo, Bůh, dobro a pravda. Zde se musíme zaměřit konkrétně na pasáže věnované prvnímu pravidlu, tj. Kristu, v nichž se autor zabývá radostí z hlediska její dokonalosti v protikladu k pozemskému světu. Dále potom na úvahy o útěšné funkci bible jako nositelky pravdy. Druhá linie zahrnuje ucelený výklad problematiky eucharistie. Opomenout nesmíme ani projevy Janovova křesťanského optimismu, který má podpořit eschatologické ideje a který se pohybuje někde na pomezí těchto dvou linií. Je tedy na první pohled zřejmé, že Janovy úvahy o radosti jsou úzce propojené. Námí uvedené členění je proto nutné chápat pouze jako snahu o snazší orientaci v těchto úvahách a nikoli o izolování jednotlivých témat, které ani není možné.

2.1. Zákon dokonalé svobody

*Regula, unica lex vite, lex perfecte libertatis (pravidlo, jediný zákon života, zákon dokonalé svobody)*²¹ je pravidlem, jehož dodržováním máme dospět k věčnému životu. O spojitosti s radostí svědčí už výrazy, s nimiž se v tomto kontextu setkáváme – *regula rectissima, pulcherrima, delectabilissima, perfectissima (pravidlo nejspravedlivější, nejkrásnější, nejmilnější, nejdokonalejší)*. Můžeme je označit za pravidlo veškerého křesťanského života. Jako takové je i prostředkem k dosažení věčného života a skutečné radosti, ignorujeme-li je, stává se naopak důvodem k adekvátnímu trestu, totiž k věčné smrti. Tato „regula“ je určujícím prvkem křesťanského života, prvkem, který ovlivňuje i city křesťana – „*Ipsa [regula] est mater pulchre dileccionis et agnitionis et timoris et sancte spei, sapientie.*“ (kn. 3, s. 3, 7; cf. Dt. IV, 6). Ve spojení s tímto pravidlem, tj. s Kristem, pramení zakoušení obecného dobra – *bonitas universi* – a krásy – *pulchritudo*, a proto prožívání pravé křesťanské radosti. Hlavním předpokladem toho, aby člověk mohl prožít tuto radost, je jeho láska ke svému dobru, tj. k jeho původci, Bohu. *Bůh je útočištěm a útěchou slabých, podobně jako tomu bylo u Milíče: „Convertam me ergo ad misericordiam tuam et ibi queram consolacionem meam. Scio enim et scire me gaudeo, quod misericordia tua infinita est et nedum meam, sed omnium hominum maliciam excedit.*“²² (kn. 3, s. 122, 22–25) Tato řada nejčastěji používaných výrazů – *dileccio (láska) – bonum (dobro) – delectacio (po-*

²¹ K souvislosti prvního pravidla a radosti zejména kn. 3, tr. 1 – *De regula in se*, s. 1–39.

²² „Obrátím se proto k tvému milosrdenství a zde budu hledat svou útěchu. Neboť vím a těší mě vědět, že tvé milosrdenství je bezmezné a převyšuje nejen mou špatnost, ale špatnost všech lidí.“

těšení) – *vita* (život) – *lumen* (světlo) – *gaudium* (radost) – dokládá i svou vzájemnou propojeností teologický základ daných tvrzení.²³

2.2. *Křesťanský optimismus*

Už dosti pozitivní přístup k životu křesťana potom Janov stupňuje tzv. křesťanským optimismem.²⁴ Častěji totiž cituje následující biblická místa – Sap. 11, 25; I Tim. 4, 1–7; Gn. 1, 31 a sám pronáší výroky typu „... *sed homini esse bestiam est contra naturam ...*“²⁵ (kn. 3, s. 71, 13–14) Takovou podobu optimismu lze snad též vyložit jako projev radosti a jeden ze zdrojů naděje, zejména vycházíme-li z Gilsonova vymezení pojmu „křesťanský optimismus“: je to radost, která vychází z jistoty, že vše, co Bůh, který je vrcholem všeho, stvořil, je dobré. Podkladem pro tento pohled na stvoření se stala biblická pasáž z Geneze I, 31: „... *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona ...*“ Pramení z informací Starého zákona o dobrotě Boha a stvoření světa k jeho obrazu. Tato myšlenka se u Janova stává výchozí pro úvahy o morálním úpadku společnosti a o radostné budoucnosti, která bude díky Boží dobrotě následovat po přemožení Antikrista. Rovněž výše uvedený výrok, kde Janov pojmenovává člověka *bestia*, lze potom chápat podle definice křesťanského optimismu následovně: tento nelichotivý stav je pouze dočasný a především pro člověka nepřirozený. Vlastní přirozenost člověka je tedy dobrá a pokud existuje šance na to, že se k ní člověk s pomocí Boží vrátí (a taková šance tu jistě je), máme tu další, nemalý zdroj radosti.

2.3. *Každodenní praxe*

Jaké jsou další možnosti, jak pocítit intenzivní radost ještě během pozemského života? Stejně jako pravda v ní obsažená se i bible²⁶ může stát zdrojem naší radosti: *consolaciones sue [bibliae] laetificaverunt animam meam* (její projevy útěchy obveselují mou duši); *bázně – [biblia] mater timoris* (matka bázně), či *především zdrojem útěchy – consolacio continuata* (nepřetržitá útěcha). Jako zprostředkovatelka Božího slova je také pomocnicí naší spásy – *verbum potest salvare animas vestras* (slovo může spasit vaše duše). *Dokladem o radostném prožívání četby bible nám budí i to, že Janov se nejčastěji odvolává na své vlastní zkušenosti.*

²³ K problematice Janových metafyzických představ a filozofických zdrojů jeho myšlenek více: NECHUTOVÁ, 1991.

²⁴ MUNTENAU, 1998.

²⁵ „... *ale člověku je nepřirozené být zvířetem...*“

²⁶ K souvislosti bible a radosti zejména Prooemium, kap. 2, s. 9–18.

Dalším aspektem radosti, která se vztahuje i ke konečnému životu, je Janovovo zdůvodnění pozemského utrpení.²⁷ Nelze je sice chápat jako ospravedlnění tohoto utrpení, ale můžeme v něm najít výzvu k tomu, aby je člověk podstoupil, pokud je třeba, a aby tak skrze ně dosáhl radosti. Toto utrpení je totiž podle Janova z celkového pohledu křesťanství dobré a ani z pohledu jednotlivého křesťana nemá přinášet smutek nebo strach: „*Est namque istud fructus ipsorum [confessorum veritatis] simul et vestis, ideo gaudenter pro veritate paciuntur et cum continuis incrementis, sicut scriptum est, ubi supra:*²⁸ „*Ibant apostoli gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jhesu contumeliam pati*“ ...“ (kn. 3, s. 47, 12–16; Act. V, 41) V tomto směru vychází Janov zejména z citací Matoušova evangelia – Mt. 5, 12–15; 5, 19; 5, 22; dále např. z Lukášova evangelia - Luc. 15, které podporují jeho snahu o zdůraznění role Krista jako Spasitele. Takový pohled se vztahuje mimo jiné k výkladu symbolu kříže²⁹. Ten se v Janovově podání stává především ukazatelem hluboké propasti mezi pozemským utrpením a věčným životem, mezi krutou smrtí a nekonečnou radostí. Podstupování pozemského utrpení je znakem radostného následování života a učení Krista, který se za člověka obětoval.

2.4. Eucharistie

Radost, které se dostává věřícímu prostřednictvím eucharistie, je další podobou radosti, s níž se setkáváme již na úrovni pozemského světa. Zde se nám naskýtá zejména možnost zabývat se v jejím rámci tím, co si dovolíme nazvat prostorem radosti. O důležitosti radosti spojené s přijímáním eucharistie (*spirituale gaudium* – duchovní radost) vypovídá navíc skutečnost, že sám autor ji vymezuje jako jedno z témat a že vlastní názory dokládá v rámci Regulí neobvykle velkým počtem tvrzení autorit. Relevantní pasáže jsou navíc typické častým opakováním a až přehnaně podrobným výkladem. Uvedme si tedy jedno z nejmýstižnějších tvrzení: „*Que fit per cibum et potum in ore, delectacio est necessaria, sine qua nullus omnis hominum potest vivere ... In ore fuit delectacio, quam homo quilibet cottidie oportet frequentare.*“³⁰ (kn. 1, s. 70, 28–32)

²⁷ K tomuto tématu např. kn. 1, tr. 2, kap. 4 a 5, s. 47–52.

²⁸ „*Neboť tohle je zároveň jejich [vyznavačů pravdy] mzda a roucho, proto s radostí trpí za pravdu a ustavičný růst, jako bylo napsáno, jak nahoře:*“

²⁹ Především kn. 3, tr. 6, s. 7, 17–33 (v rámci knihy *De abhominacione in loco sancto*).

³⁰ „*Potěšení, které vzniká skrze pokrm a nápoj v ústech, je nutné, bez něho žádný člověk nemůže žít ... V ústech bylo potěšení, kterého se má každý člověk každý den zúčastňovat.*“

Eucharistie umožňuje vytvářet jednak jednotu s Bohem, přičemž Janov se věnuje vztahu člověka k trojjedinému Bohu. Jednak umožňuje vytvářet jednotu s ostatními křesťany. Vznik takového společenství či jednoty je důležitý především z hlediska šíření radosti: „*Sicut amare stille intrantes in flumen vel fontes, perdunt suam amaritudinem et assumunt fontis dulcedinem, sic nostra amaritudo in divinam dulcedinem convertitur non natura, sed participio gratie in presenti et glorie in futuro.*“³¹ (kn. 3, s. 100, 20) Janov tedy zjevně zdůrazňuje koinonický charakter přijímání.³²

K pochopení onoho druhu radosti, jejíž zdroj Janov spatřuje v eucharistii, je nejprve nutné ozřejmit funkce, které autor eucharistii přisuzuje. Jeho požadavek častého přijímání i pro laiky pramení (mimo jiné ovšem) z myšlenky, že eucharistie představuje tělo a krev Kristovu, že obsahuje duchovně plnost božství. Jako taková umožňuje přijímajícímu člověku spojení s Kristem, a proto také zmírnění strachu. Je prostředkem ke spáse, k dosažení opravdového života, tedy radosti a blaženosti. Janov klade zároveň důraz na frekvenci přijímání, protože se vzrůstající četností roste i naděje na spásu. Ačkoli zdůrazňuje nutnost osobně přijímat eucharistii, a to nejen duchovně, ale také svátostně, stále se jedná o *spirituální radost*, které lze tímto způsobem docílit. V souvislosti s tím musíme upozornit i na to, že Janov spojuje (zcela ve shodě s dosavadní hermeneutickou tradicí) eucharistii, ale i Boží Trojici s výrazy označujícími chuť a vůni, které tak nabývají spirituálního významu. Ten, kdo přijímá, si musí být vědom svých hříchů, činit pokání, zachovávat bázeň Boží a musí dobře jednat, aby byl schopen milost vůbec přijmout. V opačném případě přijímání eucharistie stupňuje trest, který dotyčného postihne po Posledním soudu. Jedná se o prostředek, který umocňuje jednání člověka. Je tedy již zřejmé, proč klade Janov důraz právě na tento prvek a proč se v daných pasážích textu setkáváme s tak rozmanitým a až přehnaně podrobným a opakujícím se líčením této podoby křesťanské radosti.

