

TEOLOGICKÁ

REFLEXE

1 / 2006

2006

- Ivana Noble
a Martin Vaňáč* *Ekumenická teologie
na přelomu 20. a 21. století*
- Karol Nandrásky* *Rozchod s představou
zástupnej obete*
- Pavel Filipi* *Ježíšova smrt
v tradici evangelií*
- Petr Macek* *Kristův kříž
jako poselství a poslání*
- Jan Roskovec* *K problému zástupnosti
v biblické soteriologii*
- Martin Prudký* *O roli Písma Židů
pro křesťanskou teologii*
- Lenka Karfíková* *Dvoji čas v Lévinasově díle
De l'existence à l'existant*

Teologická REFLEXE

1

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

Ivana Noble a Martin Vaňáč 5

EKUMENICKÁ TEOLOGIE NA PŘELOMU 20. A 21. STOLETÍ

ECUMENICAL THEOLOGY AT THE TURN OF THE MILLENNIUM

Karol Nandrásky 27

ROZCHOD S PREDSTAVOU ZÁSTUPNEJ OBETE

A BREAK WITH THE CONCEPT OF A VICARIOUS SACRIFICE

Pavel Filipi 45

JEŽÍŠOVA SMRT V TRADICI EVANGELIÍ

THE DEATH OF JESUS IN THE TRADITION OF THE GOSPELS

Petr Macek 51

KRISTŮV KŘÍŽ JAKO POSELSTVÍ A POSLÁNÍ

THE CROSS OF CHRIST AS MESSAGE AND MISSION

Jan Roskovec 60

K PROBLÉMU ZÁSTUPNOSTI V BIBLICKÉ SOTERIOLOGII

THE PROBLEM OF VICARIOUS DEATH IN BIBLICAL SOTERIOLOGY

Martin Prudký 73

O ROLI PÍSMÁ ŽIDŮ PRO KŘEŠŤANSKOU TEOLOGII

aneb Proč křesťané potřebují »Mojžíše a Proroky«

THE ROLE OF THE JEWISH SCRIPTURES FOR CHRISTIAN THEOLOGY



Lenka Karfíková 81

**DVOJÍ ČAS V LÉVINASOVĚ DÍLE
DE L'EXISTENCE À L'EXISTANT**

(Kritická poznámka)

DOUBLE CONCEPT OF TIME IN LÉVINAS' WORK DE L'EXISTENCE À L'EXISTANT

NEKONEČNOST KONEČNOSTI 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 OVERCOMING IT

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Walter Gross a Karl-Josef Kuschel. *Bůh a zlo* (Filip Čapek) 97

Peter L. Berger (ed.). *The Desecularization of the World.*

Resurgent and World Politics (Marek Říčan) 98

Martin Rothkegel. *Mährische Sakramentierer des zweiten Viertels
des 16. Jahrhunderts: Matěj Poustevník, Beneš Optát,
Johann Zeising (Jan Čížek), Jan Dubčanský ze Zdenína
und die Habrovaner (Lulčer) Brüder* (Ota Halama) 101

Práce přijaté a obhájené v roce 2005 104



ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

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

Mgr. Martin Vaňáč, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

Prof. ThDr. Karol Nandrásky, Legionárska 2, 811 07 Bratislava

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

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

Mgr. Jan Roskovec, ThD., UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

Doc. ThDr. Martin Prudký, 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.

EKUMENICKÁ TEOLOGIE NA PŘELOMU 20. A 21. STOLETÍ

Ivana Noble a Martin Vaňáč

ECUMENICAL THEOLOGY AT THE TURN OF THE MILLENNIUM

This article summarises the main movements in the area of ecumenical theology over the last fifteen years. The first part is concerned with how the history of ecumenism has been reflected on theologically, with the changes in aims and in methodology that have appeared, and indeed how ecumenical theology has understood itself as a subject. The second part concentrates on the various themes which have been given special attention in this period, such as hermeneutics of tradition, ecclesiology, sacramental theology and justification. Finally, we move to the Czech scene, tracing the main publications and also asking if—or how—ecumenical theology has recovered after the fall of communism.

Cílem tohoto článku je načrtnout hlavní trendy, které se objevily v ekumenické teologii na konci 20. a na počátku 21. století. V první části se budeme věnovat dějinám ekumenismu a jeho teologické reflexi, ve druhé tématům, kterým je v těchto přibližně patnácti letech věnována větší pozornost, jako je hermeneutika tradice, eklesologie, učení o svátostech, a učení o ospravedlnění. V závěru článku shrneme publikace týkající se ekumenické teologie, které vyšly v této době v češtině.

V úvodu studie bychom ale rádi poznamenali tři věci týkající se mezi této skici. První je dána místem, z něhož budeme o ekumenické teologii mluvit. Název článku by se mohl zpřesnit – ekumenická teologie v anglosaské a německé oblasti a její vliv na české prostředí. To znamená, že se zde nebudeme věnovat podstatným otázkám, jako je například význam ekumenického dialogu, ekumenické teologie a praxe pro křesťany žijící jako menšina v jino-náboženském prostředí, zda a případně jak může přispět k nekonfliktnímu a obohacujícímu setkávání např. s protisekulárním politicko-náboženským světem islámu; nebo co ekumenická teologie přináší do vztahů mezi bohatým Severem a chudým Jihem. Tyto otázky jsou důležité, ale není v našich silách se jimi zabývat v rámci našeho článku. Druhý problém je spojený s názvem předmětu zkoumání. Pro svůj článek jsme zvolili výraz ekumenická teologie proto, že nám půjde především o teologickou reflexi ekumenismu a o metody přístupu k teologii, které berou v potaz výdobytky ekumenických rozhovorů. Jinými slovy, stře-

dem pozornosti nebudou samotné dějiny ekumenismu ani dokumenty ekumenických organizací či bilaterálních dialogů, i když se i o nich zmíníme, ale půjde nám předně o to, jak se vlivem stavu ekumenismu od 90. let do naší doby proměnila teologie, jaká témata se dostala do popředí zájmu a jak s nimi bylo nakládáno.¹ Poslední poznámka se týká výběru textů, kterým se budeme věnovat. Rozhodně není vyčerpávající, a v rámci jedné krátké studie ani nemůže být vyčerpávající, ale doufáme, že je reprezentativní.

1. Zima ekumenismu?

Gillian R. Evans se v úvodu své knihy *Metoda v ekumenické teologii*² přidává k hlasům, které charakterizují naši dobu jako „zimou ekumenismu“. Po třiceti letech rozhovorů se sice překonala mnohá stará zranění a nesouhlasy, ale nepřišly konkrétní praktické kroky jak realizovat sen o plně viditelné jednotě všech církví, kterou Světová rada církví považuje za jeden ze svých hlavních cílů.³ Vytratilo se přesvědčení, že se dočkáme plného vzájemného rozpoznání služeb a svátostného pohostinství za našeho života a ochladlo nadšení, které tyto naděje doprovázelo. Zima ekumenismu není ale smrtí ekumenismu. Je to období, kdy se pod sněhem mohou připravovat k životu nové věci, kdy je třeba znovu a rozlišeněji formulovat, k jaké jednotě chceme spět, co toto směřování posiluje a co mu překáží.⁴ K tomu potřebujeme také vědět, odkud jdeme. Zde je

¹ Viz např. KÜNG, Hans: *Theology for the Third Millenium: An Ecumenical View*. Doubleday, New York 1990. Zde se dá namítnout, co je specifického na ekumenické teologii a zda není každá seriózní teologie ekumenická v tom smyslu, že roste ze společného dědictví Písma a tradice, i když v nich může zdůrazňovat jiné aspekty, že se musí zabývat hlavními díly k tématu, které rozkrývá, nezávisle na tom, zda pocházejí z jiné tradice než autor sám, že s nimi musí vstupovat v dialog. Tuto námitku velmi rádi přijmeme a čím více bude odpovídat skutečnosti, tím budeme spokojenější, protože tím méně se budou objevovat ty konfesijní přístupy k teologii, které ze svého vymezení, ale také ze své neznalosti ostatních přístupů či neochoty jít za hranice předsudků, činí výhodu.

² EVANS, Gillian R.: *Method in Ecumenical Theology: The Lessons So Far*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.

³ Valné shromáždění Světové rady církví v Nairobi (1975) zařadilo do stanov jako svůj úkol „volat církev k cíli viditelné jednoty v jedné víře a k jednomu eucharistickému společenství, které nalézá svůj výraz v bohoslužbě a v pospolitém životě v Kristu, a k této jednotě kráčet, aby svět uvěřil.“ Valné shromáždění v Harare (1998) stanovily ještě doplnilo: „Hlavním cílem společenství církví Světové rady církví je volat se navzájem k viditelné jednotě v jedné víře a jednom eucharistickém obecenství, vyjádřeném bohoslužbou i společným životem v Kristu, svědectvím a službou světu, abychom takto pokročili k jednotě a svět aby uvěřil.“ (současné znění 3. článku konstituce SRC – podle <http://wcc-coe.org/wcc/who/con-e.html>.)

knihy *Metoda v ekumenické teologii* velmi užitečným příspěvkem. Evans vychází z rozsáhlého množství archivních materiálů i ze sekundární literatury, která je k tématu k dispozici. Ve své knize zkoumá metodologii ekumenismu i to, jak jeho různé formy ovlivňovaly životy jednotlivých církví. Zabývá se vývojem postojů k ekumenismu i v rámci ekumenismu, analyzuje formy komunikace a recepce.

Společně s Gillian Evans můžeme říci, že se v 90. letech a na počátku našeho století vydalo hodně významných pramenů, jak si za chvíli ukážeme. Objevily se zajímavé studie o dějinách i o budoucnosti ekumenismu. Ekumenické instituty (zejména v německém prostředí) vyhodnocovaly přínos bilaterálních dialogů a pracovaly na speciálních tématech, vychovávaly další odborníky v oboru, publikovaly výsledky svého bádání.⁵ Ale zůstává tady otázka, zda se opravdu nejedná o doznívající nadšení, zda se ekumenická teologie neuzavřela na specializovaná pracoviště, kde čeká, až přejde zima a snaží se o aktivity umožňující jí tuto dobu přečkat. Nebo ekumenická teologie vplynula do „ostatní“ teologie takovým způsobem, že již není třeba, aby stála jako zvláštní disciplína, neboť většina teologie se stala ekumenickou, je si vědoma toho, že ať psána z pravoslavné, katolické či protestantské perspektivy, vždy vychází ze společného dědictví Pisma a tradice, a navíc vždy se vztahuje také ke společné naději a společné budoucnosti. Ale je tomu tak? Nepohybujeme se spíš v napětí mezi první a druhou zmíněnou perspektivou? Studie v oblasti ekumenismu, které za posledních patnáct let vyšly nám mohou pomoci porozumět tomuto napětí.

Důležité je vydávání pramenů a textů. Zde je třeba zmínit především druhý a třetí svazek konvergenčních dokumentů rozhovoru na světové úrovni,⁶ třetí svazek (oficiálních) dějin ekumenického hnutí⁷ a druhý sva-

⁴ Srovnej též RAISER, Konrad: *Ecumenism in Transition: A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement?* WCC Publications, Geneva, 1991. *Crisis and Challenge of the Ecumenical Movement: Integrity and Indivisibility.* Institute of Ecumenical Research Strasbourg, WCC Publications, Geneva 1994.

⁵ Viz např. druhý svazek řady *Thema Ökumene*, kterou vydává Möhlerův institut, THÖNISSEN, Wolfgang: *Stichwörter zur Ökumene : ein kleines Nachschlagewerk zu den Grundbegriffen der Ökumene.* Bonifatius, Paderborn 2003.

⁶ MEYER, Harding – PAPANDREOU, Damaskinos – URBAN, Hans Jörg – VISCHER, Lukas (ed.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene.* Band 2. (1982-1990) Bonifatius, Paderborn / Lembeck; Frankfurt am Main 1992. MEYER, Harding – PAPANDREOU, Damaskinos – URBAN, Hans Jörg – VISCHER, Lukas (ed.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene.* Band 3. (1990-2001) Bonifatius, Paderborn / Lembeck; Frankfurt am Main

zek výběru z dokumentů komise pro víru a řád Světové rady církví.⁸ Ovšem čtenářská obec této literatury je velmi omezená. Jen zřídka se setkáte s nadšeným studentem, který vám bude vyprávět o tom, jak jej nadchlo a obohatilo např. čtení *Dokumentů rostoucí vzájemné shody*. Tady se ale dotýkáme nerealistického předpokladu. Ekumenické dokumenty představují ten typ teologických pramenů, který utváří „komise“ – ve zkratce řečeno, jde v nich o popis souhlasu, k jakému se dospělo, o souhrn důvodů proč je takový souhlas užitečný a souhrn problémů, které zůstávají vně tohoto souhlasu. Zmíněný souhlas může přinést všem stranám něco nového. Nemyslím ovšem souhlas jakožto kompromis v tom smyslu, že bychom udělali aritmetický průměr našich přesvědčení, tím způsobem, že např. když část církví klade větší důraz na jedinnost Boha, část na svatou Boží Trojici, vysloví se nárok, abychom se všichni stali binitáři... K tomu, že čtenářská obec oficiálních pramenů ekumenického hnutí je tak malá, přispívá vedle náročnosti a někdy suchopárnosti jejich stylu také předporozumění (nebo lépe řečeno před-neporozumění) cílů a metod ekumenické teologie.

Tomuto tématu se věnovalo množství studií, většinou historicky zaměřených, v nichž jsou cíle a metody ekumenické teologie vykládány z pohledu různých stádií vývoje ekumenického hnutí. V anglosaském světě mezi ně patří: *Úvod do ekumenismu* od Jeffreyho Grose,⁹ *Slovník ekumenického hnutí*, který uspořádal Nicholas Lossky,¹⁰ dále *Ekumeničtí pouťníci: Portréty průkopníků křesťanského smíření* uspořádané Ionem Briou a Dagmar Heller,¹¹ *Ekumenické hnutí: Antologie klíčových textů a hlasů*

2003. Pro úplnost je třeba uvést první svazek MEYER, Harding - PAPANDREOU, Damaskinos - URBAN, Hans Jörg - VISCHER, Lukas (ed.): *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltenebene*. Band 1. (1931-1982) Bonifatius, Paderborn / Lembeck; Frankfurt am Main 1983.

⁷ BRIGGS, John - ODUYOYE, Mercy Amba - TSETSI, Georges (ed.): *A History of the Ecumenical Movement*. Volume 3 (1968–2000). WCC Publications, Geneva 2004. Předchozí dva svazky vyšly v několika vydáních ROUSE, Ruth - NEILL, Stephen Charles (ed.): *A History of the Ecumenical Movement*. Volume 1 (1517–1948). Westminster Press, Philadelphia 1954. FEY, Harold E. (ed.): *A History of the Ecumenical Movement*. Volume 2 (1948–1968). Westminster Press, Philadelphia 1970.

⁸ GASSMANN, Günther (ed.): *Documentary History of Faith and Order 1963–1993*. WCC Publications, Geneva 1993. Tato práce chronologicky navazuje na dílo VISCHER, Lukas (ed.): *A Documentary History of the Faith and Order Movement 1927–1963*. Bethany Press, St. Luis 1963.

⁹ GROS, Jeffrey: *Introduction to Ecumenism*. Paulis, New York 1998.

¹⁰ LOSSKY, Nicholas (ed): *Dictionary of Ecumenical Movement*. WCC Publications, Geneva / Council of Churches for Britain and Ireland, London 1991.



uspořádaná Michaellem Kinnamonem a Brianem Cope,¹² *Historický slovník ekumenického křesťanství* od Joachima van der Benta¹³ a *Ekumenické hnutí: Úvod do dějin* od Thomase E. Fitzgeralda.¹⁴ Zajímavá je také francouzská studie, *Církevní společenství – ekumenický pokrok a metodologické problémy*¹⁵ v níž André Birmelé analyzuje jednotlivé kroky a metody ekumenického hnutí a vykládá jeho základní pojmy, jako je konsensus, rozdílnost, recepce, kompatibilita, *communio*, dialog, atd. V německé oblasti se s otázkou metod a cílů ekumenické teologie setkáme např. ve Frielingově práci *Cesta ekumenické myšlenky*¹⁶ v rámci přehledu dějin ekumenismu, přístupu jednotlivých konfesi k němu a představením hlavních témat ekumenických dialogů. K raným stádiím ekumenismu se vrací také sborník 19 portrétů průkopníků ekumenismu jako byli např. Nathan Söderblom, Augustin Bea, Karl Barth, patriarcha Athenagoras, Lorenz Jaeger, Edmund Schlink, Yves Congar nebo Karl Rahner, kde se opět setkáváme s otázkami, co tyto teologové od ekumenismu očekávali a jaké jeho metody považovali za nosné.¹⁷

V různosti předpokládaných cílů a metod ekumenické teologie pak čtenář může začít nacházet společné rysy, ale i postupné formulování rozdílností, které zůstávají zachovány. Co se cíle ekumenické teologie týče, rozvíjí a mění se představa plně a viditelné jednoty církve, v jejímž rámci by teologie opravdu již nepotřebovala přívlastek „ekumenická.“ Objevuje se otázka, zda je užitečné ostré dělení mezi cestou a cílem. Posun od jedné viditelné instituce k vzájemnému rozpoznání služeb a ke svátostné pohostinnosti. Při hledání společné víry, která je obvykle udávána jako

¹¹ BRIA, Ion – HELLER, Dagmar (eds): *Ecumenical Pilgrims: Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation*. WCC Publications, Geneva 1995.

¹² KINNAMON, Michael – COPE, Brian (eds): *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices*. WCC Publications, Geneva / Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1997.

¹³ BENT, Joachim van der: *Historical Dictionary of Ecumenical Christianity*. Scarecrow Press, Metuchen, NJ 1995.

¹⁴ FITZGERALD, Thomas, E.: *The Ecumenical Movement: An Introductory History*. Praeger, Westport 2004.

¹⁵ BIRMELE, André: *La Communion ecclésiale – progrès œcuménique et enjeux méthodologiques*. Labor et Fides, Paris / Geneva 2000. Těž německy: *Kirchengemeinschaft*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2002.

¹⁶ FRIELING, Reinhard: *Der Weg des ökumenischen Gedankens*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1992.

¹⁷ MÖLLER, Christian – SCHWÖBEL, Christoph – MARKSCHIES – ZEDTWITZ, Klaus von (edd.): *Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2005.



podmínka pro takovou jednotu, se pak objevuje také kritika tohoto nároku ve vyostřené podobě, pokud překračuje zakoušenou „jednotu víry“ uvnitř jednotlivých církví. Co se metod týče, zvláštní pozornost je věnována metodě konsensu, která v ekumenických dialozích dlouhou dobu dominovala, a jejím mezím.¹⁸ První problém, který je třeba vzít v potaz, je skutečnost, že ekumenické dokumenty často počítají s „čistými typy“ evangelíka, katolíka nebo pravoslavného, které se v našem prostředí tak jednoznačně nevyskytují. Druhý problém – nebo spíš druhá výzva – se pak týká potřeby nově k sobě vztáhnout „oficiální ekumenu“ a „ekumenu zdola“, věnovat větší pozornost těm formám hledání a nacházení jednoty, které vycházely z odpovědného experimentu na místní rovině, a rozlomit tak představu o jediné alternativě, totiž takové, která se dá shrnout do hierarchického schématu: „(1) oficiální dosažená shoda – (2) její aplikace v praxi“.¹⁹

Rekapitulace dějin ekumenického hnutí většinou explicitně nebo implicitně pracují s rozvojem metody konsensu. Problémem pak je, že se z původního hledání jednoty mezi křesťany stává specializovaný obor, jehož minulost i přítomnost již není jednoduché přehlédnout. Na straně druhého pohled do minulosti umožňuje sledovat nejenom řadu podnětných myšlenek a rozmanitých návrhů, ale i proces jejich recepce. Zůstáváme

¹⁸ Užitečnou pomůckou jsou zde monotematické příručky, které od roku 1993 vydává ekumenický institut v Bensheimu v rámci ediční řady Ekumenických studijních sešitů (*Ökumenische Studienhefte*). Každý sešit je vždy rozdělen do tří dílů, ve kterých se sledují nejprve konfesně rozdílná stanoviska k danému tématu, poté jsou uvedeny důležité výsledky bilaterálních i multilaterálních dialogů a nakonec je shrnut současný stav dialogu, tj. v čem se již podařilo nalézt shodu a naopak jakými otázkami je ještě nutno se zabývat. Dosud vyšlo 13 svazků. V závorce je uvedeno číslo v edici i číslo v řadě Bensheimských sešitů. LESSING, Eckhard: *Abendmahl*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1993. (Ökumenische Studienhefte 1, Bensheimer Hefte 72); BARTH, Hans-Martin: *Spiritualität*. Göttingen 1993. (ÖSt 2, BH 74); LIENEMANN, Wolfgang: *Gerechtigkeit*. Göttingen 1995. (ÖSt 3, BH 75); MEYER, Harding: *Ökumenische Zielvorstellungen*. Göttingen 1996. (ÖSt 4, BH 78); GELDBACH, Erich: *Taufe*. Göttingen 1996. (ÖSt 5, BH 79); WEISSE, Wolfram: *Reich Gottes: Hoffnung gegen Hoffnungslosigkeit*. Göttingen 1997. (ÖSt 6, BH 83); LINK, Hans-Georg: *Bekennen und Bekenntnis*. Göttingen 1998. (ÖSt 7, BH 86); MAURER, Ernstpeter: *Rechtfertigung: konfessionstrennend oder konfessionsverbindend?* Göttingen 1998. (ÖSt 8, BH 87); KIRCHNER, Hubert: *Wort Gottes, Schrift und Tradition*. Göttingen 1998. (ÖSt 9, BH 89); LIENEMANN, Wolfgang: *Frieden: vom „gerechten Krieg“ zum „gerechten Frieden“*. Göttingen 2000. (ÖSt 10, BH 92); LIENEMANN-PERRIN, Christine: *Mission und interreligiöser Dialog*. Göttingen 1999. (ÖSt 11, BH 93); BEDFORD-STROHM, Heinrich: *Schöpfung*. Göttingen 2001. (ÖSt 12, BH 96); FRIELING, Reinhard: *Amt*. Göttingen 2002. (ÖSt 13, BH 99). Další sešit by se měl zabývat tématem církev.

¹⁹ Těmto problémům se bude věnovat např. připravovaná konference *Ecumenism of Life as a Challenge for Academic Theology*, Societas Oecumenica, Praha, srpen 2006.

však uvnitř již zmíněného hierarchizovaného schématu, a u poměrně malého kruhu zájemců. Studie věnované jednotlivým postavám pak toto schéma častěji překračují. O překročení metody konsensu můžeme také mluvit u teologických ohlasů na dokument *Charta Oecumenica*,²⁰ které se soustředí na to, jak rozdíly v místních prostředích ovlivňují ekumenickou shodu (nebo neshodu) napříč církvemi.²¹ Klasickým příkladem je např. otázka vztahu k homosexuálním křesťanům.

Zvláštní pozornost si pak zaslouží dvojí typ specializovaných studií, jednak těch, které se věnují komplikovanějším částem ekumenického dialogu, např. *Smysl pro ekumenickou tradici: Ekumenické svědectví a vize pravoslavných* od Iona Brii²² nebo kniha *Katolíci a evangelikálové: Mají společnou budoucnost?* kterou uspořádal Thomas P. Rausch,²³ dále pak publikace věnované místům, kde se ekumenismu výjimečně dařilo, např. *Skupina Dombes: Dialog obrácení* od Catherine E. Clifford,²⁴ *Kvůli Bohu – jednota: Ekumenická cesta s komunitou Iona*, dílo uspořádané

²⁰ O vzniku Charty a jejím obsahu informuje sborník IONITA, Viorel – NUMICO, Sarah: *Charta Oecumenica. A Text, a Process and a Dream of the Churches in Europe*. WCC Publications, Geneva 2003. Český text Charty *Charta Oecumenica. Směrnice pro růst spolupráce mezi církvemi v Evropě*. Česká biskupská konference, Praha 2001.

²¹ Viz např. dokumenty z XIII. konzultace Societas Oecumenica v Sibiu: BRIENKMANN, Martien – HILBERATH, Jochen – NOBLE, Tim and Ivana (eds): *Charting Churches in a Changing Europe: Charta Oecumenica and the Process of Ecumenical Encounter*. Rodopi, Amsterdam 2006 (forthcoming).

²² BRIA, Ion: *The Sense of Ecumenical Tradition: The Ecumenical Witness and Vision of the Orthodox*. WCC Publications, Geneva 1991. Viz také LIMOURIS, G. (ed): *Orthodox Visions of Ecumenism: Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement, 1902–1992*. WCC Publications, Geneva 1994; SABEV, T.: *The Orthodox Churches in the World Council of Churches: Towards the Future*. WCC Publications, Geneva / Syndesmos, Bialystok 1996; CAVARNOS, C.: *Ecumenism Examined: A Concise Analytical Discussion of the Contemporary Ecumenical Movement*. Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, Belmont, Mas. 1996. Sem bychom také mohli zařadit třetí svazek řady *Thema Ökumene*, kterou vydává Möhlerův institut OELDEMANN, Johannes: *Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog: Positionen, Probleme, Perspektiven*. Bonifatius, Paderborn 2004.

²³ RAUSCH, Thomas, P. (ed): *Catholics and Evangelicals: Do They have a Common Future?* InterVarsity, Paulist Press, New York 2003. Do podobného ranku patří specializovanější studie od R. HUTTERA: *Bound to be Free: Evangelical Catholic Engagements in Ecclesiology, Ethics and Ecumenism*. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 2004. Předmětem vzrůstajícího zájmu a zároveň plnohodnotnými účastníky ekumenického dialogu se postupně stávají i letniční a svobodné církve. Bensheimer Hefte publikují monotematické texty o výsledcích tohoto dialogu.

²⁴ CLIFFORD, Catherine, E.: *The Groupe Des Dombes: A Dialogue of Conversion*. Peter Lang, Bern 2005.

Maxwellem Craigem,²⁵ nebo kniha *Taizé: Smysl života* od Oliviera Clémenta.²⁶ Oba typy studií přináší nový metodologický pohled; první v tom, že se vrací k tématům, která dřívější konsensy nezahrnuly uspokojivým způsobem, druhé tím, že berou jako počátek žitý ekumenismus a teologickou reflexi zakládají v této zkušenosti.

Mezi zajímavá současná díla nepracující prvoplánově s metodou konsensu pak patří kniha od Risto Saarinena *Bůh a dar: Ekumenická teologie darování*.²⁷ Pro Saarinena není až tak zajímavá oblast, kde spolu navzájem souhlasíme, ale soustředí se na to, jakým způsobem se můžeme dělit o to, co je jedinečné, co dostáváme od Boha jako dar. Zde kritizuje skutečnost, že se ekumenické rozhovory příliš mnoho soustředily na „věci“, které si navzájem dáváme jako dar a příliš málo na proces darování a přijímání daru, proces do něhož patří odpuštění, který se musí zabývat složitým vztahem mezi obětí a Božím ne-násilím, v jehož rámci se učíme rozumět různým formám křesťanského napodobování Krista.

S pluralitou metod a cílů ekumenické teologie se pak setkáme v dílech, která se věnují budoucnosti ekumenismu, např. *Ekumenické hnutí zítra: Navržené přístupy a alternativy* uspořádaným Marcem Reuverem²⁸ nebo *Ekumenismus: Současné skutečnosti a budoucí možnosti* uspořádaném Lawrenceem Cunninghamem²⁹ nebo v knize *Kam kráčíš ekumeno?* uspořádané Oliverem Rolandem,³⁰ či *Jednota, kterou máme a jednota, kterou hledáme: Ekumenické návrhy pro třetí tisíciletí* uspořádané Jeremy Morrisem a Nicholasem Sagovským.³¹ Společným rysem však zůstává skutečnost, že je třeba věnovat více pozornosti konkrétním místům, kde se ekumenismus děje (nebo neděje), z nichž vyrůstá (nebo nevyrůstá) ekumenická teologie. Perspektiva „shora“ je doplněna perspektivou „zdola“.

²⁵ CRAIG, Maxwell (ed): *For God's Sake – Unity: An Ecumenical Voyage with the Iona Community*. Wild Goose Publications, Glasgow, 1998.

²⁶ CLÉMENT, Olivier: *Taizé: A Meaning to Life*. GIA Publications, Chicago 1997.

²⁷ SAARINEN, Risto: *God and the Gift: An Ecumenical Theology of Giving*. Liturgical Press, Collegeville, Min. 2005.

²⁸ REUVER, Marc (ed): *The Ecumenical Movement Tomorrow: Suggestions for Approaches and Alternatives*. Kok, Kampen 1993.

²⁹ CUNNINGHAM, Lawrence S. (ed): *Ecumenism: Present Realities and Future Prospects*. Papers read at the Tantur Ecumenical Center, Jerusalem, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1998.

³⁰ ROLAND, Olivier (ed): *Ökumene – Wohin?* AZUR, Mannheim 2003.

³¹ MORRIS, Jeremy – SAGOVSKY, Nicholas (eds): *The Unity We Have and the Unity We Seek: Ecumenical Prospects for the Third Millennium*. T&T Clark, Edinburgh 2003.



Otázka, zda žijeme v „zimě ekumenismu“, se nám pak rozpadá do dvou podotázek; jedna se týká oficiálního ekumenismu církevních představitelů, druhá ekumenismu žitého v konkrétních vztazích lidí „představujících“ na prvním místě svůj vlastní život, který často zahrnuje různé formy „patření“ a „nepatření“ do církevních institucí.³² Tyto dvě podotázky spolu ovšem navzájem souvisí – a to i tehdy, když na ně dostaneme různé odpovědi. Ekumenická teologie je vztažena k oběma z nich, čerpá z obou a oběma slouží svou kritikou.

2. Síť plná ryb

Ve druhé části našeho článku se zaměříme na speciální témata, kterým ekumenická teologie posledních patnácti let věnovala zvláštní pozornost. Zde jsme se soustředili na oblast hermeneutiky, eklesiologie a sakramentální teologie a nakonec na učení o ospravedlnění.

První téma se týká reflexe procesu porozumění, do něhož vstupujeme, když vykládáme naše společné dědictví – včetně těch momentů, na které nejsme pyšní, včetně těch, kde se lišíme nebo kde zůstává napětí a rozdělení dáno nejen denominačně, ale i národně, místně, sociálně nebo teologicky. Sem patří pokusy o ekumenickou hermeneutiku, které najdeme např. ve sborníku *Ekumenismus a hermeneutika*³³ nebo práce Antona Houtepena *Živá tradice: Směrem k ekumenické hermeneutice křesťanské tradice*³⁴ nebo *Jedna víra: Biblické a patristické příspěvky k porozumění jednoty ve víře* od Williama Henna³⁵ nebo *Řeč jednoty v Listu Efezským a v ekumeně* od Annemarie Mayer.³⁶ Tyto práce usilují zároveň o hledání a nacházení společných biblických a patristických kořenů víry a zároveň o zachování různých interpretací, které nebylo – a tedy ani nemusí být –

³² Viz např. ekumenická manželství nebo migrace spojená s praktikováním v těch společenstvích, v nichž se lidé cítí doma, nezávisle na tom, zda se jedná o „jejich“ denominaci; disciplinárně ne-možná, ale prakticky často žitá příslušnost do více než jedné církve; lidé, kteří chtějí věřit, dokonce i se o svou víru dělit, ale mají problémy s institucionálním „patřením“ v obvyklém slova smyslu.

³³ HOUTEPEN, Anton (ed): *Ecumenism and Hermeneutics. Findings of the VIIIth Consultation of Societas Oecumenica*. Institute for Missiology and Ecumenism, Utrecht 1995.

³⁴ HOUTEPEN, Anton: *The Living Tradition: Towards and Ecumenical Hermeneutics of the Christian Tradition*. Institut for Missiology and Ecumenism, Utrecht 1995.

³⁵ HENN, William: *One Faith: Biblical and Patristic Contributions toward Understanding Unity in Faith*. Paulist Press, New York 1995.

³⁶ MAYER, Annemarie C.: *Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene*. J. C. B. Mohr / Paul Siebeck, Tübingen 2002.



spojeno s rozdělením církví. Navíc v současnosti příklon k některým z legitimních interpretací nebývá dán na prvním místě denominačně. Například, nebo řečeno s Ricoeurem „konflikt interpretací“,³⁷ se tak posune od otázky, co představuje legitimní interpretaci v rámci katolicismu, protestantismu nebo pravoslaví, k otázce, co představuje legitimní interpretaci v pluralitě křesťanských tradic. Rozlišením pak je, zda se jedná o interpretaci symbolickou nebo idolickou. Jinými slovy, zda zmíněná interpretace dovolí lidským představám, aby redukovaly mnohost smyslu na jeden vybraný a zda tento používá jako popis „transcendentní skutečnosti“ a tím na ní páchá násilí. Příspěvkem k tomuto tématu je např. sborník *Fundamentalismus jako výzva pro ekumenu*.³⁸ Do této oblasti patří také projekt *Komunikativní teologie*, který usiluje o hlubší studium dialogického charakteru teologie.³⁹

Druhou oblastí, která bývá hojně diskutována, je eklesiologie, i když nepanuje souhlas v tom, zda je to dobře, či nikoliv. Kritici namítají, že přílišná soustředěnost církví na jejich vlastní sebe-pochopení vyvazuje ekumenickou teologii z širších souvislostí, jako je vztah ke společnosti nebo k jiným náboženstvím, které nezbytně potřebuje. Zastánci zdůrazňují, že eklesiologie zůstává klíčovým tématem ekumenické teologie, a to i v době, která tak intenzivně nedůvěřuje institucím a dává přednost spiritualitě nebo etice. Podle nich je třeba, aby se církve posunovaly, byť mravenčími krůčky, k hlubšímu vzájemnému konsensu a k porozumění překážkám, i když ne vždy k jejich odstranění. Nebo aby vzaly více v potaz proměny, ke kterým často došlo na místní rovině.

Jedním z hlavních témat „ekumeny shora“ v této oblasti byla za posledních patnáct let otázka papežského primátu, a to jak z pohledu historie, práva, tak teologie. Začátkem devadesátých let vyšla práce od Willia-

³⁷ RICOEUR, Paul: *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Northwestern University Press, Evanston 1974.

³⁸ KÜNG, Hans: *Fundamentalism as an Ecumenical Challenge*. SCM, London 1992.

³⁹ Tento projekt realizuje teologická fakulta univerzity v Innsbrucku. Výsledky práce vycházejí v řadě publikací, které vydává nakladatelství Grünewald-Verlag s názvem „Kommunikative Theologie“ (vydavatelé řady jsou Bernd Jochen Hilberath a Matthias Scharer). Programovou prací je kniha SCHARER, Matthias – HILBERATH, Bernd Jochen: *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 2002.

⁴⁰ FARMER, William R. – KERESZTY, Roch: *Peter and Paul in the Church of Rome: The Ecumenical Potential of a Forgotten Perspective*. Paulist Press, New York 1990.

⁴¹ Česky JAN PAVEL II.: *Ut unum sint. Encyklika Jana Pavla II. o ekumenickém úsilí z 25. května 1995*. Zvon, Praha 1995.

ma Farmera a Rocha Kereszty *Petr a Pavel v římské církvi: ekumenický potenciál zapomenuté perspektivy*,⁴⁰ která tuto otázku znovu otevřela. Téma papežského primátu se pak stalo předmětem intenzivnějšího zájmu také díky encyklice papeže Jan Pavla II. o ekumenickém úsilí s názvem *Ut unum sint* z 25. května 1995.⁴¹ V encyklice bylo oceněno probíhající studium otázky primátu římského biskupa a byli vyzváni církevní představitelé a teologové k trpělivému a bratrskému dialogu na toto téma (č. 96). Důsledkem je celá řada prací, ze kterých je možné zmínit jen některé. Ve známé německé teologické řadě *Quaestiones disputatae* vyšly tři práce na toto téma. V první se Hermann Pottmeyer zamýšlí nad možnou rolí papežství ve třetím tisíciletí.⁴² Sleduje historické souvislosti a učení Prvního vatikánského koncilu a nedokončenou reformu papežství Druhého vatikánského koncilu, přičemž za úkol pro 3. tisíciletí považuje důležitější promyšlení a skutečné uplatnění modelu církve jako *communio* a reformu papežství přiměřeně tomuto modelu. Biblické základy papežského primátu v kontextu ekumenického dialogu sleduje exegetická práce Rudolfa Pesche.⁴³ Širší záběr a zároveň více praktické zaměření má práce emeritního arcibiskupa ze San Franciska Johna Raphaela Quinna, která se zabývá papežstvím především v souvislosti s myšlenkou biskupské kolegiality a uvádí některé konkrétní návrhy pro reformu papežství a celé římské kurie.⁴⁴ Zajímavé jsou rovněž některé sborníky, které přinášejí pohled na papežský primát z různých úhlů, ať už konfesijních nebo tematických.⁴⁵ Z informací o dalších nových knihách je zřejmé, že téma papežství i nadále zůstává ve středu pozornosti, přestože je zatím jakákoliv hlubší reforma papežského úřadu či římské kurie celkem ne-

⁴² POTTMEYER, Hermann J.: *Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend*. Herder, Freiburg im Breisgau 1999. (Quaestiones disputatae 179) Jedná se o překlad práce *Towards a papacy in communion: perspectives from Vatican Councils I & II*. The Crossroad Publishing Company, New York 1998.

⁴³ PESCH, Rudolf: *Die biblischen Grundlagen des Primats*. Herder, Freiburg im Breisgau 2001. (QD 187) Práce je mírně přepracovanou studií připravenou pro sympozium, které v roce 1996 pořádala Kongregace pro nauku víry ve Vatikánu.

⁴⁴ QUINN, John R.: *Die Reform des Papsttums*. Herder, Freiburg im Breisgau 2001. (QD 188) Opět se jedná o překlad práce *The reform of the papacy. The costly call to Christian unity*. The Crossroad Publishing Company, New York 1999.

⁴⁵ Např. FLEISCHMANN-BISTEN, Walter (ed.): *Papstamt – pro und contra: geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2001. (Bensheimer Hefte 97). BROSEDER, Johannes (ed.): *Der Dienst des Petrus in der Kirche: orthodoxe und reformatorische Anfragen an die katholische Theologie*. Lembeck, Frankfurt am Main 2002.

pravděpodobná.⁴⁶ V češtině jsme pro toto téma odkázáni na knihu Klausse Schatze.⁴⁷ Diskusi o hledání přiměřené podoby papežského primátu v reakci na papežovu encykliku českému prostředí zprostředkovaly dvě přednášky na Evangelické teologické fakultě, katolika Otto Hermanna Pesche a evangelíka Reinharda Frielinga.⁴⁸

Dále je třeba v této souvislosti zmínit práce, které se věnují dalším eklesiologickým tématům, jako je např. otázka apoštolské posloupnosti, biskupské či ordinované služby obecně. Do této oblasti bychom mohli zařadit práci Thomase Kocika: *Apoštolská posloupnost v ekumenickém kontextu*,⁴⁹ sborník studií na téma *Eklesiologie a církevní zřízení*, uspořádanou Guntherem Wenzem⁵⁰ a dále knihu Waltera Kaspera: *Aby mohli být jedno: povolání k jednotě*,⁵¹ která se zabývá eklesiologickými výhledy z oficiální perspektivy.⁵² Obsáhlou prací o ordinované službě v pojetí Martina Luthera a možnostech ekumenického porozumění v oblasti ordinované služby je kniha Wernera Führera *Úřad církve*.⁵³ V oblasti eklesiologie se objevily i další práce, které se vrací k tématu jednoty církevního

⁴⁶ Z německé literatury např. WESS, Paul: *Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie: ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst*. Lit Verlag, Münster 2003. KLAUSNITZER, Wolfgang: *Der Primat des Bischofs von Rom: Entwicklung - Dogma - Ökumenische Zukunft*. Herder, Freiburg im Breisgau 2004. RANDLBECK-OSSMANN, Regina: *Vom Papstamt zum Petrusdienst: zur Neufassung eines ursprungstreuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche*. Bonifatius, Paderborn 2005. (Konfessionskundliche und kontroversthologische Studien, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut 75)

⁴⁷ SCHATZ, Klaus: *Dějiny papežského primátu*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2001. Originál vyšel v roce 1990 *Der päpstliche Primat: seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*. Echter, Würzburg 1990.