Z eucharistie se mohou radovat laici, kněží, duše blažených na nebesích, duše zemřelých v očistci, Boží Trojice i andělé. Jejich radost je vzá-

³¹ „*Tak hořce jako kapky pronikající do řeky nebo pramenů ničí svou hořkost a berou na sebe sladkost pramene, tak se naše hořkost obrací v božskou sladkost nikoli přirozeně, ale účastí na milosti v přítomném a na slávě v budoucím.*“

³² NECHUTOVÁ, 1971, s. 39. Autorka zde také rozlišuje tři hlavní významy eucharistie: eucharistie je „*znamením svazku 1. Krista s církví a církve s Kristem, 2. církve bojující s církví vítěznou i s dušemi v očistci, 3. jednotlivých členů koinonie církve svatých navzájem.*“ (Tamtéž, s. 35.)

jemně provázána. Tím je zároveň dán i prostor³³ radosti, kterým se stává pro daný subjekt eucharistie a ti, kdo jsou jejími účastníky. Radost člověka se uskutečňuje v eucharistii, tj. v Bohu. Také radost Boha se uskutečňuje v eucharistii, tj. v sobě samém a v přijímajícím člověku. Dalším místem prožívání radosti je křesťanské společenství³⁴ – „... *universitas sancte ecclesie ... est tota pulchra et delectabilis et tota desiderabilis* ...“³⁵ (kn. 3, s. 269, 9–11). V jeho rámci se radost stává jakoby nakažlivou, podobně jako ji přenáší Bůh na člověka – „*Gaudete cum gaudentibus, flete cum flentibus, id ipsum invicem sentientes.*“ (kn. 3, s. 144, 1–2; Rm. 12, 15)

3. Listy Jana Husa

V Husových listech jednoznačně převažuje pojetí radosti jako odměny na nebesích, věčného života. V rámci tohoto typicky středověce křesťanského pohledu na radost Hus zdůrazňuje hlavně důsledky, které z této myšlenky vyplývají. Skutečná radost může podle jeho názoru nastat až po zmrtvýchvstání, a smrt se už proto nemusí jevit jako negativní. Stává se naopak výzvou k věčnému životu. V této myšlence je patrná praktičnost Husových názorů. Díky jeho tragickému osudu se ho i přímo týká. Vlivem životních okolností se na konci jeho života setkáváme navíc s prohloubením této víry a se stále více zdůrazňovanou myšlenkou o oprávněnosti a mírnosti pozemského utrpení v protikladu k utrpení v očistci či k utrpení věčnému. Tyto tendence vrcholí v názoru, že vše negativní se dá vysvětlit jako nutná zkouška víry a to, co se na první pohled jeví jako zlé, má ve skutečnosti hlubší oprávněný důvod.

3.1. Radost jako věčná odměna

„*Gaudete et exultate, quoniam merces vestra multa est in celis.*“ (č. 145, Lc. 6, 23) Tuto citaci vybíráme jako výrok v podstatě shrnující Husův optimistický přístup k lidskému osudu. Věčná radost bývá v jeho listech vyjádřena výrazy tohoto typu – *gaudium infinitum in secula* (nekonečná radost na věky) (č. 53, č. 152, podobně č. 161); *leticia sempiterna* (ustavičná radost) (č. 70), ale i dalšími výrazy jako *beatitudo* (blaženost) či *pax* (pokoj, mír), nebo připomenutím radosti z Božího království (č. 161).

³³ K problematice prostoru zejména kn. 1, tr. 2, Regula I, kap. 5–10, s. 60–79.

³⁴ K souvislosti církevní jednoty a radosti především kn. 3, tr. 4, *distincio prima – De unitate ecclesie*, s. 140–195.

³⁵ „... *církevní společenství ... je celé krásné a milé a celé žádoucí* ...“

Výrazně se s ní setkáváme v závěrečných pasážích listů, v salutacích, které pronášejí na adresu příjemců různá přání. Myšlenka na věčnou radost slouží pak zejména jako útěcha v těžkých dobách jak adresátům Husových listů, tak Husovi samotnému. Dokladem je i výskyt zmíněných výrazů především v mladších listech, tj. v těch, které pocházejí z doby autorova exilu a věznění.

3.2. Kristus jako útěcha

Hus klade velký důraz na Krista, který přišel do pozemského světa, aby mohli lidé dosáhnout věčného života a věčné blaženosti – „... *ipse [Jesus Christus] est alpha et o, principium et finis nostre redempcionis et beatitudinis ...*“³⁶ (č. 36; cf. Apc. 1, 8) Radost se podle něho váže na spásu a následování Kristova života a učení je pak nutné chápat nejen jako projev vděčnosti, ale rovněž jako dokonání Kristova díla a naplnění možnosti člověka být spasen. Nejzřetelnějším dokladem radostné víry ve spásonosnou úlohu Krista je list č. 71 napsaný ve formě kázání³⁷ na téma „*Sláva na výsostech Bohu...*“, které se odvíjí zejména od biblické citace Luc. 2, 10 – „... *evangelizo vobis gaudium magnum quod erit omni populo ...*“ Od radosti ze zprávy o Spasitelově narození, která je zvěstována anděly, se Hus dostává právě k radosti ze samotné možnosti spásy. Řídit se Kristovým učením by mělo být samozřejmé hlavně pro duchovní. Od této myšlenky se potom odvíjí i kritika na jejich adresu.

Radost z Krista se u tohoto autora výrazněji projevuje poprvé v době před odchodem z Prahy (v roce 1412, č. 46) a roste v době jeho pobytu v kostnickém vězení. Kristus je pro něho nejdříve tím, kdo nepřipustí jeho utrpení a kdo za něho ve skutečnosti bojuje. Autorovy naděje jsou směřovány k myšlence na propuštění z vězení (č. 108). Ve stejném listu se navíc jako doklad pomoci pro potřebné poprvé objevují biblické příklady o záchraně Jonáše, Daniela či Zuzany. Útěchu však Hus směřuje stále jiným lidem, ne sobě samému. Sílu své naděje podtrhuje žertovnou básní v listu č. 118. Tu už však můžeme chápat spíše jako dobrou schopnost sebezapření, protože z ní číší i jistá míra smutku. Postupně tak Hus začíná dávat najevo velikost utrpení – „*Piissimus deus nunc me consolatur, nunc contristat, sed spero, quod semper mecum est in tribulacione.*“³⁸ (č. 114)

³⁶ „... *ten je alfa i omega, začátek a konec našeho vykoupení a blaženosti ...*“

³⁷ Z doby Husova exilu v roce 1412.

³⁸ „*Přelaskavý Bůh mě hned utěšuje, hned rmoutí, ale doufám, že je v soužení stále se mnou.*“

V této době dále klade větší důraz na Krista jako jediného spravedlivého soudce, a to ve zcela osobním vztahu k němu: „... *Jesus Christus, meus procurator et advocatus et iudex graciousissimus* ...“³⁹ (č. 111; podobně č. 116) Objevují se u něho sice i pochybnosti, co s ním Kristus zamýšlí. Když už si je však Hus jist popravou, vyzdvihuje opět Krista jako jediného soudce a jistotu, poskytovatele spásy, tj. konce lidského utrpení a života ve věčné radosti. Po celou dobu však zůstává Kristu jedna role – jeho učení a život jsou zdrojem útěchy – „*Certe consulatus est me dominus*.“⁴⁰ (č. 108)

3.3. Radost, utrpení a smrt

Ze snahy následovat život a učení Krista se odvíjejí další aspekty prožívání křesťanské radosti. Je to zejména způsob Husova chápání pozemského utrpení a smrti a od toho odvozené celkové pojetí lidského života a jednání, které je u tohoto autora zaměřeno výhradně na dosažení věčné spásy. V rámci problematiky pozemského utrpení lze potom sledovat tři roviny – utrpení, které Hus zdůvodňuje nutností následovat Krista, utrpení, které chápe jako mírnější podobu Božího trestu, a pojetí smrti jako konce pozemského utrpení. Tyto tři aspekty se střídají a prolínají především v závislosti na tom, v jaké míře se s nimi Hus osobně setkává.

Utrpením, které člověk podstupuje jako důsledek opravdového křesťanského života, se Hus zabývá už před příjezdem do Kostnice. Podle jeho názoru je zmírňuje myšlenka na Krista a na odměnu v podobě spásy⁴¹ – „*Gaudete in hoc, quod persecucionem paciamini. Nam dicit Christus: ‚Beati, qui modo lugent, nam illi consolacionem habebunt.‘*“ (č. 69; cf. Mt. 5, 5) *Utrpení je v Husově podání nezbytnou součástí křesťanova života, tedy i radostného křesťanského pohledu na život. Jedná se navíc o prostředek k pochopení věcí, které zůstávají člověku běžně ukryty, tj. především Kristova života a učení – ‚Vexacio dat intellectum.‘* (č. 118; Is. 28, 19) *V případě biblických citací či jejich volnějších interpretací vychází autor často z Matoušova evangelia – Mt. 5,10–13 a Mt. 5,15–17; zdůrazňuje radost jako věčnou odměnu, která následuje po pozemském utrpení. Pokud vyzdvihuje radost z účasti na Kristově utrpení, aniž by zdůraznil věčnou odměnu, čerpá z Listu Jakubova – Iac. 1, 2. V rámci*

³⁹ „... *Ježíš Kristus, můj zástupce i obhájce i soudce nejlaskavější* ...“

⁴⁰ „*Opravdu mě Bůh utěšil.*“

⁴¹ Tímto typem radosti je charakteristický zejména list č. 63, ačkoli uváděné příklady pocházejí z jiných listů.

dané tematiky nevynechává ani citace vyjadřující neoddělitelnost radosti a pokoje – např. Ioan. 14, 27.

S tím vším souvisí také utrpení, kterého Bůh užívá jako prostředku, aby vyzkoušel hloubku křesťanovy víry. Překonání utrpení stupňuje odvalu k tomu, aby je člověk i nadále statečně podstupoval – „... *quod me non frangat, deiciat et contristet, sed firmet, subleuet et letificet tribulatio temporalis sociorumque absentia.*“⁴² (č. 52) Utrpení zároveň Hus interpretuje jako trest za spáchané hříchy. Pozemské utrpení však jakožto trest představuje mírnější formu trestu. Jakýkoli posmrtný trest je charakterizován jako tvrdší než ten nejhorší trest na světě. *Radost vyplývá ze vzájemné lásky křesťana a Boha.*

Na smrti spatřuje Hus dvě stránky – negativní v podobě utrpení při umírání – „... *purgabor in spe Ihesu Christi per diram mortem a peccatis* ...“⁴³ (č.152) – a převažující pozitivní, která spočívá v možnosti přiblížit se k Bohu a dosáhnout pokoje, který je od radosti neoddělitelný. V tomto druhém případě využívá autor biblických citací z Janova evangelia – Io. 16, 33; Io. 14, 27. Smrt tak může být chápána jako konec pozemského utrpení, jako mezník mezi tímto a plnohodnotným, věčným životem. Její pokojné přijetí je známkou pohrdání konečným a nepříznivým světem a touhy po životě s Kristem: „*Propter mortis suplicium non est peccandum. Presentem vitam finire in gracia est exire de miseria.*“ Ačkoli může být smrt ještě daleko, smíření s ní umožňuje prožít radostný život⁴⁴ – „*Qui mortem metuit, amittit gaudia vite.*“⁴⁵ (obojí č. 63; u druhé citace cf. Catonis Disticha moralia I, 32 Poet. Lat. Min. III, 219) Tato pozitivní stránka smrti staví do pozadí možnost, že člověk může být také věčně zatracen. Hus je totiž přesvědčen, že pokud člověk prožil svůj život dle vzoru Kristova, nemá se v podstatě již čeho bát: „*Quapropter, nobilis domine et in Christo dilecte, hortor humiliter pro dei clemencia, misericordia et iusticia, que peccatoribus parcit penitentibus et punit incessabiliter delinquentes* ...“⁴⁶ (č. 8) Podoba posmrtné existence odpovídá přímo pozemským zásluhám. Nejistotu způsobuje pouze to, že zda člověk

⁴² „... že mě nezlomí, nesrazí a nezarmoutí, ale posílí, pozvedne a rozveselí dočasné soužení a nepřítomnost přátel.“

⁴³ „... budu v naději v Ježíše Krista očištěn od hříchů strašnou smrtí ...“

⁴⁴ Ačkoli se jedná o citaci antického autora a myšlenka o tom, že pohrdání smrtí umožňuje prožít radostnější život, je myšlenkou antickou (zvláště konsolací či morálně zaměřených textů), nabývá tato myšlenka v křesťanském prostředí díky představě o možnosti vzkříšení a radostného posmrtného života s Bohem jiného významu.

⁴⁵ „Kdo se bojí smrti, ztrácí radosti života.“

obstál, se dozví až u soudu. Nesmíme však zapomenout na to, že tzv. pozemské zásluhy lze chápat jen jako něco, co se projevuje v rámci skutečnosti, která je v konečném důsledku podřízena Boží vůli.

4. Bázeň Boží, strach a smutek

Ačkoli opozita radosti nejsou přímo tématem naší studie, musíme se zmínit i o nich. Objasnění jejich role ve sledovaných textech totiž velkou měrou ovlivní naši představu o tom, jakou pozici měla radost v celkovém světonázoru daných autorů. Za společnou tendenci můžeme u těchto autorů označit zaměření na eschatologii. Odvíjí se především od kritiky morálního úpadku společnosti a zejména kněží. Ti se stávají překážkou nejen vlastní spásy, ale i spásy druhých lidí. U Milíče a Janova můžeme stručně tato témata zahrnout pod značně oblíbenou topiku Antikrista. Podkladem jejich i Husových úvah se v tomto směru stávají pasáže z Apokalypsy nebo starozákonních proroků. Nacházíme zde ještě jeden společný rys, na který se zaměříme ještě z trochu odlišného úhlu i v následující kapitole. V základu všech obav totiž vždy stojí specifický projev úcty a bázně křesťana vůči svému Stvořiteli a Spasiteli, tzv. bázeň Boží. Je to žádoucí druh strachu, o němž mnoho napovídá už Janovův pojem *sanctus timor* (posvátný strach) (kn. 1, s. 77, 16) a který může nabývat různých konkrétních podob.

Vzhledem k žánru kázání jsou opozita radosti zastoupena přirozeně nejvíce u Milíče. Ten se snaží vzbudit u lidí obavy z Božího soudu, trestu, či zatracení a pekla. Se záměrem dosáhnout jejich mravní nápravy proto popisuje hrůzy pekelných muk. Díky tomu, že využívá symboliky ohně, se zde navíc mísí bázeň Boží s běžným strachem z reálně představitelných hrozeb. Představa ničícího ohně, který způsobuje bolest, si lze totiž snadno představit na základě našich pozemských zkušeností. V důsledku toho se i bázeň více přibližuje běžnému lidskému strachu z bolesti a ztrát, které lze zakusit v rámci pozemské přírody. Vzhledem k možností, jaké kázání nabízí, však tyto popisy tak hroživé a časté zase nejsou. Projevy bázně Boží ve své době tedy autor nepovažuje za dostatečné a kritizuje zejména nepřipustné nahrazování bázně strachem z lidí. Za oprávněný důsledek absence bázně Boží považuje Boží hněv – *ira Dei*. Můžeme tedy souhrnně říci, že v jeho díle ještě převažuje strach a obavy

⁴⁶ „A proto, urozený pane a milý v Kristu, vybězím poníženě pro Boží laskavost, milosrdenost a spravedlivost, která šetří hříšníků, kteří činí pokání a trestá ty, kteří se ustavičně provníují ...“

z Božího trestu nad radostí, která se objevuje spíše jako dosud nenaplněný cíl a to i proto, že kněží neplní své poslání (a navíc špatně žijí) – „*Sed nos pereuntí populo auctores mortis extitimus, qui debuimus duces esse ad vitam.*“⁴⁷ (Grex 83, 268–269; Řehoř Veliký. *Homiliae XL in Evangelia*, PL 76, 1147)

Janovova kritika společnosti je tak velká, že tento autor neváhá označit člověka výrazem *bestia*, zvíře. Nicméně v jeho případě to musíme vnímat spíše jako další projev křesťanského optimismu, jak už jsme výše zmínili. Do zvířecího stavu se totiž člověk dostal pádem, prvotním hříchem, a je zde možnost, jak se dostat zpět do původního a přirozeného stavu. I proto Janov zdůrazňuje nezbytnou roli bázně Boží. Na Boha pohlíží zejména jako na soudce, vyzdvihuje všudypřítomnost odplaty a oprávněnost jeho hněvu a trestů – „*Et nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, sed potius timeate eum, qui potest corpus et animam perdere in gehennam.*“ (kn. 1, s. 41, 9–11; Mt. 10, 28) Jako něco zcela jedinečného vzhledem ke zbytku díla i dvěma dalšími autorům nacházíme úvahu o strachu ze znamení Božího hněvu v podobě pohrom stíhajících pozemský svět.⁴⁸ Radost, a to i s ohledem na důležitou roli strachu a smutku, potom Janov předkládá nejen jako cíl, ale také jako něco, co se už praktikuje prostřednictvím častého přijímání, četby bible a prvního pravidla, které toto vše zahrnuje. Navíc jednoznačně vybízí ke stálé radosti, především prostřednictvím biblických citací z listu Filipským a z prvního listu Tesalonickým – Phil. 4, 4 (kn. 1, s. 75, 8) a I Th. 5, 16 (kn. 4, 140, 29; 141, 1), které se u ostatních autorů nevyskytují. Obavy z přemíry hříchů tedy ještě hrají důležitou roli, ale současně jsou potlačovány spásanosnou funkcí eucharistie.

V Husových listech nenajdeme téměř žádné výrazy typické pro vyjádření strachu či obav, maximálně jen pro pocity nejistoty. Jeho úvahy můžeme shrnout do obecné zásady nehledat strach tam, kde skutečně není. Strach se tak projevuje pouze jako bázeň Boží – „*Denique quicquid agis, deum time et precepta eius custodi; ita recte procedes et non peribis, carnem coercebis, mundum contemnes, sathanam vinces, deum indues, vitam reperies, alios confirmabis, teque coronabis corona glorie, quam tibi dabit iustus iudex.*“⁴⁹ (č. 95; první část cf. Ecl. 12,13) U samotného

⁴⁷ „*Ale my, kteří jsme měli být vůdci k životu, jsme se stali hynoucímu lidu původci smrti.*“

⁴⁸ Problematice strachu a smutku se Janov věnuje nejuceleněji ve 3. knize, 5. a 6. traktátu.

⁴⁹ „*Konečně při všem, co děláš, se boj Boha a zachovávej jeho přikázání; tak se budeš ubírat přímo kupředu a nezahyneš, tělo zkrotíš, světem pohrdneš, ďábla přemůžeš, Bohem se oděješ, znovu nalezneš život, jiné posilíš, sebe ověčíš korunou slávy, kterou Ti dá spravedlivý soudce.*“

Husa se nejčastěji jedná o strach z nedodržení Kristových příkazů. Můžeme tak konstatovat, že v díle tohoto autora zcela jednoznačně převažuje radost. Dokládá to nejen počet výskytů relevantních výrazů, ale zejména Husův pohled na tuto problematiku, který je vesměs jednotný ve všech jeho dopisech. Výroky z Apokalypsy zde proto musíme chápat nejen jako prostředek morální nápravy, ale zejména v pozitivním smyslu jako poukázání na konečné vítězství dobra nad zlem.