⁴⁸ PESCH, Otto Hermann: *Služba Petrova nástupce ve 21. století. Ekumenická perspektiva*. Teologická reflexe 1998, č. 1, s. 7–19. FRIELING, Reinhard: *Společenství s papežem, ne pod papežem*. Tamtéž, s. 20–31.

⁴⁹ KOCIK, Thomas M. : *Apostolic Succession in an Ecumenical Context*, Alba House, New York 1996.

⁵⁰ WENZ, Gunther (ed.): *Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes*, Lit-Verlag, Münster 2003.

⁵¹ KASPER, Walter: *That They All May be One: The Call to Unity*. Burns and Oates, London 2004.

⁵² O eklesiologických diskusích a přijatelných ekumenických modelech přehledně informuje první svazek nové řady Möhlerova institutu *Thema Ökumene* HINTZEN, Georg – THÖNISSEN, Wolfgang: *Kirchengemeinschaft möglich?: Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion*. Bonifatius, Paderborn 2003.

⁵³ FÜHRER, Werner: *Das Amt der Kirche. Das reformatorische Verständnis des geistlichen Amtes im ökumenischen Kontext*. Freimund-Verlag, Neuendettelsau 2001.

společnosti, ale nuancovaněji přistupují k institučnímu zarámování takové jednoty. Jejich společným jmenovatelem je „komuniální eklesiologie“, o níž se nedá říci, že by byla příkladem ekumenismu, v němž rozdělení „shora“ a „zdola“ vždy dává smysl. Sem patří např. kniha Gillian R. Evans: *Církev a cirkve: směrem k ekumenické eklesiologii*⁵⁴ nebo *Komuniální eklesiologie: vize a verze* od Dennise M. Doyle,⁵⁵ ale i studie Nicholase Sagovského: *Ekumenismus: křesťanské kořeny a praxe communia*.⁵⁶ Z německé oblasti je k tomuto tématu možné zmínit některé sborníky, např. práci německého ekumenického studijního výboru k otázce eklesiologie,⁵⁷ sborník *Communio – ideál nebo karikatura komunikace?*⁵⁸ nebo eklesiologické příspěvky v knize *Církev v ekumenické perspektivě*, vydané u příležitosti 70. narozenin Waltera Kaspera.⁵⁹ Z řady reakcí na problematický římský dokument *Dominus Iesus* (2000) zmiňme opět sborníkové práce, které se věnovaly eklesiologickým tématům v ekumenické perspektivě, jako např. *Konfesiční identita a církevní společenství*⁶⁰ nebo *Co je dnes ještě katolické?*⁶¹ Vztahem mezi eklesiologií a etikou se zabývá sborník téhož názvu, který uspořádali T. Best a M. Robra⁶² a dále kniha Johna Nusnera: *Pro všechny lidi a pro všechny národy: ekumenická církev a lidská práva*.⁶³

⁵⁴ EVANS, Gillian, R.: *The Church and the Churches: Toward an Ecumenical Ecclesiology*. CUP, Cambridge 1994.

⁵⁵ DOYLE, Dennis M.: *Communion Ecclesiology: Visions and Versions*. Orbis Books, Maryknoll, NY. 2000.

⁵⁶ SAGOVSKÝ, Nicholas: *Ecumenism: Christian Origins and the Practice of Communio*. CUP, Cambridge 2000.

⁵⁷ NEUNER, Peter - RITSCHL, Dietrich (ed.): *Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zur Fragen der Ekklesiologie*. Lembeck, Frankfurt am Main 1993.

⁵⁸ HILBERATH, Bernd Jochen (ed.): *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* Herder, Freiburg im Breisgau 1999. (QD 176)

⁵⁹ WALTER, Peter – KRÄMER, Klaus – AUGUSTIN, George (ed.): *Kirche in ökumenischer Perspektive*. Herder, Freiburg im Breisgau 2003.

⁶⁰ HOPING, Helmut (ed.): *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft*. Lit Verlag, Münster 2000.

⁶¹ FRANZ, Albert (ed.): *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*. Herder, Freiburg im Breisgau 2001. (QD 192)

⁶² BEST, T. – ROBRA, M. (eds): *Ecclesiology and Ethics: Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church*. WCC Publications, Geneva 1997.

⁶³ NUSNER, John: *For All Peoples and All Nations: The Ecumenical Church and Human Rights*. Georgetown University Press, Washington DC 2005.

Zajímavé změny se odehrály v sakramentologii, zejména v oblasti, kterou bychom mohli nazvat fundamentální teologií svátostí. Pod vlivem dialogu s pravoslávím,⁶⁴ ale také díky tomu, že se v západní teologii začalo více pracovat s ne-dualistickými a ne-kauzálními kategoriemi,⁶⁵ které teologii nabídla současná filosofie, se svátosti přestaly chápat jako „vydělené věci“ ze zbytku stvoření, ale jako jednání, kterým Bůh spojuje stvoření, spásu a posvěcení v jeden celek. Sakramentologie se tak dostala do nového vztahu s eklesiologií, nebyla koncipována jen jako její součást, ale jako partner, pro něhož navíc eklesiologii předchází teologie stvoření a doprovází ji teologie Božího království. Zde nejen církev slavící liturgii dává kontext svátostem, ale také svátosti dávají kontext církvi – širší kontext než je ona sama. Rozšíření obzoru má pak vliv i na to, jak se řeší otázky svátostné pohostinnosti.

Mezi díla, která přispěla k posunu ve fundamentální teologii svátostí, patří kniha Martiena Brinkmanna: *Svátosti svobody: ekumenické eseje o stvoření a svátosti, o ospravedlnění a svobodě*,⁶⁶ dále pak práce Bruce Morilla: *Anamnesis jako nebezpečná paměť: politická a liturgická teologie v dialogu*,⁶⁷ která se pokouší o kritickou syntézu pravoslavného důrazu na liturgické čtení světa ve svátostech a politické teologie, která vede k výkladu svátostí jako slavení nové skutečnosti – spravedlivého světa v Bohu, a tedy i pobídnutím k tomu, abychom o takový svět, jaký slavíme, také usilovali. Obdobné téma se objeví v knize *Mučení a eucharistie* od Williama Cavanaugha.⁶⁸ Zmíněné dvě publikace nemají sice ekumenismus v názvu, ale přesto k ekumenické teologii svátostí významným způsobem přispívají. Totéž bychom mohli říci i o dalších významných knihách, prací s prameny i vlivem přesahujících své konfesní začlenění,

⁶⁴ Snad nejvýraznější postavou, která současnou západní sakramentální teologii nepřestává ovlivňovat, je pravoslavný teolog Alexander Schmemmann. Viz SCHMEMMANN, Alexander: *The World as Sacrament*. Darton, Longmann and Todd, London, 1966; *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. St Vladimir's Seminary Press, New York, 1998. *The Eucharist*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 2003.

⁶⁵ Zde se jedná zejména o kritiku západní metafyziky, jak ji rozvinul např. Martin Heidegger nebo na současné scéně Jacques Derrida či Jean-Luc Marion. Její nejvýraznější začlenění do sakramentální teologie můžeme vidět u Louis Marie Chauveta, viz pozn. 69.

⁶⁶ BRINKMANN, Martien: *Sacraments of Freedom: Ecumenical Essays on Creation and Sacrament, Justification and Freedom*. Minema. Zoeltemeer NL 1999.

⁶⁷ MORRILL, Bruce: *Anamnesis as Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue*. The Liturgical Press, Collegeville 2000.

⁶⁸ CAUVANAUGH, William T., *Torture and Eucharist*. Blackwell, Oxford, Malden, Ms. 1998.

neboť posunutím svých důrazů umožňují nové cesty vzájemného porozumění a obohacení. Zde bychom měli na prvním místě zmínit druhou významnou studii katolického teologa Louis-Marie Chauveta: *Svatosti: Boží slovo vydané milosrdenství těla*,⁶⁹ dále pak protestantské práce, Wainwrightovu studii *Eucharistie a eschatologie*,⁷⁰ a v Evropě bohužel málo známou trilogii luterského teologa Gordona Lathropa: *Svaté věci: Liturgická teologie; Svatý lid: Liturgická eklesiologie; Svátá půda: Liturgická kosmologie*.⁷¹

Další část publikací, které vyšly v oblasti sakramentální teologie, výrazněji spojuje sakramentologii a eklesiologii. Tato díla staví otázku obráceně – jaký vliv zde má pojetí církve. Podřídíme-li např. eklesiologii komuniálnímu modelu, co to bude znamenat pro ekumenickou sakramentální teologii a praxi? Do této skupiny bychom mohli zařadit např. Wiltovu studii: *Církev bez hranic: eucharistie a církev v ekumenické perspektivě*.⁷²

Další řada publikací se věnuje tomu, kudy jít dál po Limských dokumentech o křtu, eucharistii a ordinované službě. Zajímavé podněty přináší sborník *Eucharistická bohoslužba v ekumenických souvislostech: Limská liturgie a cesta dál*, který uspořádal Thomas Best.⁷³ Jinak se většinou klade důraz na to, že když se nedaří pokročit ve vzájemném uznání služeb a v rozšíření oficiálních cest v tom, jak odpovědně sdílet jeden eucharistický stůl,⁷⁴ přece nám vzájemné rozpoznání jednoho křtu nabízí mnohé možnosti, které doposud nevyužíváme, ani teologicky ani prakticky. Tento přístup najdeme např. v kolektivní práci *Křest a jednota církve*

⁶⁹ CHAUVET, Louis-Marie: *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body*. The Liturgical Press, Collegeville 2001 (původní vydání: *Les sacrements, Parole de Dieu au risque du corps*, 1993), ale časově sem můžeme zařadit ještě i anglický překlad knihy *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, (1987): *Symbol and Sacrament: A sacramental reinterpretation of Christian existence*. The Liturgical Press, Collegeville 1995, který v devadesátých letech vyvolal širokou diskusi.

⁷⁰ WAINWRIGHT, Geoffrey: *Eucharist and Eschatology*, Epworth Press, Peterborough 2002.

⁷¹ LATHROP, Gordon W.: *Holy Things: A Liturgical Theology; Holy People: A Liturgical Ecclesiology; Holy Ground: A Liturgical Cosmology*. Fortress, Minneapolis 1993–1999–2003.

⁷² WILT, Jeffrey van der: *A Church without Borders: The Eucharist and the Church in Ecumenical Perspective*. Liturgical Press, Collegeville, Minn. 1998.

⁷³ BEST, Thomas (ed): *Eucharistic Worship in Ecumenical Contexts: The Lima Liturgy and Beyond*. WCC Publications, Geveva 1998.

⁷⁴ Viz encyklika Jana Pavla II *Ecclesia de Eucharistia* (2003).

uspořádané Michaelem Rootem a Risto Saarinenem⁷⁵ nebo ve sborníku *Stát se křesťanem: ekumenické důsledky našeho společného křtu*, který uspořádali Thomas Best a Dagmar Heller.⁷⁶

Rada německých ekumenicky zaměřených prací i nadále věnuje pozornost otázce možné společné večeře Páně a vzájemnému uznání církevního úřadu. Toto téma v německém prostředí posílila diskuse kolem otázky nad možným společným slavením eucharistie v souvislosti s prvním ekumenickým *Kirchentag*em v Berlíně v roce 2003. Přestože oficiální organizátoři od společného eucharistického slavení nakonec ustoupili, s ohledem na zamítavé stanovisko Vatikánu, sílí hlasy, které generální odmítání společného slavení nepovažují za přiměřené současnému stavu ekumenického dialogu. Závažné teologické stanovisko pro podporu eucharistické pohostinnosti představují společné teze ekumenických institutů ve Strasbourgu, Tübingen a Bensheimu *Společenství večeře Páně je možné* z roku 2003.⁷⁷ K podpoře eucharistické pohostinnosti vyzvaly některé další práce, např. sborník vydaný u příležitosti ekumenického *Kirchentag*u *Eucharistická pohostinnost*⁷⁸ nebo kniha luterského teologa Johannese Rehma *Vstup volný!*⁷⁹

Nakonec, zřejmě nejvýznamnějším příspěvkem německého ekumenického dialogu ke světovému ekumenismu je práce na naukových odsudcích minulosti. Cílem důkladného studia vzájemných zavržení v minulosti, tj. v 16. století, bylo prozkoumat, nakolik se tato odsouzení z minulosti týkají dnešních církví a zda stále ještě rozdělují církve.⁸⁰ Impulz k této

⁷⁵ ROOT, Michael – SAARINEN, Risto (eds): *Baptism and the Unity of the Church*. Eerdemans, Grand Rapids, Mich. 1998.

⁷⁶ BEST, Thomas – HELLER, Dagmar (eds): *Becoming a Christian: The Ecumenical Implications of Our Common Baptism*. WCC Publications, Geneva 1999.

⁷⁷ *Abendmahlgemeinschaft ist möglich*. Lembeck, Frankfurt am Main 2003.

⁷⁸ BROSSEDER, Johannes – LINK, Hans-Georg (ed.): *Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen*. Neukirchener Verlagshaus, Neukirchen 2003.

⁷⁹ REHM Johannes: *Eintritt frei! Plädoyer für das ökumenische Abendmahl*. Patmos, Düsseldorf 2002. Autor v této práci vycházel z důkladné znalosti římskokatolicko-luterského dialogu o večeři Páně, kterému věnoval pozornost v rámci své monografie REHM, Johannes: *Das Abendmahl. Römisch-Katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog*. Chr. Kaiser / Gütersloher Verlag, Gütersloh 1993.

⁸⁰ Staršímu schizmatu mezi křesťanským Východem a Západem se přece jen dosud dostalo menší pozornosti. Impulzem pro studium tohoto tématu jsou nejen snaha o intenzivnější vztahy s pravoslavnými církvemi, ale i významná výročí, viz např. sborník mnichovského ekumenického centra NIKOLAOU, Theodor (ed.): *Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204)*. Lit.-Verlag, Münster 2005.

práci vznikl během setkání zemského biskupa a předsedy evangelické církve v Německu Eduarda Lohse s papežem Janem Pavlem II. během jeho první návštěvy v Německu již v roce 1980. Vznikla Společná ekumenická komise, která vypracováním studie k naukovým odsudkům v minulosti pověřila Ekumenický pracovní kruh evangelických a katolických teologů (*Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*). Výsledky pětileté práce (1981–1985) byly publikovány částečně již v osmdesátých letech a částečně začátkem devadesátých let pod souhrnným názvem: *Naukové odsudky – rozdělují církev?* Celkem vyšly ve čtyřech svazcích, přičemž v prvním byl s podtitulem *Ospravedlnění, svátosti a úřad v době reformace a dnes* publikován výsledek práce ekumenického pracovního kruhu a v dalších dvou pracovní materiály k jednotlivým tématům.⁸¹ Ve čtvrtém svazku byly zveřejněny odpovědi na oficiální církevní stanoviska.⁸² Tyto práce vyvolaly řadu diskusí a nakonec se staly jedním z předstupňů Společného prohlášení Římskokatolické církve a Světového luterského svazu k nauce o ospravedlnění z roku 1997, která byla, opět po mnohdy bouřlivých diskusích, dne 31. října 1999 v Augsburgu slavnostně podepsána zástupci obou církví.⁸³ Samozřejmě podpisem této dohody diskuse neutichly a kromě dalších sporných témat

⁸¹ LEHMANN, Karl (ed): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Band I.: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen / Herder, Freiburg im Breisgau 1986. LEHMANN, Karl - BEISSER, Friedrich (edd): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Band II.: *Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen / Herder, Freiburg im Breisgau 1989. PANNENBERG, Wolfhart - ESSER, Hans Helmut (ed): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Band III.: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*. Herder, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen / Freiburg im Breisgau 1990. V roce 1990 vyšlo také anglické vydání: LEHMANN, Karl – PANNENBERG, Wolfhart: *The Condemnations of the Reformation Era: Do They Still Divide?* Fortress Press, Minneapolis 1990.

⁸² PANNENBERG, Wolfhart (ed): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Band IV.: *Antworten auf kirchliche Stellungnahmen*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen / Herder, Freiburg im Breisgau 1994. Práce obsahuje kompletní bibliografii ohlasů na zveřejněné výsledky (do roku 1994).

⁸³ Dějiny vzniku prohlášení viz např. WANDEBOURG, Dorothea: *Zur Entstehungsgeschichte der „Gemeinsamen Erklärung“*. Zeitschrift für Theologie und Kirche. Zur Rechtfertigungslehre. Beiheft 10 (Dezember 1998), s. 140–206, o sporech kolem prohlášení WALLMANN, Johannes: *Der Streit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*. Tamtéž, s. 207–251. Český společný prohlášení vydal spolu s komentářem Pavel Filipi: FILIPI, Pavel: *O ospravedlnění ekumenicky*. Teologická reflexe 1998, č. 2, s. 147–158 (komentář) a 164–174 (překlad). Znovu vyšlo česky spolu s odpovědí Římskokatolické církve, oficiálním prohlášením Světového luterského svazu a dekrety Tridentského sněmu v roce 2000, MACHULA, Tomáš (ed.): *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekume-*

z období reformace se řada prací soustředí na otázky, zda by toto prohlášení nemělo mít pro zúčastněné církve nějaké konkrétní důsledky (např. možnost společného eucharistického slavení).⁸⁴

Další významnou studií k tomuto tématu je Brinkmannova kniha *Ospravedlnění v ekumenickém dialogu: debata o ústředních aspektech křesťanské soteriologie*.⁸⁵ Mezi nejnovější studie v této oblasti patří dva svazky o dialogu se svobodnými církvemi na téma ospravedlnění a víra a křest.⁸⁶

3. Česká scéna

Dříve než se pustíme do stručného přehledu literatury k našemu tématu v českém prostředí, je třeba vzít v úvahu historický kontext ekumenismu v českých zemích a zmínit některé okolnosti, které jsou zřejmě příčinou malé míry rozvinutí české ekumenické teologie. V první řadě musíme vzít v úvahu dědictví totalit 20. století, nacistické a především komunistické, které systematicky potlačovaly křesťanství a církevní život v zemi, tudíž i teologické vzdělávání a teologickou práci. Dlouhodobá izolace od teologického dění ve světě (druhý vatikánský koncil, velký rozvoj ekumenického hnutí) a minimální kontakty se zahraniční ekumenou, vyhrazené jen pro několik málo vyvolených, se nutně musely projevit i po roce 1989. S dalšími postkomunistickými zeměmi sdílíme také další dědictví nepříznivé pro ekumenismus, totiž že oficiální ekumenismus byl v době komunismu zdiskreditován spoluprací jeho představitelů se státními orgány. Ekumenické struktury v komunistických zemích byly pod dohledem

nickém dialogu. Krystal, Praha 2000. O diskusi kolem společného prohlášení informuje SUSA, Filip: *Spor o společné prohlášení k učení o ospravedlnění*. Teologická reflexe 2001, č. 1, s. 30–41.

⁸⁴ Z celé řady prací je možné zmínit dva sborníky: HILBERATH, Bernd Jochen – PAN-NENBERG, Wolfhart (ed.): *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1999. PULSFORT, Ernst - HANUSCH, Rolf (ed.): *Von der Gemeinsamen Erklärung zur gemeinsamen Herrenmahl? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2002.

⁸⁵ BRINKMANN, Martien: *Justification in Ecumenical Dialogue: Central Aspects of Christian Soteriology in Debate*. Institute for Missiology and Ecumenism, Utrecht 1996.

⁸⁶ KLAIBER, Walter – THÖNISSEN, Wolfgang (ed.): *Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*. Bonifatius; Paderborn / Edition Anker Christliches Verlagshaus, Stuttgart 2003. KLAIBER, Walter – THÖNISSEN, Wolfgang (ed.): *Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*. Bonifatius; Paderborn / Edition Anker Christliches Verlagshaus, Stuttgart 2005.

státu, soustředily se na tzv. mírovou práci a často byly zneužívány k propagační podpoře režimu, ať už loajálními prohlášeními k různým vnitropolitickým i zahraničním událostem, ale i jako „důkaz“ náboženské svobody pro zahraniční delegace v době, kdy mnoho jiných křesťanů si kvůli svému přesvědčení odpykávalo ve vězeních tresty nebo bez státního souhlasu se nemohli věnovat duchovenské službě. Míra spolupráce ekumenických struktur a jejich představitelů s totalitními režimy a její hodnocení dodnes vzbuzuje spory a napětí mezi bývalými ekumenickými pracovníky a režimem pronásledovanými křesťany. Přes řadu dílčích studií toto téma ještě stále čeká na důkladné zpracování.⁸⁷ V Československu umožnil komunistický režim ve druhé polovině 50. let vznik ekumenických struktur (1955 Ekumenická rada církví, 1956 Ekumenický institut na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě a 1958 Křesťanská mírová konference), ale za cenu jejich důsledné kontroly. Zvláště v prvním desetiletí své existence se tyto instituce soustřeďovaly na zahraniční mírovou činnost v úzké spolupráci s režimem. Mezitím se rozvíjel zcela jiný typ ekumenické spolupráce na osobní úrovni, založený na praktické spolupráci a vzájemné solidaritě, neboť vyrůstal mnohdy ze společně prožitého pronásledování. Teprve mírné uvolnění poměrů v Československu koncem šedesátých let umožnilo, že se neoficiální ekumenické kontakty mohly rozvinout v polooficiálních akcích, jakými byla např. překladatelská biblická komise nebo semináře v Jirchářích.⁸⁸

Z výše uvedených skutečností je pochopitelné, že česká produkce ekumenické teologie je velmi skrovná. Je zde jen několik knih, které je třeba zmínit. Jsou to jednak příručky pro studenty teologie či další zájemce, které po roce 1989 publikoval Ivan Štampach a Pavel Filipi. *Nástin ekumenické teologie* Ivana Štampacha⁸⁹ byl určen pro studenty Katolické

⁸⁷ Působení Světové rady církví v době studené války se věnuje např. sborník JOPPIEN, Heinz-Jürgen: *Der Ökumenische Rat der Kirchen in den Konflikten des Kalten Krieges. Kontexte – Kompromisse – Konkretionen*. Lembeck, Frankfurt am Main 2000. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Nr. 70) Na druhou stranu úsilí sovětské KGB o ovlivňování světové ekumeny prostřednictvím kolaborujících představitelů církví dokumentuje např. kniha ANDREW, Christopher – MITROCHIN, Vasilij: *Neznámé špiónážní operace KGB. Mitrochinův archiv*. Academia, Praha 2001.

⁸⁸ Také tyto aktivity ještě stále čekají na systematické zpracování. Dosud existují pouze dílčí studie a vzpomínky pamětníků. Viz např. vzpomínky zachycené v knize VORSTER, Hans (ed.): *Ökumene in Ungarn, der Tschechoslowakei und Polen*. Lembeck, Frankfurt am Main 1992. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Nr. 64)

⁸⁹ ŠTAMPACH, Ivan: *Nástin ekumenické teologie: informace a úvahy s ohledem na českou ekumenickou situaci*. Karolinum, Praha 1995.

teologické fakulty a přestože si všímá hlavně ekumenických aspektů koncilních a pokoncilních dokumentů a katolické eklesiologie, přináší stručný přehled také nekatolické eklesiologie. K nejzajímavějším patří pasáž o historii ekumenismu u nás a úvahy o potřebách ekumenické práce, v nichž varuje před pokušením izolace římskokatolické církve od ostatních církví a kritizuje nedostatečnou recepci koncilních textů. Pavel Filipi ve svém *Křesťanstvu* přináší přehledné statě o historii, nauce a základních znacích jednotlivých křesťanských církví a konfesních rodin.⁹⁰ Přes encyklopedičnost příručky se jedná o zasvěcený vhled do identity církevních tradic.⁹¹ Ve své druhé práci *Církev a církve* Pavel Filipi představuje různá pojetí církve, sleduje její vývoj a přemýšlí nad tím z historie církve, co je nosné pro dnešní ekumenický dialog.⁹² Další příručky jsou dvě přeložená díla. Je to jednak standardní dílo Petera Neunera *Ekumenická teologie*, které přeložil a o aktuální informace doplnil Jaroslav Vokoun,⁹³ a *Ekumenický katechismus* od Heinze Schütteho.⁹⁴

Domácí provenience jsou dvě zajímavé studie. Práce Karla Skalického, která sleduje vznik koncilního dekretu o ekumenismu *Unitatis redintegratio*, vychází z materiálu, jež autor shromáždil během svého římského exilu již koncem šedesátých let, nyní jej doplnil o nové poznatky a literaturu.⁹⁵ Jaroslav Vokoun ve své práci *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku* zužitkovává své důkladné znalosti německé ekumenické teologie, zvláště díla Edmunda Schlinka, jehož výdobytky se snaží využít při hledání metodologie pro českou situaci.⁹⁶ Za pozornost rovněž stojí vydávání dokumentů katolicko-pravoslavného dialogu Walerianem Bugelem z Olomouce.⁹⁷ Z pohledu metodo-

⁹⁰ FILIPI, Pavel: *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno 1996.

⁹¹ O oblíbenosti této práce zřejmě svědčí skutečnost, že v roce 2001 vyšlo již 3. vydání.

⁹² FILIPI, Pavel: *Církev a církve : kapitoly z ekumenické eklesiologie*. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno 2000.

⁹³ NEUNER, Peter: *Ekumenická teologie*. Vyšehrad, Praha 2001 (originál práce vyšel v roce 1997).

⁹⁴ SCHÜTTE, Heinz: *Ekumenický katechismus I. Víra všech křesťanů*. Vyšehrad, Praha 1999. SCHÜTTE, Heinz: *Ekumenický katechismus II. Církev všech křesťanů*. Vyšehrad, Praha 2003. Vzhledem k malému zájmu o tyto knihy nakladatelství Vyšehrad váhá s vydáním třetího dílu katechismu.

⁹⁵ SKALICKÝ, Karel: *Ekumenismus na Druhém vatikánském concilu*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1997.

⁹⁶ VOKOUN, Jaroslav: *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*. České Budějovice 2004.



logie historické práce je důležitý sborník *Ekumenické církevní dějepisectví*, ve kterém se několik českých teologů a historiků vyjádřilo k perspektivám ekumenického dějepisectví a ekumenické teologie jako reakce na ústřední text Bernda Jasperta.⁹⁸ Ve sborníku je obsáhlá studie Pavla Hradilka o ekumenické liturgice, která rovněž představuje důležitou konkretizaci ekumenické teologie.⁹⁹

Závěr

Napsat přehledový článek je vždycky obtížné, ale ještě obtížnější je jej zakončit, protože se stále objevují nová podstatná díla, která nejsou zahrnuta, a my jsme znovu a znovu konfrontováni s omezeností našeho výběru. Doufáme tedy, že nám čtenáři tento nedostatek prominou a že jim předchodí stránky přece budou k užítku.

Na závěr se vracíme tam, kde jsme začali: k potřebě širších souvislostí ekumenické teologie. Chápání toho, čím tento obor je, jaké má metody a cíle, se v naší době proměňuje, obdobně jako se proměňuje chápání ekumenismu samotného. Pavel Ambros v předmluvě ke knize rozhovorů s Olivierem Clémentem píše:

„Ekumenismus šedesátých let byl velmi odlišný od toho, co se stává životně důležitým dnes. Byl to ekumenismus naprogramovaný, s cílem vzájemného uznání tradic a různých vyznání. Jakákoliv tradice a církev přibližovala své zvyklosti a svoje teorie, aby se nakonec dosáhlo pokroku ve vzájemném poznání. Zkušenosti 80. a 90. let zřetelně ukazují meze dialogu jako cesty k jednotě. Nový ekumenismus může být pouze setkáním živých lidí, nesoucích v sobě stejnou žízeň, obavy i radosti našeho společného světa. Hledá skutečnou odpověď na otázku, jak vyjít ze slepé uličky civilizace, ve které dnes žijeme. Tento typ ekumenismu je velmi důležitý, protože jako křesťané jsme zodpovědní i za lhostejnost vůči této civilizaci.“¹⁰⁰

⁹⁷ BUGEL, Walerian (ed.): *Ekumenické konsensy. 1. Katolicko-pravoslavné konsensy na světové úrovni*. Refugium, Velehrad 2001. BUGEL, Walerian (ed.): *Ekumenické konsensy. 2. Katolicko-pravoslavný dialog : texty z let 1965–1995*. Refugium, Velehrad 2002.

⁹⁸ HANUŠ, Jiří (ed.): *Ekumenické církevní dějepisectví. Dějiny, analýzy, perspektivy*. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno 2003.

⁹⁹ Pavel Hradilek v nakladatelství Síť vydává řadu prakticky zaměřených liturgických příruček.

¹⁰⁰ AMBROS, Pavel: „Předmluva“ in CLÉMENT, Olivier: *Pohledy do budoucnosti. Flaminia Morandi a Michalina Tenace v rozhovoru s pravoslavným teologem Olivierem Clémentem*. Refugium, Velehrad / Roma 1998, s. 5–6.



Naše studium dospělo k podobným výsledkům – i když jsme zároveň zaznamenali, že dozrívající ekumenismus šedesátých let v teologii ještě stále přináší užitečné plody. Možná bychom mohli mluvit o dvoukolejnosti ekumenické teologie, kterou je možné vystopovat jak mezi díly, která se zabývala teologickou reflexí dějin ekumenismu, rozbořem jeho metod a cílů, tak mezi těmi, jež se věnovala tématům ekumenické hermeneutiky, eklesiologie, teologie svátostí či nauky o ospravedlnění. Místo výrazu „starý“ a „nový“ ekumenismus jsme v našem článku rozlišovali tyto dva proudy poukazem k „ekumenismu shora“ a „ekumenismu zdola“ nebo jsme mluvili o ekumenické teologii, která se přednostně soustředí na myšlenky, v nichž se dosáhlo konsensu a na to, jakým způsobem byl pak tento konsensus akceptován (nebo neakceptován) církvemi na místních rovinách nebo ostatními teology – a ekumenické teologii, která se soustředí více na lidi a na jejich víru přetvářenou zápasem o smíření křesťanů, o vzájemné porozumění a o jednotu.

V první části jsme si kladli otázku, zda se na přelomu dvacátého a jednadvacátého století ekumenická teologie dostala do „zimního období“, v němž se příliš mnoho neděje, kdy nadšení pro jednotu křesťanstva, kterým hýřila šedesátá léta, ustalo, a ještě se neví, co, až přijde jaro, se objeví na jeho místě. Tato otázka se nám rozpadla na dvě podotázky vztahené ke dvěma typům ekumenické teologie. Vrátime-li se k tomuto tématu, můžeme říci, že v malém kruhu odborníků, kteří se zabývají první formou ekumenické reflexe, jako by se roční období nestřídala, možná jako se nestřídají ani ve skleníku. Výraz „skleník“ bychom zde ale nechtěli použít jako urážku jejich práce. Když dotáhneme tento symbol – můžeme z tohoto speciálního prostředí očekávat „sazenice“, které se dají vysadit ven a přinesou užitek i mimo skleník, bez něhož by ovšem v počátcích svého života nepřežily. Reflexe ekumenismu žitého v konkrétních vztazích lidí, je však nezbytným obohacením a rozšířením oné první formy ekumenické teologie – a také výzvou k většímu zohlednění situací, v nichž dochází k prolínání tradic a v nichž se rozdělení ani jednota neprojevují předně podle denominační příslušnosti.

ROZCHOD S PREDSTAVOU ZÁSTUPNEJ OBETE

Karol Nandrásky

A BREAK WITH THE CONCEPT OF A VICARIOUS SACRIFICE The author examines the concept of the satisfaction theory, understood as making atonement to an angry God. Seen from today's viewpoint it is unacceptable to regard the death of Jesus as an event that has been staged by God. The roots of this conception lie in the sacrificial rituals of antiquity, a line that is taken up once more by that part of the New Testament tradition (Paul, Hebrews) that remained under the influence of sacrificial thinking. However, this interpretation creates an image of God as a cruel despot, and indirectly supports a link between Christianity and power and violence. It should therefore be rejected; instead, the line of the prophetic and gospel message (especially John) should be followed that proclaims an unconditionally merciful God. Christianity today needs to turn away from rituals to a practice of unconditional love and forgiveness. God does not want sacrifices, but mercy.

1. Úvod

Kresťania nosia v sebe predstavu o Ježišovej smrti, ktorú im vstúpila cirkev dogmatickou náukou o zástupnom utrpení Ježiša Krista. Ním Boh vykúpil hriešne ľudstvo a zmieril sa so svetom. Tak to zdôrazňujú v Novej zmluve najmä Pavlove listy. Táto predstava sa odzrkadluje aj vo formuláciách cirkevnej liturgie, recitované kňazom pri Večeri Pánovej (eucharistii). S tým súvisí aj zaužívaná prax hovoriť o Ježišovej smrti ako o ukrižovaní. Len zriedkavo sa o nej hovorí ako o poprave. Ježišova smrť však bola popravou. Do náboženských predstáv o udalosti na Golgote sa čoraz viac miešajú pocity, predstavy a otázky, ktoré súvisia s právnymi predstavami súčasnosti.

Vznikajú v nás zmiešané a rozporuplné pocity najmä v súvislosti s chápaním Ježišovej smrti ako zástupnej obeti. Stále viac ľudí pociťuje náuku, že niekto iný by mal za nich trpieť ako niečo, čo odporuje ich dôstojnosti. Majú pocit, že každý má zastupovať seba a preto odmietajú, aby niekto iný pykal za ich hriechy. Svedčia o tom aj diela svetovej literatúry. A. N. Wilder v dráme *Spací vozeň Pegassus* zobrazuje prejavy takých pocitov na postave Harriety. Umierajúca Harrieta sa rozpráva s anjelom: *Ale predsa nikoho nemožno miesto mňa potrestať... Ja od nikoho nežiadam, aby sa dal potrestať za mňa.*¹ Harrieta tým zjavne odmieta

¹ SIERIG, H. *Narren und Totentänzer*. Hamburg 1968, s. 89.

celú teológiu „satisfakcie“ (zadosťučinenia) a nie je sama. Ľudia našej doby spochybňujú zmysluplnosť a akceptovateľnosť nauky o Ježišom zástupnom utrpení. André Gide, ktorý nevedel prijať Pavlovu „teológiu kríža“ volá: *Na Ježišovi nikdy – na Pavlovi sa pohoršujem. U tohto, nikdy však v evanjeliách, stretám, čo ma odpudzuje.*² Preto sa pýtame: Ako je to s chápaním Ježišovej smrti ako zástupnej a zmierujúcej obeti?

Ježiš nepodal výklad svojho utrpenia. Podľa novozmluvných odborníkov výroky a predpovede, ktoré predstavujú jeho smrť, ktorú chce Boh a sú nutné pre spásu ľudí, boli dodatočne vložené do Ježišových úst raným kresťanským zborom. Preto mnohí z nich aj v minulosti vyslovili názor, že interpretácia Ježišovej smrti v zmysle zástupnej zmierujúcej obeti za hriechy, je iba *zdanlivo ortodoxná a v skutočnosti je kacírka*, pretože *uprednostňuje určitý obraz sveta, vo ktorom je vzkriesenie nadbytočné*. Tak píše napríklad český profesor novozmluvných textov Peter Pokorný.³ V posledných rokoch sa však objavujú diela, ktoré sa celkom systematicky venujú tejto problematike. Odpovedajú čoraz obširnejšie na vynorenú otázku takto: Na zobrazenie Ježišovho utrpenia (i Večere Pánovej) sa preniesla štruktúra obetného rituálu. Do nej sa obliekli Ježišovo utrpenie a smrť, ako aj jeho „posledná večera“. Tak píše profesor praktickej teológie Klaus-Peter Jörns, ktorý sa v svojom diele *Nutné rozchody*⁴ najpodrobnejšie venuje nastolenej problematike. Je to veľmi citlivá záležitosť, pretože sa týka samotného centra „ortodoxnej“ dogmatiky. Kritika nauky o zástupnom a Bohom chcenom utrpení Ježiša Krista pripomína situáciu, keď sa rozhoduje o operácii upchanej aorty chorého srdca. K takému kroku sa pristupuje v hraničných situáciách, keď ide o buď alebo. V takej situácii sa však v súčasnosti nachádza aj cirkev a jej teológia.

2. Ako vznikla nauka o Ježišovej zástupnej smrti

Osvetlenie problému si žiada vyjsť z odbornej literatúry o dejinách náboženstiev, ktorá nás poučí, že prax prinášať božstvám krvavé obeť pochádza z prastarej náboženskej tradície. Latinské sloveso *operari* (konať) v zmysle *obetovať* znamená prinášať obeť nejakému božstvu z elementárneho záujmu zachovať alebo zachrániť život. Pretože všetko, čo sa pri-

² HEIECK, A. *Selbstversöhnung*. St. Ingbert 1996, s. 315.

³ POKORNÝ, P. „Co je teologie?“ In *Teologická reflexe* 1/1996, s. 46.

⁴ JÖRNS, K. P. *Notwendige Abschiede*. Gütersloh 2005.

náša Bohu, sa pokladalo za „sväté“, aj krvavá obeť sa chápala ako svätý čin, latinsky *sacrificium*. V antickom prostredí, v ktorom vznikali prvé kresťanské zbory, bola prax prinášania obetí bežná u Židov, Grékov i Rimanov. V predstavách obetujúcich nebol Boh iba očakávajúcim prijímateľom obetí, ale aj tým, ktorý obeť žiada.

Grécka prax obetovania vyústila v spoločnej hostine. Krv zvierat vyliata na obetnom oltári sa kanálom odvedla do zeme, na oltári sa božstvám spálili kosti a žĺčnik obetného zvieratá, a mäso si vzal zbor a spoločne ho jedol v rámci sviatočnej hostiny. Vo viacerých archaických spoločnostiach jedli mäso iba v rámci obetnej hostiny. Aj v 3. Mojžišovej knihe (17,3n) znie zákaz zabiť zviera mimo obetného rituálu. Židovský obetný kult poznal obetnú hostinu v spojení so sakramentálnym rituálom sviatku paschy. Otcovia rodín v priestoroch chrámu za zvuku pozáun a žalmov dávali zabiť prinesené paschálne baránky a kňazi vylievali ich krv na oltár. Podľa starorabínskej teológie je to krv zmluvy, ktorá odstraňuje hriechy minulosti.⁵ Zabité baránky otcovia rodín odnášali do svojich domov, kde sa paschálny baránok upiekol a začala sa paschálna hostina. Bola to sviatočná hostina, transformovaná na rituálnu hostinu spomínania a mala sviatostný charakter. Spájala sa s predstavou, že kto sa jej zúčastní, bude ho nasledujúci rok Boh ochraňovať (Jubilej 49,15). Kto ju však v žiadnej podobe nezachová, príťahuje na seba smrť (Nu 9, 13).