5. Radost z křesťanské svobody

Alespoň stručně jsme tedy ukázali, zda u daných autorů převládá strach a smutek, nebo křesťanská radost. Dá se však už v jejich případech uvažovat o reformační podobě radosti z křesťanské svobody, nebo zde naopak ještě musíme mluvit o středověkém strachu z Božího trestu a především obavách z nedostatku dobrých skutků, které spojení s reformační představou brání? Pokusme se nejprve naznačit, co je to křesťanská svoboda, ačkoli ta se zajisté lépe prožívá než definuje. Nejčastěji je interpretována jako osvobození od hříchu, a proto od věčné smrti, jako návrat do původního stavu, jako možnost řídit se Kristovými nařízeními. Svobodný křesťan se dobrovolně vzdává individuálního konečného prospěchu a uvažuje pouze o možnostech, které přináší věčnost. Radost z takové podoby života je udržována láskou a jako taková se stává charakteristikou křesťanského života, spočívajícího právě v lásce k Bohu a k bližnímu. Tuto definici lze aplikovat jak na myšlenky našich autorů, tak obecně představitelů křesťanství, a tudíž i pozdějších reformátorů jako byl zejména Luther. Uvedené popisy svobody, které jsou však jen různými pohledy na jednu věc, nahradil O. H. Pesch jednou větou: „*Svoboda je v křesťanské tradici vždy jen svobodou v rámci Božího působení, které vše předem řídí a je základem všeho jednání.*“⁵⁰ Podle tohoto autora potom nabývá svoboda u Luthera podoby absence starosti o vlastní spásu, kterou dostává člověk darem. „*Svobodná vůle je po pádu do hříchu věcí pouhého jména ...*“⁵¹

Předpokladem lidské spásy je podle všech autorů dodržování křesťanského pravidla, tj. život v souladu s obsahem evangelia. Zastávají však naši autoři ještě názor, že dobré jednání je příčinou spásy a člověk v tomto ohledu alespoň částečně ovlivňuje vlastní spásu, nebo jim můžeme přiřknout Lutherovo přesvědčení, že spása je podmíněna nikoli skutky, ale

⁵⁰ PESCH, 1999, s. 132.

⁵¹ Tamtéž, s. 128.

vírou křesťana, tedy absolutním přesvědčením? Odpověď není vůbec jednoduchá, protože nejčastější výrok, že dobré jednání je znakem predestinovaných, lze interpretovat oběma naznačenými způsoby. Při srovnání tedy musíme brát v úvahu individuální pojetí predestinace a ospravedlnění, která se v této otázce stávají stěžejními.

Podle Luthera je „*nejušlechtlejším činem víra v Krista, spolehnutí se na radostnou zprávu o možnosti spasení*“.⁵² Vše je dílem Boží spravedlnosti, která je pasivní, tj. bez aktivní účasti člověka. V případě Milíče si dovolíme jednoznačně mluvit o tom, že je přesvědčen o nutnosti dobrého jednání a o vlivu charakteru jednání na výsledek posledního soudu, o pouhé víře a spolehnutí na milost zde, zdá se, řeč vůbec nemůže být. Správné jednání tak Milíč považuje za Boží dar a projev víry, nicméně dar, který člověk může využít ke spáse, či zneužít a být zatracen – „... *male vivendo Deum instruis, quomodo debeas condempnari.*“⁵³ (Audite 114, 336; Pseudo-Chrysostomus. *Opus imperfectum*, Homilia 43, PG 56, 876)

Jak jsme již ukázali, Janov považuje křesťanskou radost za něco, co se v konečném světě skutečně odehrává a není vždy jen nedosažitelným cílem. Upozornili jsme i na to, že jako jediný z našich tří autorů cituje tato biblická místa – Phil. 4, 4 (kn. 1, s. 75, 8) a I Th. 5, 16 (kn. 4, 140, 29; 141, 1), čímž vyzývá k takové radosti, která měla být vlastní prvním křesťanům. Úzkost z přemíry hříchů je sice potlačována nadšením ze spásonosné funkce eucharistie, mezi lidským jednáním a výrokem Božího soudu však Janov spatřuje ještě přímou úměru. Zdůrazňuje to ztotožněním vyvolených, svatých a dobrých lidí, přičemž termín *dobry* interpretuje jako *konající dobré skutky*. Vedle první milosti Ducha svatého při křtu (*gracia baptismalis*) představuje dobré jednání jakožto zmilostňující milost (*gracia gratum faciens*) nezbytnou podmínku přijetí milosti nutné ke spáse a stává se tak znakem predestinovaných.⁵⁴ Špatné jednání považuje Janov za zneužití první milosti, za pohrnutí možností být spasen a v důsledku toho také za ztrátu této možnosti. Zde jsme narazili na zmíněný problém, jak chápat termín *znak predestinovaných*, který autoři podporují i tím, že pomalu přestávají charakterizovat Boha jako trestajícího soudce. V případě Janova však to, že zdůrazňuje aktivní přijímání laiků⁵⁵ a vliv jeho čet-

⁵² MOLNÁR, 1985, s. 152.

⁵³ „... *špatným jednáním Bohu ukazuješ, jak máš být odsouzen.*“

⁵⁴ KYBAL, 2000, s. 231.

⁵⁵ O této problematice také: NECHUTOVÁ, 2001, s. 50, 51.

nosti na možnost být spasen nebo nutnost existence církevní jednoty pro možnost spásy, mluví ve prospěch toho, že přímý vztah mezi jednáním a výsledkem posledního soudu je zde nezpochybnitelný.

V Husových listech převažuje z hlediska frekvence relevantních výrazů i celkového dojmu na čtenáře jednoznačně radost. Predestinaci chápe tento autor jako akt Boží milosti, ale neopomíná zdůraznit nutnost dobrého jednání. Je pravda, že už nehovoří o takových podobách aktivity jako Janov, dobré jednání však podle něho samo o sobě bez milosti spásonosné není. Dobré skutky sice chápe jako projevy víry, což dokládá hlavně častým připomínáním radostného setrvání v nutném utrpení. Málo výtek a časté zdůrazňování radostné zprávy o Spasitelově narození rovněž vypovídají o jistém posunu oproti Janovovi. Přesto nás od eventuálního závěru, že by Hus zastával teorii o ospravedlnění pouhou vírou, odrazují připomínky Boha jako soudce trestajícího špatné jednání, ačkoli nejsou časté, dále Husovy moralistní dopisy nabádající k dobrému jednání, myšlenka o nutnosti udržovat milost Boží, která nám byla darována, a několik tvrzení následujícího druhu: „... *odplatiti každému podle jeho skutků* ...“ (č. 35 – český list)

Domníváme se proto, že pojetí predestinace z pohledu všech tří autorů ještě zachovávají, byť v odlišné míře, důraz na výlučnou a bezpodmínečnou nutnost dobrých skutků, ačkoli ty mohou mít jinou podobu. Nemůžeme zde proto ještě hovořit o luterské reformační radosti. Hus je sice typický velice mírnou kritikou špatného jednání a vyzdvihováním Boha jako soudce, jehož spravedlnost je charakteristická především svou osvobozující, omilostňující stránkou. Zvláště v tomto druhém aspektu lze spatřovat podobnost s Lutherem, který jakékoli jiné hledisko odmítl.⁵⁶ Avšak o totožnosti jejich náhledů vůbec nemůžeme hovořit. Optimismus v dílech rané české reformace, zejména u Husa totiž nemusíme zdůvodňovat jen podobností s Lutherovými představami. Raději bychom jej přiřkli tomu, že i kritika jednání přispívá k dosažení pozitivního životního postoje. Posun k radostnějšímu pojetí lidského bytí se tak paradoxně může udát právě díky nepříznivé situaci ve společnosti a církvi, která si tento důraz na jednání vynucuje.

SEZNAM CITOVANÝCH ANTICKÝCH A STŘEDOVĚKÝCH AUTORŮ:

MILÍČ Z KROMĚŘÍŽE. *Tres sermones synodales*. Vyd. V. Herold, M. Mráz. Praha, 1974.

(*Audite reges – cit. jako Audite. Grex perditus – Grex. Sacerdotes contempserunt – Sac.*).

AUGUSTINUS. Epistola 21, *Ad Valerium episcopum*, PL 33, 88.

⁵⁶ K problematice Lutherova pojetí Boha jakožto omilostňujícího soudce více: MOLNÁR, 1985, s. 141–244.

- BERNARD z CLAIRVAUX. *Sermones in Cantica*, Sermo 23, PL 183, 885; Sermo 33, PL 183, 958–959 (cit. jako In Cantica).
- RICHARD ZE SVATÉHO VIKTORA. *DE PRAEPARATIONE ANIMI AD CONTEMPLATIONEM (BENJAMIN MINOR)*, PL 196, 30–31, 33 (De praepar.).
- MATĚJ z JANOVA. *Regulae Veteris et Novi Testamenti. I–VI*. Svazek I–IV. Innsbruck, 1908, 1909, 1911 a 1913. Vyd. V. Kybal. Svazek V. Praha, 1926. Vyd. V. Kybal, O. Odložilík. Svazek VI. Mnichov, 1993. Vyd. J. Nechutová, H. Krmíčková (V rámci příslušné kapitoly označujeme postupně knihu, stránku a řádek).
- HUS, J. *Jana Husi Korespondence a dokumenty*. Praha, 1920. Vyd. V. Novotný (Uvádíme číslo listu). *Disticha Catonis I*, 32 Poet. Lat. Min. III, 219.

U biblických citací uvádíme běžně používané latinské zkratky. Vycházíme z vydání *Biblia sacra juxta Vulgatam Clementinam divisionibus, summaris et concordantis ornata*. Paříž, 1956.

Dále: *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Ekumenický překlad. Praha, 1985.

ČESKÉ PŘEKLADY:

- HUS, J. *Sto listů M. Jana Husi*. Praha, 1949. Přel. B. Ryba.
- MILÍČ z KROMĚŘÍZE. Synodální kázání Milíčova. In KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže*. Praha, 1975, s. 61–107. Přel. M. Kaňák.

POUŽITÁ LITERATURA:

- BRABEC, L. Křesťanské učení o smrti. In BRABEC, L. *Křesťanská thanatologie*. Praha, 1991, s. 45–58.
- BULTMANN, R. *Dějiny a eschatologie*. Praha, 1994.
- DELUMEAU, J. *Hřích a strach. Pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století*. Praha, 1998.
- HRABÁK, J. O zanikání a vznikání žánrů v literatuře doby husitské. In HRABÁK, J. *Jedenáct století*. Praha, 1982, s. 114–129.
- HUIZINGA, J. *Podzim středověku*. Jinočany, 1999.
- CHADWICK, H. Augustín. In CHADWICK, H. *Zakladatelé myšlení*. Praha, 1994, s.
- CHYTL, K. *Antikrist v naukách a umění středověku a husitské obrazné antiitese*. Praha, 1918.
- KAŇÁK, M. *Milíč z Kroměříže*. Praha, 1975.
- KYBAL, V. *Matěj z Janova, jeho život, spisy a učení*. 2. vydání. Brno, 2000.
- LANE, T. *Dějiny křesťanského myšlení*. Praha, 1996.
- LE GOFF, J. *Encyklopedie středověku*. Praha, 2002.
- MACHOVEC, M., NECHUTOVÁ, J. *Mladá Vožice k poctě Matěje z Janova*. 2. vydání. Mladá Vožice, 2000.
- MOLNÁR, A. O křesťanské svobodě / Martin Luther. In MOLNÁR, A. *Na rozhraní věků. Cesty reformace*. Praha, 1985, s. 141–244.
- MUNTEAU, I. La joie dans la poésie d'Hildegarde de Bingen. In *Mittelateinisches Jahrbuch*, č. 33. Stuttgart, 1998, s. 81–132.
- NECHUTOVÁ, J. Husovo učení a Lutherova reformace. In *Teologická reflexe*, roč. VII, č. 1. Praha, 2001, s. 48–57.
- NECHUTOVÁ, J. Des Hofkanzlers Freude und Vergnügen. In *Mentis amore ligati. Lateinische Freundschaftsdichtungen und Dichterfreundschaft in Mittelalter und Neuzeit. Festgabe für Reinhard Düchting zum 65. Geburtstag*, Heidelberg, 2001, s. 327–334. Hrsgg. von B. Kökel, T. Licht und J. Wiendlocha.
- NECHUTOVÁ, J. K charakteru eucharistie v české reformaci. In *SPFFBU. B 18, Řada filosofická*. Brno, 1971, s. 31–44.
- NIGG, W. *Dábel a jeho služebníci*. Brno, 1999.
- NOVOTNÝ, V. *Náboženské hnutí české ve 14. a 15. století*. Praha, 1915.
- NOVOTNÝ, V., KYBAL, V. M. *Jan Hus, jeho život, spisy a učení*. Praha, 1919–1931.
- PESCH, O. H. *Cesty k Lutherovi*. Brno, 1999.
- POKORNÝ, P. Zjevení Janovo. In POKORNÝ, P. *Literární a teologický úvod do Nového Zákona*. Praha, 1993, s. 259–268.
- POKORNÝ, P., VESELÝ, J. *Perspektiva víry. Úvod do eschatologie*. Praha, 1992.
- SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*. 2. vydání. Olomouc, 1996.

POJETÍ VÍRY U TILLICHA A BARTHA

Petr Gallus. Člověk mezi nebem a zemí. Pojetí víry u P. Tillicha a K. Bartha. Nakladatelství Mlýn, Jihlava 2005, 515 stran.

Kniha s barthovským titulem *Člověk mezi nebem a zemí* – čtenář/ka ho možná zná z motta k románu amerického spisovatele JOHN A UPDIKEA *Kentaur* – je mírně zkrácená (!) verze doktorské disertační práce PETRA GALLUSE. Už rozsahem se jedná o knihu v českém prostředí výjimečnou – české teologické knihy málokdy přesáhnou dvě stě tři sta stran a jejich poznámkový aparát i seznam užité literatury bývá mnohem skromnější. V sousedním Německu, kde autor v akademickém roce 2005–2006 působil jako odborný asistent, představují mnohasetstránkové disertace běžný standard. Nám pak předvedl, že podobný výkon je – objevili se tu talentovaný, pracovitý, cílevědomý student – možný i v pražských podmínkách. Víc než titul napoví podtitul knihy: *Pojetí víry u P. Tillicha a K. Bartha*. Gallus se neuchýlil – jako tolik jiných – k periferní tématice u druho- či třetířadých autorů. Zvolil si jedno ze stěžejních teologických témat ve zpracování reprezentativních evangelických teologů 20. století. Nezalekl se toho, že Barth i Tillich tematizovali víru v širokých souvislostech svého rozsáhlého, dnes poměrně spolehlivě editovaného a po celém světě studovaného díla, takže musel zvládnout tisíce stran pramenné literatury a další tisíce stran literatury sekundární. Monografie o víře tak přesahuje do teologie, christologie, pneumatologie, hamartiologie, soteriologie, sakramentologie, eklesiologie; v případě BARTHOVĚ sleduje „vývoj Barthovy teologie sub specie pojmu víry“ (461).

V Česku méně známému a autorovi vzdálenějšímu TILLICHovi je věnována první polovina knihy *Fides apprehensa aneb víra je kanál*, známějšímu a bližšímu BARTHovi její druhá polovina *Fides intelligens aneb víra je činné poznání*. Protože TILLICH své názory a postoje v průběhu desetiletí takřka neměnil, může o něm Gallus projednávat diachronně; BARTH, proslulý nejen rozsahem svého díla, ale též novými a novými autorskými revizemi, si vyžádal přístup synchronní. I poučený čtenář žasne jak nad ojedinělou kontinuitou prvního, tak nad množstvím proměn a zvrátů druhého. TILLICHA traktuje Gallus tak, že i ten nezarytější antitillichovec se musí zamyslet nad tím, zda Tillich není přece jen mnohem teologičtější, než se o něm traduje. „To, že Bůh člověka neopustil a je přes všechno oddělení a odcizení stále u něj, není Tillichova výchozí metafyzická spekulace o původní identitě Boha a člověka, nýbrž základní kámen jeho zvěsti, to první, co víra vidí, když se ohlédne na svou minulost“, je to „jásavá řeč evangelia ... o Boží věrnosti navzdory lidské nevěrnosti“ (59). BARTHA Gallus představuje v takové šíři záběru, že i ten nejskalněji barthián musí nejednou kroutit hlavou nad tím, co všechno ten („hodně prohnutý“) „dialektický oblouk víry“ (462, 465) vydrží a jaké věci je možné se u Bartha dočíst.

U TILLICHA Gallus upozorňuje jak na pastorační charakter jeho spisů, který ho vedl k nasazování dole, u člověka v odcizení, tak na nezbytnost rozlišovat v jeho myšlení rovinu Boha a rovinu člověka, pohled shora/z hlubiny, z řádu bytí, a pohled zdola, z řádu poznání. Nejedno nedorozumění – Gallus nešetří kritikou na

adresu většiny Tillichových interpretů – povstalo z toho, že se nebralo v potaz, že se Tillich „nepohybuje po dráze filosof-teolog, ale po dráze teolog-filosof-teolog“ (29), že jeho metoda korelace je „funkcí hegelovské dialektiky“, postupující trojkrokem „essence–existence–transcendentní jednota“, při čemž první krok „je často zamlčen, tiše předpokládán, nebo prostě postaven jako postulát“ (30). Když Gallus popisuje tillichovskou víru jako „uchopenost člověka Absolutnem“, zahrnující v sobě jak pól jistoty, tak pól pochybnosti (58, N. B. pozn. 235: „pochybnost není přímým protikladem víry, ale protikladem jistoty“), konkrétněji jako „uchopení lidského ducha Božím Duchem“ (120) s momenty znovuzrození, ospravedlnění a posvěcení, podniká vlastně Tillichovu teologickou rehabilitaci. Za pomoci synopse vět z *Odvahy být a Systematické teologie* dokládá, že proslulý termín „absolutní víra“ nelze pokládat za „ohromující novinku nebo mystické vyhocení“ ani za „pointu či vrchol“ a už vůbec ne za momentální exces Tillichova pojetí víry, nýbrž za „pouze pastorálně zaměřenou ilustraci zlomového bodu ve vzniku víry“ (166). Absolutní víra není kýžený ideál víry, nýbrž „punktuální a průchozí událost, kterou více méně explicitně musí projít každá vznikající víra“ (165), a jako taková tvoří „součást každé pravé víry“ (163).

Závěr tillichovské části ovšem přináší kritiku „nevykoupené dialektiky“ Tillichovy teologie (172–175). Velký metafyzik situoval Boha „mimo protiklad esence a existence“ a postuloval jednak jeho naprostou transcendentnost, jednak jeho naprostou imanentnost: Boží „naprostou transcendentci v naprosté imanenci“ (175). Tillichův Bůh je zcela mimo svět (a zcela ve světě), nedosažitelný a nekomunikovatelný (a vždy a všude dosažitelný a komunikovatelný), nemůže sestoupit dolů (protože je dole), přijít do světa (protože je ve světě), stát se člověkem (protože je u člověka). „Přebývá v paradoxní naprosté imanenci, která je naprosto transcendentní“ (172) a „v bodu, kde by se měl stát zcela imanentním, zůstává naprosto transcendentní“ (175). Gallus plným právem vtipně vyhrocuje: „Tillichův Bůh je transcendentní tam, kde by měl být imanentní, a imanentní tam, kde by měl být transcendentní“ (175). „Prázdná christologie“ (175), jež je pouhou „funkcí pneumatologie“ (115), je pak nezbytným důsledkem.

BARTHOVO pojetí víry zkoumá Gallus v pěti obdobích: do roku 1916, 1916–1922, 1923–1927, 1927–1931 a 1932–1968. V liberálním období byla pro Bartha víra zažíváním Boha, v období *Listů Římanům* lidskou věrností odpovídající na věrnost Boží – v *Prvním Römerbrieftu* ještě efektivně jako Boží dění v nás, v *Druhém Römerbrieftu* už jen kognitivně jako naše poznání Boha jako Boha a sebe sama jako hříšníka, většinou jako poslušnost, tu a tam i jako odvážný lidský čin. První dvě dogmatiky vyhrocují víru kognitivním směrem jako vědění o Bohu – oproti soteriologickému minimalismu *göttingenské dogmatiky* se v *Křesťanské dogmatice* ovšem opět začíná hlásit ke slovu efektivní moment účinku víry na člověka. Ve *Fides quaerens intellectum* Barth ontickou rovinu víry a noetickou rovinu teologie jednak spojil, jednak rozlišil. V christologicko-soteriologických svazcích *Církevní dogmatiky* se nakonec přiklonil ke kognitivně-kreatornímu chápání víry: víra jako uznání, poznání a vyznání, jako trojkrok extra nos, pro nobis a in nobis, tak představuje nejpůvodnější, nejspontánnější, nejautentičtější

lidskou činnost vůbec. V závěru zmíní Gallus i některé barthovské problémy: jeho deficientní pneumatologii (N. B. – ne pneumatologický deficit! – 467) a ekleziocentrické zaměření barthovského teologizování.

GALLUSOVI samotnému leží po mém soudu na srdci především „správný vztah Boha a člověka“ (463). Proto je na stráži jak před *synergismem* (u TILLICHA: „negativní synergismus“ jako „požadavek vystavit se otázce po bytí“ - 176; u BARTHA: kierkegaardismy typu skok či odvážný čin víry - 337), tak před *monergismem* (u TILLICHA: absolutní víra ve smyslu na naší straně vůbec nic; u BARTHA: ryze kognitivní pojetí víry), a kladně přijímá jak TILLICHOVU výchozí *metodu korelace*, tak BARTHOVU konečnou *metodu analogie* (jejímž důsledkem je *soteriologická přiměřenost*, která odmítá „jak soteriologický maximalismus ve smyslu regnum gloriae, které je záležitostí eschatologickou, tak soteriologický minimalismus, který by nedosahoval ani k regnum gratiae nynějšího věku“ (464n) .