Sviatočná večera sa konala v rámci paschálnej liturgie. Jej prvým vyvrcholením boli slová pred jedením nekvasených chlebov (macesov) so šalátom a kyslou omáčkou: *Toto je chlieb biedy, ktorý jedli naši otcovia v Egypte* (Ex 12,8; Dt 16,3). Formulka *toto je* sa nechápala doslovne, ale ani iba symbolicky. V okamihu, keď otec rodiny zdvihol maces do výšky, pred Bohom nadobudol platnosť chleba biedy generácie exodu. Princíp platnosti sa odvodzoval z toho, že je to Boh, ktorý sa na to tak díva. Tento spôsob myslenia tvorí základ chápania celého rituálu paschy a ním stojí i padá sakramentálny zmysel židovskej Veľkej noci. Druhým vyvrcholením paschálnej liturgie boli slová veľkej vďaky, ktoré otec rodiny hovoril nad kalichom požehnanja (tretí kalich), ktorý sa pil po jedení upečeného veľkonočného baránka ako hlavného jedla. Ešte pred druhým vyvrcholením však otec rodiny zodpovedal otázku dieťaťa o zmysle paschy. Nalievané víno sa miešalo s vodou. Slová vďakyvzdania vyjadrovali aj očakávanie príchodu Božieho kralovania a túžbu, aby Milosrdný (Boh) uznal prítomných za hodných zažiť príchod mesiáša. Liturgia paschy sa

⁵ STAUFFER, E. *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*. Bern 1957, s. 110.

končila pitím štvrtého kalicha a antifonickým spevom žalmov chvály (Ž 113–118): *Požehnaný, ktorý prichádza v mene Hospodina!* (Ž 118,26).⁶

Podľa Jánovho evanjelia Ježišova smrť spadá na 14. nizzana v čase, keď v chráme zakáľali veľkonočné baránky, kým z paschálneho charakteru „poslednej večere“ synoptických evanjelií (Matúš, Marek, Lukáš) vyplýva, že Ježiša ukrižovali 15. nizzana. Ak bola Ježišova večera skutočne paschálnou večerou, mohol sa cítiť, že sa nachádza v podobnej situácii, ako kedysi celý národ a to aj z rovnakej príčiny: nechcel slúžiť moci ľudí, ale jedine Bohu. Pretože v hebrejskom, nedualistickom chápaní človeka slovo *telo* označovalo celého človeka, Ježišov výrok *Toto je moje telo*, ktorý v aramejčine (Ježišovej materčine) má podobu *dén hú gúfí*, v preklade má znieť: *Toto som ja*, resp. *Toto je moja osoba*. To znamená, že Ježišove výzvy, aby sme jedli jeho telo a pili jeho krv znamenajú jesť a piť Ježišov Boží život, spôsob jeho existencie, aby aj náš život bol Božím, hlboko ľudským životom.

Zvyk jesť veľkonočné baránky sa zachoval aj po zborení jeruzalemského chrámu a prevzali ho aj kresťania jednak v krvavej podobe jedným veľkonočných baránkov, ale aj v nekrvavej podobe jedným veľkonočných baránkov, pečených z cesta.⁷ Obetný akt smeroval k Bohu i k ľuďom a jeho dvojité smerovanie ukazuje, že z neho profitovali ľudia i Boh, ktorému sa obeť prinášala. Platilo to najmä pri obetiach zmierenia. Obetným rituálom a obetnou hostinou sa posilňoval život a uistilo sa, že spolupôsobenie Boha a človeka je toho podstatným predpokladom.

V priebehu krvavého obetného rituálu možno spozorovať tri postupne vykonané kroky. Najprv sa podľa stanovených kritérií vybralo obetné zviera a priviedlo sa k oltáru. Potom sa zarezalo a jeho krv sa vyliala. Tretím krokom bolo delenie obete a jedenie jeho mäsa. Niektorí bádatelia si všimli, že aj zobrazenie Ježišovho utrpenia a smrti nasleduje trojkrokový krvavý obetný rituál.⁸ Walter Burkert konštatoval súvis medzi starokresťanskou teológiou obete a grécko-helenistickým obetným kultom a Klaus-Peter Jörns potvrdil naznačené tri kroky (vzatie, zabitie, delenie a hostina) v zobrazení Ježišovej smrti. V židovskom sviatku paschy zabitie baránka síce nebolo spojené s kategóriou zmierenia, ale obeť *támíd* (každodenná), ktorá sa konala do zborenia jeruzalemského chrámu (r. 70) aj v predvečer paschy, bola obeťou zmierenia. Neskôr, po páde chrámu sa

⁶ STAUFFER, s. 111.

⁷ JÖRNS, s. 290.

⁸ JÖRNS, s. 391.

predstavy zjavne prekryvali a celé obetné dianie sa spájalo s myšlienkou zmierenia. Z rámca židovského ako aj gréckeho obetného rituálu na počiatku nášho letopočtu však úplne chýba to, čo má kresťanský obetný rituál, v ktorom ide o usmrtenie človeka. Ani židovský, ani grécky obetný kult nepoznal v dobe neskorkej antiky obetovanie ľudí. Preto sa nedá predpokladať, že by sa v druhej polovici 1. storočia všeobecne akceptovalo prenesenie obetného rituálu na bežne a často praktizovanú popravu.⁹ Napriek tomu trojfázovú či trojkrovovú štruktúru krvavého obetného kultu (vziať, zabiť, deliť a jesť) možno vidieť na zobrazení Ježišovho utrpenia, smrti a vzkriesenia.

Prvý krok (vzatie) sa odráža v tom, že ešte pred Veľkou nocou sa židovskí veľkňazi a zákonníci radili, *ako by sa úskokom zmocnili Ježiša a zabili ho* (Mk 14,1b). K zajatiu Ježiša došlo v Getsemanskej záhrade počas noci (Mk 14,43–50). Nasledoval proces, do ktorého bola zapojená aj rímska okupačná moc, pretože iba tá mohla rozhodnúť o poprave. Burkert pri popise gréckeho obetného kultu píše aj o „komédii nevinnosti“. V Ježišovom zobrazení jej motív pripomínajú gestá rímskeho miestodržiteľa Piláta. *Vzal vodu a umyl si pred zástupom ruky a vyhlásil: Ja nenesiem vinu na tejto krvi* (Mt 27,24). Podľa Lukášovho evanjelia Pilát ani Herodes nenašli na Ježišovi nič, začo by bol hodný smrti (Lk 23,4,14). Druhý krok (zabitie obeti) sa uskutočňuje popravou Ježiša na kríži (Mk 15,20b–41). Jeho telo nebolo spálené, ale celé pochované (Mk 15,42–47). Tretí krok, ktorý sa týka delenia a jedenia obetovaného zvieratá, možno nájsť vo viacerých činoch. Najprv si vojaci hneď po scéne obetovania rozdelili Ježišove šaty (Mk 15,24). Marek má v dlhšom závere evanjelia poznámku, že sa Ježiš učeníkom zjavil, keď stolovali (Mk 16,14). V Lukášovom podaní o stolovaní s učeníkmi po ceste do Emauz je Vzkriesený zobrazený ako hosťiteľ, podobne ako pri stolovaní pred popravou. Učeníci ho spoznali, keď *sedel s nimi pri stole, vzal chlieb, dobrorečil, lámal a podával im* (Lk 24,30).

Skutočnosť, že v podaní Ježišovho utrpenia možno spoznať tri kroky starého obetného rituálu, ako aj datovanie Ježišovho umučenia na židovskú Veľkú noc ukazuje, že vnímanie apoštola Pavla i evanjelistov bolo usmernené tak, že popravu Ježiša chápali ako obetný príbeh, udalosť obetovania. Obetný rituál sa im ponúkal za model vnímania. Súviselo to s ich dobou. V Jeruzaleme v dobe Ježišovej smrti a potom ďalších štyrid-

⁹ JÖRNS, s. 291.

sať rokov priam prekvital kult obetovania zvierat. Jeho praktizovanie ponúkalo možnosť, aby Ježišovi prívrženci dali pozitívny zmysel Ježišovej poprave, ktorú chápali najprv ako stroskotanie (Lk 24,19–21).¹⁰ Keď si uvedomíme, že evanjeliá sa v ranokresťanských bohoslužbách čítali po statiach (perikopách), dá sa usúdiť, že táto literárna štruktúra podania Ježišovej smrti sa hlboko vrývala do vedomia kresťanov. To, že Ježišovej smrti dávali zmysel podľa prevzatého modelu, samozrejme znamená aj to, že v asociatívnom spojení Ježišovej popravy s obeťou sa nenachádza celkom nič špecificky kresťanského, žiadna kresťanská teológia.¹¹ To je Jörnsov jasne formulovaný záver, s ktorým treba súhlasiť. Pre prenesenie zmyslu z rituálu obetného kultu na Ježišovu popravu platí to, čo Walter Burkert formuloval tak, že ríty sa konajú podľa spôsobu, ktorý pestovali otcovia.

Kresťanská Veľká noc, ktorá spája Zelený štvrtok, Veľký piatok a Veľkonočnú nedeľu, spočiatku slávená priamo na židovský sviatok paschy, bola dvojnásobne ovplyvnená „dedičstvom otcov“. Na Ježišovu popravu sa preniesol jednak prastarý rituál krvavých obetí, ako aj tradícia židovskej paschy. Obsahove niečo špecificky kresťanské vošlo do nej iba v identite „obetného zvierata“ a vo sviatku vzkriesenia, v ktorom kresťanská Veľká noc vyúsťuje. Pavlove listy svedčia o tom, že teológia onej doby sa zaoberala hlavne modifikáciou tradovaného obetného rituálu. Sila jeho vplyvu určila aj štruktúru slov ustanovenia Večere Pánovej (eucharistie) a tie sa stali kľúčom ku chápaniu Ježišovej smrti. Aj vo Večeri Pánovej stretáme trojkrovú stavbu. Hovorí sa v nej, že Ježiš *vzal chlieb, lámal ho a rozdával*. Podobne je to aj s kalichom. Pavol pridal požiadavku: *To čiňte na moju pamiatku* (1Kor 11,25). Od Pavla je aj úvod: *Náš Pán Ježiš Kristus v tú noc, keď bol zradený, vzal chlieb...* (1 Kor 11,23). Aj slová vysvetlenia hovorí Ježiš podobne ako otec židovskej rodiny pri pasche. Tým Ježiš vytvoril vzťah k židovským dejinám spásy. Slovmi „zmluva“ a krv „vyliata za mnohých“ (Mk 14,24) sa už naznačuje teologický zmysel Večere Pánovej (eucharistie) a prenáša ho do praxe, ktorá vznikla až po Veľkej noci. Večera Pánova sa stala tou sviatočnou kultovou hostinou, ktorá uzatvára obetné dianie ako celok. Umožnila kresťanom pokračovať v praxi obetných hostín, ktoré sa bežne praktizovali v iných kultoch.¹² Už začiatkom minulého storočia poukazoval Walter

¹⁰ JÖRNS, s. 292.

¹¹ JÖRNS, s. 293.

¹² JÖRNS, s. 294.

Glawe¹³ na vplyv gréckych mystérií pri vzniku sviatostí cirkvi, najnovšie potom Burkert v knihe *Antike Mysterien*¹⁴ poukazuje na súvis Večere Párovej s gréckymi mystériami.

Zhrňujúc možno povedať, že stred tradovanej kresťanskej teológie a jej náuku o vykúpení v podstatnej miere určil prastarý obetný rituál a židovská predstava obeti zmierenia. Aj teologicky zdôvodňované zmierenie a spoločné sviatočné stolovanie sú tradovanými predstavami, ktoré nutno hodnotiť ako predkresťanské.¹⁵

3. Teológiu satisfakcie nezdediajú všetky prakresťanské texty

Je pozoruhodné, že nie všetky rané kresťanské texty chápu Ježišovo utrpenie v schéme modelu obetného rituálu. V rámci Novej zmluvy je to *Evanjelium podľa Jána* a mimo nej *Učenie dvanástich apoštolov* (Didaché). Už evanjelista Lukáš vytlačil na okraj zmierujúci význam Ježišovej smrti a nepokladal ho za relevantný pre svoju teologickú koncepciu, pretože Ježišovu cestu nespájal ako Pavol a ostatní židokresťanskí autori Novej zmluvy s právnym systémom zmluvy na Sinaji.¹⁶ *Evanjelium podľa Jána* ani *Didaché* nespája sviatočné stolovanie s obeťou. Nimi zastávaná tendencia a s ňou spojená prax sa však v cirkvi nepresadili.

Jánovo evanjelium spája Ježišovu smrť so vzkriesením a oslávením. O Ježišovej predveľkonočnej situácii píše, že v nej prišla *hodina* Ježišovho *oslávania* (12,24). Čo to znamená, to jánovský Ježiš vysvetľuje (Grékom!) na príklade pšeničného zrna: *Amen, amen, hovorím vám: Ak pšeničné zrno, ktoré padne do zeme, neodumrie, zostane samo. Ale ak odumrie, prinesie veľkú úrodu. Ako v poli zasiate zrno svojou „smrťou“ vystúpi do nového života v podobe klasu novej úrody, aj Ježiš naplní svoje poslanie, keď mu zostane verný, nezuteká, ale prijme aj cestu potupenia a smrti, lebo tak vystúpi do Božej slávy. Po tomto symbolickom zobrazení, ktoré má iba evanjelium podľa Jána, nasleduje zovšeobecnené upozornenie, ktoré má paralelu aj v synoptických evanjeliách: *Kto miluje svoj život, stratí ho, a kto svoj život na tomto svete nenávidí, zachová si ho pre večný život.* To znamená, že Ježišovým učeníkom je iba ten, kto ho nasleduje a berie na seba ježišovský údel.*

¹³ GLAWE, W. *Die Hellenisierung des Christentums*. Berlin 1912, s. 24n.

¹⁴ BURKERT, W. *Antike Mysterien : Funktionen und Gehalt*. München : Beck, 1990.

¹⁵ JÖRNS, s. 295.

¹⁶ GOPPELT, L. *Theologie des Neuen Testaments 2*. Göttingen 1976, s. 618n.

Veľká noc zobrazená Jánom sa líši od zobrazenia synoptikov. Má aj väčšiu kompozíciu. Začína umývaním nôh v 13. kapitole a končí skúsenosťou, ktorú mali Ježišovi učeníci so Vzkrieseným. Ján zmenil nielen rámec, ale na nepoznanie aj reč o obeti, ktorá štruktúru synoptikov spečatila. Jeho evanjelium netraduje žiadnu „poslednú večeru“, ktorá vysvetľuje Ježišovu smrť a tým ani žiadnu pôvodnú scénu pre sviatosť odpustenia hriechov. Veľká večera, o ktorej píše Ján, sa odohráva ešte pred rozlúčkovou rečou i arcipastierskou modlitbou. Časove ju uvádza poznámkou, že *bolo pred sviatkami Veľkej noci* (13,1). Tým ju jasne oddelil od udalosti vlastného utrpenia Ježiša Krista a má úplne iný zmysel ako u Pavla a synoptikov. Večera zobrazená Jánom (13,1–36) uvádza do procesu Ježišovej „cesty k Otcovi“ (13,1), ktorá mieri priamo k veľkonočnému vzkrieseniu a nie k „obeti“. Stredobod samotného stolovania ani netvorí jedenie, ale Ježišovo umývanie nôh učeníkom (13,15). Tým aj symbolicky zobrazil lásku, ktorá ho niesla a dal učeníkom príklad, ako sa majú aj oni milovať.

Skutočnosť, že evanjelista Ján neprevzal scénu o poslednej večeri so slovami, ktoré jej dávajú zmysel obeti, svedčí o tom, že Ján neakceptoval sviatosť, spojenú s významom obeti. Či príčinou takého postoja bolo to, že začiatkom druhého storočia chápanie Ježišovej popravy ako obeti zmierenia v jeho kultúrnom prostredí pôsobilo trápne a odpudzujúco, ako sa domnieva Jörns,¹⁷ ťažko povedať. Je ale isté, že účasť na takej sviatosti umožňovala obísť príklad lásky, ktorú Ježiš kládol na prvé miesto. Naproti tomu Ján koncepciou, ktorá do stredu pozornosti stavala symbolický čin umývania nôh, jasne ukazoval, ako a v čom má pokračovať Ježišova cesta.

Jánove slová o *chlebe života*, ktorý zostúpil z neba a menovite výroky: *Kto je moje telo a pije moju krv, má večný život* (6,54–56), hovoria o Ježišovom živote. Ježišove slová a činy, celý Ježišov láskyplný život je tým nebeským pokrmom, ktorý majú Ježišovi nasledovníci jesť a piť, aby Ježiš žil v nich, lebo oni sú tým, čo dáva svetu život (6,33). Jánovo podanie je zjavnou teologickou kritikou teológie obeti i sviatosti, pestovanej vznikajúcou cirkvou. Ani výrok Jána Krstiteľa o Ježišovi *Hľa, Baránok Boží, ktorý sníma hriech sveta* (1,29) nehovorí o hriechoch veriacich, ale o hriechu sveta, vzdialeného od Boha, do ktorého sa Ježiš dostal, a ako Boží baránok neodpovedá na násilie sveta násilím, ale odpúšťajúcou láskou, pretože chce, aby sa skončilo násilie v každej podobe. Ján tým, že odmie-

¹⁷ JÖRNS, s. 298.

tol chápať Ježišovu popravu ako obeť, aj Boha konzekventne vyslobodzujú z jeho prastarej zapletenosti do systému násilia a protinásilia. Ani výrok, pokladaný za centrálny, *Lebo tak Boh miloval svet, že dal svojho jednorodeného Syna, aby nik nezahynul, ale mal večný život každý, kto verí v neho* (Jn 3,16), nehovorí o nejakej Božej iniciatíve „dať“ Ježiša ako obeť. Vzťah k obeti sa aj tu do textu iba vkladá. Evanjelista Ján terminológiu obeti nepoužíval. Výraz „dal“ použil v zmysle „poslal“, ako to dokazuje paralela v 3,17. V texte niet žiadneho slova o obeti alebo zmierení.

Je pozoruhodné, že aj *Učenie dvanástich apoštolov* (Didaché), ktoré bolo napísané na prelome 1. a 2. storočia, pozná sviatočný hod bez vzťahu k Ježišovej smrti, ako aj bez slov ustanovenia a myšlienky zmiernenia. Didaché má charakter cirkevného poriadku, v ktorom sa hovorí o *cestě života a ceste smrti* (1,1), ako aj o predpisoch, ktoré sa týkajú liturgickej praxe. Spis sa skladá z krátkych 16. kapitol a 9. kapitola sa týka *eucharistie*. V spise sa toto slovo vyskytuje viackrát a jeho prvoradý zmysel je „ďakovná modlitba“:

(1) *Čo sa týka eucharistie, ďakujte takto: (2) najprv za kalich: „ďakujeme Ti Otče náš, za svätý vínný kmeň Dávida, Tvojho služobníka, ktorý si nám dal poznať skrze svojho služobníka Ježiša; Tebe sláva na veky!“ (3) Potom za chlieb: „ďakujeme Ti, Otče náš, za život a poznanie (Niederwimmer „poznanie“ škrtá), ktoré si nám dal poznať (Jörns „zjavil“) skrze svojho služobníka Ježiša; Tebe sláva na veky. (4) Ako tento rozložený chlieb (Jörns „zrno“) bol roztrúsený po horách a zhromaždený stal sa jedno (Jörns „chleboť“), tak nech sa zhromaždí Tvoja cirkev od končín zeme do Tvojho kráľovstva; pretože Tvoja je sláva a moc skrze Ježiša Krista na veky.“ (5) Ale z vašej eucharistie nech neje ani nepije nikto, iba pokrstený na meno Pána; lebo i o tomto Pán povedal: „nedávajte sväté psom!“¹⁸*

Desiata kapitola uvádza ďakovnú modlitbu, v ktorej vyslovene stojí, že sa má povedať po nasýtení, t.j. po „skutočnej večeri“ (agapé). Hovorí sa v nej: *Ty, vládca všemocný, stvoril si všetko pre svoje meno, dal si pokrm a nápoj ľuďom na požívanie, aby Ti ďakovali, nám však udelil si z milosti duchovný pokrm a nápoj a večný život skrze svojho služobníka* (v. 3).¹⁹

¹⁸ GÁBRIŠ K: *Apoštolské otcovia*. Liptovský Mikuláš 1955, s. 84n. Uvádžam celú 9. kapitolu v preklade profesora Karola Gábriša zohľadňujúc aj iné preklady.

¹⁹ GÁBRIŠ, s. 85.

Eucharistia, uvedená pred modlitbou vďaky po nasycujúcom stolovaní, opisuje typ sviatočného stolovania, ktoré sa zjavne odlišuje od typu, tradovaného Pavlom a synoptikmi. V jej liturgii síce nachádzame chlieb a kalich (vino) ako aj eucharistické modlitby vďaky, ktoré k nim patria, ale niet v nej žiadnych „slov ustanovenia“ a žiadny vzťah k Ježišovej smrti. Okrem toho toto sviatočné stolovanie je spojené so skutočným jedným, ale nie je s ním totožné. Preto sa ponúka dať ho do vzťahu so židovským požehnaním po jedle. Didaché 10,3 robí zjavný rozdiel medzi *pokrmom a nápojom*, ktorý sa dáva na požívanie všetkým ľuďom a *duchovným pokrmom a nápojom*, dávaným zboru. Obidve však patria spolu ako dary, ktoré ľudia od Boha prijímajú a oni jemu nič neobetujú.

Nábožensko-historicky možno tento sviatok nekrvavých darov chápať tak, že počas dejín sa prinášané pokrmové dary čoraz viac chápali v tom zmysle, že nie sú na „výživu“ božstiev, ale darmi, ktoré božstvá dávajú ľuďom, čím sa obeť zmenili na „vďakyvzdanie“ a slovo „obeť“ ich vlastne nevystihovalo. Eucharistia sa spomína aj v 14. kapitole Didaché: (1) *V Pánov deň zhromaždíte sa, lámete chlieb a ďakujete, keď ste najprv vyznali svoje priestupky, aby bola vaša obeť* („*thysia*“ môže mať aj zmysel „predkladaná modlitba“) *čistá. (2) A nech sa k vám nepripojí nikto, kto má spor so svojím blížnym, kým sa nezmiery, aby vaša obeť nebola znesvätená.* Významný rozdiel ku každodennej oslave v 9. a 10. kapitole Didaché tvorí tu pripojená požiadavka vyznania hriechov, ako aj požiadavka odstrániť v zbere spory zmierením ešte pred sviatočným hodom. Tým sa zjavne znemožňuje egoisticky zneužívať sviatočné stolovanie a obnovovať vzťah k Bohu bez obnovenia bratského vzťahu k ľuďom. V tomto bode stojí chápanie eucharistie v Didaché celkom blízko jánovskému chápaniu, hlavne prikázaniu vzájomnej lásky. Ukazuje, že vzájomné odpúšťanie previnení a zmierenie vôbec nemuseli chýbať, keď chýba myšlienka obeť. Modlitba Pánova im stačila za základ odpúšťania a zmierenia.

Z uvedeného vyplýva, že na začiatku kresťanstva vznikli a praktizovali sa rôzne typy eucharistie. Bolo to možné, lebo ešte neexistovala dogmatická interpretácia Ježišovej smrti ako jedine „správna“. Je zjavné, že všetky výklady Ježišovej popravu sú len výsledkom rôznych spôsobov vnímania. Pavol a synoptikovia rovnako ako Ján a Didaché pri vnímaní a literárnom zobrazení veľkonočných udalostí, ako aj pri tvorbe eucharistie, nasledovali pravidlá kultúrnej koherentnosti. Zmysel, ktorý z toho vyplýval, zodpovedá predstavám, ktoré vládli v ich prostredí a v nich samých.

Ku vzniku rozdielnych typov eucharistie od počiatku viedli aj veľmi rozdielne predstavy o Bohu, o človeku, ako aj o vzájomnom vzťahu me-

dzi Bohom a ľuďmi. Táto skutočnosť poukazuje aj na to, že jestvovali rôzne predstavy, ktoré zápasili o nadvládu v otázke, či sa má alebo nemá spájať výklad Ježišovej smrti a chápanie eucharistie s myšlienkou zmierenia. Táto hlboká rozpornosť sa čoraz viac znova vynára. Trápi mnohých kresťanov súčasnosti a tvorí podstatnú časť problematiky ich vnútornej opravdivosti.

4. Aké predstavy o Bohu stoja za teológiou obete

Keď chceme zodpovedať nastolenú otázku, musíme si všimnúť dejiny predstáv, ktoré vládli pri prinášaní obetí božstvám. Tie vedú od božstiev, ktoré obete ľudí prijímali, až po ostrú kritiku prinášania ľudských obetí. V rámci tohto vývoja sa zachovali príbehy, ktoré niektorí bádatelia nazvali „prahovými“, pretože hovoria o zvyku, ktorý sa dovtedy zachovával a bol vymenený, lebo z určitých dôvodov sa v ňom ďalej nemohlo pokračovať. K takým patrí aj scéna o Abrahámovi (1Moj 22,1–14), ktorá rozpráva o tom, ako mal obetovať svojho syna Izáka, proti čomu nič nenamietal ani on, ani Izákova matka. Až keď Abrahám vzal nôž, zdvihol ruku, aby zarezal svojho syna, vyprávač vyslobodí čitateľa z napätej situácie. Sám Boh zasiahne ústami anjela a poskytne barana, ktorého Abrahám obetoval namiesto svojho syna. Hroznú prax obetovania ľudí vystriedalo obetovanie zvierat.

V dejinách biblického Izraela došlo aj ďalšiemu posunu v chápaní prinášania obetí. Biblickí proroci podrobili ostrej kritike celý obetný kult Izraela. Ámos vyjadril pochybnosť, že by bol Izrael na púšti prinášal Bohu nejaké obete a sám Hospodin volal ústami proroka Ozeáša (755–725 pr. Kr.): *Lásku chcem a nie obete!* (6,6) Bohu ide o srdce človeka, o jeho bezprostredný vzťah a o prejavy solidarítosti k bližným. Kritika prorokov nevytýkala nejaké chybné obetovanie, ale smerovala k tomu, že celá obetná prax obchádza a míňa to hlavné, o čo ide Bohu. Tým je myslenie, ktoré plynie z čistého srdca a sociálne konanie. Ľudia majú vidieť núdzu svojich bližných a neusilovať sa iba o svoj vlastný prospech (Ámos 5,10–15).

Podobné tendencie ako v spisoch biblických prorokov nájdeme aj v múdroslovej literatúre Starej zmluvy: *Konať spravodlivosť a právo sa Hospodinovi ľúbi väčšmi ako obeť.* (Prís 21,3). V strede pozornosti prorokov stál vnútorný vzťah k Bohu a pretože ten sa dotýka každého človeka osobitne a nik sa v ňom nemôže dať zastúpiť niekym iným, odmietali obetný kult a stavali ho do protikladu s hľadaním Boha. Aj v gréckom svete došlo k ostrej kritike obetného kultu. Bol to najmä Empedokles (485–425 pr. Kr.), ktorý odmietal obetný kult a brojil proti násiliu. Žiaľ,

tieto výzvy sa nepresadili. Naopak, vývoj v Izraeli i v gréckom svete smeroval k obetovaniu stále väčšieho počtu zvierat. Obetný kult ponúkal veľmi lacné zmierenie s Bohom, ktoré umožňovalo zabúdať na solidárny postoj k blíznym. Obetný kult kvitol aj v Jeruzaleme Ježišovej doby a to znamená, že aj predstavy o Bohu plne ovládala teológia obete.

Keď sa pýtame, kto vystupuje v textoch o zástupnom obetovaní ako subjekt, tak je to najčastejšie Boh. On dáva svojho Syna ako obeť. Jeho obeť sa myšlienkovy spája s obeťami zmierenia, ktoré sa do roku 70 konali v jeruzalemskom chráme za nespoznané hriechy ľudu. Pre Pavla sa táto štruktúra stala formou vnímania Ježišovej popravy. Podľa neho zmyslom kríža je, že Boh *neušetril vlastného Syna, ale vydal ho za nás všetkých* (Rim 8,32). Ježišova smrť je obetným darom Boha v prospech ľudí, a tak prejavom jeho nesmiernej lásky (Rim 8,39). Kristovou obeťou Boh *zmieryl svet so sebou, (viac) nepočítal ľuďom ich previnenia* (2 Kor 5,19). Keď Boh je darcom i príjemcom obete, Ježiš je obeťou, prinášajúcou zmierenie. Popri týchto formuláciach vo svojom osobnom vyznaní Pavol píše v liste Galatským (2,20) aj o Ježišovi ako o subjekte konania, keď hovorí, že *si ma zamiloval a seba samého vydal za mňa*. V tejto línii pokračuje aj list Židom, ktorý sa díva na Ježiša celkom očami kultu. Vidí v Ježišovi „veľkňaza“, ktorý prevýšil jeruzalemských veľkňazov tým, že obetoval seba samého a stal sa obeťou *raz navždy*. Na to sa odvoláva luteránska ortodoxia, ktorá na rozdiel od katolíckej odmieta chápať omšu ako „obetu“. V kultickej reči listu Židom však už nič nepoznať z Ježiša evanjelií ani z Ježišovej násilnej popravy.

Pavol, ktorý myslel celkom v štruktúrach obetného kultu, si asi nevedel predstaviť, že by kresťanská cirkev mohla žiť bez podobného ekvivalentu ako bol židovský kult zmierujúcej obete a na Ježiša preniesol štruktúru, v ktorej sám žil. Postavil síce Ježiša do stredu svojej teológie, ale v zmysle zmierujúcej obete, ktorá ďaleko prevyšuje kult obete zmierenia. Terminológiou zmierujúcej obete sa však samotnému Bohu podsúva, že mu nezostávalo iné, ako neušetriť svojho syna a obetovať ho za „nehodné ľudstvo“, ak sa chcel zmieriť so svetom a nezničiť ho. Tým sa však nevyvracia, ale potvrdzuje staré, dávno prekonané myslenie, a veci sa stavajú tak, akoby bol Boh odvolal zvest' svojich prorokov i celoživotnú zvest' svojho Syna, hlásajúceho nepodmienenú Božiu lásku.

U Ježiša nenájdeme ani jediné slovo, ktorým by pozitívne hodnotil prax kultických obetí. Naopak. Citoval zmienené slová proroka Ozeáša: *Milosrdenstvo (lásku) chcem a žiadne obete*. Aj Ježišovo vyčistenie chrámu (Mk 11,15nn) od peňazomencov bolo zjavným útokom na vykonávanú a skomercializovanú prax kultických obetí, ktorá zmenila chrám na

„skryšiu zlodejov“, ako ju Ježiš hodnotil slovami proroka Jeremiáša. Ježiš hlásal lásku a bol proti každej forme násilia. Chcel, aby sa skončil neblahý kolobeh násilia a odplaty. Teológia obete ako základ kresťanskej nauky o vykúpení však tomu protirečí, keď hlása, že Boh sám ako iniciátor chcel, aby Ježiša popravili. Také chápanie nie je proti násiliu, ale ho podáva Bohu a robí z neho krvavého násilníka. Ježišovo poslanstvo nepodmienennej Božej lásky nedovoľuje predpokladať, že by bol Ježiš svoju smrť chápal ako Bohom žiadanú obeť zmierenia. Skutočnosť, že sa dostával a dostal do situácie, v ktorej nebude môcť smrť obísť, spoznal Ježiš pomerne zavčasu, a v Getsemanskej záhrade bezprostredne pred svojím uväznením v modlitbe zápasil o to, či má zutekať alebo zotrvať. Evanjelista Lukáš celkom výrazne zobrazil, ako ťažko prijímal Ježiš rozhodnutie zotrvať na svojej ceste (Luk 22,43). Útekem by (možno) zachránil svoj život, ale zradil by svoje poslanstvo. Preto sa rozhodol vziať na seba cestu utrpenia podobne, ako sa v takej situácii rozhodli aj mnohí iní pred ním i po ňom.

5. Kritika teológie zástupnej obete

Pretože chápanie Ježišovej smrti ako zmierujúcej obete a na ňom založená Večera Pánova (eucharistia) odporuje Ježišovej zvesti, nezostáva iné ako ho odmietnuť. Jej koncept v ničom nerobí Božiu lásku vieryhodnejšou. Naopak, iba bez takého konceptu je nám Božia láska vieryhodná. Koncept zmierujúcej obete sa spája s obrazom Boha, ktorý Božiu lásku nerobí nepodmienenou, ale podmienenou od Ježišovho výkonu krvavého zmierenia. Taký koncept vracia Božiu lásku späť do štruktúry podmienok, v ktorej vzťah Boha a človeka určuje poslušnosť voči Božiemu zákonu. Božia láska sa tým robí závislou od ľudskej poslušnosti. Pri pohľade na také sputnanie Boha Jörns cituje zvolanie katolíckeho teológa Eugena Bisera: *Rozviažte ho*, ktoré znie z Ježišových úst pri vzkriesení Lazara (Jn 11,44).

Ako odpoveď na otázku, prečo sa prijal a tak ľahko sa širil oživený starý koncept, sa ponúkajú dôvody psychologické, ako aj dobového a nábožensko-historického charakteru. Prevzatím schémy zmierujúcej obete kresťanské zbory dostali ekvivalent k židovskému a helenistickému obetnému kultu, bez ktorého si väčšina kresťanov asi ani nevedela predstaviť žiadne náboženské spoločenstvo. Prvým skupinám kresťanov to mohlo pomáhať oslobodzovať sa aj z depresie, do ktorej sa dostali stroskotaním Ježišovej cesty. Tým, že Ježišovu smrť interpretovali ako obeť zmierenia za vlastné hriechy, ba i celého sveta, nadobudla Ježišova smrť pozitívny

význam. Prevzatím schémy obetného rituálu z kultúrneho dedičstva uľahčili prístup ku kresťanstvu aj tým, ktorí sa zúčastňovali helenistických mystérií.

Nechýbajú mienky, podľa ktorých kulticky usmernené „sväté násilie“ v podobe obetných rituálov má očisťujúcu, psychohygienickú funkciu. Tým, že agresívne túžby ľudí kanalizuje do sakrálne vymedzeného priestoru, vraj tlmí ich prejavy v bežnom živote. Odohráva sa niečo podobné, ako sa dialo v starom rituáli obetného barana. Praktiky takých konceptov však vysvetľujú iba to, že sa vnucovali pri vnímaní Ježišovej popravy, pretože prostredie onej doby tým bolo plné. Neznamená to však, že majú byť smerodajné pre vnímanie ľudí našej doby. Pretože nás Ježiš učil pristupovať k Bohu s dôverou, rituály, ktoré majú odstraňovať náš strach pri pohľade na Boha, nemajú žiadne opodstatnenie. Platí to aj o rituáli zmierujúcej obete i jej kultickom pripomínaní, pretože taká prax mala zmysel iba dovtedy, kým Božia láska netvorila jasný a nepodmienečný stredobod viery v Boha. To znamená, že poprava Ježiša sa má zbaviť pút takých myšlienkových modelov, ktoré Ježišovo poslanstvo a Ježišov život skreslili a znemožňujú bezprostredný, dôveryplný a radostný vzťah k Bohu. Jedine z Boha lásky, schopného spolutrpieť s ľuďmi, žiari *Božia spravodlivosť* v zmysle ospravedlnenia (akceptovania) ľudí. Ježiš žil Božiu lásku a tá ho uschopňovala odpúšťať a milovať aj nepriateľov. Vyslobodzoval ňou v hlavách ľudí aj Boha z kráčov tradovaného systému predstáv o svätom násilí a odvete.

Teológia zmierujúcej obete rozbíja bezprostrednosť vzťahu k Bohu, ktorú nám Ježiš otvoril a vracia nás späť do dávnej minulosti, keď pestujeme kult, vybudovaný na forme vnímania, pochádzajúcej zo starých obetných kultov. Aj Božia milosť pridaním „pre zásluhy Ježiša Krista“ dostáva falošný tón, pretože v nej znie akoby nás Boh akceptoval iba pre hrozné utrpenie Ježiša Krista.

Za takým chápaním sa skrýva predstava Boha formovaná spravodlivosťou, ktorá stojí na neúprosnej neoblomnosti a v základe je nemilosrdná. Nieкто musel pykať, aby dlh vyrovnal. Keď Boh neúprosne trvá na tom, aby sa jeho zákon plnil, prijíma Ježišovo nevinné utrpenie ako jeho zástupné naplnenie. Iba na tom základe môže byť vôbec milostivý. S takým modelom vysvetlenia súzvučali všetci jeruzalemskí kňazi i Pavol, ale pretože „kultúra hriechu“, z ktorej vyrástla ich forma myslenia, nie je našou, nie je a nemôže byť našim ani taký model myslenia. To určite nie je Boh, ktorého zvestoval nedogmatický Ježiš. Pretože Ježišov Boh je láska, nemáme žiadny dôvod pokladať svoj život – a to ani napriek previne-
niam – za stratený a odsúdený na smrť.

Telógiou zmierujúcej obete z Ježišovho radosného posolstva sa stalo hroziace posolstvo. Treba preto jednoznačne povedať, že Boh žiadnym spôsobom neasistoval pri Ježišovej poprave. Predstavitelia cirkevného kresťanstva sa musia sebakriticky pýtať, či doteraz hlásanou podobou vysvetľovania Ježišovej popravy ako násilím spečateným zmierujúcim výkonom Boha nenapomáhali praktikám násilia a nezvyšovali tým utrpenie vo svete. Veď ak sa Boh pakuje s usmrcujúcim násilím, môže to robiť aj človek.²⁰ Preto platí, že sa potrebujeme zbaviť rítov, ktoré našepkávajú také pokušenia. Žiadny rituál, založený na násilí nás nemôže oslobodzovať od dychtivej náklonnosti k násiliu. Preto ak máme pestovať nejaký rituál, tak rituál „umývania nôh“, stanovený evanjelistom Jánom ako symbolický prejav hlbokkej solidárnosti a lásky, oslavujúcej nepodmienujúcej Božiu lásku, zjavenú Ježišom Nazaretským. Kríž pritom je a zostáva vierohodným svedectvom Božej cesty nenásilia ukázanej Ježišom, schopnej utrpenia, lásky a odpúšťania.

Parodizujúcu a tým zdrvivú kritiku krvilačného Boha napísal v románoch portugalský spisovateľ José Saramago. Keď v r. 1991 vyšla jeho kniha *Evanjelium podľa Ježiša Krista*, vyvolala v Portugalsku politický i cirkevný škandál.²¹ Nemecká kritika sa zmietala v krajnostiach nadšeného súhlasu a príkreho odmietania. Stewen Uhly napísal: *Táto skutočnosť asi svedčí o tom, že Európa ešte nedozrela pre neateistické relativovanie kresťanstva a jeho Boha. Cirkev má ešte príliš veľkú moc, či už v náboženskom Portugalsku alebo prevažne nenáboženskom Nemecku, aby sa kresťanské obsahy mohli dostať na scénu v podobe pokresťanskej inscenácie, vyjadrujúcej vlastnú inakosť.*²²

Príbeh vyprávaný Saramagom sa neusiluje zobrazit' historickú realitu, ale voľne a v hojnej miere používa materiál a podnety apokryfných evanjelií, ktoré cirkev odmieta. Tak autor venuje prvých desať kapitol Ježišovej mladosti, kedy ho diabol v podobě pastiera učil odporovať Bohu (napokon sa s Ježišom rozišiel so slovami „nič si sa nenaučil“) a v kapitolách 16–20 zobrazuje Ježiša ako druha Márie Magdalény.

²⁰ Obetná prax nepriamo navádza legitimovať mnohé neľudskosti. Veď keď sa hlása, že Boh pre posvätný cieľ nechal obetovať život svojho Syna (človeka), potom sa ľahko ospravedlní zabíjanie heretikov, bosoriek a diablom posadnutých, a keď cirkev smela pozabíjať také množstvo ľudí, potom sa môžu cítiť oprávnení páchať násilie aj iní. Zostane večnou hanbou, že cirkvi – až na nepatrné výnimky – nebrali vážne Ježišovu cestu nenásilia. Bránila im v tom aj predstava Boha, ktorá stojí za telógiou zmierujúcej obete.

²¹ Originál 1991 portugalsky, nemecky 1993, anglicky 1994 (pozn. red.).

²² Citováno v KUSCHEL, K. J. *Jesus im Spiegel der Weltliteratur*. Düsseldorf 1999, s. 372.