Gallusova kniha je náročné čtení. Její pisatel sdílí BARTHOVO odmítnutí apelu k jednoduchosti (*Der Römerbrief*, 1922, s. IX: „Jednoduchost nestojí na počátku, nýbrž na konci našich cest“) a podobně jako Barth nehodlá psát o nejednoduchých věcech jednoduše. Jakkoli se vyjadřuje nejednou složitě, málokdy tak činí složitěji, než je právě nutno. A píše barthovsky zešířoka. To může, pravda, navovot, ale má to jednu výhodu. Stane-li se vám, že mu přestanete rozumět, zkuste se začíst o pár stránek dál, třeba se zase chytete (a budete se moci vrátit k tomu, co jste přeskočili). Barth a Tillich, jak konstatuje Gallus v poslední větě své knihy, se podivuhodně minuli (491). Zkuste se neminout s Gallusovým Tillichem a / nebo s Gallusovým Barthem.

Jan Štefan

NA CESTĚ K DIALOGU

Pavel Hošek. *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství. Praha, Návrat domů, 2005, s. 202.*

Máme před sebou knihu teologa a religionistu, učitele ETF UK, Pavla Hoška. Čo od nej očakávať? Autor sám svoje dielo vníma ako príspevok do diskusie o hľadani adekvátnych teologických a etických predpokladov medzináboženenských vzťahov, dialógu, spolupráce. Tri „klasické modely“ (exkluzivizmus, inkluzivizmus, pluralizmus) prístupu k tejto problematike považuje za nedostatočné a situáciu, do ktorej sa ich prostredníctvom teológia náboženstva (teologická religionistika) a vlastne i celá teológia ako taká dostala, prinajmenšom ako patovú. Preto vo svojej práci navrhuje model štvrtý, **dialogický postpluralizmus** (Hoškov pojem). K predstave adekvátnosti, resp. aspoň potenciality tejto koncepcie smeruje celé dielo, avšak najprv sa autor musí vyrovnat' s Písmom a tradíciou, to znamená (zjednodušene), aké predpoklady pre teológiu náboženstiev poskytuje Biblia (SZ i NZ) a čo sa o tejto tematike dozvedáme z dejín cirkvi. Mapuje aj súčasnú diskusiu v cirkvi a jednotlivé „veľké“ postavy teológie náboženstiev. Po-

stupne predstavuje exkluzivizmus, inkluzivizmus a pluralizmus, nakoniec i post-pluralizmus. Ten štvrtý je už úzko spojený s filozofiou dialógu a vytvára bázu pre medzináboženský dialóg – v podobe dialogického postpluralizmu.

Najskôr sa však Hošek vyrovnáva s otázkami typu: čo to vlastne je teológia náboženstiev (teologická religionistika)? Aké je jej opodstatnenie? Aký je jej vzťah k teológii, ale tiež religionistike? (k tomu vid' exkurz v úvode knihy) Konštatuje, že teológia náboženstiev nesmie byť „lacnou apologetikou, ale musí sa: 1. konštituovať ako vedný obor, to znamená: spĺňať kritériá vedeckosti; a 2. zachovávať pokoru a otvorenosť voči „inému.“ (s. 13)

V kapitolách o staro- a novozmluvných predpokladoch pre teológiu náboženstiev dochádza k záveru, že v jednotlivých biblických spisoch cítiť neustále napätie medzi partikularitou a univerzalitou žido-kresťanského poslania. Ako kľúčová sa javí otázka: Do akej miery máme vzťahovať apologetické a polemické námietky biblických pisateľov na súčasné svetové náboženstvá (tj. náboženstvá „po etickom zlome“, o ktorých Písmo explicitne nič nehovorí)? (s. 37) Hošek pripomína hrôzy minulosti, keď sa cirkev snažila rušiť „inakosť iného“ s (domnelým) odobrením biblickými textami. (s. 37)

V nasledujúcej kapitole sa autor diachrónnym spôsobom pokúša predstaviť teológiu náboženstiev v dejinách cirkvi – od cirkevných otcov, cez stredovek, reformáciu, novovek až po súčasnosť. Správne poukazuje na neustále sa opakujúce napätie medzi dôrazom na partikularitu (raný stredovek, reformácia, dialektická teológia, prebudenecké hnutia) a univerzalitu (renesancia, osvietenstvo, romantizmus, liberálna teológia). Žiaľ, musí skonštatovať, že počas dejín cirkvi sa neustále stretávame s „apriornými (väčšinou negatívnymi, miestami pozitívnymi, ale spravdivla) totalizujúcimi klasifikáciami inovercov.“ (s. 64)

Po diachrónnom (historickom) prehľade o prístupe cirkvi k iným náboženstvám v dejinách nás autor synchronne (porovnávajúcou metódou) zoznami s rozdielnymi paradigmami teológie náboženstiev. Začne s exkluzivizmom. (s. 65 – 75) Tento predstaví ako najlogickejší (každý veriaci by mal byť logicky presvedčený o pravde svojej tradície), exegeticky najpevnejšie zakotvený a najvhodnejší z hľadiska misie, pastorizácie, atď. Avšak, vyskytujú sa pri ňom i značné problémy, a na tieto Hošek kriticky upozorňuje (s. 74): exegetické argumenty nie sú úplne neutrasiteľné (Biblia nehovorí o tých náboženstvách, s ktorými sme konfrontovaní dnes); exkluzivizmus (zvlášť restriktivistický, tj. „spása sa deje len skrze Kristovo dielo a človek to musí vierou prijať“) značne obmedzuje Božiu slobodu v otázke spásy; a hlavne, čo s otázkou teodicey? V línii exkluzivizmu by iba nepatrný zlomok ľudstva mal šancu na spásu. Hošek používa krásne priblíženie: „diabol by vyhral na skóre.“ (s. 74) Väčšina ľudstva by patrila k *massa damnata* (Augustín). Ako by mohol Boh toto dopustiť? To by nebol láskavý Otec Ježiša Krista...

Ako druhú paradigmu nám autor predstavuje inkluzivizmus (s. 75–91), vychádzajúci z univerzálneho soteriologického optimizmu. Podľa inkluzivistov „človek môže participovať na spásе, hoci by o tom nevedel.“ (s. 76) Toto učenie je viazané na slobodné pôsobenie Ducha svätého (Jn 3, 8), alebo inak povedané,

na istú autonómiu tretej osoby Trojice voči druhej. Je predstavený (do väčšej hĺbky) zvláštny inkluzivizmus P. Tillicha. (s. 78–85) Tillich vychádza z toho, že Boh nie je len bytosťou (hoci najvyššou) medzi ostatnými bytosťami, ale je Bytím samotným. *Analógia entis* je teda zrušená, o Bohu nemôžeme priamo nič povedať. Našťastie, sú tu symboly, ktoré participujú na sile a bytí Bytia, jednoduchšie povedané: sami sú síce konečné, no „majú v sebe“ aspoň kúsok Nekonečného, na ktoré odkazujú. Prostredníctvom symbolov teda Bytie hovorí k človeku. Toto sa deje nielen v kresťanstve, ale vo všetkých tradíciách. Týmto chápaním sa Tillich dostáva do tesnej blízkosti pluralistického poňatia (s. 81). K inkluzivizmu je Tillich radený (Hoškom aj inými) práve preto, lebo kresťanstvo podľa neho najadekvátnejšie vyjadruje ideu pravej symbolizácie – to znamená transparentnosti (vernosti Bytiu) a zároveň negácie symbolu („nie som tým, k čomu odkazujem“) – a totiž v Kristovi a Jeho križi (Fp 2, 6nn – s. 83).

Popri tomto protestantskom poňatí je predstavená i rímsko-katolícka pozícia, ktorá od 2. Vatikánskeho koncilu (aspoň formálne) deklaruje inkluzivistické stanovisko, to znamená dôraz na kontinuitu medzi všeobecným a zvláštnym zjavením (s. 85). Veľmi zaujímavé je zdôvodnenie inkluzivizmu na základe vzťahov v Trojici (s. 88n). Škoda, že mu nie je venované viac priestoru (čo sa samozrejme dá pochopiť) – to kompenzuje odkaz na literatúru k téme.

Súhrnne na inkluzivizme Hošek hodnotí pozitívne „presvedčivejšie riešenie otázky teodicey“ (s. 90), no na druhej strane mu vyčíta, že je len „zdvorilejším typom exkluzivizmu,“ a čo je ešte odsúdeniahodnejšie, že totalizuje iného/iné: „iný nedostáva šancu definovať sám seba, naopak inkluzivizmus rozumie inému lepšie než on sám seba“ (s. 90). Hošek na ňom takisto kritizuje rozvoľnenie väzby medzi 2. a 3. osobou Trojice (Slovom a Duchom), čím (ak správne rozumiem jeho námietku) „sa kresťanská teológia do istej miery zbavuje kritérií a otvára sa svojoľnej špekulácii“ (s. 91). Som však toho názoru, že „formálne“ deklarovanie príslušnosti ku Slovu nie je rozhodujúcim, a už vôbec nie jediným kritériom „kresťanskosti“ (Mt 7, 21). Pôsobenie Ducha svätého sa skôr pozná po ovoci (Mt 7, 20) ako podľa „známky kvality“, hoci by to bolo i logo Logos. Samozrejme nechceme, aby „kresťanská teológia strácala jasné kontúry a vykazateľnosť“ (pred čím varuje Hošek, s. 91), ide mi o to, aby sme pre konfesiónálnu príslušnosť nestrácali zo zreteľa vydávanie svedectva Pravde (Jn 18, 37).

Tretia paradigma, ktorej sa Hošek venuje (s. 91–105), je pluralizmus. Pre ten je charakteristické presvedčenie, že za všetkými rozmanitými náboženskými javmi treba hľadať jedinú Podstatu. Predstavuje ho v jeho troch variantoch („tri mosty cez Rubikon“): historicko-filozofickej (filozofický pojem náboženstva ako univerzálna ľudská skúsenosť), mystickej (vnútorná duchovná skúsenosť, ktorá predchádza akúkoľvek verbálnu výpoveď) a prakticko-etickú (oslobodenie – vykúpenie – spása ako cieľ všetkých náboženstiev). (s. 92nn) Hošek kritizuje pluralizmus (s. 100nn) za to, že 1. všetky rozdiely „dáva do zátvoriek“; 2. operuje s akýmsi abstraktným pojmom náboženstva, ktorý je ontologicky prázdny; 3. domnieva sa, že „jazykové hry“ jednotlivých náboženstiev (= špecifické tradície) sa dajú previesť na spoločný meta-jazyk; 4. namiesto podpory v Písme sa uchýľuje

ku filozofickej abstrakcii; a hlavne 5. v konečnom dôsledku vôbec nie je tolerantný (hoci pluralizmus práve netoleranciu vytýka exkluzivizmu a inkluzivizmu), pretože iné/iného úplne anihiluje.