Vrchol Saramagovho románu tvorí Ježišova dohoda v stretnutí s Bohom, ktoré sa odohralo na jazere, pri ktorom Ježiš žil už ako rybár. Podávam ho v skrátenej podobe, ale tak, aby čitateľ ochutnal niečo z jeho sarkastického štýlu.

Jedno ráno, keď sa Ježiš rozhodol vyplávať, spozoroval, že na lavičke pri korme sedí Boh. Zložil veslá tak, akoby sa Boh zjavil podľa dávneho dohovoru, a povedal: *Prišiel som, aby som sa dozvedel, kto som a čo mám urobiť, aby som splnil dohodu, ktorú som s tebou uzavrel.* Vysvetľuje Bohu, že od diabla sa dozvedel, že je Božím synom. Boh prikývol: *Áno, ty si môj syn.* Na Ježišovu otázku, ako môže byť človek Božím synom, Boh vysvetľuje, že keď je Božím synom, nie je žiadnym človekom. Ježiš odporuje tým, že je, spí i miluje spôsobom ľudí a ako človek aj zomrie. Boh na to poznamenáva, že na jeho mieste by si tým nebol tak istý. Nato vysvetľuje Ježišovi, že jeho úlohou je rozšíriť Boží vplyv, aby nebol iba Bohom nepatrného národa v jednom rohu sveta: *Keď dobre vykonáš svoju úlohu, presnejšie úlohu, ktorú som ti ja v mojom pláne vymyslel, som si celkom istý, že o niečo viac ako o poltucta storočí, sa ja z Boha Hebrejov stanem Bohom tých, ktorých potom podľa gréckeho slova budeme nazývať katolikmi.* Na Ježišovu otázku, aká úloha v tom pripadne jemu, Boh odpovedá: *Úloha martýra, syn môj, obet je to, ktorou sa dá viera ešte najlepšie rozšíriť a rozdúchať.*

Keď Boh Ježišovi oznámi, že jeho smrť ako smrť martýra bude bolestná, Ježiš chce zrušiť zmluvu a rozísť sa s Bohom a žiť ako ktorýkoľvek človek. Boh mu vysvetlí, že každé jeho vzpieranie sa je iba stratou času a dodá: *A nesprávaj sa ako vzdorujúci baránok, ktorý nechce ísť k obetnému oltáru, hádže sa a srdcervúco stoná. Jeho údel je predsa predurčený, obetujúci s nožom v ruke trvá na svojom. – Ten baránok som ja. – Ty, môj synu, si Boží baránok, ktorého Boh sám vedie ku svojmu oltáru. A práve to tu pripravujeme.*

Ježiš vyslovil prosbu, aby mu Boh odhalil, čo skrýva budúcnosť po jeho smrti. Boh sa najprv vyhovára, že by to dlho trvalo, ale potom začne rozprávať, že vznikne cirkev, rozšíri sa do všetkých kútov sveta, iné božstvá budú odporovať a Ježiš bude proti nim bojovať. Keď Ježiš počuje, že ľudia budú za neho i za Boha umierať, lebo od nepamäti umierajú za bohov, dokonca aj za falošných a luhajúcich, trvá na tom, aby mu Boh povedal, koľko utrpenia a záhuby koľkých životov si vyžiada jeho víťazstvo nad inými bohmi a koľkí zahynú v bojoch, vedených v Božom mene. Boh mu začne podrobne rozprávať, kde a ako skončia tí, ktorých pozná, jeho učeníci. *Potom môj synu, vzniknú nekončiace dejiny, v ktorých sa bude miešať železo a krv, oheň a prach. Bude to nekonečné more utrpenia*

a sľz. Nato začne Boh v abecednom poradí vymenovávať mená rôznym spôsobom zabitých a likvidovaných. Je to zoznam, na ktorom autorovi románu záležalo a zaberá vyše päť strán. Keď sa vypočítavaním ohavností Boh na chvíľu zastaví a opýta sa Ježiša, či mu to ešte nestačí, Ježiš odvetí, že tú otázku by si mal položiť on. Boh opíše aj sebatrýznenie a bičovanie tela v kláštoroch, vojny, križiacke výpravy i hrozné praktiky inkvizície.

Pri čítaní uvedených strán človeka chytá závrat. Túži vyslobodiť sa a uniknúť z krvavej siete, do ktorej je ako kresťan dejinne zapletený. To je asi autorov najvlastnejší zámer. Podobný dojem zo Saramagovej knihy vyjadril aj recenzent R. M. Zoske v článku **Boh, zničený ako Moloch**, keď napísal: *Kto sa ponorí do Saramagovho bezútešného tieňového evanjelia, je šťastný, keď vyjde na denné svetlo z tohto stuhnutého pekla.*²³ Saramago vo svojom románe zobrazil príšerného, krvilačného a mocichtivého Boha, ktorý sa usiloval o presadenie seba, svojej moci a na to potreboval Ježiša, ktorého celkom cynicky využil. Ale je to Ježišov Boh nepodmienennej lásky? Nie! Tisíckrát nie. Je to netvor ad absurdum dovedenej a postmoderne obnaženej teológie zástupnej obete. Autorovo pero pomáha, aby sme sa zbavovali obrazu krvilačného Boha, pretože taká predstava duší, zasypáva prameň, znemožňuje prístup životodarnej šťavy, ktorou je nepodmienená láska Ježišovho Boha. Tá roztápa námrazu srdce, láme ľady, klope na dvere aj v súčasnosti. Boh chce s nami nielen večerať, ale žiť, aby sa naše peklo, naša púšť menila na záhradu a náš život sa stával ľudský, láskyplný, nebeský.

Pri pohľade na krvou postriekané dejiny cirkvi vznikajú otázky, či bolo nutné do neprehľadné more hrôz a utrpenia a kto je za to zodpovedný? Saramago mocibažného a krvilačného Boha viní za neprehľadné množstvo nezmyselných obetí. Ale nebola to teológia cirkvi, ktorá zneužila bezbrannosť Ježišovho Boha lásky a postavila oltár Molochovi, ktorému kresťania celé stáročia kadili? Neprislúcha preto nám brať na seba zodpovednosť za hory utrpenia a nezmyselných obetí a v pokore prosiť: odpusť nám naše viny?

Aj Večera Pánova, interpretovaná chápaním Ježišovej popravy ako obetného úkonu, podkladá Bohu, že Ježišova smrť bola nutná na odpustenie našich hriechov. Odporuje tým Ježišovej praxi v evanjeliách. V nich odpustenie hriechov žiadnym spôsobom nie je spájané s „poslednou večerou“.

²³ *Evangelische Monatshefte* 4/1999. Citováno v KUSCHEL, s. 372.

rou“. Ježiš odpúšťal hriechy bezprostredným výrokom mimo akéhokolvek kultického rámca (Mk 2,5) a od svojich učeníkov očakával, že budú robiť podobne. Niet žiadnej viazanosti na kult ani pri vyslaní učeníkov, keď ich Ježiš zmocňuje odpúšťať hriechy (Jn 20,22n). Preto sa Jörns prihovára za to, aby sa tak ako v Didaché pred spoločným stolovaním praktizovalo odpustenie hriechov, ktorých sme sa dopustili voči Bohu a voči svojim blíznym. Preto sa má liturgický akt, ktorý tomu slúži, oslobodiť od sviatočného stolovania. Tým by sa myslenie a čítanie pri stolovaní ani asociáciami nevracalo k starému modelu zmierujúcej obete.²⁴

Ak pri zrode cirkvi bolo možné počúvať nie jedno, ale štyri podania evanjelií a praktizovať rôzne typy sviatočných stolovaní, tak by mali takú prax akceptovať aj cirkvi súčasnosti. V Nemecku je to možné. Biskup Wolfgang Huber, ktorý je v súčasnosti predsedom Rady evanjelických cirkví Nemecka, oznámil v apríli 2004 svoj osobný rozchod s vysvetľovaním Ježišovej popravy ako obete zmierenia. 23. apríla 2004 vyhlásil: *Osobne som nikdy nedokázal spojiť predstavu, že Boh je odkázaný na obeť človeka, aby mu mohol poskytnúť spásu, s mojou vierou v Božiu dobrotivosť. Tento názor, ktorý ešte v 12. storočí zastával Anselm z Canterbury hovorí, že Boh môže utíšiť svoj hnev iba tak, že jeden človek stratí život. Vždy som sa pýtal, či taký obraz Boha, v základe pomstychtivého, neobsahuje útok na samotnú Božiu česť. Naša generácia, ktorej úlohou je vytvoriť teológiu po Auschwitzu, musí aj tu kráčať novou cestou.*²⁵ Na zasněženom Slovensku, kde sa v kultúrnej oblasti rozťahuje najkonzervatívnejší katolicizmus Európy a sekunduje mu stvrdnutý okraj vyhasnutého krátera európskeho protestantizmu, je pluralizmus a taká prax zatiaľ v nedohľadne. Proces premeny možno síce brzdiť, ale nedá sa zastaviť. Ani na Slovensku. Treba mu však pomáhať, aby sa pohli ľady aj u nás a do našej kultúry vtiahlo to od dávna sľúbené *radostné leto Pána*.*

²⁴ Jörns pokladá za primeraný taký liturgický akt, v ktorom by účastníci služieb Božích vzájomne vyznávali, že dlhujú lásku Bohu, ľuďom i ostatnému tvorstvu. Potom by nasledovala prosba k Bohu, aby zhromaždených uistil o svojej láske a treťou časťou by bolo vzájomne vyslovované rozhršenie a to na základe ničoho iného ako na základe nepodmienennej Božej lásky. Pritom by mohli naproti sebe stáť antifonicky dve skupiny alebo prednášajúci modlitbu a zbor. Tak to praktizoval profesor Jörns mnohé roky v Berlíne so svojimi študentami. JÖRNS, s. 339.

²⁵ JÖRNS, s. 328.

* Príspevek byl redakčně zkrácen.

JEŽÍŠOVA SMRT V TRADICI EVANGELIÍ

Pavel Filipi

THE DEATH OF JESUS IN THE TRADITION OF THE GOSPELS If we follow “Jesus’s haggada” as presented in the gospels, we see that this tradition devoted considerable attention to the final phase of Jesus’s life and his execution, to which he went voluntarily and in obedience to the will of his Father, and it even did so during the course of the narrative of the preceding phases. This reflects the conviction of the “post-Easter” Christian movement, that Jesus’s story (including its tragic end), in its significance and universal impact, transcends the story of a model to be followed. It was left to the tradition of Jesus’s adherents to reflect on how to express the way in which it does so. One of the attempts made was the idea of a vicarious sacrifice, the impact of which acquired a wide-ranging history, so that any attempt to replace it needs to deal with the reasons that led to it meeting such a response. At the same time it is necessary to bear in mind that all these attempts have been made from the viewpoint of the resurrection.

1. Pro mou úvahu je směrodatná okolnost, že k Ježíšovu *příběhu* nemáme jiný přístup kromě zpráv evangelií. Tyto zprávy nepochybně vznikly teprve po „velikonocích“ a interpretují tudíž tento příběh ve světle víry ve vzkříšení. Nemáme však jinou spolehlivou instanci, o kterou opření bychom mohli obraz (obrazy), které podává tradice „evangelistů“, korigovat z jiných zdrojů. Metodická poctivost a hermeneutická obezřetnost nám tedy nejprve velí věnovat pozornost této „ježíšovské haggadě“.

2. Sledujeme-li „plot“ vyprávění evangelií o Ježíšově životě, nemůžeme přehlédnout, že v něm závěr života (pašijní příběh) poutá zvláštní zájem. Už tím, že zabírá poměrně velikou plochu, uvážíme-li, že toto závěrečné dějství se odehrává v průběhu jednoho týdne. Jako by mělo být zdůrazněno, že tato část Ježíšova příběhu svým významem přinejmenším vyvažuje části předchozí, líčení Ježíšova života. Zájem čtenářů evangelií o tuto závěrečnou fázi je ostatně vzbuzován už v předešlém líčení; například zmínkou o Jidášovi, „který ho pak zradil“ (Mk 3,19; Mt 10,4; J 12,4), trojí předpovědí utrpení (Mk 8,31nn; 9,30nn; 10,32nn a paralely), epizodou o pomazání v Betanii (Mk 14,1–9 par) a i jinak, narážkami porůznu roz-

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

troušenými v celém vyprávění. Ježíšův život a jeho smrt jsou důmyslně propojeny. Tuto vypravěčskou strategii evangelijní tradice nelze přehlédnout a nerespektovat. Jediná oprávněná otázka je, *proč* tomu tak je.

Vyprávění pašijního příběhu má proti předchozímu líčení i jiné zvláštnosti: Je podáno s nebyvalou podrobností, s četnými časovými a místními údaji. Kromě toho všechna čtyři evangelia líčí tento příběh v hlavních rysech shodně. Jednotlivé epizody (poslední večeře, Getsemane, zatčení, Petrovo zapření, výslechy a soud, ukřižování, pohřeb) mají konstantní pořadí (což v předchozím příběhu nebylo vždy); čtvrtý evangelista se již konformuje se synoptickou tradicí (třebaže si ponechá některé zvláštnosti a příběh časově rozloží). Obecně se uznává, že pašijní příběh, možná ve dvojím či trojím tvaru, existoval již stručněji před vznikem písemných evangelií a stal se jejich krystalizačním jádrem, kolem kterého byly organizovány další látky. Jde tedy zřejmě o nejstarší vrstvu podání o Ježíšovi. Toto zjištění vysvětlí zmíněné shody ve všech čtyřech literárních verzích, ale opět ponechává otevřenu otázku, *proč* prvokřesťanské hnutí soustředilo svou pozornost do tohoto ohniska. Tato otázka je jen posílena odkazem k tomu, že Ježíšova smrt a jeho vzkříšení byly v nejstarší době základem obsahem křesťanského kerygmatu, které apoštol Pavel sumarizuje v 1 K 15,3nn: „Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem a byl pohřben; byl vzkříšen třetího dne podle Písem, ukázal se Petrovi...“

3. Vlastní líčení konce Ježíšova života (scéna ukřižování Mk 15,16–40par) dává sice Pavlovi tvrzení, že to bylo „podle Písem“ nejednu skrytou oporu, avšak srozumitelnou jen tomu, kdo uměl rozluštit narážky na hebrejskou bibli a na sofistikované způsoby jejího výkladu. (Nehledě na to, že samo *argumentum e Scripturis* nemusí mít poslední přesvědčovací váhu.)

Haggada evangelií ovšem nenechává na pochybách, že Ježíšova smrt byla *popravou nevinného*, nespravedlivě odsouzeného spravedlivého. Ježíš zemřel rukou lidského kata, lidskou svěvolí.

Zároveň ovšem: Ježíš na svou popravu šel *dobrovolně*, bez protestu, bez pokusu o svou záchranu (Mt 26,53n – srov. 27,42par). Tuto dobrovolnost vyjadřují evangelia zmínkami o tom, že Ježíš tento konec své cesty předpokládal, že věděl, že to tak „musí“ být (Mk 8,31nn; 9,30nn; 10,32nn a paralely). Toto „musí“ můžeme vykládat různě, ale scéna getsemanská (Mk 14,32nn par) naznačuje, že v tomto případě šlo o *poslušnost* Boží

vůle, které se Ježíš, ač by si raději přál, aby jeho Otec ve své všemohoucnosti dal přednost jinému řešení, nakonec podrobuje a přijímá toto řešení poslušně (srov. Fp 2,8). Evangelia říkají: Ježíš umírá sice nespravedlivě a lidskou rukou, avšak nikoli v rozporu, nýbrž v souladu s Boží vůlí. Co Boží vůle touto popravou sledovala?

4. Pátráme-li ve vypravěčství evangelií před tímto závěrečným aktem, objevíme četné výroky, kterými křesťanské vyznání *post Christum resurrectum* naznačuje, že *celá Ježíšova mise byla součástí vyššího plánu*, který směřoval k záchraně (spasení) lidu či lidstva. Nemohou nám uniknout zaznamenané výroky, které sdělují, že Ježíšova činnost a jeho osud jsou zamýšleny *ve prospěch* ostatních. Bývají vyjádřeny předloškami „za“, „pro“ (*hyper, anti, peri*). V souvislosti našeho tématu se pochopitelně nejdříve nabízejí výroky při „poslední večeři“ Ježíše s učedníky: Mk 14,24; Mt 26,28 krev vylévána za mnohé (=za všechny), Lk 22,19 – tělo, které se za vás dává. Ve čtvrtém evangeliu, v jeho vypravěčské technice, se ke smrti Ježíše vztahují výroky 11,50 a 18,14 (je lépe, aby jeden člověk zemřel za lid, než aby zahynul celý národ). V obecné poloze jsou to výroky Mk 10,45par (Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé) a J 3,16 (Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul...), 10,11.15 (pastýř pokládá svůj život za ovce) a 15,13 (nikdo nemá větší lásku, než ten, kdo položí život za své přátele). Všechny tyto výroky naznačují, že tradice víry, která formovala evangelijní látky, si již byla vědoma toho, že Ježíšův příběh, jeho život i smrt, jeho zvěst a praxe Božího království chtěly a měly mít širší působení a základnější dopad, než jako pouhý příklad k napodobení, jak je vyjádřen výzvami k následování. Pozdější vyznavačské tradici bude ponecháno k rozhodnutí, jakým způsobem vyjádří tento „přesah“ Ježíšova poslání za rámec jeho života, jeho univerzální význam a působení.

5. Vztahuje se toto obecné vyznání o celku Ježíšova poslání také na jeho smrt? Co zamýšlela Boží vůle touto dobrovolnou, poslušnou popravou nevinného, tohoto nejvěrnějšího Božího svědka? Proč se Bůh k této smrti přiznal? Proč má tak univerzální dosah? Odpovědi byly různé a budou zaměstnávat křesťanské vyznavače do konce věků. Jednou z odpovědí bylo, že Kristus svou smrtí na kříži vykonal zástupně za všechny hříšné lidi obět k usmíření Boha, naším hříchem uraženého. V Novém zákoně to není odpověď jediná. Najdeme ji jen v některých (ne ve všech) listech Pavlových, v 1. epištole Janově a v epištole Židům. Ale i tato epištola na-

vrhuje také jiné vysvětlení: Ježíš Kristus jako náš „velekněz“, tj. zástupce a zastánce u Boha (7,25) sdílel s námi lidmi solidárně náš osud, včetně naší úzkosti a bolesti smrti (5,7nn; 4,14nn) a odtud, z této solidarity získal své pověření být pravým „veleknězem“ (podobně J 10: být „dobrým pastýřem“).

Nicméně pojetí smrti Ježíše Krista jako (zástupné, smírčí) oběti, ač není jediným pokusem, jak vyjádřit její význam, bylo pokusem pozoruhodně úspěšným, pokusem s tak bohatou historií působení, že si každý, kdo jej chce odmítnout (snahy jej odmítnout mají bohatou minulost), musí dát velkou práci ne aby vyvrátil, nýbrž aby nahradil jeho případné pozitivní motivy, které způsobily jeho mohutný ohlas. Odmítnout myšlenku smírčí oběti není nesnadné; nabízejí se k tomu desítky důvodů a cest, jak ji dovést ad absurdum, a to i s oporou v jiných částech biblického svědectví (např. starozákonní zákaz lidských obětí) a v jiných „christologiích“. Nejdříve však navrhuji položit si otázku: *Proč a čím tato myšlenka Kristovy oběti tak dlouho působila, jaké plody (nebo jaká pláňata) přinesla?*

Považuji za potřebné upozornit na skutečnost, že my slova „oběť“ dnes už užíváme jen v metaforickém významu. Míníme jím jakousi újmu, sebeomezení, které si ukládáme většinou dobrovolně (jinak ovšem ve výrocích jako: oběti přírodních katastrof, dopravních nehod); v tomto smyslu má oběť jakýsi přirozeně kladný (matka se obětuje pro dítě) anebo také až imperativní náboj (sebeomezení ve prospěch chudých, pro zachování životního prostředí). V žádném případě nám není oběť výrazem pro kultické jednání, jehož cílem by bylo usmířit Boha/boha. I povrchnímu čtenáři bible bude jasné, že tato radikální „dekultizace“ myšlenky oběti byla vyvolána přesvědčením, že oběť smíření již byla jednou provždy vykonána a nemusí, nemá být tedy opakována pokaždé znovu. Epištola Židům, která pracuje s obětní terminologií ze všech novozákonních spisů nejvydatněji, to vyjadřuje velmi jasně (např. 10,11–14). V tom, co vykonal Ježíš Kristus na kříži, se *bortí veškerá představa kultické oběti*: obětina a obětník jsou totožní, již to nejsme my, kdo přinášíme oběť, ale on, sám sebe, a jednou provždy (*efhapax*). Od té chvíle je „oběť“ jen etická kvalita anebo směrnicí jednání (Ř 12,1), vyjadřující, že člověk nemá žít *na úkor*, nýbrž *ve prospěch* druhých lidí (tvorů). Za toto uvolnění pojmu oběti z kulticko-expiačních souvislostí, za její vstup do prostoru lidského rozhodování tedy vděčíme apoštolské zvěsti o oběti Ježíše Krista.

Epištola Židům vztahuje jednodobost a dokonanost Kristovy oběti k jednodobosti a dokonanosti jeho smrti (9,27n). Nikdo neumírá více-

krát. Je to zajisté metaforické vyjádření. Nicméně se tím autor epístoly konformuje s biblickým, lineárním vnímáním času: Jsou události, které přijdou jen jednou v běžném životě (narození, smrt) i v příběhu spásy. Cykličnost starozákonních obětí, vždy znovu opakovaných, je autorovi Žd výrazem předběžnosti, nedokonalosti, nedefinitivnosti kultického jednání; tyto oběti „nemohou zahladit hříchy“ (10,11).

Jen velmi zkusmo se pokusím naznačit některé momenty, které by mohly tvořit odpověď na zmíněnou otázku, proč se myšlenka zástupné oběti tak uchýtila v teologii a zbožnosti. Především: Zvěst, že v Kristu „Bůh smířil svět se sebou“ (2 K 5,19) mohla logicky, v návázání na starozákonní obětní praxi (a s podporou v křesťanské večeři Páně), vést k otázce, za jakou cenu se tak stalo: za cenu života.

Avšak vedle expiačního významu má myšlenka oběti už ve Starém zákoně také další významové konotace. Je to především motiv *nápravy* zranění, jež se stalo řádu spravedlnosti a jež přesahuje bezprostřední důsledek zlého činu. Oběť v bibli vyjadřovala: *Tuto* škodu, kterou člověk způsobil, ale nemůže nahradit, hradit sám nemusí. Starost o nápravu vzal na sebe Hospodin. Akt oběti je tak z naší strany výrazem pokorného a kajícího *uznání*, že jsme tuto škodu na Božím řádu způsobili. Jinak ztrácí smysl.

Zároveň vyjadřuje oběť také motiv *darování a přijetí daru*. Kdo ví nebo pochopí, že ve smíru s Bohem žije jen z daru, ten snáže pochopí i to, proč křesťanská tradice spojila Kristovu smrt s myšlenkou oběti. – Dále: Představa, že je to Bůh či Boží syn, kdo (za nás) trpí, je typickým znakem (*differentia specifica*) křesťanské víry, odlišné tím od náboženských představ bohů apatických, nesolidárních, distancovaných od světa lidí. – A ještě: Myšlenka, že smíření s Bohem bylo zapláceno smrtí, vedla úvahu i zbožnost dvojím směrem: *Jednak* k jistotě, že je to již definitivní (jako každá smrt), je to jakoby vrcholný projev a nezrušitelná pečeť Boží věrnosti. O tom, že Ježíš Kristus na kříži zemřel, není pochyby – a tak není pochyby ani o tom, co pro mne jeho smrt znamenala. *Jednak* vede k vděčnosti za to, že byla zaplácena tak velká cena, cena života (kdo by za mne jinak položil život?), že jsem byl Bohu tak vzácen, aby tolik vydal, takže mohu očekávat, že on pro mne má ještě jiné vzácnosti. „On neušetřil svého vlastního Syna, ale za nás za všechny jej vydal; jak by nám spolu s ním nedaroval všechno?“ (Ř 8,32). – Ani myšlenka zástupnosti není tak impotentní, jak se může zdát. Což se nestal organizujícím principem moderních společností princip subsidiarity? Ten vyjadřuje, že úko-

ly nebo odpovědnosti, které přesahují síly jednotlivce či nižší společenské jednotky (např. rodiny) mohou být legitimně a dobrovolně předány jednotce vyšší (škole, státu). Uznat myšlenku zástupnosti znamená uznat, že jsou místa, kam nedosáhnou, a záležitosti, které nedokážu svými vlastními silami zvládnout (viz Žd 7,25).

A konečně, nejdůležitěji: Nevyjadřuje myšlenka zástupné Kristovy oběti skrytou povahu Boha, jehož láska nezná hranic, ani hranice utrpení a smrti, před kterou často kapituluje i každá lidská láska? Ježíšův výrok v podání evangelisty Jana (15,15, srov. 1 J 3,16), že není větší lásky, než oběť života, je výmluvný a přesvědčivý.

6. Toto (a snad i některé jiné) jsou motivy, které mohly mít vliv na poměrně velký ohlas myšlenky zástupné, smířčí oběti ve vyznavačské tradici církve a v její zbožnosti. Nejsou to motivy nikterak pokleslé a při troše hermeneutické poctivosti je nemusíme hned podezírat ze snahy degradovat člověka na závislého a odkázaného nedospělce. Opakuji však: Není to jediný způsob, jak vyjádřit, v čem byl a je Ježíšův příběh, včetně jeho popravy, trvale platný, významný a účinný. Možnost nahradit jeho motivy z jiných zdrojů novozákonní christologie je otevřená už v rámci Nového zákona.

Upozorňuji ovšem, že všechny tyto dílčí pokusy se konají (už v evangeliích a pak již napořád) po vzkříšení Páně a ve světle víry v ně. Takže: *Ceterum autem censeo*: Naše pokusy vyjádřit smysl a význam Ježíšovy smrti co nejtěsněji souvisí s tím a vlastně závisí na tom, jak vyjádříme smysl a význam *vzkříšení* Ježíše Krista. O *tomto* tématu bude napříště potřeba vést rozhovor – snad i na stránkách tohoto časopisu.

KRISTŮV KRÍŽ JAKO POSELSTVÍ A POSLÁNÍ

Petr Macek

THE CROSS OF CHRIST AS MESSAGE AND MISSION Can the traditional Christian understanding of Christ's death as a vicarious sacrifice of atonement be reconciled with the message of God's love? Is it a fundamental metaphor of God's self-revelation? Does it convey the role of Jesus in the biblical story of God's act of salvation for our benefit and that of the whole of creation? The Christian teaching of the salvation of sinners follows on from the cult of the "sacrifice of atonement", and so the motif of the sacrifice on the cross cannot be understood exclusively as an example to be followed. Classical Christology and the doctrine of the divine Trinity do not allow us to distinguish between God and Jesus Christ to the extent that the death on the cross can be interpreted as violence perpetrated by one individual on another individual. God rescues sinners from the consequences of sin at his own expense—not at the expense of someone else. This is the central statement of the message of his love—decisive for the relationship between dogmatics and ethics. God does not overcome evil by violence, but through self-sacrifice. All metaphors that are capable of effectively proclaiming this nature of the divine act *pro nobis* and its legacy for Christian existence are indispensable. The most effective is the service of atonement itself, inspired by the Spirit.

My kážeme Mesiáše ukřižovaného. Pro Židy je to kámen úrazu, pro ostatní bláznovství...

(1. Korintským 1,23)

„Poselství kříže je i po dvou tisíciletích pořád ještě kamenem úrazu. Co je však dnes nové, je to, že pro mnohé postmodernisty je neméně skandální i samo učení o Božím smíření“, konstatuje americký teolog Kevin J. Vanhoozer v eseji nazvaném „Smírčí oběť v postmoderně“.¹ Toto „pohoršení z nauky“ však není zdaleka jen výsadou těch, kdo se pokládají za postmodernisty. Zahrnuje i ty, kdo sami hájí myšlenku oběti a sebezapření jako tvůrčí strategii v mezilidských a politických vztazích, ale odmítají „zástupnou smírčí oběť“ navazující na náboženské představy a praktiky starověku. Příčí se jim pokládat ji za autentickou křesťanskou metaforu

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

¹ „The Atonement in Postmodernity: Guilt, Goats and Gift“, in: Charles E. Hill and Frank A. James (eds), *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical and Practical Perspectives*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 2005, s. 367.

pro interpretaci Ježíšova významu či aspoň za metaforu stěžejní. Pohoršuje je představa, že násilí, které se odehrává na kříži, je násilí, které Bůh zamýšlel, které sám naplánoval nebo aspoň zakomponoval do svého plánu spásy. To podle těchto kritiků odporuje zvěsti o Boží lásce. Bůh, který se dopouští násilí, aby jím dosáhl byť i toho nejvznešenějšího cíle (jako je spása lidského rodu), je Bůh, který násilí vlastně legitimuje. Klasickým odpůrcem názoru, že Ježíšova smrt na kříži je zástupnou obětí, je francouzský kulturolog René Girard, autor teorie o „mimétickém násilí“, podle něhož je právě v biblické tradici násilnický charakter zástupné oběti (mechanismus tvorby „obětních beránků“) jedinečným způsobem odhalován a pranýřován.² Dnešních odpůrců božské transakce znamenající násilí „Otce na Synu“ je celá řada.³ U nás se k nim řadí svým *Ježíšovým příběhem* Jakub S. Trojan,⁴ a není zdaleka sám.

Před deseti lety vyšel v tomto periodiku článek Petra Pokorného, „Co je teologie?“ s podtitulem „Prolegomena k hermeneutickému pojetí teologie“.⁵ Autor se v něm vyslovuje pro pojetí teologie jako „obecné hermeneutiky“, která je, podobně jako filosofie, z principu určena nejširšímu publiku, neboť jejím úkolem je domýšlet (interpretovat) křesťanskou víru jako určitou životní orientaci ve světě. Tím teologie slouží Božímu sebezjevení, jež „našlo své klíčové vyjádření ve spojitosti s Ježíšovým příběhem“, je však zároveň tím, co předchází a podmiňuje všechny události. Předpokládá to hlubší porozumění pro analogické vyjadřování a pro pluralitu biblických metafor. Pokorný nastiňuje důsledky svého argumentu pro systematickou teologii a v té souvislosti zařazuje i kritiku představy, „že v Ježíši Kristu se uskutečnilo Boží spasení, že to byla jeho oběť, která je teprve umožnila“. A „zdánlivě ortodoxní“ myšlenku, že Kristova smrt jako zástupná smírčí oběť za lidské hříchy je „jedině rozhodujícím“ výrazem pro Ježíšův význam, označuje za „kaciřskou“, protože „upřednostňuje určitý obraz světa“ a z pavlovské metaforiky dělá „technologie zázroku na záchranu člověka“.⁶

² R. Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*, Athlone, London, 1987. Česky vyšel jeho *Obětní beránek*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 1997.

³ Z nejnovějších základních studií na toto téma jmenujme např. Timothy Gorringe, *God's Just Vengeance: Crime, Violence and the Rhetoric of Salvation*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996, nebo J. Denny Weaver, *The Nonviolent Atonement*, Eerdmans, Grand Rapid, 2001.

⁴ *Ježíšův příběh – výzva pro nás*, Oikúmené, Praha 2005.

⁵ *Teologická reflexe* 1/1996, s. 35–51.

Pro klasickou křesťanskou dogmatiku jako interpretaci světa z perspektivy Ježíšova příběhu a jeho ústřední „zápletky“ je ovšem spásný význam Kristovy smrti (to, že umřel „za nás“) spolu s jeho zmrtvýchvstáním nezadatelným středem evangelia. Dílo i osoba v něm spadají v jedno. Boží láska ke světu má mnoho výrazů a mnoho podob, ale nejmocněji funguje tam, kde jejími adresáty nejsou ti „dobří“ a „spravedliví“, ale ti *druzí*, kde věříme, okoušíme a vyznáváme, že Kristus *zemřel*, aby hříšníci mohli *žít*. Není pochyb o tom, že i zde jsme v oblasti metafor a analogií, které těžko můžeme chtít redukovat na jednu. Je možné, že eschatologickou podstatu Božího jednání v Ježíši Kristu – a tedy i smírčí účinek smrti na kříži – nelze srozumitelně vyložit vůbec a každý pokus o „nauku“ tu musí dbát na to, aby nevykládal „logiku spásy“ bezesbytku. Boha nic nenutilo, aby vstoupil do lidských dějin, milost nemá žádné kauzální vysvětlení. Je to dar – něco, co nemuselo být. Je však legitimní se ptát, proč právě *tento* dar, abychom pochopili, proč byl nutný a jak je „pro nás“, a spolehnout se na to, že biblické metafory vykoupení reprezentují nenahraditelné kognitivní instrumenty, které nám umožňují aspoň částečně Ježíšovo dílo v jeho spásném významu pochopit. Nauky a teorie vznikají, protože jsou otázky, které hledají odpověď, a to hledání nemusí zůstat vždy zahanbeno. Na zřeteli však musí zůstat narativní povaha „věci“, o níž se tu přeme, i základního svědectví o ní. Mluvíme sice v metaforách, ale ty potřebují plausibilní příběh. Jednotlivé ideje příběhu pomáhají, ale v posledku drží on je. A ten základní příběh – příběh o Boží akci pro nás a naši spásu – tu v komplementárním svědectví různých svědků a různých žánrů bezpochyby je. A není to jen „literární realita“: i my jsme do toho příběhu „vstoupili“ – i naše svědectví je nyní „na váze“. Avšak jen u příběhu zůstat nemůžeme; Bůh (Boží trojice) nejsou a nemohou být jen „postavami příběhu“. Bůh je v něm „reprezentován“, ale analogické narativní reprezentace řeč víry o Bohu nevyčerpávají. Musíme se dostat ke klíčovým prvkům křesťanského chápání „smíření v Kristu“. Jakou roli hraje v tomto smíření Kristova smrt na kříži?

V raném křesťanství bylo Ježíšovo ukřížování chápáno jako zástupná *oběť* v navázání na představu o „smírčí oběti“, která v poexilním Židov-

⁶ Tamtéž, s. 46. Není úplně jasné, zda na zřeteli je sama myšlenka zástupné oběti nebo jen Anselmova satisfakční teorie jako její klasická interpretace. Zmínka o „obrazu světa“ by se mohla týkat skutečnosti, že Anselmův výklad reflektoval – aspoň ve svém populárním podání – dobové společensko-kulturní poměry. Upřednostněním určitého „světónázoru“ je ovšem i každá kontra-kultura, včetně té, která hledá a objevuje analogie a metafory pro vyjádření „nového“, což je podle Pokorného i úkolem hermeneutické teologie.

stvu symbolizovala vyznavačské sebeodevzdání. Kristova smrt na kříži byla vnímána a proklamována jako událost, která účinně nahrazuje a zahltazuje smrt hříšníka jako „mzdy hříchu“ (Ř 6,23). Rozdíl byl v tom, že v této oběti nešlo o „udobření“ hněvajícího se Boha (jako ještě v anselmovské satisfakci), ale o Boží iniciativu, o Boží smíření se světem. Hříšníci se nezprošťují sami viny, nýbrž jsou jí zproštěni z Boží strany. Ztráta integrity všech lidí je „odčiněna“ tím, že to vše, co je v důsledku hříchu nenávratně ztracené, je v této oběti-daru znovu navraceno. Je to událost, kdy jeden – *tento* jeden – nastupuje na místo všech, aby svou zástupnou obětí dal jejich životu nový základ a novou kvalitu – svatost, kterou lidstvo postrádá. Proto hříšníci, místo aby umírali, od nynějška *žijí*. Ježíšova smrt tu přichází k dobru *životu*. Není to tedy žádné *do ut des* (něco za něco), ale nevyčísitelný dar, protože Bůh tu dává sám sebe a tím „dluh“ nejen vymazává, ale nekonečně přesahuje. Tato životodárná oběť byla v pohledu Nového zákona učiněna a nabídnuta „jednou pro vždy“ a právě tato „christologická usurpace“ jejího kultického obsahu způsobila, jak dovozuje Eberhard Jüngel, z jehož výkladu tu vycházíme, že v kontextu křesťanské tradice a zbožnosti dostala význam povýtce *etického* odkazu.⁷ Etické pareneze však význam Kristovy oběti samozřejmě nevyčerpávají, protože Kristovo utrpení a smrt nejsou v evangelijní zvěsti jen modelem, nýbrž představují *sacramentum*, znamení, které koná to, co znamená – *signum efficax gratiae*. Novozákonní tradice to vyjadřuje terminologicky tím, že spojuje kultickou kategorii oběti s kategoriemi právními. Právě toto spojení různých metafor je rozhodující pro lepší porozumění tradičnímu chápání sounáležitosti Kristova zjevu a Božího díla v něm.

V křesťanské víře a nauce je Kristova zástupnost ontologické povahy a jejím základem je chalcedonské učení o jeho „dvojí přirozenosti“. Evangelium ovšem toto učení evidentně slouží jen tam, kde je osvobozeno – tak jako v Barthově pojetí – od řeckého substančního myšlení. Když je totiž Boží podstata chápána „substančně“ jako daná a konečná nezávisle na jeho následných rozhodnutích a činech, může Bůh maximálně (v čase nebo ve věčnosti) tuto svou podstatu manifestovat nebo vyjádřit. To, co v takovém případě konkrétně dělá, však nerozhoduje o tom, *jaký* je (*kdo* je). To platí i o jeho vtělení. V Barthově pojetí Boží inkarnace⁸ se však teprve z ní samé dovidáme, co to znamená „být Bohem“ a co to znamená

⁷ E. Jüngel, „Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum“, in *týž*, *Wertlose Wahrheit: Theologische Erörterungen III*, Ch. Kaiser Verlag, München, 1990, s. 261–282.

„být člověkem“. Božím „božství“ rozumíme jen na základě toho, co se odehrálo v Kristu. *Kdo* to Bůh je, jaké je jeho „boží bytí“, jeho „boží přirozenost“ (jež je také boží přirozeností Kristovou, je-li opravdu Bohem) – to vše objevujeme ze skutečnosti, že Bůh *jako takový* je také pravým člověkem, podílníkem na lidské přirozenosti, tj. i z toho, co učinil a protrpěl v těle jako člověk. Podle Bartha nelze o Bohu křesťanské víry zjistit naprosto nic pomocí klasických „cest“ – *via negativa, via eminentiae, via causalitatis*. Dovídáme se o něm jen pozorným sledováním jeho pohybu v dějinách – ve všech jejich konkrétnostech.

Barth proto začíná u toho, co Bůh učinil, a pak se ptá: Jaká je boží věčná konstituce, dělá-li v čase to, co jsme ho viděli činit? Na možnosti inkarnace se tak Barth ptá za pomoci jednak trojičního učení, jednak učení o „milostivém božím vyvolení“. Pohybu božího Syna (jeho žitým dějinám) odpovídá jeho pohyb na věčnosti. Jeho vyvolení je „věčné“, neexistuje žádný stav, žádný „způsob bytí“ boží Trojice (Barth záměrně nemluví o „osobách“), který by předcházel nebo stál nad věčným činem Božího sebeurčení; *immanentní* trojice je tak totožná s *ekonomickou*. To s sebou nese i nové řešení Boží „neproměnnosti“. Je-li Boží esence konstituována jeho suverénním a svobodným činem sebeurčení, znamená to, že ani o věčném Božím Synu nelze mluvit v abstrakci od jím přijímané lidské podstaty (v abstrakci od Ježíše Krista): i to by byla jen metafyzická spekulace.

To všechno má své důsledky pro chápání Kristovy oběti. Oběť (sebeoběť) této jediné osoby může mít tento zástupný a nahrazující charakter jen proto, že s touto jednou osobou a skrze ní s celkem lidstva se způsobem své vlastní sebe-určující konstituce ve svém věčném úradku ztotožňuje Bůh sám. Špatně proto chápeme „vylití Božího hněvu“ v události kříže, když je chápeme jako Boží násilnou akci vůči nevinnému jedinci. Bůh tu skrze lidskou přirozenost, již ve svém „druhém způsobu bytí“ učinil svou vlastní, činí cosi *sám sobě*. Z toho ovšem plyne i to, že metafora Boží akce „trestající hřích“ na kříži není příkladem, který má být následován (není to akce nějakého jedince na jiném jedinci). Vystihuje čin, který je (podobně jako vzkříšení) činem absolutně nenapodobitelným, činem bez analogií. Žádná „substituční teorie“, která se jej pokouší

⁸ Barthova metoda je shrnuta už v jeho prolegomenech ke *KD I,1*, Ch. Kaiser Verlag, München, 1932, s. 1–43. Cf. Bruce L. McCormack, „The Ontological Presuppositions of Barth's Doctrine of the Atonement“, in: *The Glory of the Atonement*, s. 346–366.

vysvětlit, ostatně nepodává tuto událost jako „násilnou“ akci. Důsledně promyšlená christologie a důsledně promyšlené učení o Trojici vyvrací navíc i klasickou námitku, že v Kristově činu Bůh učinil cosi, co změnilo jeho vztah k lidskému pokolení, že nebyl milosrdný vždy, že teprve obětí na kříži „umožnila“ spasení. (Barthově christologii také rozhodně nelze vytknout, že by se soustředila jen na Ježíšovo utrpení na kříži. Inkarnace jako taková je mu „svátostí“ a proto rozhodujícím mezníkem lidských dějin je vlastně Ježíšovo narození.)

Pro reformátory (především Luthera a Calvina) bylo pojetí Ježíše Krista jako *sacramentum* nejvlastnějším puncem evangelia. Bez něho nelze mít ani ospravedlnění z víry. Kristus má být přijat a uznán jako Boží dar. Jenom toto pochopení je právo *evangelium* jako „radostné zvěsti“. Ježíš je správně chápán jenom tam, kde je chápán jako dar, v němž se Bůh sám dává těm, kdo od něho odpadli, aby je zachránil. Pouhý apel na Ježíšův lidský odkaz z nikoho křesťana neudělá. Pokud člověk chápe Krista pouze jako závazný příklad, pak z něj dělá nového Zákonodárce. Život lidského pokolení může být účinně změněn jen tehdy, je-li změněn jeho vztah k Bohu. To nelze docílit exemplárním životem nějaké osoby. Vlastním tajemstvím křesťanské víry je to, že Kristův život nezůstává jeho vlastnictvím, ale je sdílen jedinečným způsobem se zbytkem lidstva. Jen tak se smrt stává zdrojem života: Kristova obětí přerušuje nemoc hříšníka ke smrti a odčiňuje jeho nesvatost. To vyhláší Ježíšovo zmrtvýchvstání: Ten, kdo byl pro naše hříchy odevzdán smrti, byl vzkříšen pro naše ospravedlnění. Jen tam, kde je Ježíšův příběh pochopen jako příběh, v němž boží *hněv* dosáhl svého cíle způsobem, jímž stojí ve službě boží *lásce*, je zřejmé, proč je tento příběh *evangeliem*.

Z tohoto porozumění Ježíšovu příběhu vyplynulo i tradiční evangelické chápání vztahu mezi dogmatikou a etikou. Jen jako ten, kdo je naším zachráncem ze smrti jako důsledku hříchu, smí a má být Ježíš i modelem našeho chování. Je to model, který od nás nežádá obětí ve smyslu kultické obětí, ale zavazuje nás ke svědectví Boží lásce. Myšlenka obětí pak smí a může být rozšířena na všechny křesťanský život, v němž jde o službu Bohu. V odpověď na Boží milosrdenství se mají křesťané dávat jako „živá obětí“ (Řím 12,1). Je to výraz, který okamžitě ukazuje na potřeby těch, kdo jsou závislí na naší solidaritě, na našem obecenství. Ježíšův lidský zjev a celý jeho příběh se může stát normativním příkladem našeho chování (do té míry, do níž naše životy mají a mohou následovat jeho příkladu a být konformní jeho příběhu), aniž by sám přestal být *svátostí*.

Lidské obětavé jednání ve službě Bohu však žádnou svátostnou, spásnou funkci nemá. Jako svědectví je naopak protestem proti jakékoli „náboženské“ interpretaci světské aktivity: dělá jen to, co je evidentně třeba učinit.

Křesťan má být především nositelem *pokoje*. Pokoj (smíření) je Boží dílo, ale člověk může svým jednáním tvořit tomuto pokoji pozemská podobnoství a analogie. A to učinit má. Ježíš blahoslavlil „ty, kdo působí pokoj“ (Mt 5,9) a jeho vlastní příklad, ztělesňující „boží lidství“, nás k takové působnosti ve světě motivuje i zplnomocňuje. Právě tady mohou pomoci i alternativní či komplementární metafory Ježíšova významu odvozené z jeho příběhu. To platí zejména o tradičním „řeckém“ modelu jeho role v události spásy, který tak vehementně upřednostňoval ve svém populárním spisku *Christus Victor* švédský teolog Gustav Aulén.⁹ Ježíš je tu „nasazen“ ve vlastním Božím zápase se silami zla, s kterými si člověk zadal. Moderní verze tohoto modelu se soustřeďují především na konflikt, který představuje Ježíšova cesta nenásilí (reprezentující vlastní boží způsob vlády) v nezbytném střetnutí s rozličnými strukturami moci, které přestaly sloužit Bohu a jeho stvoření a staly se strukturami ovládnutí s titánskými až mesiánskými ambicemi.¹⁰ Tento střet vrcholil na kříži, kde jsou tyto síly odhaleny ve své destruktivní podstatě a nelegitimitě. Soteriologický význam této interpretace Ježíšova významu nelze asi přeceňovat, je to však určitá „teologie kříže“ a vzkříšení, jako znamení toho, k jaké strategii prosazování boží vlády ve světě se Bůh přiznává, je její integrální součástí.

Kompatibilitu této verze Ježíšova poslání a poselství s biblickým svědectvím o Kristově utrpení „pro nás“ a její přednosti pro odvozování křesťanské etiky z Ježíšova příběhu potvrzuje i americký teolog John H. Yoder: „Tyto širší dimenze (Boží a lidské spravedlnosti) onen osobní charakter spravedlnosti, již Bůh přisuzuje těm, kteří uvěřili, neruší, avšak vsazení osobní spásy do širší reality neguje individualismus, s nímž Boží

⁹ G. Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1931.

¹⁰ Nejznámější výklady tohoto pojetí novozákonních zmínek o „vládách a mocnostech“ shrnuje John H. Yoder ve své *Ježíšově politice*, Eman, Benešov, 2004, s. 131–157. Srv. Walter Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in the World of Dominion*, The Powers, vol. 3, Fortress, Minneapolis, 1992; J. Denny Weaver, *cit. dílo*.

smíření zpravidla spojujeme.“ Smíření s Bohem se nicméně dokonává a realizuje na rovině smíření lidí. To je princip „nového stvoření“: „Tím neoriginálnějším, nejautentičtějším, nejskandálnějším, a proto nejevan-geličtějším způsobem se toto zaslíbení stává realitou až tam, kde se jedná par excellence o nepřátelství mezi lidmi, kde láska k bližnímu míří i k nepříteli, kde se násilí odřikáme i tehdy, kdy už o tom, že jsme v právu, není sporu. Je to tak sama ‚dobrá zvěst‘ o tom, že já a můj nepřítel jsme bez nějaké své zásluhy či svého přičinění sjednoceni v novém lidství, co mi od nynějška a jednou provždy zakazuje brát jeho život do svých rukou.“¹¹ Jako příběh Božího zřeknutí se násilí s nezadatelnými důsledky pro způsob křesťanské existence ve světě chápe Kristovo ukřižování ve své teologii kříže také Jürgen Moltmann a v navázání na něj i americký teolog chorvatského původu Miroslav Volf: „Kristův kříž by nás měl poučit, že jedinou alternativou násilí je sebe-vydávající láska, ochota násilí v sobě pohltnout, aby ten druhý mohl být obejmut – u vědomí toho, že Bůh dal pravdě a lásce za pravdu a učiní tak znovu.“¹² Sem nepochybně míří i Pokorného teze, že „Boží zjevení se nevyčerpává v události, na niž svědectví o Božím zjevení odkazuje“,¹³ protože svědectví o Božím sebezjevení v Ježíši Kristu také umožňuje novou lidskou orientaci ve světě.

I jiné tradiční či netradiční modely reflektující ústřední „věc“ biblického svědectví mohou mít tuto potenci a nemají proto přijít zkrátka. Prioritu musí mít interpretace praktikovaná v církvi jako ve společenství nových životních forem, založeném v Kristově díle. Ne nekriticky –teologie smí a má korigovat i praxi. Předpoklad účinkování Ducha svatého však jinou hermeneutickou strategii nedovoluje. Jak připomíná George Lindbeck, církev nikdy žádnou „teorii“ ve své nauce o spasení v Kristu nedogmatizovala. Různé modely spásy v Kristu nebyly něčím, co rozdělovalo církev, protože jejich kontextem byl sebeidentifikující dramatický příběh. Byly to vlastně jen variace „intratextuální“ a kanonické hermeneutiky „sociálního ztělesnění“ biblického poselství, chráněné trojičnými a christologickými krédy. Dokázaly (všechny někdy) produkovat náležitou odezvu – víru a lásku k témuž Ježíši Kristu jako „Bohu s námi“. Správná interpretace je každá, která zapadá do Duchem inspirovaných ztělesnění

¹¹ J. H. Yoder, *cit. dílo*, s. 205 a 215.

¹² M. Volf, *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*, Vyšehrad, Praha 2005, s. 327.

¹³ P. Pokorný, *cit. dílo*, s. 45.

Ježíšovy identity jako Božího Mesiáše¹⁴ a je tak svědectvím, které si ve světě a pro jeho záchranu vydává Bůh sám. Láska je mocná tam, kde vyrůstá – jako ovoce ze stromu – z vykupující lásky na kříži. Jistě, samo *učení*, jak správně zdůrazňuje Lindbeck, sama přítomnost zvěsti o Kristově zástupné oběti, věrnost a lásku křesťanů nezajišťuje. A naopak: Realita vykupitelské lásky a jejího ovoce je u díla i tam, kde není přítomna „správná nauka“. Ti, kdo nauku o smíření v Ukřižovaném odmítají, nám však dluží přesvědčivý výklad toho, jak je jejich chápání Ježíšova příběhu zároveň evangeliem o *spáse* hříšníků.

¹⁴ G. Lindbeck, „Atonement and the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment,“ in, Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm (eds), *The Nature of Confession: Evangelicals and Postliberals in Conversation*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1996, s. 221–240. Srv. též, „Justification and Atonement: An Ecumenical Trajectory“, in J. Burgess and M. Kolden (eds), *By Faith Alone*, Eerdmans, Grand Rapids, 2004, s. 183–219.

K PROBLÉMU ZÁSTUPNOSTI V BIBLICKÉ SOTERIOLOGII

Jan Roskovec

THE PROBLEM OF VICARIOUS DEATH IN BIBLICAL SOTERIOLOGY

While in the New Testament the death of Jesus is clearly an integral part of all versions of his story and a basic element in interpretations of it, in modern times the soteriology based on this event "extra nos" has been repeatedly criticised as something inaccessible for the prevailing understanding of human individuality. Many therefore propose that it should be abandoned and replaced by other concepts. The present article identifies the concept of the vicarious character of the Christ event as the core of what is perceived as problematic about classical Christian soteriology and attempts to provide some reasons why this concept is sustainable and even indispensable. It does so in two sets of remarks (parts 2 and 3). The first concerns methodology: it should be made clear that understandable (i.e. meaningful) is not the same as acceptable; particular concepts involved in the doctrine should be distinguished and their metaphorical character recognized; the understanding of Jesus's death may not be separated from the fact that all New Testament Christology is dominated by the basic conviction that it deals with the living and present Christ who had overcome death. It should also be recognized that traditional terms such as "atoning sacrifice" are not fully identical with the biblical ways of expressing the concept and that the problem of translation must be taken into account. Secondly, the biblical concept of atonement ("expiation") is described, starting with the Old Testament terminology of **k-p-r**, and its plausibility for contemporary thought is suggested.

1. Problém: „bez nás pro nás“

Tradiční „jádro“ křesťanské soteriologie, výpověď o spasení světa vydotyčtém Ježíšovou smrtí na kříži, se zase jednou jeví jako sporné. Jde přitom zdánlivě o „dnešního člověka“. Tomu jsou cizí představy všeobecnosti hříchu a možnosti jeho „odstranění“ zástupnou obětí jednotlivce jsou mu nesrozumitelné, a proto nepřijatelné. Chce-li jej církev oslovit, musí začít hledat v jiných příhrádkách svého pokladu. Taková a podobná kritika se ozývá už delší dobu z mnoha stran, v našem prostředí ji nedávno oprášil svou knihou profesor J. S. Trojan.¹ Proti tradičnímu soustředě-

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

¹ J. S. Trojan, *Ježíšův příběh – výzva pro nás* [Oikúmené 113], Praha: OIKOYMENH 2005.

ni církevní teologie, vyučování i zvěstování na „přesvědčivě“ chápanou Ježíšovu smrt radí Trojan ke zdůraznění Ježíšova života jako příběhu, jenž je prý pro nás především „výzvou“. O tom, že tradiční soteriologické výpovědi představují problém, celkem není sporu. Domnívám se však, že vlastní potíží leží poněkud jinde, než kde ji zaměřuje Trojan.

Stavět proti sobě soustředění na Ježíšovu smrt a na jeho život jako alternativu, je – přinejmenším z hlediska Nového zákona – pochybné. Už z celkem zřejmého pohledu na to, jak Ježíšův příběh vyprávějí kanonická evangelia, je zřejmé, že souvislost, ano základní *jednota* obého patří k jejich hlavním důrazům. Podle všeho právě toto byl vlastní podnět ke vzniku evangelií jako specifického žánru raněkřesťanské literatury:² ukázat Ježíšovu smrt jako vyústění jeho života a jeho život jako směřování k tomuto závěru.

Motiv jakési *nutnosti* se objevuje nejzřetelněji v pašijím příběhu, avšak je právě předznamenán již dříve v přímých i nepřímých odkazech k pašijím.³ Tento motiv sám o sobě jistě může také představovat interpretační problém. Onu „nutnost“ je třeba – a ovšem také možno! – chápat jinak než jakousi loutkovou inscenaci, která by v důsledku zbavovala odpovědnosti všechny aktéry (nemohli přece jednat jinak), nebo by dokonce dělala z Jidáše hrdinu, který se zasloužil o lidské spasení tím, že tento konec Ježíšovi svou zradou umožnil.⁴ To, že Ježíš svou – zřetelně nespravedlivou – smrt dobrovolně přijal jako svůj úděl, ještě neznamená, že takový konec vyhledával nebo si ho přál; to že „jednota vůle“ Ježíšovy a Boží byla „historicky“ výsledkem bolestného zápasu, evangelia nezastírají, spíše zdůrazňují.⁵ A to, že Ježíšova smrt nebyla jakýmsi škrtem přes Boží plány, nýbrž že právě v ní Bůh uplatnil svoji vůli, ještě neznamená, že celou věc tímto směrem zmanipuloval. Stačí

² K tomu viz např. P. Pokorný, „Počátek evangelia. K problému počátku a konce Markova evangelia“, in: P. Pokorný (ed.), *Křesťanství a dějiny* [SAT 8], Praha: Kalich 1987, s. 5–28.

³ Charakteristickým termínem je tu neosobní „je nutno“ (řecky δεῖ). Přímými odkazy jsou „předpovědi utrpení“ (Mk 8,31–33; 9,30–32; 10,32–34 a paralely), resp. rozhodnutí, že Ježíš má zemřít (Mk 3,6), nepřímými, „narativními“ např. skutečnost, že u Mk se hned při prvním konfliktu, do něhož se Ježíš na počátku svého veřejného působení dostane, ozve obvinění, na jehož základě bude nakonec odsouzen k smrti (srv. Mk 2,6 a 14,63) či janovské předsunuté epizody o „vyčištění chrámu“ na sám počátek Ježíšovy činnosti (J 2,13–22), s výslovným odkazem na Ježíšovu smrt a vzkříšení.

⁴ Takový portrét Jidáše zřejmě podává v nedávné době senzačně objevené tzv. Jidášovo evangelium.

⁵ Výjimkou je tu Jan. Dokladem toho, že se tento „antikrétický“ rys christologie a soteriologie v rané církvi nevytratil s postupem času, je epistola Židům (Žd 5,7n), která jinak představuje již velmi rozvinuté stádium raněkřesťanského myšlení.

docela prostě nepřikládat na pašijní události měřítko našich představ o Božím řízení dějin, nýbrž naopak právě jimi korigovat běžnou představu o tom, jak Bůh prosazuje svou vůli v dějinách.

Ústřední role Ježíšovy smrti v celém jeho příběhu je ve *všech* novozákon-
ních obrazech Ježíše tak pevně zasazena, že její potlačení by vyžadovalo
provádět v těchto textech rozsáhlé chirurgické zásahy, jejichž důsledkem
by bylo vnitřní zhroucení těchto obrazů. Příkladem je možno najít mnoho.⁶
Vlastním problémem je však, jak příběhu takto vystavěnému rozumět.
Nikoli tedy, *zda* je Ježíšova smrt (nebo celý příběh, který je v evangeliích
tomuto faktu věnován) tak závažnou součástí jeho příběhu – to je nepo-
chybné –, nýbrž: *proč* tomu tak je. Řečeno s pomocí zkratky, která se pro
to, co bylo pokládáno za jádro křesťanské soteriologie, prosadila v refor-
mační teologii: jak rozumět *celku* Ježíšova života jako dění, v němž
se odehrálo cosi, co změnilo situaci v náš prospěch, aniž bychom
se v tom my přímo angažovali, spasení *extra nos – pro nobis*. Pojmem,
který se svým obsahem asi nejvíce blíží tomu, co tato klasická formulace
vyjadřuje dvěma předložkovými vazbami, je nejspíše motiv *zástupnosti*.
Právě proti němu také míří kritika křesťanské soteriologie, za jejíhož otce
je vedle Fausta Sozziniho⁷ považován především Immanuel Kant. Ten
vlivně vyjádřil potíže, kterou myšlenka zástupného odstranění viny půso-
bí modernímu pohledu na člověka jako individuum:

Základní vina člověka nemůže být zahlazena někým jiným, neboť „to
není *převoditelná* zavázanost, jako třeba peněžní dluh, která by mohla být
přenesena na někoho jiného, nýbrž zavázanost *naprosto osobní*, totiž provi-
nění (Sündenschuld), kterou může nést pouze ten, kdo podléhá trestu, ni-
koli nevinný, byť by byl natolik velkorysý, že by ji za onoho chtěl převzít.“⁸

⁶ Jeden za všechny může podat první vlna zájmu o tzv. historického Ježíše. Přehled to-
hoto bádání podává A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen:
Mohr Siebeck 1913. Společným jmenovatelem všech těchto mnohých pokusů vykreslit
portrét „předdogmatického“ Ježíše je jejich značná vzájemná divergentnost. Samy o sobě
mají tyto portréty svoji kongruenci, ale postaveny vedle sebe nevzbuzují dojem, že jde o lí-
čení příběhu téže postavy.

⁷ Vůdčí postava renesančního antitrinitarismu, nar. 1539 v italské Sieně, zemř. 1604
v Polsku. Podrobný referát o jeho názorech ohledně soteriologie podává např. G. Wenz, *Ge-
schichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, 1. [MMHStH 9],
München: Chr. Kaiser 1984, s. 100–127.

⁸ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793; podle G. Röhr-
ser, *Stellvertretung im Neuen Testament* [SBS 195], Stuttgart: Katholisches Bibelwerk
2002, 11, který citát uvádí z vydání Reclams Universalbibliothek, 1974, s. 91.

Jako variace a rozvedení této základní výhrady osvíceneckého rozumu můžeme uvést důraz na zásadní nezměnitelnost lidské bytosti⁹ nebo názor, že řeč o zástupnosti (a potřebě zástupnosti) vlastně implikuje zásadní nesamostatnost, nedospělost člověka.¹⁰ Domnívám se, že zde je jádro problému, k němuž se všechny ostatní výtky směřující již konkrétněji k úloze smrti ve spasitelném dění jen připojují.¹¹ V dalším výkladu se pokusím naznačit, proč není možné, a proč ani není nutno soteriologické koncepty soustředěně okolo pojmu zástupnosti opouštět.

2. Pojmy a představy: metodické poznámky

Velká část problémů spojených se soteriologií Kristovy zástupnosti je podle mého názoru způsobena nedorozuměním plynoucím z nepřesného a nereflektovaného užívání jazyka. Vyjasnění pojmů je tedy prvním – a významným – krokem k odpovědnějšímu uvažování o problému. Není náhodou, že právě tímto směrem se ubírá hlavní proud diskuse, která se o problémech soteriologie už delší čas vede.¹² Je přitom třeba obojího: rozlišit, co bývá tradičně směřováno, i naopak spojit, či uvést do vztahu, co bývá tradičně pojednáváno odděleně.

(1) Nejprve zcela obecně. Mnoho kritik navrhuje demontáž klasické soteriologie se odvolává na potřebu mluvit k současnému člověku tak, aby tomu rozuměl, nedělat z křesťanství esoterickou nauku plnou starobylých symbolů nebo bezmyšlenkovitě opakování naučených frází. To je jistě důležitá starost a jeden z hlavních úkolů teologie. Nicméně je třeba

⁹ Tak např. R. Bultmann, který ve svém programatickém spise („Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“, in: H.-W. Bartsch, *Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch* [ThF 1], Hamburg-Volksdorf: H. Reich 1954, s. 15–48) zdůrazňuje, že podle novodobé filosofie je lidská existence zásadě nezměnitelná, „proměna“ víry znamená vlastně jen pravé rozpoznání toho, čím člověk už je (s. 35–36).

¹⁰ Röhser, *Stellvertretung...*, mluví o „entmündigende Handeln“ (s. 13nn).

¹¹ Je jich ovšem ještě mnoho: např. výtky, že je tu glorifikováno sebeobětování, že je tu vytvářen strašidelný obraz Boha, který krutě vyžaduje oběť, bez níž nechce odpustit, i člověka, který je zásadně a obecně špatný-hříšný, že se do teologie zavádí právnické myšlení.

¹² Především v německy mluvící oblasti. Zatím posledním milníkem na této cestě je sborník J. Frey, J. Schröter (eds.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* [WUNT 181], Tübingen: Mohr Siebeck 2005. V něm se upřesňování pojmů věnují úvodní studie obou editorů – viz J. Frey, „Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion“ (s. 3–50); J. Schröter, „Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu“ (s. 51–71).

jasně si uvědomit, že učinit srozumitelným není totéž, co učinit přijatelným. Toho, že křesťanská představa o „spasení“, tedy o tom, v čem spočívá zásadní pomoc člověku a jak k němu přichází, je z hlediska běžného vnímání velmi problematická, si byli zřejmě vědomi již ti, kdo ji začínali formulovat. Klasicky to vyjádřil Pavel v polemice s Korintskými: jde o spasení „bláznivou“ a „urážlivou“ zvěstí.¹³ Tento Pavlův výrok jistě nelze obracet, jak se to nejednou v praxi křesťanského myšlení a zvěstování stávalo (to, že je něco bláznivé či pohoršlivé, ještě nutně neznamená, že jde o pravé evangelium), avšak zůstává platnou připomínkou všem interpretačním snahám. Ostatně hlavním zájmem Anselma z Canterbury, který obvykle zaujímá přední místo na černé listině kritiků tradičního soteriologického schématu, byl právě pokus učinit christologii srozumitelnou¹⁴ – a možná nejzávažnějším problémem jeho podmanivého výkladu je příliš důsledná snaha o logickou plynulost.

(2) Tak jako i v jiných aspektech christologie, lze i ve výpovědích soteriologických v Novém zákoně pozorovat značnou rozmanitost. Už jen toto pozorování naznačuje to, co hlubší úvaha o obsahu těchto výpovědí jen potvrdí, že totiž jde o výpovědi metaforické povahy, o výpovědi, které odkazují na skutečnost, s níž se bezezbytku nekryjí.¹⁵ To, že se s nimi jako s metaforami zachází, se projevuje v jisté kumulativní tendenci, patrné v mladších novozákonních textech: původně různé představy a motivy jsou spojovány do nových celků, v nichž se pak ustálily v další dog-

¹³ 1 K 1,18nn. Starozákonní citáty a narážky, které v tomto výkladu Pavel užívá (viz vv. 19, 23, 31), naznačují jeho přesvědčení, že tento charakter Božího jednání není nic převratně nového. V zásadě tímž směrem podle mého názoru ukazuje motiv neporozumění/nepřijetí, který je přítomen ve všech čtyřech kanonických podáních evangelií (a který je v některých případech opět dáván do souvislosti se starozákonními texty (např. ozvěny Iz 6,9n v Mk 4,12 a J 12,40 – tam již výslovně souvislosti s Iz 53,1 a v kontextu pašijním).

¹⁴ Jak napovídá již název spisu, kde svoje pojetí předkládá: „Proč se Bůh stal člověkem?“ viz Anselm z Canterbury, *Cur Deus homo – Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und Deutsch*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1958.

¹⁵ Nedá mi to, abych zde citoval nepřípomně popularizačně prosté, avšak teologicky přesné výklady Miloslava Hájka v knize *Vím, komu jsem uvěřil*, Praha: Kalich 1983, s. 48: „Skutečností, spasitelnou skutečností je sám fakt, že Ježíš Kristus zemřel na kříži. Náš výklad jeho smrti není spasitelný! Někdy se v tomhle ohledu církve dopouští omylu, když vlastní dogmatický výklad zamění za spasitelnou skutečnost a jako podmínku spasení předkládá požadavek, aby člověk přijal její výklad Kristova kříže.“

¹⁶ Výrazným příkladem takové kumulativní výpovědi je 1 Pt 3,18–22: do jednoho celku jsou tu spojeny motivy narativní a liturgické (křest) s prvky formulí; vedle sebe tu stojí motiv „smrti za“, oběti za hříchy, utrpení (smrti) spravedlivého, (znovu)otevření cesty k Bohu, překonání smrti, podmanění (ohrožujících) mocností. Srv. Frey, *Probleme...*, s. 49: „...raněkřesťanští tradenti a autoři tyto motivy užívají spíše akumulativně než alternativně.“

matické tradici.¹⁶ K přesnějšímu pochopení jejich obsahu je potřeba tyto souborné výpovědi rozplétat a ptát se po původu a významu jednotlivých jejich složek. Günther Röhser navrhuje za jakési základní stavební jednotky, které je třeba nejprve pochopit samostatně, považovat jednotlivé *představy*, tj. jakési základní myšlenkové rámce, v nichž ta či ona výpověď dává smysl.¹⁷

(3) Rozpoznání a uznání metaforické povahy soteriologických výpovědí vede ovšem také k závažné otázce, do jaké míry jsou tyto metafory zaměnitelné a nahraditelné. Zde je podle mého názoru na místě spíše značná zdrženlivost. Ačkoli metafory nejsou bezprostředním a výlučným zachycením skutečnosti, k níž odkazují, jejím jakýmsi „otiskem“, nejsou zcela libovolné. Dokládá to jejich značná setrvačnost v tradici: jak jsme si již všimli, jsou spíše kumulovány než nahrazovány. Měli bychom se tedy v jejich výkladu pokoušet ukázat jejich specifický důraz, případně i meze, spíše než se snažit o selekci.

(4) Pokud jde o potřebu *spojení* odloučeného: mnoho soteriologických výkladů, avšak stejně tak i jejich kritik, podle mého názoru trpí jednostranným soustředěním na význam Ježíšovy *smrti*. Tak je otázka tradičně kladena, avšak z hlediska novozákonních textů je to nemístné zúžení. Pokusy vyložit Ježíšovu smrt jen z ní samotné, vyrovnat se nějak s tímto (ať už překvapivým, šokujícím, či očekávaným) zakončením jeho života pouze na základě toho, co mu předcházelo, nelze z Nového zákona přesvědčivě doložit. Setkání se skutečností, pro niž se posléze (zřejmě velmi záhy) prosadil termín „vzkříšení“, podle všeho následovalo po velikonočních událostech tak bezprostředně a bylo v širším okruhu Ježíšových učedníků a příznivců verifikováno tak rychle, že na takovouto samostatnou reflexi ani nebyl čas.¹⁸ Ježíšovo vzkříšení (vyvýšení, oslavení) jakožto jednoznačná rehabilitace ze strany Boží je tedy společným východiskem

¹⁷ Röhser, *Stellvertretung...*, s. 24–28. Alternativně někdy používám označení „myšlenkové schéma“.

¹⁸ Snad jediným interpretačním modelem, jehož uplatnění by bylo možno považovat za pokus nahlédnout význam Ježíšovy smrti pouze z ní samé, by mohlo být schéma „utrpení spravedlivého“, známé v různých podobách ze Starého zákona (o jeho specifické verzi vztahené na utrpení spravedlivých *Bohem poslaných* viz O. H. Steck, *Das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* [WMANT 23], Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1967). Avšak součástí tohoto schematu je naděje vindikace z Boží strany a v případě jeho aplikace na Ježíše je těžko rozhodnout, zda je tento prvek přítomen pouze jako součást užitého myšlenkového schematu, či jako odraz již zaznamenané skutečnosti. Vliv schematu smrti martyřů (známého především ze 4 Mak 6,27nn a 17,21n) na raněkřesťanskou soteriologii je sporný.

(hlediskem) všech pokusů vyložit význam jeho smrti.¹⁹ I v případech, kde toto východisko není explicitně vyjádřeno, má významný vliv na logiku všech výpovědí o Ježíšově smrti. Jinak řečeno: základní otázkou, před níž všechny tyto pokusy stály, bylo, jak vyjádřit, že i skrze Ježíšovu smrt jednal Bůh.²⁰ Tuto základní perspektivu křesťanské soteriologie není radno opouštět.

(5) Konečně ke zmíněné potřebě *rozlišení*. Tradičně se o Ježíšově smrti mluví jako o „zástupné smířcí oběti“ (případně v různých variacích tohoto spojení). To je ovšem kumulativní výpověď, která nemá přímou oporu v žádném z biblických textů, které Ježíšovu spasitelnou funkci vyjadřují. Každý z jejich členů je původně samostatnou představou a ani každý zvlášť již nejsou přímým překladem biblických termínů, nýbrž jakousi abstrakcí odkazující k celým komplexům biblických výroků.²¹ Nejzřetelnější to je u pojmu *zástupnosti*. To je termín, který se vůbec v biblických textech nevyskytuje a i v řeči dogmatické teologie se objevil až v poměrně nedávné době.²² *Oběť* je sice pojem každému čtenáři Bible dobře známý, avšak v dogmatických výpovědích o Ježíšově smrti se ho užívá v poněkud jiném, obecnějším významu.²³ Motiv *smíření* se také ob-

¹⁹ Zcela neproblematicky (jako konsensus bádání) uvádí toto pozorování např. Schröter, *Sühne...*, s. 53: „Vyjit je přitom třeba z přesvědčení, které je společným základem všech raněkřesťanských textů, že totiž vzkříšení, resp. vyvýšení představuje předpoklad k tomu, aby bylo možno Ježíšově smrti připisovat pozitivní významy.“ I zde bychom mohli poukázat na Anselma, který se neptá, *Cur Christus crucifixus*, nýbrž *Cur Deus homo* – zabírá tak široce před i za událost ukřižování.

²⁰ Ještě jinak to říká Schröter, *Sühne...*, s. 51: jak ukázat, že Ježíšova smrt není zpochybněním bohoslužebné úcty, která byla od počátku centrem křesťanské bohoslužby, nýbrž naopak součástí jejího zdůvodnění. Jakousi výjimku z uvedeného pravidla tvoří tzv. „kontrastní schéma“, které je charakteristické pro Lukášovo podání apoštolského misijního kázání v knize Sk (2,23n.36; 3,13–15; 4,10; 5,30n; 10,39n; 13,28). V něm je vzkříšení Boží protiakti, kontrastující s jednáním lidí: lidé ho zabili (většinou *ad hominem* ve 2. osobě), avšak Bůh ho vkřísil. Zde má Ježíšova smrt negativní funkci – stává se obviněním protivníků.

²¹ Podrobněji to vykládá právě o těchto třech nejčastěji užívaných termínech Schröter, *Sühne...*

²² Schröter, *Sühne...*, s. 66 odkazuje na článek K.-H. Menkeho v *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, podle něhož je tento pojem doložen až od 18. stol., tj. jen nedlouho před tím, než přišel Kant s kritikou soteriologie pomocí tohoto pojmu vyjádřené. Představa, kterou označuje, je ovšem mnohem starší, stojí však za povšimnutí, že byla vyjadřována jinými způsoby.

²³ Specifický termín $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ je o Ježíšově smrti užít pouze v Ef 5,2 (také již kumulativní výpověď) a v epištole Židům. Narážkou na specifický druh oběti, „oběť za hřích“ (srv. Ex 29,14.36; Lv 4 aj.) může být $\pi\epsilon\pi\iota\ \alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$ v Ř 8,3 (srv. Žd 10,6.8.18).

jevuje v biblické řeči, a to v Pavlových soteriologických výpovědích (2K 5,18–20; srv. Ř 5,1nn), avšak tam nemá nic společného s obětí a kultickými představami vůbec.²⁴ S uvedenými zobecňujícími pojmy můžeme, a zřejmě i musíme pracovat, ale je třeba vždy ukázat, jakým způsobem se k „základním“ pojmům biblickým vážou. Nic tu není možno předpokládat samozřejmě.

(6) Zde narážíme na další závažný problém, který vlastně patří k rozlišení pojmosloví, na problém *překladu*. Při zkoumání výpovědi o smyslu Ježíšovy smrti se pohybujeme přinejmenším ve třech, spíše však čtyřech jazykových rovinách: v hebrejštině Starého zákona, v řečtině Nového zákona, která je se starozákonní hebrejštinou volně propojena prostřednictvím Septuaginty, a v rovině našeho mateřského jazyka, v němž výklad formulujeme. K tomu přistupují jako čtvrtá rovina jazyky, v nichž se utvářelo dogmatické pojmosloví, v našem případě latina a němčina. To, že v živých jazycích teologických výkladů o významu Ježíšovy smrti nepoužíváme přesné ekvivalenty biblických termínů je dáno tím, že taková ekvivalence neexistuje, a to ani mezi „biblickými“ jazyky, hebrejštinou a řečtinou. Skutečnost, kterou v hebrejštině označuje kořen כָּפַר, překládá Septuaginta nejčastěji pomocí odvozenin řeckého slovesa *λασκεισθαι* (tak je tomu i v novozákonním užití této představy v Ř 3,25). Tento výraz má však v profánní řečtině výrazně odlišné konotace: etymologicky souvisí s „přízní“, znamená tedy „naklonit si“, „udobřit si“, v latině je mu nejbližší *propitiatio*.²⁵ Jakýmsi základním obsahem hebrejského termínu je však spíše negativní dění: „zrušit“, „odstranit“.²⁶ Také s překladem do dalších jazyků se konotace mění: např. ani německá *Sühne* a anglické *atonement* se významově nekryjí. Čeština odpovídající termín vůbec nemá. Většinou si tu vypomáháme různými variantami již uvedeného spojení „smírcí obět“, avšak to je vazba, jejíž oba členy mají vlastní specifické konotace, které původní termíny neobsahují, alespoň ne jedno-

²⁴ Řecký termín *καταλασσειν* nemá kultické, nýbrž spíše politicko-diplomatické konotace; viz C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989.

²⁵ Právě toto povýtce řecké kulturní pozadí tohoto termínu bylo patrně jedním z hlavních zdrojů omylu, podle něhož jde v novozákonních výpovědích, v nichž jsou deriváty *λασκεισθαι* užívány, o usmířování rozhněvaného Boha. Ve skutečnosti je tu zřejmě rozhodující hebrejské pozadí.

²⁶ Tímto směrem ukazují ojedinělá užití kořene כָּפַר v „netechnickém smyslu“ – např. Iz 28,18, kde tento kořen není užit v souvislosti s vinou, nýbrž se „smlouvou se smrtí“. Srv. B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschaft und zur Wurzel כָּפַר im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1982.

značně. Máme tu tedy co dělat s jevem, který je obecnější, ale v této souvislosti se projevuje obzvlášť vyostřeně: žádné jazykové prostředí není představově neutrální, s pojmy jsou spojeny jisté představy, které nejsou snadno přenosné do jiných prostředí. Tato rozbihavost jistě není absolutní a nepřekonatelná, neboť obsahy pojmů nejsou neměnné – výrazně je určuje také např. kontext výpovědi. Musíme si však tohoto problému být vědomi: např. polemika proti kultickým konotacím představy „smířící oběti“ míří na falešný cíl, neboť tyto konotace nepatří k základnímu obsahu biblického pojmu. Vztah našich představ k představám (myšlenkovým schémátům) biblickým není bezprostřední, tak jako není bezprostřední vztah našeho jazyka k jazykům Bible. Součástí výkladu příslušných biblických míst musí tedy být také osvětlení tohoto vztahu.

3. Zástupnost a expiační představa

Na začátku jsem vyjádřil své přesvědčení, že jádrem „sporu o soteriologii“ je představa zástupnosti, a chci se pokusit obhájit její plausibilitu, ano nezbytnost z hlediska biblické, a vposledu i dogmatické teologie. Pokuším se o to ve stručnosti, s rizikem zjednodušení, v několika poznámkách.

(1) Především je třeba si všimnout, že Kant nebyl zdaleka prvním, kdo si všiml obtížnosti představy přenositelnosti lidské viny. Řekli jsme už, že náš pojem zástupnosti nemá přímý protějšek v biblické terminologii. Avšak ani obecněji, představa zástupnosti není něčím, co by se v biblických textech objevovalo neproblematicky. Ve Starém zákoně najdeme pohled přinejmenším ambivalentní. Na jedné straně stojí striktní zákaz lidských obětí v Izraeli, který je možno alespoň nepřímo považovat za projev vědomí problematičnosti představy zástupnosti ve smyslu přenosnosti viny. Tento zákaz je ovšem prováděn mj. v případě prvorozených tak, že jsou „vykupováni“ zástupnou obětí zvířete, neboť v zásadě patří Hospodinu (s odvoláním na konstitutivní soteriologickou událost – pobití prvorozených při exodu z Egypta: Ex 13,2.13–15; 34,20 aj.; srv. Lk 2,7.23n; podle Nu 3,12nn touto „náhradou“ za prvorozené syny byli Levité). Podobně na jedné straně nacházíme řeč o Hospodinu, který „stíhá vinu otců na synech“ (např. v Desateru: Ex 20,5), ale na druhé čteme také o výslovném vyloučení tohoto principu: synové nemají trpět za zlo svých otců (Jr 31,29n srv. Ez 18,1nn), prorok není zodpovědný za ty, kdo neuposlechnou jeho varování (Ez 3,16–21), Hospodin soudí každého podle jeho „cest“ (Ez 18,30; 33,20; srv. 1 Pt 1,17).