Ako alternatívu ku týmto trom paradigmám Hošek predstavuje štvrtý model, postpluralizmus (s. 105–118). Tento sa snaží prekonať nedostatky „klasickej trojky“: nedostatočnú teodiceu (exkluzivizmus), rozpor medzi vnútornou skúsenosťou a jazykovou výpoveďou (inkluzivizmus, pluralizmus). Stúpenci postpluralizmu trvajú na nevyhnutnosti dvoch princípov (s. 116, s. 106): 1. rešpekt k neredukovateľnosti iného; a 2. vernosť vlastnej tradícii. Postpluralisti veria, že treba zachovávať pokorný agnosticizmus v otázke vzťahu kresťanstva k iným náboženstvám. Sú ovplyvnení filozofiou jazyka – teóriou jazykových hier L. Wittgensteina (s. 107nn), antropológiou (Geertz, Berger), a do určitej miery: dialektickou teológiou (Barth). Z tej poslednej zdôrazňujú primárnosť Božieho slova a skúsenosť vnímajú až ako sekundárny dôsledok. To sa mi však zdá v určitých aspektoch křčovité, ako o tom svedčí Lindbeckova ilustrácia (cituje Hošek v poznámke pod čiarou, s. 107): Luther „nevynašiel“ ospravedlnenie z viery kvôli svojmu zážitku z veže; naopak, tento bol možný iba kvôli tomu, že doktrínu ospravedlnenia objavil v Biblii...

Hošek za najväčšiu slabinu postpluralizmu pokladá „istú nevyjasnenosť v otázke ontologickej referencie náboženských výpovedí.“ (poznámka pod čiarou, s. 118) Podľa jeho názoru „rozhodne nie je možné sa referenčnej funkcie (náboženských výpovedí) vzdať.“ (tamtiež)

Ako veľmi zaujímavú vnímam myšlienku, že ak existuje pluralita náboženských jazykových hier, analogicky k nej existuje aj pluralita eschatologických cieľov (s. 114). To znamená, že sa nedá vylúčiť existencia kráľovstva nebeského vedľa nirvány, muslimského raja, splynutia átmana s brahmu. Niektorí teológovia (Heim) pre to nachádzajú podklady v Písme a tradícii, dokonca Trojicu vnímajú ako názorný model.

Čo sa jazykových hier týka, pre mňa osobne vyvstáva otázka, do akej miery človek ako jednotlivec alebo určitá generácia ľudí môže do tej ktorej jazykovej hry nielen vstupovať, ale aj modifikovať jej pravidlá? Ak si totiž vezmeme príklad kresťanstva, vidíme, že „zmena pravidiel hry“ sa udiala pri ňom pomerne rýchlo – pravidlá hry židovské a grécke, prípadne ešte ďalšie (perzské) spolupôsobením vytvorili úplne novú „hru“. A túto „hru“ by sme určite neoznačili za umelú...

Celú jednu rozsiahlu kapitolu autor venuje zmapovaniu stavu súčasnej diskusie v teológii náboženstiev (s. 119–146). Približuje stanoviská vybraných cirkví (evangelikálne cirkvi, SRC, rím.-katolícka cirkev) a ich programových dokumentov (Frankfurtská deklarácia, dokumenty 2. Vatikánskeho koncilu, a pod.). Venuje sa tiež koncepciám vybraných významných teológov náboženstiev (K. Rahner, W. Pannenberg, H. Küng, J. Moltmann, J. Dupuis, a iní). Prezentuje ich tézy spolu s odkazmi na literatúru. Na základe štúdia súčasnej diskusie Hošek dochádza k záveru (a opäť ho zdôrazňuje), že tri „klasické“ paradigmy nestačia. Podľa neho je treba (s. 245): 1. venovať sa aj iným otázkam, nielen otázke spásy (na tomto mieste by snáď bolo príhodné viac pohovoriť o týchto „iných otázkach“, poznam.

pb); 2. brať vážne inakosť iného; 3. pracovať so znalosťou reálií náboženstiev; 4. vychádzať z praxe; 5. zamerať sa na prakticko-etickú rovinu; 6. brať Písmo a tradíciu ako kritérium – vernosť partikulárnemu nároku univerzality.

Zásadnou časťou knihy je kapitola o medzináboženskom dialógu (s. 147nn). Treba oceniť autorovu dôslednosť a poctivosť, že toto slovné spojenie – hoci nám každodenným používaním zovšednelo – vôbec nepovažuje za samozrejmé a pýta sa, čo to vlastne dialóg je, o čo mu ide, aké sú jeho predpoklady (s. 148). Podrobne mapuje európske dejiny myslenia vzhľadom k téme dialógu. Hodnotí ich prevažne negatívne ako kozmocentrické – logocentrické – antropocentrické – egocentrické (pričom táto postupnosť načrtáva trajektóriu vývoja myslenia), to znamená také, ktoré sa snažia všetko zaškatul’kovať, obsiahnuť, vytvoriť systematický celok. Celok, ktorý bude podriadený panstvu „môjho vlastného Ja“. Celok, v ktorom iný/iné nemajú svoje miesto. Ako protiklad k takémuto „dialogickému“ prístupu stavia Hošek tzv. filozofiu dialógu (ako predstaviteľov spomína M. Buber, F. Rosenzweiga, E. Lévinasa, G. Marcela a iných). Jej korene nachádza v hebrejskej tradícii (u prorokov, ale aj u Ježiša), ktorá sa snaží pochopiť ľudskú existenciu ako „zápas o autentický dialóg s Iným.“ (s. 152) Aj keď sú pozície jednotlivých predstaviteľov filozofie dialógu možno rozdielne, zhodujú sa v tom, že k tomu druhému musíme pristupovať s pokorou a úctou, ne-neutralizovať ho (nie „ono“), ale vnímať ho ako proťajšok (ako „ty/Ty“), ktorý nám pomáha prísť k nám samotným. Veľmi oceňujem toto poňatie (s ktorým sa autor stotožňuje), avšak aj pri ňom sa, myslím, vyskytnú určité potiaže. Filozofia dialógu pracuje v diskurze personalistických kategórií, a tieto sú charakteristické pre teistické systémy. Čo však s náboženskými tradíciami, ktoré operujú s nepersonálnymi, resp. transpersonálnymi kategóriami? Nie sme tu opäť v bludnom kruhu?... Nejde ani tak o faktickú prekážku dialógu ako skôr o „iróniu osudu“, že je pre nás veľmi ťažké vymaniť sa z vlastnej jazykovej hry, z vlastného úzu. Určite je správne, ako na mnohých miestach Hošek zdôrazňuje, s iným skutočne a dôsledne počítať. A myslím, že s ním treba počítať (a teda nechať otázku „iného/Iného“ otvorenú) až do tej miery, že „iný“ sa nakoniec neukáže ako „ty“, ale (možno) ako „ja“. Aj to patrí k pokore postpluralizmu.

Záverečné stránky sám autor nazýva „propedeutikou misiológie“ (s. 183), pretože sa na tomto mieste venuje aj pre praktickú teológiu relevantnej otázke medzináboženského dialógu, a tou je vzťah dialógu a zvestovania. Dialóg a zvestovanie (teda misia v tradičnom zmysle slova) vôbec nestoja proti sebe, naopak dialóg je predpokladom zvestovania (s. 174nn). Je tiež i formou zvestovania (s. 176n), lebo vytvára dobrú pôdu pre vzájomnú spoluprácu (s. 177n). Skrze dialóg človek i spoločenstvo dochádza sebazoznania (s. 178nn). To znamená, že dialóg nie je len prostriedkom k niečomu „vznešenejšiemu“, ale je cieľom sám o sebe, je spôsobom existencie (s. 180n).

Toto je teda najnovšia práca mladého českého religionistu a teológa. Súčasťou knihy je obdivuhodný poznámkový aparát (počet odkazov dosiahol číslo 844!), ktorý ocenia predovšetkým tí, čo sa hlbšie zaujímajú o problematiku stretu náboženstiev. Robí síce čítanie náročnejším, ale výhodou je to, že samotná práca sa dá

čítat i bez sledování poznámek pod čiarou. Je menším nedostatkom, že odkazy z cudzojazyčnej literatúry (nemčina, angličtina) nie sú prekladané do češtiny. Čo sa zoznamu literatúry týka, je reprezentatívny a odkáže čitateľa na prehľbujúce štúdium. Doslov ku knihe napísal prof. T. Halík.

Autor v diele predkladá pred nás a našu budúcnosť obrovskú nádej, ale i záväzok. Záväzok v tom, že je nutné, aby sme zostávali pevne zakotvení vo vlastnej tradícii a pritom úprimne otvorení voči inému. Nádej spočíva v tom, že spoločným dialógom a spoluprácou sa môžeme vzájomne obohacovať – poučovať, inšpirovať i zahanbovať (s. 176n) – no predovšetkým dostávať sa bližšie k Pravde. Možno nie nevyhnutne spoločnej, ale spoločne...

Pavol Bargár

INSPIROVANÝ ČTENÁŘ

Ulrich H. J. Körtner, *Der inspirierte Leser: Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen, Vandenhoeck + Ruprecht 1994, 179 stran.

Kdyby se cizokrajný návštěvník otázal, oč dnes českým protestantům jde, a kdyby odpověď na svou otázku hledal v knižní a vůbec badatelské produkci, která z jejich středu vychází, bezesporu by narazil na slovo hermeneutika. Toto slovo, známé před čtvrt stoletím elitní hrstce filosofujících teologů, si prorazilo cestu do edičních plánů mnoha nakladatelství a na universitní semináře. Hermeneutika znamená teorii výkladu textu. Zájem teologů o hermeneutiku tedy znamená pozornost upřenou k tomu, co se děje při výkladu textu, v protestantismu především Bible. Nejdůležitějším poznatkem takto zaměřené pozornosti je role, kterou má při „vzniku významu“ daného textu právě vykladač. Význam není něco, co by v textu čekalo jako šípková Růženka, až bude náležitým postupem objevena a probuzena, nýbrž něco, co vykladač spoluvytváří tím, co od textu očekává a jak k němu přistupuje. Hermeneutika je tedy jakýmsi zrcadlem, v němž se vykladač pozoruje. To má jistě své oprávnění tam, kde po staletí panovala pýcha majitelů pravdy. Jako každá sebereflexe, je však i hermeneutika v nebezpečí badatelského narcismu.