Tyto rozdíly lze jistě vysvětlit tím, že jde o texty z rozdílných dob. Neměli bychom však přehlédnout, že onen důraz na nepřenosnost viny zde

není konstatován jako jakási danost (jak to vidí racionalistický individualismus), nýbrž jako něco, co zaručuje, ano vymáhá Hospodin. To patrně souvisí s pozorováním, které patří i ke zkušenosti novodobého (poosvíce-neckého) člověka: bez ohledu na to, co si myslíme o přenositelnosti viny ve smyslu odpovědnosti za zlý čin, je zřejmé, že přenosné jsou *důsledky* zlých činů. Tato tendence k jakémusi lavinovitému šíření patří k základním charakteristikám zla: zlé činy vytvářejí jakýsi „tlak“ namířený k dalším činům, jakousi až fatální kauzalitu. To, že důsledky zlého jednání netrpí jen ti, proti nimž je bezprostředně namířeno, nýbrž mnozí další, včetně jeho působců, to, že se zlo šíří jako velmi nakažlivá infekce, vyvolávající někdy nutný, většinou však vystupňovaný protiúder, patří k obecné zkušenosti lidstva. Hospodin se ukazuje jako ten, kdo tento kauzální nexus přerušuje, kdo tuto lavinu zastavuje.²⁷ Zde je totiž problém: „dobro“ jakoby tuto kauzativní, plodivou potenci postrádalo, proto se ve střetnutí se zlým zdá vždycky slabší. To, že přesto „vítězí“, není podle svědectví biblických textů samo sebou, nýbrž v důsledku intervence Boží.

(2) Tím se dostáváme k představě či myšlenkovému schématu, kterým je nezřetelněji toto přesvědčení vyjádřeno. Specificky je tato představa spojena s již zmíněným hebrejským kořenem כָּפַר, avšak není na něj výlučně vázána. Z nedostatku přiléhavé české terminologie jej nazývám schématem *expiačním*. Lze jej charakterizovat několika aspekty.²⁸ (a) Jakýmsi předpokladem tohoto schématu je přesvědčení – jak jsme právě pověděli: nikoli tak vzdálené zkušenosti „dnešního člověka“, jak by se mohlo zdát – že *zlé činy vytvářejí jakousi realitu*, která má déle trvající vliv či působení.²⁹ (b) Zásahu, který tuto realitu zruší (zastaví „lavinu“,

²⁷ Mimo výše uvedených případů tu může být názornou ilustrací i známé pravidlo „oko za oko, zub za zub“ (Ex 21,24; Lv 24,20), jehož původní funkcí bylo zřejmě zastavit stupňování krevní msty (v jiné funkci ovšem v Dt 19,21!).

²⁸ Pro podrobnější informaci lze odkázat vedle uvedené knihy B. Janowskio na průkopnické studie: K. Koch, „Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit“, in: *Was heißt Versöhnung durch Christi Tod? Heil und Versöhnung im Alten und Neuen Testament*, EvTh 26/1966, s. 217–239; H. Gese, „Die Sühne“, in: H. Gese, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, München 1977, s. 85–106.

²⁹ Popsat tuto realitu je ovšem možné pomocí různých představ: např. jako onen kauzativní tlak nebo jako narušení vztahů, či – masivněji a statictěji – jako jakési břemeno ztěžující další cestu, jako strhávající tíži. Možná je i představa dluhu – přičemž v této souvislosti je zřejmé, že tu není důležité *komu* je dlužno, důležité je právě onen aspekt stavu zadluženosti. K. H. Fahlgren, který zřejmě jako první na toto přesvědčení prostupující celý Starý zákon upozornil (ve studii *S'daqa, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament*, Uppsala 1932) je označil jako „syntetické pojetí života“, v novější německé literatuře se někdy mluví o „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ (tak K. Koch).

napraví vztahy, odstraní břemeno) je schopen *pouze Hospodin*. On je vlastním subjektem expiačního děje. Tato skutečnost je pro celé schéma naprosto určující, avšak bývá v kritikách biblické soteriologie často přehlížena. V expiačním dění nejde o lidskou snahu usmířit rozhněvaného Boha, nýbrž o Hospodinův zásah zastavující šíření destruktivních sil zla.

Odrazem tohoto aspektu starozákonního expiačního modelu je velmi pravděpodobně zvláštní, jakoby „obrácená“ Pavlova výpověď o „Bohu, který *smířil svět* se sebou“ (2K 5,19), ačkoli – jak už jsme si všimli – sám motiv „smíření“ spíše než na Starý zákon navazuje na řeč řecké diplomacie.

(c) Tento Boží zásah je těsně spjat s motivem *zástupnosti*. Souvisí to s tím, že vždy jde skutečně o zásah, o jednání, nikoli jen o jakési administrativní rozhodnutí. To opět souvisí s oním přesvědčením o realitě zla jako síly, jejíž působení je nutno zastavit. Jádrem Božího jednání je v tom, že umožní jakési náhradní řešení, jakési odklonění působnosti zla na vedlejší kolej. Zástupnost je tedy nezbytnou součástí expiačního děje, není však něčím, co by bylo možné samo o sobě. Zlo je tedy přenosné „automaticky“ pokud jde o jeho další šíření, avšak jeho přenesení s pozitivním dopadem, přenesení, jehož výsledkem je zastavení zla – to je možné pouze díky Boží intervenci. (d) Expiační dění není svou vlastní podstatou děním nutně kultickým, ačkoli s (obětním) kultem je ve Starém zákoně úzce spojeno. Tato souvislost patrně vznikla tím, že expiační schéma se postupně prosadilo jako souborná, hlavní interpretace původně asi rozmanité obětní praxe. I v kontextu, který není vysloveně kultický (Dt 21,1–9), je však úzce spojena se *smrtí*. V předpisech Zákona je expiace vyžadována především pro (zlo)činy související se zmařením života, ale zřejmě se postupně prosadilo přesvědčení o obecné souvislosti mezi zlem (hříchem) a smrtí.³⁰

(3) Toto expiační schéma má obdoby i v textech, kde se termín כפר neobjevuje. Můžeme připomenout již zmíněné pravidlo vykoupení prvorozených: subjektem je Hospodin (jako ustanovitel této možnosti), je tu zástupnost (ve dvou verzích: obětované zvíře, ale také Levité), jde o život (odkaz na zabíjení prvorozených v Egyptě).³¹ Výrazně odlišným vystiže-

³⁰ Expiační motiv se vyskytuje v souvislosti s „obětí za hřích“ (srv. Lv 4,20.26.31.35; 5,6.13); srv. též paradigmatické vyjádření souvislosti hříchu a smrti v Gn 3,22 a Pavlův výrok v Ř 6,23, který na tuto tradici zřejmě navazuje.

³¹ Srv. také zvláštní výpověď, kde se jedná o výkupném, za něž Hospodin „vyměnil“ Izrael: Iz 43,3n.

ním expiačního schematu je známá píseň o Služebníku z Iz 53. Ačkoli jde o text velmi originální, bez přímé obdoby ve Starém zákoně, základní rysy expiačního schematu zde jsou rozpoznatelné: vlastním subjektem dění je Hospodin (vv. 6, 10), je tu zřetelný motiv zástupnosti (vv. 4n), který se týká smrti (nejde nutně o kultickou oběť: ve v. 7 je „beránek vedený na porážku“ v paralelismu s „ovcí před stříhači“).³²

(4) Motiv zástupnosti je tedy – zopakujme – zřetelně a soustavně spjat s Božím jednáním. Pavel tuto nesamozřejmost, zvláštnost této skutečnosti pointovaně vyslovuje na závěr prvního, nejrozsáhlejšího „oblouku“ svého výkladu o obsahu evangelia v epistoletě Římanům:

To, čeho byl Zákon neschopen, v čem byla jeho slabost kvůli tělu, to (učinil) Bůh, když poslal svého Syna v podobě hříšného těla a oběti za hřích: odsoudil hřích na těle. (Ř 8,3)

Ze souvislosti Pavlova předchozího výkladu je zřejmé, v čem podle něj spočívala ona „slabost Zákona (tj. Tóry) kvůli tělu“: Zákon je sice dobrým a dostatečným vyjádřením Boží vůle, avšak naplnění jeho cíle, vytvoření a udržení společenství člověka s Bohem, je zcela závislé na poslušnosti člověka. Zákon nemá žádnou vlastní, na člověku nezávislou sílu k uskutečnění tohoto cíle. Tu má však Bůh, který v Kristu jednal jaksi na místě Zákona.

(5) Zároveň však si je právě Pavel zřetelně vědom toho, že je třeba vyjádřit, jak se tato „objektivní“ skutečnost *extra nos* a *sine nobis* dotýká reality kokrétních lidských příběhů, a pokouší se vyložit, že se ta skutečnost na člověku nezávislá projevuje jen a právě tam, kde se jí člověk chápne, pro ni se rozhoduje. Tato podvojnost se v jeho výkladech pojí s pojmem *víry*, která je zároveň darem i příkazem (v epistoletě Římanům jsou tomuto problému věnovány zejména kapitoly 5, 6, a parenese v kk. 12–14).³³

(6) Ta slabost Zákona, o které mluví Pavel, je slabinou všech koncepcí, které se důsledně drží kantovského individualismu. Proti expiační soterio-

³² Abych jej připomněl do třetice: Anselmův výklad je možno považovat za další, myšlenkově samostatné, avšak s biblickým schematem kompatibilní vyložení expiační představy. Polemiky se „satisfakční teorií“ se ovšem pohřichu utkávají spíše s jeho zkrslými interpretacemi, než s textem samým!

³³ Také v novějších výkladech o starozákonní expiaci je jednostrannost objevu, že zásadním subjektem dění je Hospodin (ačkoli na základní platnosti tohoto pozorování se nic nemění) korigována poukazem na to, že expiace je nicméně jednání, které Bůh umožňuje *člověku*; člověk tu není *pouze* přijímající, ale též jednajícím subjektem. Srv. Röhser, *Stellvertretung...*, s. 32.

logii bývá poukazováno na možnost „prostého odpuštění“ ze strany Boží, s odvoláním na novozákonní texty, kde se toto pojetí zdá být jednoznačně dosvědčeno.³⁴ Stojí však za povšimnutí, že snad ve všech těchto textech je přítomna jakási překážka, která se onomu „prostému“ odpuštění staví do cesty, i v těchto textech a právě v nich (kupodivu) ona prostá Boží láska naráží na odpor. Nejsou to také náznaky odkazující k „nutnosti“ kříže? Ale také obecněji a zásadněji: takovéto odkazování k tomu, že Bůh může „prostě“ odpustit a nepotřebuje být usmiřován, může být právem podezřelé z útěku do jakéhosi mýtického zázračna. Transcendentní Bůh, který „prostě“ odpouští kdesi nahoře a odtud „určuje“ lidské dějiny, pravda může být pro lidskou představivost přijatelnější, než představa, že to, co základním způsobem určuje běh světa i jednotlivých lidských příběhů, se odehrálo v jednom velmi partikulárním příběhu zakončeném popravou. Je ovšem otázkou, co z novozákonního – a řekl bych: vůbec biblického – svědectví zbyde, uchýlíme-li se k této představě.

³⁴ Jen namátkou např.: Ježíšova podobenství O marnotratném synu (Lk 15,11–32), O farizeu a celníkovi (Lk 18,9–14), O nemilosrdném služebníkovi (Mt 18,23–35), perikopu O ženě hříšnici (J 8,1–11) a (deutero)pavlovskou výzvu: „odpouštějte si navzájem, jako Bůh v Kristu odpustil vám“ (Ef 4,32b).

A za všechny ocituji J. Weisse z jeho výkladu Podobenství o marnotratném synu (*Die Schriften des Neuen Testaments, Erster Band*, Göttingen 1907, 484): „Naše podobenství je tedy vsutku „evangelium“ v malém, avšak nikoli evangelium o Kristu nebo o kříži, nýbrž radostná zpráva o lásce nebeského Otce k jeho dítkám.“

O ROLI PÍSMĀ ŽIDŮ PRO KŘEŠŤANSKOU TEOLOGII

aneb Proč křesťané potřebují »Mojžíše a Proroky«

Martin Prudký

THE ROLE OF THE JEWISH SCRIPTURES FOR CHRISTIAN THEOLOGY

As an Old Testament scholar, the author in his inaugural lecture raises the question of whether and in what sense Old Testament studies are in fact theology. In historical and pragmatic terms the function of this discipline for Christian theology is by no means self-evident. The author finds support for his thesis that “the Law and the Prophets” are a noetic basis and essential hermeneutic background for expressing the Christian message (the good news of salvation in Christ) in the way in which the authors of the writings that make up the New Testament refer back to and make use of the “Old Testament” or the “Scriptures”. Seen in this way, it is not possible to regard Old Testament studies as merely a historical discipline, but rather as a primarily theological one.

Vaše magnificence, spectabiles, honorabiles, cives academici, vážení hosté, děkanská inaugurační přednáška¹ je *zvláštní žánr*. Dle očekávání by měla splňovat řadu požadavků, z nichž mnohé jsou *protichůdné*. – Taková přednáška by například měla představit řečníka v jeho vlastní osobitosti (jako rozpoznatelnou individualitu), současně by však měla být reprezentativní pro instituci, kterou jako děkan představuje (jako reprezentant širšího, tradičně vnímaného útvaru). S tím souvisí, že by měla dát nahlédnout do vlastní odbornosti a specifického badatelského zájmu mluvčího (obvykle dosti speciálního a sledovatelného jen odborníkům), současně by však měla být co možná zásadním vyjádřením k oboru jako celku; měla by představit velké linie vlastní disciplíny v kontextu zásadních otázek dneška a ukázat atraktivnost oboru způsobem srozumitelným i laikům. – Řečeno krátce: tato přednáška by se měla týkat *podstaty* naší odborné akademické práce a přitom být *srozumitelná*; měla by být *zásadní* a přitom *aktuální*; měla by být *osobitá* a přitom *reprezentativní*; měla by být co možná *důkladná* a přitom *stručná* a *svižná*.

¹ Inaugurační přednáška prosloušená ve Velké aule Karolina v Praze 25. října 2005. Téma přednášky zvoleno a její text zpracován v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 00216 20802).

Zvolil jsem si téma a přístup, jež mi zdaleka neumožní dostát všem nárokům tohoto zadání; doufám však, že v únosné míře a vyváženosti vyjdu vstříc alespoň některým z nich.

Svou přednášku jsem nazval *O roli Písma Židů pro křesťanskou teologii – aneb proč křesťané potřebují „Mojžiše a Proroky“*. Za tímto označením se, jak jistě rozumíte, skrývá základní otázka mé disciplíny – otázka po smyslu a úloze *Starého zákona* v oboru křesťanské (evangelické) teologie.

1.

My starozákoníci jsme mezi křesťanskými teology zvláštní sorta. Oprávněně se lze ptát, v jakém smyslu – a zda vůbec – je naše odborná práce (tedy i moje odborná práce) vůbec *teologií*.²

Ve svém oboru se zabýváme dějinami starověkého Izraele a jeho náboženskou literaturou,³ z dějin starověku je pak jen krůček k archeologii – a mnozí starozákoníci na jejím poli opravdu vynikají.⁴ Jiným oborem, kde musíme být dosti doma, jsou starověké jazyky, zejména ty západosemitské (tedy filologie, lingvistika, semitistika); a opět najdete řadu starozákoníků, kteří jsou v těchto oblastech vynikajícími odborníky.⁵ Biblické texty ovšem patří do širšího kontextu literárních dějin starověkých kultur. I na tomto poli udělali mnozí starozákoníci kus skvělé práce.

Jak to všechno ale souvisí s křesťanskou *teologií* (či dokonce: s *evangelickou teologií*)? Není starozákoník jen orientalistou či historikem, pří-

² K profilu a svébytnosti oboru starozákonní bibliistiky mezi ostatními vědními disciplínami, zejména tzv. sousedními a blízkými obory viz M. Prudký, „Teologie jako věda: Starozákonní bibliстика jako vědní obor“, in: P. Gallus a Petr Macek (vyd.), *Teologie jako věda*, Brno: CDK 2006, 7–30; k trendům vývoje disciplíny samé srv. R. Smend, „Richtungen. Ein Rückblick auf die alttestamentliche Wissenschaft im 20. Jahrhundert“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 97/2000, 259–275 (přetištěno in: R. Smend, *Bibel und Wissenschaft*, Mohr Siebeck: Tübingen 2004, 265–280) a M. Prudký, „Starozákonní bibliстика v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem“, in: *Teologická reflexe* IX/2 (2003), 117–159.

³ Srv. základní a orientující příručky v češtině, např. R. Rendtorff, *Hebrejská Bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad 1996 nebo souhrnná kompédia z pera M. Biče, *Ze světa Starého zákona I. a II.*, Praha: Kalich 1986 a 1989.

⁴ Ve 20. století zejména tzv. Albrightova škola, jež formovala obor po celá desetiletí; česky srv. W. F. Albright, „Poznatky staroorientální archeologie“, in: *Cesty k pramenům*, Praha: Vyšehrad 1971, 15–119. K tzv. nové archeologii Prudký 2003, 121–130 (viz výše, pozn. 2).

⁵ Z českého prostředí svým celoživotním dílem např. Stanislav Segert, absolvent a někdejší asistent Komenského evangelické bohoslovecké fakulty.

padně filologem, lingvistou či literárním historikem, specializovaným na dílčí úsek konkrétní látky, totiž na písemnictví starověkého Izraele? Jakkoli tomu tak v individuálních případech může být, jakkoli takový stav může být příznačný třeba i pro celou badatelskou generaci, k úkolu starozákonní vědy v rámci teologické fakulty patří mnohem více.

Vyjádřím to stručně, jediným poukazem: každý obor má určitou disciplínu, v níž celkově sumarizuje výsledky svého bádání a vytváří syntetický obraz současného stavu vědění. Tento *výtěžek*, srozumitelně podaný sumář co možná nepřetížený technickými detaily, se pak nabízí kolegům z ostatních oborů k interdisciplinární, obecně rozpravě. – Co mají takto nabízet starozákonníci? Čím přispějí kolegům z ostatních oborů? Co v rámci teologie nabídnou systematikům, dogmatikům, etikům, praktickým teologům...? – Jistě, mohou nabídnout celkový obraz dějin Izraele, případně dějin náboženství Izraele či ještě specifičtěji nárys dějin literatury starověkého a antického Izraele; mnozí tak činí, a někteří si nekladou za cíl ani nic jiného. S takovým výtěžkem ovšem najdou otevřenou náruč spíše mezi kolegy v orientálním ústavu či v ústavu dějin kultury starověkého Předního Východu než na teologických fakultách. Pro kolegy teology musíme zajisté nabízet něco jiného; čeká se od nás, že své poznatky shrneme do útvaru, jemuž se tradičně říká „*Teologie Starého zákona*“. Syntetické zpracování teologie – či teologií! – Starého zákona nemůžete čekat od orientalisty, lingvisty či historika. Je však na místě žádat je od starozákonníka coby *teologa*.⁶

Zde přitom – jak jsem mohl díky svým učitelům poznat – běží o *žhavé jádro* naší vědní disciplíny, o *to nejzajímavější* v našem oboru! Ve všem tom množství podrobně zpracovaných poznatků, se všemi metodologickými nástroji a postupy, se všemi možnými přesahy do blízkých disciplín a sousedních oborů (do nichž je možné se uchýlit a skrýt) nakonec běží o to, *co* starozákonní věda *přináší oboru teologie jako celku* a jakou v něm hraje roli.

Tento přínos a tato role rozhodně nejsou samozřejmé. Historicky přece Starý zákon a jeho kontexty patří do doby předkřesťanské; mladá církev přejala tuto literaturu od antického židovstva. Pro mnohé myslitele z toho plyne, že starozákonní obor proto patří k těm, jež se věnují historickým

⁶ Kompendiálních zpracování, velmi často nesoucích přímo název *Teologie Starého zákona* vyšla za 20. století v euro-americkém prostředí akademické biblistiky více než stovka; k základnímu přehledu nejdůležitějších titulů a typů zpracování viz např. J. Barr, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, Minneapolis: Fortress Press 1999; srv. též Prudký 2003, 143–158 (viz výše, pozn. 2).

předpokladům křesťanské teologie či historickým kontextům, z nichž vyšla křesťanská tradice. Pak by tento obor měl pro teologii v zásadě stejnou funkci, jako historiografie helenistické doby, dějiny literatury a náboženství antiky, klasická orientalistika či egyptologie. Nemusím snad zdůrazňovat, že takové pojetí role starozákonní biblistiky mi není vlastní.

2.1

Pokusím se roli starozákonního oboru pro teologii, jak jí rozumím a jak bych ji chtěl rozvíjet, ozřejmit tak, že nejprve sestoupím na rovinu elementárnější a stručně nastíním, jakou funkci má Starý zákon *pro raně křesťanskou zvěst*, tj. pro novozákonní svědky a jimi tlumočené evangelium. Odtud bych chtěl nahlížet i funkci starozákonní vědy pro křesťanskou teologii.

Zalistujeme-li Novým zákonem (evangelii, epištolami, tj. spisy, jež jsou kanonickým svědectvím křesťanské zvěsti) nemůžeme si nevšimnout, jak často novozákonní autoři citují „Starý zákon“. Poslední edice Nestleho kritického vydání⁷ ve svých rejstřících zaznamenává na 500 přímých citátů⁸ a nadto přes 3 000 narážek či aluzí.⁹ Nejedem znalec Písma by přitom jistě mohl poznamenat, že ví ještě o dalších místech, jež by do tohoto rejstříku patřila. Stanovení kritérií pro zařazení do takového soupisu je složitým problémem, intertextuální vazby mezi Starým a Novým zákonem mají řadu rovin, jsou velmi bohaté a často subtilní. Nám ale nyní nejde o kvantum, o úplnost výčtu; sledovat chci spíše *smysl, funkci* těchto vazeb. Proč novozákonní svědkové tyto souvislosti vůbec vytvářejí? Proč explicitě citují a proč i tam, kde na přímý citát nepomýšlejí, jim do úst vstupují fráze, formulace či dikce převzaté ze starozákonní tradice?

Pro novozákonní postavy – pro Ježíše samého a jeho učedníky, stejně jako pro apoštolské svědky prvokřesťanských sborů – bylo to, čemu my říkáme „Starý zákon“, prostě *Písmem*. Jinou „Bibli“ neměli. Křesťanský tvar Písma svatého (se sbírkou novozákonních spisů) je záležitostí druhého století po Kristu. Z této doby, kdy se osamostatněná křesťanská církev

⁷ Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993 (27. Aufl.).

⁸ Podle indexu se v novozákonním textu nachází celkem 495 přímých citací z kanonických knih (Tenaku), další 4 ze spisů deuterokanonických a pseudepigrafických (srov. tento nepoměr!) a další 2 z neidentifikovaných spisů řecké literatury.

⁹ Narážek a aluzí na texty kanonických spisů uvádí index 3.324, na deuterokanonické a pseudepigrafní texty 538.

již polemicky vymezuje vůči judaismu, ostatně pochází i sám termín „Starý zákon“ (resp. „Stará smlouva“) jako označení kanonické sbírky spisů, jež církev převzala z židovské tradice; název „Starý zákon“ již tedy předpokládá podvojný útvar *křesťanského* kánonu Bible.¹⁰

Zmiňují-li se novozákonní postavy či pisatelé novozákonních spisů o starozákonních textech, mluví prostě o „*Písmu*“ či o „*Pismech*“.¹¹ Často také užívají tradiční označení „*Zákon a Proroci*“ nebo „*Mojžiš a Proroci*“.¹² Z tohoto označování a zejména pak ze způsobu, jímž se ke starozákonní tradici vztahují, je přitom patrné, že citované texty jsou novozákonním svědkům již *autoritou, kánonem* – po našem řečeno „*Bibli*“.¹³ Jinou zajisté neměli; ale *tuto* již měli. „Písmo Židů“ znali nejen jako literární texty či útvar tradice, z níž „pocházeli“, nýbrž jako statutární veličinu; užívali je jako přesvědčující autoritu.

Dovolu, abych připomenul několik míst z Nového zákona, která tuto věc vyjadřují. Sledujme přitom především otázku, *proč* novozákonní autoři citát či narážku užívají. *K čemu* potřebují uvádět „Starý zákon“?

2.1.1 Typickým fenoménem jsou v tomto ohledu *tzv. reflexní citáty v Matoušově evangeliu*. Na řadě míst postupuje evangelista Matouš tak, že na jedné rovině – jakoby deskriptivně – vypráví určitou epizodu z Ježíšova života, líčí konkrétní příběh; sama o sobě taková epizoda vyznívá jako jedinečná, historická událost. Druhou rovinu, vyjadřující vlastní smysl evangelistova sdělení, totiž svědectví, že zde neběží jen o biografické epizodky jednoho tesařova syna z Nazaretu, nýbrž o příchod Mesiáše, pak Matouš vyjadřuje citátem; poté, co převypráví epizodu, uzavře ji for-

¹⁰ Označení „Starý zákon“, resp. „Stará smlouva“ je terminologicky odvozeno z výroku v 2K 3,14, kde apoštol Pavel výrazem *παλαιὰ διαθήκη* („stará smlouva“) označuje text „Písma Židů“, resp. Tóru (čtení „Mojžiše“, srv. v. 15).

¹¹ αἱ γραφαὶ Mt 22,29; Mk 14,49; Lk 24,27; Sk 8,35 aj.; nebo τὰ [ἱερὰ] γράμματα 2Tm 3,15; J 7,15 aj.

¹² Viz Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lk 16,16; Sk 13,15; J 1,45 a Ř 3,21; resp. Lk 16,29.31 a Sk 26,22.

¹³ Je očividné, že novozákonní autoři počítají spíše s užití definicí kánonu, jemuž se později začalo říkat *palestinský* (tzv. Tenach; Hebrejská bible). Jakkoli znají také deuterokanonické spisy a činí na ně příležitostně narážky (mezi 538 narážkami jsou zastoupeny prakticky všechny tzv. deuterokanonické knihy alexandrijského kánonu; nejvyšší míru citovanosti z nich má Moudrost Šalomounova, Sirach a Henoch), přímé citáty těchto nekanonických spisů jsou v Novém zákoně pouze čtyři (Mt 9,36 cituje z Júd 11,19 úsloví „jako ovce bez pastýře“; Mk 10,19 cituje Sir 4,1 ve variantě LXX; 1K 2,9 cituje Apokalypsu Eliášovu [dle Origena] a 2Tm 2,19 cituje Sir 17,26). Pouze poslední dva uvedené citáty lze ovšem považovat za argumentaci.

mulí „a to se stalo, aby se naplnilo, co bylo řečeno ústy proroka...“ a následuje citát, který interpretuje vyprávěnou scénu jako událost „dějin spásy“. Například: Když se Ježíš chystá vjet do Jeruzaléma o velikonocích *na oslu*, vysvětluje Matouš smysl kuriózní scény slovy: „To se stalo, aby se splnilo, co bylo řečeno ústy proroka: »Povězte dceři Siónské: Hle král tvůj přichází k tobě, tichý, sedící na oslici...«“ (Mt 21,4). Matoušovi posluchači mají totiž rozumět – ta scéna je *příchodem Krále*. Ale ne běžného krále, co dobývá svět na koni; toho na oslu, tj. toho, *jehož očekávají proroci*, ... toho, o němž zpíval Zacharjáš (Za 9,9).

Reflexní citáty jsou jedním z řady nástrojů, jimiž evangelista Matouš epizodické příběhy přetváří v evangelijní zvěstování.

2.1.2 *Evangelista Lukáš*, velký literát, písmák a znalec tradice, na to jde jinak. Ani on se však neobejde bez soustavného odkazování na „Písma“, chce-li vyjádřit evangelium. I on, jakkoli chce vše podat po svém a jakoby „historicky“ (Lk 1,1–3), hned od prvních odstavců pracuje s „biblickými“ (tj. starozákonními) citáty.

Jedním z nejvýraznějších oddílů je v tomto ohledu vyprávění 24. kapitoly – příběh o cestě dvou učedníků z Jeruzaléma do Emauz třetího dne po ukřížování. Potkali Vzkříšeného, ale nepoznali, že to je jejich právě ukřížovaný Mistr. I když se s ním dali do řeči o velikonočních událostech, neporozuměli ničemu a nepoznali ho, dokud jim on sám nezačal „od Mojžíše a všech Proroků“ vykládat, co se na něj v Písmu vztahovalo (Lk 24,27n). Teprve když jim takto „zotevřel Písma“, jak říká evangelista Lukáš, „zahořelo jim srdce“ poznáním (v. 31–32).

V následujícím odstavci, při dalším setkání Vzkříšeného s pozůstalými učedníky (v Jeruzalémě) je pointa podobná; rozhodující okamžik, v němž učedníci uvěřili, je vyjádřen slovy: „tehdy jim otevřel mysl, aby rozuměli Písmu“ (Lk 24,45). Tento přístup pak evangelista Lukáš uplatňuje i ve svém druhém spise, ve Skutcích apoštolů; například ve velkých řečech – Petrově a Štěpánově (Sk 3,22n; Sk 7) – pojímá dosvědčování evangelia o Kristu ukřížovaném jako interpretaci starozákonních výroků. Odkazy na „Mojžíše a Proroky“ zde vyjadřují smysl Ježíšova příběhu a zdůvodňují postoj jeho svědků; obojí by totiž jinak zůstalo nesrozumitelné či přinejmenším víceznačné – i tak je to až k nevíře paradoxní!

2.1.3 Tento postup, tato hermeneutika – dosvědčování smyslu toho, co se v Ježíšově příběhu odehrálo, pomocí Písma (tj. v perspektivě autoritativního svědectví o Božím díle pro člověka, jak je vyjadřují „Zákon a Proroci“) – patří ke křesťanskému vyznání zřejmě *od samého počátku*, patří

k jeho principům. Už apoštol Pavel jako nejstarší z pisatelů novozákonních textů takto evangelium vyjadřuje, a zdůrazňuje přitom, že je *takto* již přijal. Když na jaře roku 57 psal list do Korintu, byla pro něj slova, jimiž jádro víry vyjádřil, již pevnou, *převzatou formulí* (1K 15,1–4):

„Chci vám připomenout, bratří, evangelium, jež jsem vám zvěstoval, jež jste přijali, jež je základem, na němž stojíte, a skrze něž docházíte spásy ... Odevzdal jsem vám především, co jsem sám přijal, že Kristus zemřel za naše hříchy *podle Písem* (κατὰ τὰς γραφὰς) a byl pohřben; byl vzkříšen třetího dne *podle Písem* (κατὰ τὰς γραφὰς), a ukázal se Petrovi, potom Dvanácti ...“

Apoštolovi neběží jen o to, že Kristus zemřel ... a byl vzkříšen. Nejde jen o událost samu. – Zemřel *podle Písem* ... a byl vzkříšen *podle Písem*, to je apoštolské evangelium!

2.2

Uvedené příklady zdaleka nerepresentují všechny způsoby použití starozákonních tradic v novozákonních textech, nicméně umožňují nám snad ke sledované otázce formulovat *dílčí tezi*: Novozákonní autoři neužívají starozákonní látky jen pro dokreslování dobového kontextu evangelia nebo k vyjádření historické návaznosti na předchozí stadia dějin tradice; nejde jim ani jen o převzetí důležitých pojmů, představ či konceptů a už vůbec ne o polemický rekurz ke starší (překonané) etapě náboženského myšlení. – Užívají tuto tradici jako *kanonickou* veličinu, jako autoritativní instanci „svatých Písem“, jež jim je *nezbytným referenčním rámcem k vyjádření evangelia*. Křesťanská zvěst pro ně bez tohoto *hermeneutického horizontu* není vyjádřitelná, sdělitelná ... ba snad ani myslitelná (konceptualizovatelná).

Je-li tomu tak, pak je „Písmo Židů“¹⁴ nezbytným noetickým předpokladem evangelia; tato jeho role souvisí se solitérní povahou inkarnace. S referenčním základem „Písma“ stojí a padá kontingence křesťanského kerygmatu. – K formulí evangelia, jak ji apoštol přijal a předává, proto bytostně patří, že „Kristus zemřel *podle Písem* ... a byl vzkříšen *podle Písem*“; zpráva o dějinné události samé, byť třeba i historicky zcela věrohodná a ověřitelná, přesná a úplná, *by nestačila*... resp. nebyla by evangeliem.¹⁵

¹⁴ B. J. Diebner, „Zur Funktion der kanonischen Textsammlung im Judentum der vor-christlichen Zeit-Gedanken zu einer Kanon-Hermeneutik“, in: *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 22 (1985), 58–73.

2.3

Mám za to, že *odtud* je třeba odpovídat na otázku, jakou funkci má starozákonní disciplína (starozákonní věda) pro křesťanskou teologii. Neběží v ní jen o jeden z řady historických kontextů počátků církve, nýbrž o *noetickou základnu a hermeneutický rámec*, v nichž lze příběhu Ježíše z Nazaretu vůbec rozumět jako evangeliu, zvěsti o spáse v Kristu.¹⁵

Je-li tomu tak, že „Zákon a Proroci“ tvoří noetický předpoklad novozákonní zvěsti a že slouží jako hermeneutický rámec křesťanského svědectví víry, pak musí být *starozákonní biblistika* na teologické fakultě pěstována nejen jako disciplína *historická*, jak se od dob osvícenství obvykle děje, nýbrž i povýtce *teologická*. Pro „mluvení o Bohu“ (tj. *teologii* ve vlastním slova smyslu) – a to i pro *mluvení o „Bohu v Kristu“* (tj. *christologii*) – se tu kladou *základy*, jejichž nedostatečné zpracování, (neřku-li zanedbání či zavržení!) vede k podstatnému zkreslení dosvědčovaného.

Toto tvrzení by bylo možné velmi bohatě historicky doložit, a to včetně jemných distinkcí i šťavnatých příkladů. Bylo by to však již na další přednášku.

¹⁵ V tomto smyslu lze proslulou tezi S. Daňka *facta labuntur, manet verbum ... manet quia fit*, již pronesl při své inaugurační přednášce před 70 lety, chápat *nedoketisticky*; viz Slavomil C. Daněk, „Verbum a fakta Starého zákona“, in: Ročenka Husovy fakulty č. 8, Praha 1937, 35 (přetištěno in: týž, *Vybrané studie*, Praha: Kalich 1977, 46).

¹⁶ Tuto tezi a její hermeneutické aspekty vypracoval a do aktuálních důsledků v systematicko-teologické rozpravě poloviny 20. století zasadil Kornelis Heiko Miskotte; viz zejména *Als de goden zwijgen*, Amsterdam: Uitgeverij Holland 1956 (1983³); německy *Wenn die Götter schweigen*, München: Kaiser 1966, 179nn) a v aktuálním zápase s novodobým pohanstvím *Edda en Thora*, Nijkerk: G. F. Callenbach 1939 (1983³); česky *Edda a Tóra*, Benešov: EMAN 2004). K současné diskusi této teze srv. např. R. Zuurmond, „Tenach contra het nihilisme“, in: K. Deurloo a R. Venema (ed.), *Antwoord aan het nihilisme*, Baarn: ten Have 1994, 9–21; K. A. Deurloo a G. J. Venema, „Exegesis according to Amsterdam Tradition“, in: *Amsterdamsche Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities. Supplementum* Maastricht: Shaker 1999, 3–14.

DVOJÍ ČAS V LÉVINASOVĚ DÍLE DE L'EXISTENCE À L'EXISTANT

(Kritická poznámka)

Lenka Karfíková

DOUBLE CONCEPT OF TIME IN LÉVINAS' WORK DE L'EXISTENCE À L'EXISTANT In his early book *De l'existence à l'existant* Emmanuel Lévinas introduces two concepts of time: the “economic” time of our life in the world where all moments are equal and can recompense each other and time as a “present” constituted by a subject in the act of “hypostasis” preceding the world. To this present, absolute and therefore fleeting, only “the other” through his or her “otherness” can give a future. This position seems relevant in its connection of self-relation of the subject constituting the present and the relation to the other as giving the future. Nevertheless, it is criticized in three points: (i) The present is not absolute but is based on the past and implies the future. (ii) Therefore, the other does not “redeem” the present in its absolute character but constitutes together with me my (and his or her) present, as well as my future and past. (iii) The hypostasis of the present, i.e. the acceptance of the existence as mine, being an act transcending the world does not precede but presupposes the world.

Pojednání *De l'existence à l'existant* (1947)¹ je raným dílem Emmanuela Lévinase, v němž se (ve výslovné polemice s M. Heideggerem) teprve rodí hlavní témata jeho myšlení. Východiskem knihy je jakási mezera mezi existujícím a jeho existencí, jak se rozevívá ve zkušenosti znechucení (*lassitude*), resp. únavy (*fatigue*), a lenosti (*paresse*).² Únava je dokladem toho, že existovat představuje úsilí (*l'effort*), které je třeba vždy znovu vynakládat. Brát na sebe svou existenci tedy není samovolným, hladce

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

¹ V dalším odkazují na vydání v nakladatelství Vrin, Paris 1993 (2. vydání, přetištěné poštěstí) a české vydání *Existence a ten, kdo existuje*, Oikúmené, Praha 1997 (v překladu P. Daniše a redakci J. Sokola). Paralelní výklad podává Lévinas i v přednáškách *Le temps et l'autre* z r. 1946–47 (v dvojjazyčném vydání *Čas a jiné. Le temps et l'autre*, Dauphin, Praha 1997, přeložil Z. Hrbata), kde nově přistupuje zejména téma smrti. Lévinasovo pojetí času z těchto let je však zřetelnější v našem spise.

² *De l'existence*, 30–43 (čes. 20–26). V českém překladu pokrývá „únava“ jak *lassitude*, tak i *fatigue*, mezi kterými patrně Lévinas přísně nerozlišuje.

běžícím dějem, nýbrž námahou, která vyčerpává. Proto se mezi existujícím a existencí, která je mu uložena a kterou má přijmout jako svou, rozevívá mezera, odstup (*distance*) či „zpoždění“ (*décalage*). Přijmout existenci jako svou znamená vzít na sebe starost o toto zpoždění a tím vytvořit „přítomnost“ (*le présent*).³ Podle Lévinase není tento akt převzetí starosti hotov jednou provždy, ale opakuje se v každém okamžiku, přesněji řečeno tento akt, který je třeba konat vždy znovu, zakládá okamžik jakožto přítomný.

Existence, kterou na sebe existující bere a tím se jako existující vyděluje z anonymního bytí bez jsoucna neboli dusivého „ono je“ (*il y a*),⁴ pro Lévinase není totožná se vztahem ke světu, nýbrž světu předchází.⁵ „Svět“ (*le monde*) je přítom „to, co je dáno“ (*le donné*),⁶ a „být v něm“ není sám akt přijetí existence, ale jakési (patrně druhotné) sepjetí s „věcmi“, jež se nabízejí našim záměrům. Intence obracející se k věcem mají svou „upřímnost“, neboť sledují to a právě jen to, k čemu míří (kupř. naobědvat se, ne se touto formou starat o vlastní bytí).⁷ Jednající, jemuž je svět dán jako srozumitelný či „osvětlený“ (*éclairé*), však má možnost se zcela „nezaplést“ s tím, co k němu přichází, nýbrž uchovat jakýsi odstup, „uprostřed bytí se od bytí odpoutat“. Tuto možnost exteriority Lévinas nazývá „věděním“ (*le savoir*). „Přilnutí k věcem“ světa či „zapletenost do bytí“ tedy nejsou neodvolatelné, nýbrž mohou být zpochybněny. Právě toto zpochybnění či váhání je projev existujícího, který vyvstává z „anonymity existence“.⁸

Akt vyvstání existujícího (čili „hypostaze“, *l'hypostase*)⁹ však podle Lévinase není bez dalšího totožný s odstupem věděním. Vědomí (*la conscience*) vystupuje z anonymního „ono je“ (jak se ukazuje kupř. bdícím u nespavci, jehož opustil každý předmět), zprvu svou možností odkladu, zapomnění, ponoření se do spánku.¹⁰ Tento svůj rub vědomí nikdy zcela neodkládá, nýbrž ustavičně vyvstává z něho. První „kladění“ (*la position*) je proto svěřením se místu, „zde“ (*ici*), jež ovšem není osvětleným světem,

³ *Op. cit.* 43–52 (čes. 26–30).

⁴ Srv. líčení „existence bez existujícího“, *op. cit.* 93 nn. (čes. 47 nn.).

⁵ *Op. cit.* 26 a 55 (čes. 18 a 31).

⁶ *Op. cit.* 71 (čes. 38).

⁷ *Op. cit.* 56 a 67 (čes. 31 a 36 n.).

⁸ *Op. cit.* 75–80 (čes. 40 nn.).

⁹ *Op. cit.* 139 nn. (čes. 69 n.).

¹⁰ *Op. cit.* 109–115 (čes. 55 nn.).

ale teprve východiskem rozumění, horizontu i času. Prvním kladením je vlastní tělo jako výchozí bod usebírajícího se subjektu či opora vědomí jako vždy „umístěného“.¹¹

Teprve s kladením se rodí subjekt schopný času, neboť kladení jako zrod subjektu zakládá přítomnost. Událost v bytí, jíž je zrod subjektu, ovšem nemůže mít trvání. Proto k přítomnosti nezbytně náleží prchavost (*l'évanescence*). Přítomnost nemůže mít kontinuitu, protože pak by již nebyla sama ze sebe, nýbrž by čerpala z čehosi jiného. Přítomnost však podle Lévinase musí být „ze sebe samé“ (*de soi-même*), nesmí se opírat o žádné dědictví. Prchavost je daň za její subjektivitu. Přítomnost je okamžikem (*l'instant*), „zastavením“ (*l'arrêt, stance*),¹² protože přerušuje a znovu navazuje trvání, jehož dosahuje jen za tu cenu, že se sama ruší.¹³ Přítomný okamžik jako zrod (*naissance*)¹⁴ existujícího má paradoxní povahu počátku (*commencement*): to, co není, dokud nezačalo, se zde samo sobě rodí, aniž by vycházelo „odněkud“, z něčeho jiného. Proto ani okamžik tohoto zrodu nevychází z předchozího okamžiku, nýbrž je „zastavením“, přítomnost je absolutní, vztahuje se jen k sobě (*il ne se réfère qu'à soi*), nemá minulost ani budoucnost.¹⁵

Avšak bytost schopná počátku v přítomnosti se zatěžuje sama sebou, přítomnost jako počátek přechází v bytí. Odtud pramení bytostná nejednoznačnost „já“, zrozeného v přítomnosti (či jako přítomnost): jest, a zároveň se musí rodit stále znovu. Jeho totožnost je jeho vztažením k sobě.¹⁶ Tento sebevztah je však „já“ či přítomnosti umožněn jejím „zastavením“, jejím spočíváním v místě, totiž aktem úsilí, které nicméně nesměřuje ke světu (a tedy se ani nepřesahuje vstříc budoucnosti), nýbrž k ní samé. Proto „já“ čili přítomnost není „ekstází“, ale završením v sobě, „substancí“ (*substance*),¹⁷ přesněji řečeno aktem „hypostaze“, v níž se existující rodí jako ten, kdo na sebe bere existenci, totiž jako „umístěné“ (*localisée*) vědomí.¹⁸ Právě jako vědomí, charakterizované věděním, intencí a touhou, si existující, který na sebe v dramatu neustálého rození bere existenci

¹¹ *Op. cit.* 118–124 (čes. 58–61).

¹² *Op. cit.* 133 (čes. 65).

¹³ *Op. cit.* 124–126 (čes. 61 n.).

¹⁴ *Op. cit.* 26 (čes. 18).

¹⁵ *Op. cit.* 130–135 (čes. 64 nn.).

¹⁶ *Op. cit.* 135 n. (čes. 67).

¹⁷ *Op. cit.* 137 n. (čes. 68).

¹⁸ *Op. cit.* 140 n. (čes. 69 n.).

a tak je k ní připoután, zároveň uchovává svobodu nezavázání se, odmítnutí definitivnosti. Avšak tato svoboda ho nevytrhuje z definitivnosti (*le définitif*) čili „samoty“ (*la solitude*) jeho existence samé, ze skutečnosti, že já jsem nezrušitelně sebou. Z ní jej může vytrhnout jen druhý (*autrui*) jinakostí (*l'altérité*), kterou představuje.¹⁹

Takový je ve velké zkratce postup Lévinasových úvah v našem díle. Mohli jsme si povšimnout klíčové role okamžiku jako přítomnosti tvořené sebeustavením (hypostazí) existujícího z anonymního „ono je“. Teprve z okamžiku se rodí čas, okamžik nelze vymezit z dialektiky času.²⁰ Co je však pro Lévinase čas?

Spolu s Bergsonem Lévinas odmítá konfuzi „abstraktního“ a „konkrétního“ času, rozdíl mezi oběma však chce chápat jinak než Bergson sám. Nejde (jako u Bergsona) na jedné straně o čas homogenní, pojatý jako prostor, na druhé straně o trvání neoddělitelné od svých heterogenních obsahů, vždy obnovované a nepředvídatelné. Abstraktní čas postihuje Lévinas jako pořadí okamžiků, jimž chybí centrální okamžik *par excellence*, přítomnost.²¹ Je to tedy patrně totéž, co na jiném místě své knihy nazývá také čas „ekonomického života“ či „ekonomický“, „modelovaný podle našeho života ve světě“,²² kde jsou okamžiky rovnocenné a vyvažují se,²³ „kde ‚já‘ skrze tyto okamžiky probíhá (*circule*), aby je svázalo dohromady“.²⁴ Tento čas je dán jako komponenta světa, v němž „naivní já“ žije upřímností své intence a nestará se o připoutanost k sobě, o hypostazi tvořící přítomnost. Jeho ponoření do světa umožňuje, aby budoucnost přinesla kompenzaci přítomnosti, „mzdu“. Přítomnost nemá svou definitivní váhu, může být odškodněna, „čas ve světě vysouší všechny slzy“, je to ekonomie úsilí a jeho plodů.²⁵ Tento čas je monotónní, všechny okamžiky jsou rovnocenné, a proto se mohou vyvážit. Je to čas, který dává kompenzaci, nikoli však naději. Dokáže vynahradit přítomnost, ne však ji „vzkřísit“. To dokáže tradičně jen „věčnost“, kterou Lévinas chápe jako šifru pro nemožnou záchranu přítomnosti v ekonomickém čase. Ta-

¹⁹ *Op. cit.* 143–145 (čes. 71).

²⁰ *Op. cit.* 120–129 (čes. 60–63).

²¹ *Op. cit.* 129 n. (čes. 64).

²² *Op. cit.* 154 (čes. 75).

²³ *Op. cit.* 26 n. (čes. 18).

²⁴ *Op. cit.* 158 (čes. 77).

²⁵ *Op. cit.* 154 (čes. 75 n.).

²⁶ *Op. cit.* 155–157 (čes. 76 n.).

kové „vzkříšení“ podle jeho přesvědčení nicméně existuje, ovšem nikoli nutně ve věčnosti, ale v jiném čase než ekonomickém. Co je však tento čas, v němž budoucnost může být „vzkříšením“ či záchranou („spásou“) přítomnosti chápané jako okamžik hypostaze, jako „já“ samo?²⁶

Tímto druhým časem „já“ neprochází, ale je ve své přítomnosti jeho „fermentem“ a jeho dynamikou. Není to ovšem dynamika dialektického postupu ani extáze ani trvání, nejde o přesah do budoucnosti. Dynamika já spočívá v přítomnosti samé, v nároku, který přítomnost implikuje, totiž vyjít z vlastní definitivnosti do okamžiku nového, který znovu začíná jako jiný. Jinakost umožňující nový začátek si však přítomnost nemůže dát sama, protože je obrácena k sobě, je „samotou“, je definitivně sama sebou. Z osamělého subjektu nemůže vyvstat čas, v němž bude přítomnost zachráněna. Jinakosti, která vysvobozuje přítomnost z její definitivnosti, se „já“ dostává jen od druhého. Dialektika tohoto času je proto dialektikou vztahu „já“ k druhému. Je to čas vnější mému okamžiku, nicméně neleží přede mnou jako předmět. Není to však ani čas obsažený v osamělém subjektu, jehož obnovení je umožňováno negací, jak ji představuje neurčenost budoucnosti. Jeho obnova není negací, ale „odpuštěním“ přítomnosti, které mi může dát jen druhý svou jinakostí.²⁷

Druhý přináší „jinakost jako kvalitu“ (*l'altérité comme qualité*), vztah k němu čili dialog není podle Lévinase kolektivita sdružená kolem třetího členu, není to sdílení rovného kamarádství (*Miteinandersein*), nýbrž „tváři v tvář“ (*face-à-face*), já-ty (*moi-toi*) bez prostředkování. Druhý není *alter ego*, ale je právě tím, čím já nejsem, je jinakostí, exterioritou (nikoli ovšem ve smyslu pojmové diference ani oddělenosti prostorové). Vztah k druhému je zásadně asymetrický, jen v něm je možná transcendence, kde si subjekt uchovává strukturu subjektu, ale nevrací se již k sobě (Lévinasovým příkladem takového vztahu je erotika a návratem k sobě jako jinému otcovství).²⁸

Dvojitý Lévinasův čas je tedy na jedné straně ekonomický čas ponoření ve světě, kde jsou si okamžiky rovny a jeden kompenzuje druhý, na druhé straně čas rodící se z hypostaze subjektu čili z definitivní sebevztázně přítomnosti jako možnost nového začátku v okamžiku příštím, který mi umožňuje druhý.

Toto pojetí je pozoruhodné zejména tím, že zde časovost (v druhém smyslu) není charakteristikou subjektu v jeho spočívání na minulém

²⁷ *Op. cit.* 158–161 (čes. 78 n.).

²⁸ *Op. cit.* 161–165 (čes. 79 nn.).

a otevřenosti pro budoucí, ale je založena v přítomnosti jako hypostazi subjektu, a umožněna vztahem k druhému, jehož jinakost překonává definitivnost a sebezavršení přítomnosti. Takto pochopený čas se tedy jakožto přítomnost rodí z lokalizace a sebevztahu subjektu, jakožto budoucnost je však umožněn vztahem k druhému, který je zdrojem nového. Jádrem času je tak přítomnost, akt hypostaze, v níž se „umístěné“ vědomí chápe existence. Definitivnost, prchavost a samota sebezvtažné přítomnosti jsou však překonány „odpuštěním“ druhého. Čas v jeho naději nového začátku mi tedy dává druhý, aniž by mě ovšem mohl zastoupit v aktu hypostaze tvořícím přítomnost. Jsem to nezastupitelně já sám, jehož vědomí opírající se o lokalizovanou tělesnost tvoří přítomnost jako sebevztah (uchopení existence jako vlastní), sám si však nemohu dát budoucnost. Budoucnost jako reparaci mi dává svět se svou ekonomickou časovostí, v níž jeden okamžik kompenzuje druhý; budoucnost jako záchranu okamžiku, tj. překonání definitivní přítomnosti novostí okamžiku dalšího, mi otvírá druhý. Lévinasovo dvoji pojetí času je vlastně dvoji budoucnost odpovídající na jedné straně „naivnímu“ či „upřímnému“ ponoření do světa bez postranních úmyslů (ekonomie potřeby a jejího naplnění), na druhé straně asymetrickému vztahu k druhému.

Na této Lévinasově koncepci času (zejména časovosti, kterou dává druhý) je velmi nápadná absence minulosti. Mám za to, že nejde o náhodu, ale určitou slabinu celého projektu. Přítomnost podle Lévinasova výkladu má zdroj v sobě, neopírá se o žádné dědictví, navíc je tvořena aktem hypostaze, který předchází vztahu ke světu. Má vlastně jen jedinou oporu, a tou je vlastní tělesnost, lokalizace. Je však lokalizace, tělesnost, myslitelná bez světa, a sice světa v Lévinasově smyslu, toho, co je dáno jako osvětlená oblast, k níž míří mé „upřímné“ intence? Může se subjekt klást, „umísťovat“, a to i k sebezapomenutí spánku, aniž by měl postel? Zdá se, že přítomnost jako akt hypostazování subjektu se neopírá jen o vlastní tělesnost, ale také o svět. Svět si však netvoří nikdy subjekt sám (ačkoli je svět dán jemu). Ve své lokalizaci se tedy hypostaze subjektu zakládající přítomnost opírá o cosi jiného, než je sama. Přítomnost tedy není jen ze sebe, nýbrž se opírá o svět, jakkoli na něj není převoditelná. Není-li však přítomnost zcela samonosná, není ani vyloučeno, že se opírá o nějaké dědictví, o minulost, ačkoli ani na ně není převoditelná. Přítomnost spíše vzchází z minulosti, tak jako vzchází z nevědomí založeného v lokalizaci.

Samo tajemství přítomnosti Lévinas popisuje jako okamžik hypostaze, sebeustavení subjektu přijímajícího existenci jako svou. Jak jsme již viděli, přijetí existence jako své však nepředchází vztahu ke světu, nýbrž se

o svět opírá. Existence, kterou přijímám, navíc nikdy nemá podobu prázd-
ného „ono je“. Taková existence je pouhým pomyslem. Co přijímám v ak-
tu hypostaze, je vždy již má vlastní existence. Přijímám jako vlastní své
zakořenění ve světě, které tímto aktem zároveň překračuji a tím se usta-
vuji jako subjekt. Jako svou přijímám situaci, v níž jsem se ocitl (ať už
jakkoli), a tím ji připojuji k tomu, čím jsem. Tuto situaci však netvořím
nikdy sám, nýbrž jsem v ní ve světě a s druhými. Přítomnost dále není
absolutní ani definitivní, nejen proto, že je podmíněna světem a minulos-
tí, ale zejména proto, že má povahu závazku (*engagement, obligation*).²⁹
Nezavazuji se však pro přítomnost, ale pro budoucnost. Sám akt hyposta-
ze tedy implikuje budoucnost, počítá s ní, jinak by ztratil svůj smysl
i svou závaznost. Platí tedy, že se časovost rozvíjí z přítomnosti, neboť akt
ustavující přítomnost se opírá o minulost a implikuje budoucnost.

Budoucnost je mi tedy dána již v přítomnosti samé, má-li být přijetí
existence jako mé čili přítomnost závazná. Tím ovšem není řečeno, že si
ji osamělý subjekt dává sám. Přítomnost není zcela osamělá, tak jako není
zcela nepodmíněná. Jistě do určité míry platí, že je to druhý, kdo mi dává
budoucnost, protože představuje jinakost, kterou sám nejsem. Zároveň
ovšem platí, že je to druhý, před nímž se zavazuji v převzetí existence
jako mé (právě tak jako se zavazuji i sám před sebou) a který spolu se
mnou vytváří situaci mé přítomnosti. A konečně je to do velké míry dru-
hý, který vytvořil minulost, o níž se ve své přítomnosti opírám.

Druhý je tedy spolutvůrcem minulosti, dárce budoucnosti a svědkem
přítomnosti, nemůže mě však zastoupit v aktu přijetí existence jako mé,
který je pro přítomnost konstitutivní. Nemůže ani místo mě přijmout nový
začátek jako naději budoucnosti, aby tak přítomnost zbavil její absolut-
nosti. Jednak to nemůže udělat za mne, jednak přítomnost absolutní není,
a proto takové zástupné „vykoupení“ ani nepotřebuje. Budoucnost nemů-
že „zachránit“ přítomnost z její pomíjivosti, může jí však vždy ještě dát
nový smysl právě proto, že se každá nová přítomnost opírá o minulost,
z níž vychází.

Vidíme, že Lévinasova dvojí časovost čili dvojí budoucnost se zásadně
promění, pokud uvážíme několik věcí: (1) Přítomnost není absolutní, ný-
brž opírá se o minulost a ve svém závazku implikuje budoucnost. (2) Dru-
hý mi svou jinakostí nedává jen budoucnost vykupující absolutnost pří-
tomnosti, ale spoluvytváří minulost, o níž se přítomnost opírá, je spolu se
mnou v situaci, v níž přijímám existenci jako svou, a je umožněním i čer-
katelem budoucnosti. (3) Přijetí existence jako mé nepředchází vztahu ke

²⁹ *Op. cit.* 31 n. (čes. 21).

světu, ale svět předpokládá, o svět se opírá, k světu se obrací, jakkoli je zároveň překročením světa.

Na místo ekonomického času, který jen vynahrazuje, ale nezachraňuje novým začátkem, dostáváme minulost jako podmínku přítomnosti a budoucnost jako možné znovuuchopení minulé přítomnosti. Na místo času založeného absolutním sebevztahem přítomnosti a umožněného jinakostí druhého, která dává budoucnost, získáváme přítomnost, v níž existenci přijímám jako svou v podobě situace, kterou přijímám jako svou, a budoucnost, kterou mi jistě umožňuje druhý, tak jako mi umožnil minulost a přítomnost, a kterou já zároveň umožňuji jemu.

Přes tyto kritické výhrady se domnívám, že Lévinas právem zdůrazňuje moment sebevztahu, bez něhož se přítomnost nemůže ustavit jako má (ačkoli tento sebevztah nepředchází situaci a neobejde se bez ní), a jeho objev druhého, který umožňuje budoucnost (ačkoli nejen ji).

NEKONEČNOST KONEČNOSTI

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 OVERCOMING IT

Selected documents from the disputation organised by the Department of Philosophy of the Protestant Theological Faculty of Charles University on 28 June 2005. The full version of all documents from the disputation is available on the Philosophy Department's home page at <www.etf.cuni.cz>.

Teze Ivana Chvatíka

1. Člověk je konečná bytost, která rozumí své konečnosti, což jí umožňuje tuto konečnost překračovat, aniž by ji mohla zrušit.
2. Rozuměje své konečnosti, ví člověk, že je smrtelný, ale rozumí též nekonečnosti a nesmrtelnosti. Lidský život má tak rysy „božského“. Je paradoxně konečným způsobem nekonečný a nesmrtelný. Proto je schopen náboženství.
3. Jakožto konečná bytost není člověk do sebe uzavřený subjekt, nýbrž do prostoru a času rozepjatá scéna světa nesená vlastním individuálním tělem a materiálními věcmi a držena v otevřenosti druhými lidmi a řečí, kterou s nimi vede. Lidské „nitro“ je celé „venku“, aniž by přestávalo být „nitrem“.
4. K sobě se člověk dostává jedině oklikou přes druhé lidi, s nimiž mluví a jedná, oklikou přes věci, s kterými zachází a které pozoruje, a v neposlední řadě přes své tělo, kterým *cítí, že* jest, a bez kterého by se ani se sebou ani s ničím jiným nemohl setkat.
5. Když se člověk se sebou setká v očích druhého, říká „já“, „ty“. Nejlépe se se sebou setká v očích milovaných, když jsou zároveň milující, ale spokojí se i s nižšími stupni zrazení.
6. Právě v očích druhého a ve věcech, včetně věčnosti svého těla, v bolesti a slasti, *tímtéž* tahem, kterým se setkává se sebou, setkává se člověk

* Výběr dokumentů z disputace pořádané katedrou filosofie UK ETF dne 28. června 2005. Celý text dokumentů z disputace je přístupný na internetových stránkách katedry filosofie UK ETF www.etf.cuni.cz.

zároveň s *ne*-konečnou hloubkou a *ne*-prostupností individuí, setkává se s jejich „nitrem“, setkává se s *NE*. Setkání s *NE* člověku otevírá *ne*-konečnost času a prostoru a zároveň vlastní lidskou konečnost, včetně smrtelnosti. *NE* však nemůže mít přednost před *ANO* těla, druhých a věcí. Obojí je stejně původní. V tom je opět propastná nekonečnost konečného člověka a světa.

7. Setkání s *NE* v druhých (lidech a věcech) a ve vlastním těle je setkáním s *ANO* svého vlastního „já mohu“. Minulost, která člověka obklopuje, v něm narůstá a tvoří jeho scénu, otevírá před jeho očima budoucnost, jako prostor možností, které ho vábí, které mu hrozí a které vedou k činům.
8. Člověk se může samozřejmě otočit a vrátit, ale jen v prostoru. Místo, na které se vrátí, bude totéž, ale jindy. Čin, kterým se pokusí napravit svoje selhání, se bude týkat téhož, ale bude nový. Minulosti nelze předpisovat, ale lze ji do budoucna odmítnout.
9. Možnost *vrátit se* k témuž, je základní charakteristikou prostoru. *Novost* tohoto návratu je základní charakteristikou času. Čas není myslitelný bez prostoru, prostor není myslitelný bez času. Jedno na druhé nelze redukovat. Obojí stejně původně a jedině spolu charakterizuje způsob bytí lidí na světě.
10. Bez prostoru a času však nelze myslet a mluvit. Časo-prostorová možnost návratu k sobě v očích milované bytosti (návrat Odyssea k Penelopě) předurčuje principy myšlení: totožnost je myslitelná jedině jako návrat k témuž v různém čase. Různost je myslitelná jedině jako v témže čase (současně, zároveň) nazíraná rozprostraněnost. Čas a prostor mají charakter „apriorní formy názoru“.
11. Význačným způsobem setkání se sebou je poznání. I v něm je oklika, i k němu je člověk přiváděn (epagogé) řečí druhých, ať už živých, nebo mrtvých. Setkat se sebou v poznatku se ovšem musí každý sám. Vzhledem k nezbytné oklice, kterou návrat k sobě je, má každé poznání charakter prostoro-časového nahlížení. Tam, kde se nám návrat k sobě beze zbytku daří, mohli bychom mluvit o poznání a priori. Vyloučena se zdá být možnost poznání „analytického“. I takzvané „analytické“ poznání je „syntetické“. Samozřejmě je tedy potřeba souhlasit s Kantem, že syntetické je apriorní poznání v matematice.
12. Tam, kde se nám návrat k sobě beze zbytku nedaří, má oklika navracení charakter hermeneutického kroužení. Okruh tímto kroužením

vykružovaný je ona scéna, jíž spolu s druhými a s věcmi jsme a na níž se nám druzí, věci a my sami na distanc ukazují.

13. Nejvyšší lidskou schopností, tou pravou lidskou nekonečností, je ovšem nikoli poznání, nýbrž důvtip, soudnost, která umožňuje člověku volit, mít míru a vkus, umět se rozhodnout, kdy hermeneutické kroužení přetnout činem, a jakým. Je to tato schopnost, jíž jsme sebou, jíž se k sobě navracíme a při svém navracení se překračujeme, a jsme tudíž schopni mravnosti a filosofie.

Ve Zbečně dne 13. dubna 2005

Totožnost a různost ve světle lidské konečnosti

(výňatek z příspěvku Štěpána Špinky)

Teze Ivana Chvatíka se soustřeďují především na to, čím člověk je. Zřejmé z nich je také, že člověk je do značné míry svými možnostmi a schopnostmi – a že se svých možností může zhostit různými (a různě dokonalými) způsoby. To však otevírá důležité otázky, na které podle mého názoru předložené teze nedávají přesvědčivé odpovědi.

1. Člověk je podle Ivana Chvatíka ve své konečnosti nekonečný. Na závěr jeho tezí se však ukazuje, že je zapotřebí mluvit o „pravé nekonečnosti“ (teze 13). Existuje tedy také „nepravá nekonečnost“? A v čem spočívá?
2. Člověk se také může se sebou setkat různým způsobem: setkávání v očích milovaných je „nejlepší“, „uspokojivé“ jsou však i „jiné způsoby zrazení“ (viz teze 5). Nabízejí nám však teze porozumění pro to, s čím bychom možná mnozí souhlasili, jiní možná nikoli, totiž proč je setkání v očích milovaných „nejlepší“?
3. Lidský život má rysy božského (teze 2). Znamená to, že každý lidský život je stejnou měrou „božský“? A pokud nikoli, co tyto různé „božské“ životy odlišuje?
4. Člověk má různé schopnosti, „nejvyšší schopností“ je pak v poslední, třinácté tezi nazván důvtip a soudnost. Na jejím základě je člověk také schopen mravnosti a filosofie. Znamená to, že každý člověk tyto své schopnosti uskutečňuje stejnou měrou? A pokud nikoli, co je kritériem této míry? Proč je právě tato schopnost nejvyšší? A jak se má tato schopnost k oné schopnosti, o níž se mluvilo na začátku tezí, totiž ke schopnosti náboženství?

5. Člověk je podle třinácté teze schopen se rozhodnout a „přetnout hermeneutické kroužení činem“. Zřejmě však není rozhodnutí jako rozhodnutí a čin jako čin. Jsou totiž i činy, jimiž se pokoušíme napravit svá „selhání“ (teze 8). O jaká selhání se jedná a co vlastně v celé této koncepci božského lidského života, který je konečný i nekonečný naráz a v němž lidské „nitro“ je celé „venku“, aniž by přestávalo být „nitrem“, selhání vůbec může znamenat? Je například selháním to, že nejsme schopni uskutečnit onu „okliku“ přes druhé lidi, věci a své tělo a rozetnout hermeneutické kroužení rázným a náležitým činem? Je tedy nakonec kritériem našeho selhání neuskutečnění této vlastní totožnosti, která je zároveň sebezpřekročením, prostřednictvím jiného a jiných (tj. prostřednictvím „citu“ jímž pociťujeme propastnou neuchopitelnost jsooucího spolu s jeho odmítavostí, prostřednictvím „forem názoru“ a nakonec prostřednictvím poznání, hermeneutického kroužení a činu)?

Nevím, má duše v těchto končinách poněkud bezradně krouží. Zároveň však touží (v očích některých zřejmě dosti naivně) po náboženství, v němž by božský nebyl na prvním místě náš vlastní život, po životě, v němž by vše nebylo nakonec pouze součástí okliky, kterou dospíváme k sobě samým, a po filosofii, v níž by nejvyšší lidskou schopností nebyl pouze důvtip.

Návrat k sobě

(příspěvek Lenky Karlíkové)

Východiskem mého příspěvku jsou teze Ivana Chvatíka č. 11 až 13. Dovíkáme se zde o dvojí zásadně odlišné podobě „návratu k sobě“, totiž o návratu, který se „beze zbytku daří“, a návratu, který se „beze zbytku nedaří“. Tento rozdíl se na první pohled nejeví jasný a rovněž není zcela zřejmé, jak obojí návrat vlastně zapadá do celku Chvatíkova rozvrhu.

Člověk je pro Ivana Chvatíka především bytost konečná, která rozumí své konečnosti a tím ji může překročit, aniž by ji mohla zrušit (teze 1). Toto rozumění vlastní konečnosti, o něž v Chvatíkových tezích jde, je forma vztahu k sobě, a celé teze lze proto chápat jako výklad o sebevztahu neboli „návratu k sobě“.

V tezích se vícekrát zdůrazňuje, že návrat k sobě je vždy prostředkováný. Člověk se k sobě vztahuje („dostává“) vždy „oklikou přes druhé lidi, ... věci, ... své tělo“ (teze 4). Není totiž „do sebe uzavřený subjekt, nýbrž do prostoru a času rozpjatá scéna světa nesená vlastním individuál-

ním tělem a materiálními věcmi a držena v otevřenosti druhými lidmi a řečí, kterou s nimi vede“ (teze 3). Proto se může sám se sebou setkat právě a jen v setkání s druhými a s věcmi, které si podržují nezrušitelnou svébytnost, nepřístupnost vlastního „nitra“ (teze 6). Tento návrat se nezbytně odehrává v čase a prostoru, jež jsou „apriorními formami“ každého „náзору“ (teze 10).

Zdařilý návrat v poznání

Zdařilý návrat k sobě představený v tezi 11 je nazván také „poznání a priori“. Toto apriorní poznání je podle Ivana Chvatíka vždy „syntetické“ (analytické poznání se zdá vyloučené). Patrně je tomu tak právě proto, že „každé poznání má charakter časoprostorového nahlížení“, že je k němu vždy zapotřebí prostoru a času, pomoci druhých („ať živých, nebo mrtvých“).

Toto apriorní syntetické poznání (kupř. matematické) je podle Ivana Chvatíka zároveň (zdařilým) návratem k sobě, který musí provést „každý sám“. Konstrukce geometrických obrazců a prohledávání číselných posloupností je nutnou „oklikou“, po níž se vracím k sobě, a to mimořádně šťastně. Patrně totiž v pochopení Pythagorovy věty vím, že ji chápu, a tedy vím, že jsem to já, kdo ji chápe, a že jsem to též já, který jsem ji pochopil již před dvaceti lety. Toto vědomí, že jsem to já kdo..., patrně nikdy nebude tak zdařilé jako v případě apriorního poznání – snad pro stálost jeho předmětů. Kdo jsem však „já“, k němuž se v pochopení Pythagorovy věty vracím? Patrně jsem to já jako subjekt myšlení, já jako ten, kdo prochází geometrické obrazce a číselné posloupnosti. Jen návrat tohoto já k sobě se může podle Ivana Chvatíka „beze zbytku“ zdařit.

Přesto jde o „návrat“ (nikoli o trvalou sebetotožnost), proto musím patrně existovat já, který někam odcházím (na průzkum číselné posloupnosti), a já, který čekám, až budu po této expedici opět šťastně nalezen. Nebo jsem to já, který se na chvíli ponořím do číselné posloupnosti, abych se v ní zapomněl, a pak se opět šťastně vynořil k vědomí, že jsem to já, kdo pochopil její zákonitost? V okamžicích, kdy se sám sobě ztrácím, se tak patrně stávám číselnou posloupností nebo čtvercem nad přeponou, aniž bych si ovšem sám sebe s nimi spletl.

„Návrat“, který se daří, tak prozrazuje svůj paradoxní charakter. Já, který se ztrácím ve čtvercích, přece jen vždy vím, kam se mám vrátit, nebo se přinejmenším nezmylím v tom, že jsem se vrátil a neocítl se jinak. A přece se ze svých výprav vracím jako někdo jiný, kdo právě pochopil, co dříve nechápal o čtvercích nad oběma odvěsnami. Návrat, který se daří, tak vyjadřuje identitu, která není statická, nýbrž je jakousi kontinu-

itou v diskontinuitě. Jsem to já, kdo prochází číselné posloupnosti, a jsem to já právě a jen tak, že procházím číselné posloupnosti (nebo čtverce) a v tomto procházení se proměňuji, ačkoli zároveň zůstávám sebou. Jinak než v procházení číselných posloupností sebou zůstat nemohu, neboť mi patrně není přána dokonalá sebetotožnost, nýbrž jen navrácení k sobě skrze jiné.

Nerozumím proto přesně, jak se může návrat k sobě zdařit „beze zbytku“? Vracím se přece právě k sobě, který jsem se mezitím změnil (i kdyby Pythagorova věta zůstala stejná). Právě proto, že se veškeré poznání děje v čase a v prostoru, že se k sobě vracím skrze jiné, není možné, abych se k sobě v poznání vrátil „beze zbytku“.

Nedařící se návrat a sebepřekročení v soudnosti

Druhá, méně úspěšná varianta návratu k sobě, jak ji Ivan Chvatík popisuje v tezi 12, je charakterizována jako „hermeneutické kroužení“. Tato metafora patrně vyjadřuje, že se k sobě nevracím, nýbrž kolem sebe kroužím – „hermeneuticky“, tj. snad jakýmsi pokusem o rozumění – a nemohu se strefit? Toto kroužení má ovšem i svůj šťastný důsledek, totiž že jím „vykružuji“ jakousi „scénu“, „jíž spolu s druhými a s věcmi jsme a na níž se nám druzí, věci a my sami na distanc ukazují“. Tímto hledáním rozumění tedy držím otevřený prostor, v němž se mi mohou ukázat i jiné věci než číselné posloupnosti, odvěsny a čtverce, v němž já sám jsem ještě něčím jiným než subjektem myšlení.

Tato scéna, již jsem a již držím otevřenou pro druhé (teze 3), tedy vzniká jako šťastný produkt mé indispozice vrátit se k sobě přímo. Pohybem kroužení, jímž držím scénu otevřenou, se k sobě ovšem nevrátím nikdy, a přece ji držím otevřenou patrně právě tím, že se o to snažím.

Návrat k sobě na takto vykroužené scéně je podle teze 13 nicméně možný, nikoli však hermeneutickým kroužením samým, nýbrž „soudností“, která nám vnuká, kdy a jak toto kroužení „přetnout činem“. Tato sečná schopnost a vědění kdy ji jak užít přítom není jen nouzovou náhradou za „návrat, který se beze zbytku daří“ v apriorním poznání číselné posloupnosti, nýbrž nabízí dokonce cosi více: nejen se k sobě vrátit, ale navíc se „při svém navrácení překročit“ (teze 13).

V tomto návratu a v tomto sebepřekročení, jehož je schopen subjekt soudnosti a jednání, tak nacházíme podobný paradox, jaký jsme shledali již u subjektu myšlení. Vrátit se k sobě znamená v obou případech se překročit, protože se v obou případech vracím k sobě, který se – právě tímto návratem samým – stávám zároveň jiným. Subjekt myšlení i subjekt soudnosti tak vykazují jakousi společnou strukturu, pro niž je typické nejen,

že se k sobě vracím vždy skrze jiné, nýbrž také, že se tímto návratem samým zároveň proměňuji.

Čas, prostor a Odysseus

Návrat k sobě, který se tímto návratem zároveň měním, je sama struktura časovosti. Bez vědomí kontinuity rozpoznané ve změně by nešlo v pravém smyslu o čas. Tuto kontinuitu však negarantuje prostor, jak by mohla napovídat Chvatíkova teze 9: „Možnost *vrátit se* k těmům je základní charakteristikou prostoru.“ Možnost vrátit se k těmům je základní charakteristikou mne samého, protože jsem to já, který si pamatuji a který totožnost konstatuji. Zároveň konstatuji totožnost něčeho, co se proměnilo. Bez toho bych totožnost v proměně konstatovat nemohl, a bez toho by tedy neexistovala ani časovost.

Odysseus, který se vrací na Ithaku, myslím, nijak nedemonstruje, že „totožnost je myslitelná jedině jako návrat k těmům v různém čase“ a že „různost je myslitelná jedině jako v témže čase (současně, zároveň) nazíraná rozprostraněnost“ (teze 10). Nejde totiž jen o touž Ithaku v různém čase ani o různost Ithaky a Tróje v témže čase, ale především o Odyssea, který se jako týž i proměněný vrací na Ithaku, která je táž i proměněná. Právě tento charakter „týž i proměněný“, který náleží jak Odysseovi, tak Ithace, je časovost.

Chvatíkova formulace však může mít svou oprávněnost, pokud je v ní položen důraz na myslitelnost: „totožnost je *myslitelná* jedině jako návrat k těmům v různém čase“ a „různost je *myslitelná* jedině jako v témže čase (současně, zároveň) nazíraná rozprostraněnost“.

Totožnost v proměně lze skutečně jen velmi těžko myslet jinak, než že ji rozložíme do totožnosti a různosti, které budeme chápat v jejich vzájemnosti vyjádřené (podle zásad Chvatíkovy teze 11) jakožto časoprostorové. Totožnost v proměně nicméně není návrat k těmům v různém čase, nýbrž je to návrat ke mně, který se tímto návratem stávám jiný a tím konstituuji čas. A různost zde není rozprostraněnost nazíraná v témže čase, nýbrž různé, které konstatuji jako různé, a tím, že se skrze ně vztahuji k sobě, rozkľenu prostor.

Ivan Chvatík má proto patrně pravdu v tom, že „čas není myslitelný bez prostoru“, že „jedno na druhé nelze redukovat“ (teze 9). Odysseus je totiž sám sebou právě tím, že odchází do Tróje a vrací se odtud, je sám sebou právě tím, že obrací pozornost k něčemu jinému, než je sám (i kdyby to nebyla země Fajáků, ale číselná posloupnost). Nakolik platí, že také syntetické poznání a priori se děje nejen v čase, ale také v prostoru, natoľik též platí, že čas není myslitelný bez prostoru.

Odysseus a Penelopé

V Chvatíkově poetickém příkladu je však ještě jedna okolnost navíc. Odysseus se vrací k sobě „v očích milované bytosti“ (teze 10). Míní se tím pouze, že v setkání s Penelopou po letech vystupuje identita jeho, který je zároveň proměněný? Na to by ovšem stačil návrat na Ithaku. Co vlastně znamená „setkání se sebou v očích druhého“, které zakládá „já“ a „ty“ (teze 5)?

Patrně to znamená uvědomit si, jak mě vidí druhý. To je (za příznivých okolností) podle Ivana Chvatíka „nejlepší“ setkání se sebou, nejvyšší „forma zrazení“ (teze 5). Zde se vracím skrze jiné sám k sobě, který se tím zároveň měním, nejen tak, že se v časoprostorových setkáních se čtverci a s Kyklopy měním já sám, protože si skrze ně rozumím již jinak než před tím, ale měním se tak, že se utkám s pohledem, který ke mně obrací druhý, s pohledem, který se dovolává mé totožnosti v čase i mé schopnosti proměny. Je to patrně tento nárok druhého, který nechává nejlépe vystoupit strukturu sebevztahu: Jsem to já, kdo musí reagovat (nebo se rozhodne nereagovat), a jsem sebou právě tak, že přijímám (a odmítám) nároky druhých.

Umění přijímat a odmítat nároky druhých je patrně umění soudnosti, v němž se podle Ivana Chvatíka člověk navrácí k sobě a zároveň se překračuje. Nejsem si jista, zda tím člověk nabývá „pravé nekonečnosti“, jak Ivan Chvatík naznačuje (teze 13, patrně i teze 1–2). Je to však jistě způsob, jak jsem, coby konečná bytost, která se navrácí sama k sobě právě tím, že se vztahuje k jinému a tak se zároveň proměňuje.

BŮH A ZLO Z POHLEDU PÍSMÁ, TEOLOGIE A LITERATURY

Walter Gross a Karl-Josef Kuschel, *Bůh a zlo*, Vyšehrad: Praha 2005, 212 stran.

Snad každý věřící se setkal s otázkou, jak je možné, že Bůh dopouští války, nemoci či různé přírodní katastrofy. Tato otázka, nejednou již tazatelem samotným předem zodpovězená, dává často člověku do ruky trumf ponechat Boha jemu samému a vydat se vlastní cestou ‚bez Boha‘. Utrpení tohoto světa se tak stává ‚ská-lou ateismu‘. „Nevěřím, protože, kdyby Bůh *byl*, pak by nebylo zlo.“ Tak zní snad nejčastější replika na různé pojaté snahy vysvětlit nebo alespoň nastínit spletitou cestu křesťanské či židovské *teodiceje*, tj. úsilí o ospravedlnění Boha (viz řecká slova *theos* – Bůh, *dikaios* – spravedlivý). Nově odpovědět na palčivou otázku zla se v knize *Bůh a zlo* snaží dvojice tübingenských teologů, starozákonní badatel Walter Gross a v Čechách již díky nakladatelstvím Vyšehrad a CDK známý systematický teolog Karl-Josef Kuschel.

Při hledání nové odpovědi na otázku zla ve světě a jeho ‚spojitosti‘ s Bohem se autoři vyrovnávají se čtyřmi základními zdroji. Nejprve s *Písmem*, zde především se Starým zákonem (texty Iz 6 a Iz 45, Ž 88), pak se *starší teologickou tvorbou* Augustinem a Sv. Tomášem počínaje a Kalvínem a Leibnizem konče, poté s *moderní poválečnou literaturou* v podání Reinholda Schneidera, Wolfganga Hildesheimera, Elie Wiesela a Hartmuta Langeho a nakonec s *teologií ‚po Osvětimě‘* Hanse Jonase, Jürgena Moltmanna a Gisberta Greshakeho. Přihradí-li si čtenář k prvním zdroji také výklad Gn 1,3–5 o němž je v knize také nutně řeč, dojde k pozoruhodně symetrickému modelu: každý zdroj (tj. Písmo, starší teologie, literatura a novější teologie) nabízí čtyři různé návrhy interpretace teodiceje. Pouze, a to jistě ne náhodou, se s třemi návrhy počítá u posledního zdroje. Čtvrtý pohled zde nabízejí Gross a Kuschel sami. Tím se celá kniha uzavírá na číslovce šestnáct a je na každém z čtenářů, zda se jeho vlastní pohled stane oním sedmáctým, nebo zda dá za pravdu jednomu z již stávajících pohledů. Spektrum předkládaných pohledů, v nichž se počítá s Boží všemohoucností a dobrotou (Augustin), ale také například s tím, že myslet již samotnou existenci Boha je absurdní (Hildesheimer) nebo s potřebou teodiceu zodpovídat sporem či přímo vzpourou proti Bohu (srov. Ž 88 a Wiesel) anebo počítat s tím, že zlo je součástí ‚rizika stvoření‘ (Jonas), je natolik široké, že čtenář zůstane spíše u jedné z poloh nabízeného spektra, než že by vytvořil svůj vlastní *koncept* a svou vlastní odpověď. U Grosse a Kuschela, kteří si dali se stopováním dějin výkladu vztahu mezi Bohem a zlem pozoruhodnou práci, je tomu jinak.