Několik titulů představilo od počátku tisíciletí českému čtenáři hermeneutickou diskusi vskutku reprezentativním způsobem. V roce 2002 vyšel *Úvod do biblické hermeneutiky: Cesty k pochopení textu* starozákonníka Manfreda Oeminga. V loňském roce pak rozsáhlá publikace novozákonníka Petra Pokorného (doplněná řadou dílčích studií a praktických ukázek dalších autorů), nazvaná *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Vloni se také v rámci znovuoobnovené ediční řady Studie a texty ETF objevil svazek *Výklady a vykladači: Studie k biblické hermeneutice*, jež z prací doktorandů a spolupracovníků ETF k vydání připravili Martin Prudký a Jan Roskovec, k vydání v roce 2006 se chystá disertační práce Filipa Čapka, nazvaná *Hermeneutika Hebrejské Bible: Kánon jako interpretační možnost rozvedená na pozadí díla B. S. Childse a J. A. Sanderse*.

Rád bych se však nyní zastavil u starší práce systematického teologa, učitele na ETF vídeňské univerzity, Ulricha H. J. Körtnera, nazvano² é *Der inspirierte Leser: Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik* z roku 1994. Přestože i tato kniha má v podtitulu spojení „biblická hermenutika“, jde v ní o čtivý a poučený pohled systematicka, předkládajícího ze svého pohledu *scripturologii*, paragraf protestantských dogmatik, věnovaný Bibli. Právě v rámci *scripturologie* se traktuje učení o inspirovanosti Písma Duchem svatým. Nastupující osvícenství se svým důrazem na historicitu jakožto instanci pravdivosti přimělo protestantské teology k tomu, že začali na obranu Bible proti tvrzením zpochybňujícím její historickou a morální věrohodnost hovořit o doslovné inspirovanosti textu Písma. Na boj za historickou platnost Bible od těch dob padlo v bibliotice více hodin teologické práce než na cokoli jiného. A právě na této frontě provádí Körtner elegantní manévry, jehož ústřední tah nahlašuje již zvolený název knihy.

„Inspirovaný čtenář“ představuje slovní hříčku, odkazující k titulu německého literárního teoretika Wolfganga Isera *Der Implizite Leser* (Mnichov 1972). Přísně vzato, spíše než z této, čerpá ovšem Körtner z další Iserovy knihy, nazvané *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung* (Mnichov 1984). Iser v této práci rozvíjí své pojetí *nedourčenosti* literárního textu (tento termín razí v češtině jmenovitě překladatelé a autoři antologie M. Sedmidubského et al., *Čtenář jako výzva: Výbor z prací kostnické školy recepční estetiky*, Brno 2001). Ve svých pracích Iser ukazuje, že literární text není sám o sobě hotovým dílem, ale hrubou stavbou, kostrou, ba možná jen šipkou na cestě k významu. Tento význam dotváří čtenář tím, že v aktu (povězme poněkud redundantně: aktivního) čtení zaplňuje prázdná místa textu, jeho nedourčenost, a právě v tom spočívá dobrodružství četby. Svou aktivní povahou je četba podobná „interpretaci“ hudebního díla: tedy uměleckému dílu, které interpret s nástrojem v ruce vytváří nad notovým záznamem. Körtner nyní spojuje reformačně-ortodoxní učení o inspirovanosti Písma s kostnickým modelem nedourčenosti. Rozlišuje-li protestantská dogmatika ve svých úvahách o inspirovanosti Písma mezi *hlavní příčinou* (tou je v tomto pojetí Bůh) a – v plurálu – *nástrojovými příčinami* (tedy lidskými autory; podrobněji k pojetí viz Horst-Georg Pöhlmann, *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava 2002, s. 49nn), pak Körtner k oněm nástrojovým příčinám řadí také čtenáře a vykladače Písma. Inspirace Duchem svatým se v jeho pojetí nespotebovává při vzniku biblického textu, nýbrž pokračuje, kdykoliv se v Církvi Písmo vykládá. Řečeno jazykem z Kostnice: kdykoli je na čtenáři, aby aktualizoval nedourčenost čteného textu. Na rozdíl od romantického „produkčně-estetického“ zájmu o svět a úmysl autora textu aplikuje vídeňský systematick podněty „recepční estetiky“ (v anglofonním prostředí se hovoří o *reader-response* přístupu), které se zaměřují na interakci mezi textem a čtenářem.

Körtner nejprve provádí inventuru interpretačního a homiletického přínosu 20. století. Všimá si pokračující sekularizace i pokusů čelit jí – na katolické straně útekem k metafyzice, na evangelické k demytologizaci. Körtnerův recept v situaci současné krize zvěstování zní: vydržet u biblických textů, fixujících vzpomínku na Boží činy. Ohledává vzdálenost, která zeje mezi Bibli jakožto pozdně-

-antickým textem a moderním čtenářem. Ke slovu přivádí pozapomenutého Franze Overbecka, Alberta Schweitzera (jehož kulturologické texty vydal v r. 2005), a ovšem zejména Paula Ricoeura. V dalších kapitolách pak Körtner systematicky předkládá a do vzájemného rozhovoru uvádí jednotlivá pojetí vícero významu Písma, jak se v církvi objevují od dob Órigenových. Právě vůči nejdůležitějšímu Órigenovu vykladačskému nástroji, vůči alegorii, jak se od jeho dob pěstuje v církvi, ve 20. století transformována v program demytologizace Rudolfa Bultmanna, však Körtner vznáší námitku. Podle Bultmanna je mýtus věci světového obrazu a je úkolem exegeze vysvobodit kérygma z tohoto zastaralého rámce. Tuto snahu, snahu oddělit od sebe slupku a obsah, však Körtner považuje za iluzorní. V navázání na F. W. J. Schellinga hovoří o *tautegorické*, nikoli *alegorické* povaze biblických textů. Ty nenesou vždy *něco jiného*, nýbrž čtenáři přinášejí *sebe samotné*: svým příběhem, svým slovníkem, svým uspořádáním.

Körtnerova kniha je souborem textů, které vznikaly počátkem 90. let k různým příležitostem a spíše než jednoznačnou linií vynikají – vždy z jiné perspektivy – opakovaným návratem k základní otázce knihy: jak dnes v Církvi přiměřeně vykládat Písmo svaté? Svým důrazem na pragmatický či rétorický, k dnešku, čtenáři a jeho sebepochopení zaměřený přístup k biblickému textu sdílí mnoho důrazů s biblisty a systematickými teology v anglofonním světě. Körtnerova představa inspirovaného čtenáře je přímou paralelou důrazu Waltera Brueggemanna na imaginaci čtenáře jako instanci komplementární s inspirovaným výměrem Bible (zejm. jeho *Text under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*, Minneapolis 1993; *An Introduction to the Old Testament: The Canon and Church Imagination*, Louisville 2003). Toto Körtnerovo mimoděčné sblížení s americkou rétorickou kritikou je o to zajímavější, že je ve své pozdější, o poznání systematictější práci (Ulrich H. J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes*, Göttingen 2001) opouští. Připomínka, že čtenář Bible musí nejen číst, ale také volit, rozhodovat se mezi možnostmi výkladu a na základě těchto rozhodnutí pak riskantně, bez záruky na správnost, jednat – a že přitom smí v pokoře doufat v cosi jako moudrost shůry, neboť stejně nemá nic v ruce, to je inspirace, za niž Körtnerovi vděčíme.

Petr Sláma

Rejstřík ročníku XII (2006)

Články

<i>Pavel Filipi</i>	45
Ježíšova smrt v tradici evangelií	
The Death of Jesus in the Tradition of the Gospels	
<i>Petr Gallus</i>	146
Systematická teologie v německé oblasti na přelomu tisíciletí	
Systematic Theology in the German-speaking World at the Turn of the Millenium	
<i>Sidonia Horňanová</i>	181
Apokalyptická tradice „merkava“ a její implikace pro ranou christologii	
Die apokalyptische „Merkava-Tradition“ und ihre Auswirkungen	
auf frühchristliche Christologie	
<i>Lenka Karfíková</i>	81
Dvojitý čas v Lévinasově díle De l'existence à l'existant	
Double Concept of Time in Lévinas' Work De l'existence à l'existant	
<i>Lenka Karfíková</i>	159
Ricoeurova analýza paměti podle jeho knihy La mémoire, l'histoire, l'oubli	
Paul Ricoeur's Analysis of Memory in His Book La mémoire, l'histoire, l'oubli	
<i>Petr Macek</i>	117
Anglosaská systematická teologie v devadesátých letech minulého století	
Anglo-Saxon Systematic Theology in the Last Decade of the Past Millenium	
<i>Petr Macek</i>	51
Kristův kříž jako poselství a poslání	
The Cross of Christ as Message and Mission	
<i>Lucie Mazalová</i>	194
Radost v počátcích české reformace	
Christian Joy in the Early Czech Reformation	
<i>Karol Nandrásky</i>	27
Rozchod s představou zástupnej obete	
A Break with the Concept of a Vicarious Sacrifice	
<i>Nekonečnost konečnosti</i>	89
Disputace o tezích Ivana Chvatíka k tématům lidské konečnosti a jejího překonání	
The Infinite Nature of Finiteness. A Disputation on Ivan Chvatík's Theses	
on Human Finiteness and Overcomig It	
<i>Ivana Noble a Martin Vaňáč</i>	5
Ekumenická teologie na přelomu 20. a 21. století	
Ecumenical Theology at the Turn of the Millennium	

<i>Martin Prudký</i>	73
O roli Písma židů pro křesťanskou teologii	
The Role of the Jewish Scriptures for Christian Theology	

<i>Jan Roskovec</i>	60
K problému zástupnosti v biblické soteriologii	
The Problem of Vicarious Death in Biblical Soteriology	

Recenze

Peter L. Berger (ed.) The Desecularization of the World (<i>M. Řičan</i>)	98
Petr Gallus. Člověk mezi nebem a zemí. Pojetí víry u P. Tillicha	
a K. Bartha (<i>J. Štefan</i>)	213
Walter Gross a Karl-Josef Kuschel. Bůh a zlo (<i>F. Čapek</i>)	97
Pavel Hošek. Na cestě k dialogu (<i>P. Bargár</i>)	215
Ulrich H.-J. Körtner. Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte	
biblischer Hermeneutik. (<i>P. Sláma</i>)	220
Martin Rothkegel. Mährische Sakramentierer des zweiten Viertels	
des 16. Jahrhunderts (<i>O. Halama</i>)	101

Práce přijaté a obhájené v roce 2005	104
--	-----