Autoři knihy hned na počátku nahlašují s pozoruhodnou přímostí svůj úkol. Tím je „přiměřená řeč o Bohu“ (s. 11), k níž podle nich nepatří ani tradiční pojem Boha, v němž se zlo ‚přičítá‘ pouze člověku jako výrazu jeho ‚nezvládnuté‘ svobody, ani snaha vymanit Boha ze zodpovědnosti za zlo jeho spolupodílením se na utrpení. Gross a Kuschel tak vznášejí námitky „jak proti tradiční teologii a zvěstování, které činily za zlo odpovědným jen člověka a Boha vyřadily ze hry, tak i proti módní teologii, která se odvažuje manipulace s pojmem Boha“ (tamt.).

A důvod těchto námitek? „Obojí teologie se jeví s ohledem na směrodatná biblická svědectví i na soudobou zkušenost se světem jako nepřiměřená“ (tamt.). Člověku dneška zasaženému zlem podle autorů nepomůže ani ujištění, že Bůh trpí s ním, ani tvrzení, že zlo je daní za lidskou svobodu. Dané ujištění je pastoračně ‚hluché‘ a tvrzení teologicky ‚nepřípustné‘.

Přiměřená řeč o Bohu, nebo raději *k Bohu*, jak zdůrazňuje Kuschel, se musí vyrovnat především s ústředními místy Písma, kde se o utrpení a zlu píše v *přímé souvislosti* s Bohem a která činí Boha za utrpení přímo odpovědným. Tato skutečnost, kterou pobiblické koncepty teodiceje podle autorů knihy nezřídka opomíjejí nebo utišují nebo dokonce odmítají, musí být i nadále výchozím bodem při hledání odpovědi na otázku, jak spolu Bůh a zlo souvisejí. Otázka teodiceje musí „zůstat otevřená jak kvůli Bohu tak i kvůli člověku“ (s. 187), aby se Bůh nestal závislým na ospravedlnění z lidské strany, nýbrž aby sám sebe „tváří v tvář všemu zlu ‚ve svůj den‘ ospravedlnil“ (s. 190).

Grossův a Kuschelův pokus vidět otázku utrpení a zla v jiné než ‚tradiční‘ (Augustin...) či ‚módní‘ (Moltmann...) perspektivě se ukazuje jako více než potřebný, protože s těmito perspektivami počítá, nezlehčuje je, ale zároveň odkazuje zpět k prvopočátkům reflexe víry, při níž se vede rozhovor, ba až spor s Bohem (viz Ž 88) o jeho spravedlnosti a jeho *zodpovědnosti* za zlo v tomto světě. V době ‚po tsunami‘ a ‚po Srebrenici‘ doléhá otázka po zlu i Bohu nově, a proto je na ni potřeba také *nově* reagovat, aniž by při tom byla umlčena ústřední biblická svědectví. Právě díky nim se ukazuje, že každá odpověď z lidské strany má své konkrétní dějinné a teologické souvislosti, a proto ji nelze nikdy prohlásit za univerzální či absolutní. Z toho plyne autory až trýznivě zdůrazňovaný paradox: Má-li být otázka zla z Boží strany jednou definitivně odpovězena, tak musí zůstat z lidské strany otevřena a definitivně nezodpovězena, protože jedině tak zůstává Bůh Bohem, který může zlo a utrpení tohoto světa překonat a utišit.

Kniha *Bůh a zlo* se nechte rozhodně snadno. Je to dáno nejen jejím odborným záběrem, ale především vlastním *tématem*, které je tíživé a neustále aktuální. Proto je namísto ocenit nakladatelský počín Vyšehradu, který se vydání ujal. Celkovou kvalitu nové publikace podtrhuje dobrý překlad Jiřího Hoblíka.

Filip Čapek

DESEKULARIZACE

BERGER, Peter L., ed. *The Desecularization of the World. Resurgent and World Politics. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 135 s. (včetně rejstříku).*

Sborník vznikl trochu „na objednávku“ na základě spolupráce dvou institucí: Centra pro etiku a veřejnou správu (Ethics and Public Policy Center) a Institutu zahraniční politiky (Foreign Policy Institute), který je součástí University Johna Hopkinse (USA). Skládá se ze sedmi příspěvků, přičemž první nás uvádí do pro-

blematiky, zatímco zbývající ji mapují v rámci různých náboženství, respektive druhů náboženskosti. Autory jsou představitelé příslušných náboženství, která jsou v příspěvcích prezentována. Jejich eseje obsahují sondu do minulosti, zamýšlení nad přítomností a pokus o výhled do budoucna.

Již první slovo názvu knihy nemůže nezaujmut a láká čtenáře, aby se dopídl, v jakých formách dává desekularizace o sobě vědět. A nezapomeňme ani na druhý důraz, jimž je globální politika, uspořádávání, a vývoj světa – také velké téma.

Na první pohled by se zdálo, že ve světě převládá sekularizace. P. Berger, profesor Bostonské univerzity, však vyvrací teze o sekularizaci světa. Jde o mylný předpoklad, živěný osvícenstvím a jeho dědictvím a zároveň nekonfrontovaný s aktuální skutečností a její interpretací. Právě fakta o vzestupu náboženského dění zavdávají podnět k novým úvahám. Autor poukazuje na vzestup konzervativních skupin, jež, pro určitou orientaci, byť ne zcela šťastně, lze označit jako „fundamentalistické“: islám, hinduismus nebo evangelikalismus. Mezi nimi, např. mezi islámem a evangelikalismem jsou bezesporu rozdíly. Ale diferenciací existuje i v rámci těchto hnutí – zejména v závislosti na politickém a kulturním prostředí, do něhož jsou zasazeny. Tolik globální pohled na některé důležité příklady. Po nich následuje analýza nástupu náboženství formulovaná do tří základních otázek, týkajících se jeho příčin a budoucnosti, na které autor odpovídá. Uzavírá se podkapitolou o soudobém propojení vzestupu náboženství a světového dění.

Prvním vymezeněji zaměřeným příspěvkem je *Římský katolicismus pontifikátu Jana Pavla II.* George Weigel (bývalý prezident Centra pro etiku a veřejnou správu) vyzdvihuje rysy a iniciativy, které jsou pro tuto církev v dnešní době charakteristické a významné: její globální dosah, důraz na univerzalitu lidských práv a sociální učení. Nechybí ani zamyšlení nad osobou samotného papeže, který významnou měrou prosazuje program své církve, nebo chceme-li křesťanství. Není to óda triumfalismu, pozitivem však je, že církev vystupuje na veřejnosti a vyjadřuje se k tématům, jež se týkají všech lidí a struktur.

Druhý příspěvek se týká evangelikálního hnutí. Není fixováno na jednu denominaci a uvnitř je možno diferencovat proud charismatický a necharismatický. David Martin, emeritní profesor London School of Economics, se zamýšlí nad jeho úspěchem a hledá, v čem se liší od římského katolicismu. Toto hnutí se vyznačuje individualismem a pragmatismem, není zatíženo vazbou na historické konfese. V celosvětovém záběru vidíme angažovanost jeho stoupenců v politice. Autor tuto angažovanost mapuje z hlediska kontinentů i jednotlivých států.

Judaismus prezentuje hlavní rabín Velké Británie a britského společenství, Jonathan Sacks. Zamýšlí se nad základními rysy novodobých dějin židovstva a těžkostmi, kterým muselo čelit: absence židovského státu, antisemitismus, holokaust. V tomto směru se židovstvo nachází v jiné situaci než církev. Aktuální je především otázka identity Židů. Co ji má určovat? Která zkušenost? Mnozí chtějí prostě „nevyčnít“ a zůstat „nenápadní“. Nová generace již nedefinuje sama sebe z hlediska neblahé minulosti, nýbrž se hlásí k dědictví praotců. Autor tedy formu-

luje určitou kladnou vizi pro judaismus, která v budoucnu nebude daná vztahem národ-stát, ale bude globálnější a regionálnější.

Typickou výjimkou v nárůstu náboženství má být Evropa. Grace Davie (Docentka Exeter University), jako jediná příspěvatelka, nás seznamuje se statistikou, týkající se náboženských představ. Její údaje pak podrobuje určité analýze a interpretaci. Předkládá teorie tří současných sociologů náboženství (S. Bruce, J. Casanova, D. Hervieu-Léger), vysvětlující roli sekularizace a náboženství na evropském kontinentu. Každá z nich si všímá jiných aspektů zmíněného dialektického tandemu a črtá odlišný výhled do budoucna.

Na řadu přichází Čína jako „svět sám o sobě“. Příspěvek profesora čínské historie a filozofie na Harvardské univerzitě, Tu Weiming-a, si všímá politické situace. Dozvídáme se o důvodech triumfu marxismu-leninismu, který měl být řešením hledání hlubšího významu. Politika Číny je vykreslena jako snaha manévrovat mezi mantinely ideologie marxismu, tržní ekonomiky a národních zvláštností spojených zejména s dědictvím konfucianismu a buddhismu. Různé příznaky hledání hlubšího smyslu života, např. aktivizace buddhismu, jsou známkami toho, že lidé potřebují něco víc, než kolik poskytuje oficiální pragmatická ideologie.

Politická dimenze je ze všech náboženství nejvíce aktuální v islámu. Má kořeny v pojetí islámské identity a solidarity. Závěrečný příspěvek je nazván „Politický islám v národní politice a mezinárodních vztazích“. Abdullahi A. An-Na'im (Profesor na Emory University v Atlantě) zodpovídá otázku po příčinách nárůstu fundamentalistických forem islámu. Vznikají tehdy, když se jejich vůdcové dokáží dotknout oněch hluboce zakořeněných pocitů identity a solidarity. Tomu napomáhá bludný kruh negativní interakce Západu a islámských zemí. Zjednodušování na obou stranách je neplodné.

Pětiletý odstup od vzniku této knihy – což je v případě jejího námětu doba ne tak krátká – umožňuje porovnat její postřehy a závěry s nejnovějším vývojem. V tomto směru nelze obejít událost 11. září 2001 a následné dění. Autor považuje západní kritiku militantnosti islámu a s ní spjatá varování, jež vystihuje termín „střet civilizací“, za přehnané a islámu i samotnému Západu škodlivé. Poslední léta však prokázala, že tato varování podcenil. Selhání, zvláště ve vztahu k válce v Iráku, je však objevila i na straně Západu.

Počín autorů sborníku je třeba hodnotit jako přínosný: předestřeli základní rysy vztahu mezi náboženstvím a politikou z hlediska jednotlivých náboženství, jejichž geografické rozmístění není homogenní a fixované jen na jednu oblast. Sborník se díky své tématické hutnosti může stát východiskem k širšímu a podrobnějšímu studiu a zároveň poskytuje čtenáři základní přehled. Vyzývá k promýšlení problematiky propojení politiky a zájmu o náboženství i z hlediska budoucnosti.

Marek Řičan

MORAVSKÉ CÍRKEVNÍ DĚJINY 16. STOLETÍ

Martin Rothkegel. Mährische Sakramentierer des zweiten Viertels des 16. Jahrhunderts: Matěj Poustevník, Beneš Optát, Johann Zeising (Jan Čížek), Jan Dubčanský ze Zdenína und die Habrovaner (Lulčer) Brüder. (Bibliotheca bibliographica Aureliana sv. 208 – Bibliotheca dissidentium sv. 24, ed. André Séguenny), Éditions Valentin Koerner, Baden-Baden & Bouxwiller 2005, 253 s. – 20 obr.

K velkým vydavatelským počínům evropského církevně-dějinného bádání v období ranného novověku posledních let patří i ediční řada *Bibliotheca dissidentium*, kterou v Praze na půdě Evangelické teologické fakulty UK před lety představil sám její zakladatel a dlouholetý redaktor André Séguenny. Jak již její název napovídá, řada se orientuje na životech a dílech tzv. náboženských disidentů, tedy nonkonformistů či sektářů, jdoucích vždy alespoň zpočátku s reformací, později vedle ní, nebo dokonce i proti ní. K našemu prostředí se *Bibliotheca* přihlásila již svým druhým svazkem o antitrinitářích 16.–17. století; církevním dějinám Čech a Moravy je věnován také její poslední svazek.

Autorem dvacátého čtvrtého svazku je pilný badatel v oblasti církevních dějin ranného novověku ve střední Evropě, jeden z předních znalců tehdejší novokřtěnecké literatury i moravských náboženských poměrů, Martin Rothkegel. Z jeho pera vzešel nyní precizní obraz literární činnosti čtyř známých/neznámých postav církevních dějin druhé čtvrtiny 16. století: Matěje Poustevníka († po 1545), Beneše Optáta († 1559), Jana Čížka († 1528), Jana Dubčanského ze Zdenína († 1543) a habrovanských bratří.

Všechny čtyři postavy autor práce ve svém úvodu, ba již v samém titulu, označuje termínem „moravští sakramentáři“. Učení o eucharistii je tedy pro jejich díla nosné a svým pojetím si proto také vysloužili buď kritiku a odmítnutí ze strany tehdejších oficiálních církví (podobojí a římské), či ze strany tehdy nelegální Jednoty bratrské; a stalo se tak prubířským kamenem i jejich vlastní teologie. Rothkegel nalézá v tomto bodě zřetelný ohlas starších husitských myšlenek (viklefsko-táborských a Chelčického) na straně jedné, na straně druhé ovšem i zřetelný vliv humanismu, prostředkováný dílem Erasma Rotterdamského, a reformace, kterou všem přiblížilo hlavně setkání se spisy „reformovaného humanisty“ Ulricha Zwingliho. Samo označení „sakramentáři“ je pak sice v kontextu knihy přesné a spolu s autorovým výkladem v předmluvě zcela na místě, na druhé straně však dnešního čtenáře poněkud mate, zvláště když se v dosavadní literatuře s tímto termínem příliš nesetkával a narážel spíše na pojem „spiritualisté“, popř. „sektáři“. Přesto právě Rothkegelův termín se zdá být přesný, neboť na základě rozboru příslušných spisů z něj více září vůdčí teologická kategorie, nežli hodnocení díla řečených postav z hlediska jejich pouhého nonkonformismu či, spíše moderně chápaného, sektářství.

Práce sama je rozvržena následovně a její schéma si budeme ilustrovat např. na Matěji Poustevníkovi, jemuž je věnována první část knihy. Ten je nejprve před-

staven svým stručným životopisem, pochopitelně založeným na studiu pramenů a dosavadní literatury. Poté následuje soupis pramenů 16. století, které Poustevníka v rámci svého obsahu zmiňují, nebo ilustrují jednu z etap jeho života. K nim je pak připojen soupis samostatných matějovských studií i přehled všech prací, které jej zmínily a vyšly mezi rokem 1600 a současností. Po tomto zevrubném přehledu bádání, doplněném o cenné dobové relace, autor přistupuje k vlastnímu centru celé své práce, jímž je zmíněný soupis literární činnosti čtyř moravských sakramentářů, a tedy i k dílu Matěje Poustevníka. To zde dělí na tisky jeho samostatných prací a korespondenci, kdy ke každé textové jednotce přikládá transliterovaný přepis titulního listu v případě tištěného díla, či obvyklý název v případě listů. Přidává také informace o záznamech ve známých bibliografických soupisech a edicích, ovšem nejcennější jsou Rothkegelovy sumáře jednotlivých děl, které nás v případě vzdálených či nedostupných originálů seznamují jednak s jejich obsahy, ale zároveň potvrzují i autorovo hluboké seznámení s příslušnými prameny.

Toto schéma, platné i pro postavy další, je proto vítaným doplňkem jak klasických bibliografických soupisů typu *Knihopisu českých a slovenských tisků* či nejnovějšího *Soupisu cizojazyčných bohemik* z let 1500–1800, které mohou z Rothkegelovy práce čerpat mnohé doplňky a opravy k jednotlivostem svých záznamů. Práce však navazuje i na skvělá repertoria Pavla Spunara, která ve svém bohatém (zejména husitském) rozsahu končí právě v období jagellonském, které souzní a přechází v dobu Rothkegelových moravských sakramentářů, kdy autor sám tak vlastně zaplňuje úzkou mezeru při celkovém a spíše snovém bibliografickém zpracování předbělohorských církevních dějin, omezeném dosud vlastně jen na díla Blahoslava a Komenského, popř. humanistických básníků, jejichž poetické dílo podala v soupisu výtečná *Rukověť humanistického básnictví*. Vzácné na knize však je i to, že přináší na dvacet faksimilí převážně titulních listů jednotlivých spisů, které práci doplňují nejen po stránce estetické, ale poslouží i k budoucí evidenci provenience dalších nalezených spisů z pera Poustevníka, Optáta, Čížka či Habrovanských, nemluvě o jejich hodnotě kunsthistorické.

Jedinou drobnou chybou, kterou v práci nacházíme a o níž věděl již sám její autor v době tisku, je záměna svatojakubského kostela v Kutné Hoře s tamním svatoborborským chrámem (s. 158). Doplnit však zde můžeme Rothkegelovu práci zatím i v bodě nedělní postily Benedikta Optáta z Telče, kdy autor opomněl zahrnout do své práce i její částečný opis z přelomu 16. a 17. století v rukopise č. 121 Archivu a knihovny Synodní rady Českobratrské církve evangelické v Praze (s. 75), na který již dávno upozornil Antonín Frinta, ale na světlo jej přinesl teprve nedávno publikovaný soupis rukopisů církevních knihoven v Čechách a na Moravě.

Práce někdejšího pražského Němce Martina Rothkegela naplnila, byť částečně a svým způsobem, dávný sen evangelického historika Otakara Odložilíka: popsat předbělohorské sektářství v jeho rozmanitosti a na základě jeho vlastních spisů. K tomu sám Odložilík přistoupil po studiu habrovanských spisů a zveřej-

nění svých poznatků formou obsáhlé studie, ale příslibené dílo samo nikdy nedokončil. K jeho naplnění proto nyní platně přispívá nová Rothkegelova práce, k níž musí sáhnout každý badatel, který se chce orientovat v náboženských proměnách 16. století, ovšem i v teologii a myšlení těch, kterým náš autor přisoudil název „moravští sakramentáři“, stejně jako knihovník, opatrující fondy rukopisné a tištěné, či badatel o Jednotě bratrské, s níž mnozí z Rothkegelových autorů měli nemálo co do činění. Její cena je proto nejen v bio-bibliografickém soupisu čtyř postav české reformace, ale zejména v uchopení jejich vztahu jak k domácí husitské tradici, tak i k humanismu a reformaci světové, který se projevil v zachovaném díle několika pozoruhodných a protiproudých jedinců druhé čtvrtiny 16. století: Matěje Poustevníka, Beneše Optáta z Telče, Jana Čížka a Jana Dubčanského i s jeho habrovanskými bratry.

Na sám závěr je třeba litovat, že badatel, jakým je autor práce o moravských sakramentářích, dosud nepublikoval své práce o moravských novokřtěncích v Mikulově či o korespondenci olomouckého biskupa Stanislava Thurza, jimž věnoval mnohý svůj badatelský čas a úsilí, a kterými by významně obohatil naše poznání církevních dějin předbělohorské Moravy a Čech. Je také škoda, že mnoho jeho prací o církevních dějinách střední Evropy zůstává našemu prostředí až na výjimky vlastně utajeno. Na druhou stranu je stále nadějně očekávat Rothkegelovo *opus magnum* v podobě soupisu novokřtěnecké literatury 16.–17. století, na němž se po předběžných (a kladných) projevech teprve ukáže rozsah a erudice německého absolventa českých vysokých škol, nadšence pro středoevropské církevní dějiny, Martina Rothkegela.

Ota Halama

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 2005

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

Mgr. Pavol Zemko, Th.D.

Olomoucké homiletické směrnice v kontextu doby, homiletiky, homílie a v kontinuální reflexi československých homiletických časopisů od počátku až po konec roku 1989 (příspěvek k dějinám homiletiky na Moravě, Slovensku a v Čechách)

Doktorská disertační práce z oboru praktické teologie

Práce je pokusem otevřít studium moderního kazatelství v Českých zemích a na Slovensku. Vymezena je vznikem homiletických časopisů, aby ukázala na obsahovou a personální kontinuitu katolického kazatelství vrcholících v *Homiletických směrnících* vydávaných v Olomouci v letech 1970–1989. Práce představuje pokus formulovat náhled autora jako svědectví o moderní době, o kontinuitě a diskontinuitě života a identity katolické církve prismaticem úzce vymezeného způsobu nazírání – totiž studiem homiletických časopisů.

Mgr. Ing. Jiří Špiřík, Th.D.

Obnova řádu sv. Basila Velikého v duchu Basilova ideálu mnišského života. Teologicko – spirituální interpretace dějinného rozvoje basiliánského charismatu

Doktorská disertační práce z oboru praktické teologie.

Práce se zaměřuje na studium křesťanského Východu, jmenovitě na obnovu řádu sv. Basila Velikého v duchu jeho mnišského ideálu. Řád se nyní nachází v nových historických podmínkách a úkolem mnichů je na ně odpovědět.

Mgr. Róbert Lapko, Th.D.

Tóbiho chválospev. (Exegetické a teologické štúdium Tob 13,1–14,1)

Doktorská disertační práce z oboru Starého zákona.

Cílem disertační práce je exegetické a teologické studium Tobiášova chvalozpěvu (Tob 13,1–14,1), kterým autor analyzuje poslední modlitbu knihy Tobiáše a ukazuje na to, čím přispívá k tématice biblické teologie. Metodologicky se při práci věnuje především synchronní analýze, důraz klade na textovou kritiku a intertextualitu. Výsledky slouží pro zpracování teologie Tobiášova chvalozpěvu. Poslední modlitbu knihy Tobiáše na základě exegetického a teologického studia

považuje autor za didaktickou modlitbu chvály. Ta v náboženském poučném vyprávění, jakým je kniha Tobiáše, plní funkci literárního a teologického vrcholu knihy.

Mgr. Michael Martinek, Th.D.

Inkulturační cesta církve k mládeži. Spirituální dialog mezi současnou českou mládeží a katolickou církví

Doktorská disertační práce z oboru praktické teologie

Disertační práce přináší konkrétní pastorační návrh pro vedení spirituálního dialogu s mládeží. Předmětem práce je dialog mezi dvěma subjekty, proto je práce rozdělena do tří částí: první dvě části analyzují jednotlivé partnery dialogu, třetí část se věnuje dialogu samotnému. Práce vychází z empirických výzkumů religiozity mládeže a jejich pastorálně-teologické interpretace. Na základě kritéria inkulturační cesty navrhuje nový praktický model pro spirituální dialog církve s mládeží a jeho aplikaci ukazuje na konkrétních tématech dialogu. Jako celek tedy postupuje empiricko-kritickou metodou s hlavními kroky: empirická skutečnost a její interpretace (kairologie), kritérium pro zlepšení praxe (kriteriologie), návrh obnovené praxe (praxeologie).

Mgr. Marta Hošťálková, Th.D.

Václav Kubiček jako katecheta a katechetik

Doktorská disertační práce z oboru praktické teologie

Disertační práce představuje Václava Kubička (1866–1951) jako prvního vyučujícího katechetiky na Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Olomouci, významného katechety a autora učebnic náboženství, který se snažil o pozvednutí teorie i praxe náboženské výchovy v období první Československé republiky. Na základě analýzy jeho literárního díla v souvislosti s katechetickou praxí a katechetické činnosti je prezentováno jeho pojetí katecheze, a z hlediska kritérií magisteria po Druhém vatikánském koncilu je hodnocen jeho přínos v oblasti katecheze a katechetiky.

Mgr. Jaroslaw Pastuszak, Th.D.

Dialog jako forma vytváření náboženské kultury. Fenomenologie náboženského dialogu

Doktorská disertační práce z oboru praktické teologie.

Předmětem disertační práce je charakteristika náboženství jako kulturně-společenského fenoménu a specifická role dialogu uvnitř a mezi náboženstvími jako nezbytná podmínka kulturotvorného rozměru náboženství. Kultura je prezentována jako projev dialogického vztahu člověka k sobě samému a k transcendentní skutečnosti a zároveň jako specifická forma odpovědi člověka po otázce smyslu jeho pobývání v čase a prostoru. Práce přináší posun ve vnímání plurality nábo-

ženství jako projevu pluriformity. Náboženský pluralismus, tak jak je v práci prezentován, je projevem „různorodosti“ a celistvité neuchopitelnosti Boha. Vědomí náboženského pluralismu jako náboženské pluriformity však není příčinou indifference ve vztahu k odlišnostem, integritě, identitě jednotlivých náboženství a jejich podstatným konstitutivním složkám. Náboženský pluralismus jako fenomén je skutečností, kterou disertace předkládá jako integrační princip dialogu. Disertační práce je přínosem pro sebezporozumění křesťanství v novém kontextu dějin.

Doc. Dr. Ludvík Dřimal, Th.D.

Biblická dimenze v katechezi dospělých po 2. vatikánském sněmu

Habilitační práce z oboru teologie

Dřimalova habilitační práce je stať interdisciplinárního rázu pojednávající nejen o přístupech k Bibli, ale zejména o její roli a použití v katechezi, a to jak z hlediska teorie, tak také z pohledu praxe. První část představuje stručnou rekapitulaci koncilní nauky o Bibli a rozhodující vliv této nauky na obnovu identity katecheze v pokoncilním období. Tématem druhé – ústřední části práce – je Bible v oblasti katecheze, a to se zřetelným zaměřením na metodologii katecheze s dospělými osobami. Z tohoto důvodu je do této části zařazena též kapitola, shrnující poznatky z oblasti rozvoje osobnosti a výchovy víry člověka v období dospělosti. Další kapitoly naznačují snahu o propojení teorie s praxí. Autor začíná rovinou obecnou: zatímco téma zůstává stejné, přistupuje k němu nyní především z didaktického pohledu, v němž nechybí podrobný popis vybraných metod katechetické práce s biblickým textem. Závěrečnou část tvoří výběrový výčet „míst“ – subjektů místní církve, v nichž se uskutečňuje určitá forma víceméně systematické katecheze buď bezprostředně s textem Písma, nebo na jeho základě.

Doc. Dr. Jiří Kašný, Th.D.

Bůh nás povolal k pokoji (1Kor 7, 15).

Kanonická řízení ke zrušení manželství in favorem fidei

Habilitační práce z oboru teologie

Tématem této studie jsou kanonická řízení ke zrušení manželství ve prospěch víry v katolické církvi latinského obřadu. V první části je komentován historický vývoj kanonických řešení konfliktů mezi setrváním v manželství a rozhodnutím pro život podle nově přijaté křesťanské víry. Konkrétně jde o pavlovské privilegium, tři papežské konstituce ze šestnáctého století a řízení ke zrušení manželství ve prospěch víry z dvacátého století. Ve druhé části jsou na základě deseti principů k obnově současného kodexu formulována kritéria, která jsou použita ve třetí části k analyzování a hodnocení dnešních kanonických řízení ke zrušení manželství ve prospěch víry, aby se ukázalo, nakolik tato řízení umožňují konkrétním lidem vyřešit jejich životní problémy manželství a víry. Studií doplňují dvě přílohy: překlad Deseti principů z preface ke kodexu kanonického práva z ro-

ku 1983 a oficiální latinský text a studijní překlad do češtiny nejnovějších norem Potestas Ecclesiae z roku 2001.

Doc. PhLic. Ing. Miloš Raban, Dr.theol.

Der Sinn der Menschlichen Existenz nach der Existenzanalyse

Habilitační práce z oboru teologie

Habilitační práce se zabývá z určitého hlediska neuralgickým tématem poměru mezi psychologii a teologií potažmo spiritualitou. Zabývá se „analýzou existence“ významného židovského psychologa Viktora Frankla a dalšími psychologickými školami a směry, a to s ohledem na otázku smyslu lidské existence. Snaží se z těchto škol vytěžit inspiraci pro pastorační práci, kde se může otázka po smyslu života také vyskytnout a hrát významnou roli.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Mgr. Petra Gabrielová

Svatá válka jako motiv I. křížové výpravy do Levanty v 11. století

Doktorská disertační práce z oboru teologie, 272 s.

Práce se zabývá odbornou analýzou byzantského podílu na křížovém tažení v 11. století. Přínosem je i diskuse nad pojmem války z náboženského pohledu. Zajímavá je i kapitola Vztah mezi islámem a křesťanskou civilizací ve středověku.

Mgr. et Mgr. Eva Vymětalová Hrabáková

Futuristické a prezentní koncepce v eschatologii kanonických evangelií

Doktorská disertační práce z oboru teologie, 181 s.

Práce obsahuje nový pohled na problematiku vztahu prezentní a futuristické eschatologie. Ontologická a kvalitativní koncepce eschatologie je výzvou k aktivitě. Království Boží je Boží dílo, ale při správném pochopení eschatologie a etiky, která je s ní nerozlučně spojena, vyplývá poznání, že člověk může a má přejít od pasivního očekávání k aktivní činnosti orientované na realizaci eschatologických obsahů.

Mgr. Renata Chytilová

**Liturgický život Církve československé husitské.
Percepce liturgie mladou generací církve**

Doktorská disertační práce z oboru teologie, 188 s.

Disertace podává na základě studia nejnovějších ekumenických dokumentů pronikavý vhled do problematiky liturgického slavení a jeho jednotlivých aspektů s přihlédnutím k liturgické tvorbě Církve československé husitské, a to s teologickou citlivostí a erudicí. Jasným vymezením pozic CČSH a jejího specifického vývoje v oblasti liturgie otevírá se řada témat, která mají zásadní důležitost pro ekumenický dialog, protože do její liturgické tvorby zasahoval katolicismus, pravosláví a protestantismus.

Mgr. Eva Machová

Zdravotní kaplanství (Spirituální péče o nemocné)

Doktorská disertační práce z oboru teologie, 285 s.

Práce mapuje situaci duchovní péče o nemocné v ČR i v jiných zemích a představuje pokusy o sjednocování těchto aktivit v rámci Evropy. Je zvažován i vztah mezi přístupem teologickým a medicínským k nemocnému člověku a otázkou „jakým způsobem ovlivní spiritualita osobní postoj k nemoci“. Prostor je též věnován spiritualitě v péči o nemocné a odlišení spirituality od religiozity. Autorka se podrobně zabývá terminologií v kontextu „poskytování duchovní péče“ a postavením kaplana ve zdravotnickém týmu a v instituci nemocnice a jeho vztahu k nemocnému a pravidlům poskytování duchovní péče.

Mgr. Klára Břeňová

**Smrt a perspektivy existence po smrti
v náboženství starozákonního Izraele
v kontextu představ starověkého Předního východu**

Doktorská disertační práce z oboru teologie, 184 s.

Doktorská disertace pojednává o smrtelnosti člověka v hebrejském myšlení, reflexi smrti, existenci po smrti, smrti jako nepříteli, o perspektivách života po smrti a počátcích víry ve vzkříšení a nesmrtelnosti duše. Autorka staví vedle sebe biblické představy a představy národů Předního východu ve shora uvedených jednotlivých částech disertace.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE –
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

R. A. Diles, M. Div.

The Old Testament and Restoration: A Comparison of the Approach to the Use of the Old Testament in Restoration Movements of Fifteenth-Century Tabor and Nineteenth-Century America, As Seen in the *Confessio Taboritarum* of Nicholas Biskupec of Pelhřimov and in Selected Works of Alexander Campbell

Doktorská disertační práce z oboru historická teologie

Tato práce zkoumá a srovnává jeden teologický aspekt táborského obnovného hnutí s podobným aspektem amerického obnovného hnutí 19. století – postoje ke Starému zákonu a jeho použití, jak je najdeme u Mikuláše Biskupce z Pelhřimova (v jeho *Confessio taboritarum*) a u Alexandra Campbella (v jeho *Sermon on the Law*). Autor dokládá zřetelné shody a podobnosti těchto dvou naprosto nezávislých pozic ve způsobu užití Starého zákona a jeho interpretace přes časovou vzdálenost téměř čtyř století a analyzuje jejich rozdílné přijetí v příslušných sociálních a kulturních souvislostech.

Mgr. Jiří Hoblík

Spor o profétii

Doktorská disertační práce z oboru religionistika, 885 + 1428 s.

Autor historicky a fenomenologicky zpracovává fenomén staroizraelské profétie, jmenovitě hledisko sporu o to, co vlastně profétii je. Ukazuje profétii jako jev konfliktní – konflikty utvářené a konflikty vyvolávající. Snaží se přitom uchopit jev v celé šíři dostupných materiálů ve třech krocích – úvodní vymezení tématu a přístupu k látkám, včetně shrnutí dosavadního bádání; střední exegetická část, v níž analyzuje příslušné texty; závěrečná část shrnující jednotlivé aspekty sporu mezi „alternativní“ a „oficiální“ profétii v náboženství starověkého Izraele.

Mgr. Jiří Kouba

Kritika Wellhausenových Prolegomen k dějinám kultu a Izraele

Doktorská disertační práce z oboru religionistika, 592 s.

Práce zpracovávající z kritického hlediska Wellhausenovu vědeckou metodologii, představující dosavadní Wellhausenovské bádání a přehledně mapující spor o pojetí dějin starého Izraele. Vedle přesvědčivé kritiky Wellhausenova postoje k biblické chronologii a důrazu na potřebu přiměřené interpretace biblických údajů předkládá i vlastní (sporný) pokus o interpretaci biblické numerologie a poukazuje na souvislost mezi myšlenkou obnovování narušeného stvořitelského řádu a funkcí obětního kultu ve starém Izraeli.

Mgr. Petr Krynský

**Raně křesťanská profetie a její hodnocení novozákonní církví
Příspěvek k dějinám raně křesťanské profetie**

Doktorská disertační práce z oboru Nový zákon, 185 s.

Problematika profetie, kterou autor zpracovává, se stala v posledních desetiletích nově aktuálním tématem křesťanské teologie. Práce shrnuje dosavadní bádání o tématu, podává vymezení obsahu pojmů v kontextu biblickém i mimobiblickém, zkoumá fenomén prorocství a jeho hodnocení v novozákonní době a naznačuje aktuální souvislosti v dnešním církevním životě. Pracuje přitom s kanonickými i mimokanonickými texty a vypracovává typologii prorockého poslání, jak je nachází v různých vrstvách Nového zákona či deuteronakonických spisů.

Mgr. Tabita Landová

Kázání a profetie. Teologie kázání K. Bartha a J. L. Hromádky

Doktorská disertační práce z oboru praktická teologie, 237 s.

Práce předkládá přehled a analýzu kazatelské činnosti dvou velkých postav evangelické teologie 20. století, přičemž vynikne ediční zanedbání teologického odkazu Hromádkova v českém evangelictví. Dokládá, že homiletika obou zkoumaných autorů je založena na biblické profétii, vyrovnává se obdobně s napětím mezi moderním kritickým myšlením a tradičním pojetím křesťanství a svým christologickým zakotvením umožňuje pojímat kázání jako legitimní lidskou řeč o Bohu.

Mgr. Petr Pabian

**Christianity in Conflict over Modernity:
Czech and Dutch Christians in the Nineteenth Century**

Doktorská disertační práce z oboru historická teologie, 354 s.

Základní teze autorovy práce zní, že křesťanství nebylo v konfliktu s modernitou, ale svou vlastní verzí modernity se účastnilo obecného sporu o pojetí modernity ve druhé polovině 19. století. Analýzu problému demonstruje na třech aspektech modernity: na problému náboženské plurality, na pojetí národnosti a národa a na postavení a úloze žen ve společnosti. Poukazuje přitom na dosud přehlížené aspekty působící na proces sekularizace v evropské společnosti a přináší řadu podnětů k dalšímu bádání.

Mgr. Mikuláš Vymětal

**Zjevení v keři: Literární analýza výkladu Ex 2,23-4,17
v midraši Exodus Raba**

Doktorská disertační práce z oboru Starý zákon, 263 s.

Jádrem práce je český překlad části midraše Exodus Raba, jeho kritické porovnání s dalšími podobnými texty, analytický výklad a pokus o syntetické zhodnoce-

ní látky. Literární a teologická analýza midrašického materiálu na základě převážně hebrejských textů je provázena pohledy do dějin vývoje rabínské literatury v jejím časovém i žánrovém rozměru, řadou ukázek z dalších děl rabínské literatury a literárně-kritickou rozpravou o biblickém textu, který je základem midrašického výkladu. Práce zpřístupňuje českému čtenáři původní projev rabínského myšlení v jeho dobovém a myšlenkovém kontextu.

Mgr. Viktor Ber

**The Hebrew Word היה as a Macrosyntactic Signal:
the Case of יהי and the Infinitive with Prepositions ב and ע
in Narrative Texts**

Doktorská disertační práce z oboru Starý zákon, 302 s.

Práce se zabývá makrosyntaktickou analýzou hebrejských textů Starého zákona a na tvarech vybraného slovesa ověřuje možnosti a přínosy takového metodologického postupu. Vychází z práce badatelů jako W. Schneider či E. Talstra a na jednom detailu provádí pokud možno vyčerpávající zkoumání. Práce je přínosem pro odborníky v oblasti biblické, především starozákonní lingvistiky. Její heuristická hodnota spočívá v detailním doložení několika syntaktických pravidel, naznačených ve funkcionálně koncipovaných hebrejských gramatikách.

Mgr. David Biernot

Nitrobiblická exegeze v Deuteronomiu

Doktorská disertační práce z oboru Starý zákon, 269 s.

Práce přináší shrnutí soudobé diskuse o biblické knize Deuteronomium a jejím vztahu k tzv. Deuteronomistickému dějpravnému dílu. Její příspěvek k diskusi o růstu jednotlivých tradic a vzniku kanonických textů je zároveň široký i detailní. Zpracovává důkladně i fenomén intertextuality a s jeho pomocí vysvětluje kanonický proces jako snahu o dosažení a udržení koherence dané komunity. Dochází k závěrům, že kánon Starého zákona mohl být v pohybu až na práh změny letopočtu, čímž by se okruh biblických a rabínských autorů dostal časově do značné blízkosti. Práce je cenným příspěvkem k dějinám interpretace biblických textů.

Mgr. Filip Čapek

**Hermeneutika Hebrejské Bible:
Kánon jako interpretační možnost rozvedená
na pozadí díla B. S. Childse a J. A. Sanderse**

Doktorská disertační práce z oboru Starý zákon, 369 s.

Práce z oblasti starozákonní hermeneutiky se věnuje otázkám kanonického přístupu k interpretaci bible. Sleduje vznik a vývoj diskuse o biblickém kánonu a dějiny bádání o něm a spor o přiměřenou interpretaci demonstruje na dvou výraz-

ných koncepcích: kanonický přístup reprezentovaný Brevardem S. Childsem a kanonická kritika Jamese A. Sanderse. Autor předkládá podrobnou analýzu jejich pozic a upozorňuje na rozdíly mezi nimi, které byly často chybně přehlíženy. Závěry práce poukazují na konkrétní důsledky uplatnění kanonických interpretačních postupů v oblasti systematické až etické.

Mgr. Petr Gallus

Pojetí víry u P. Tillicha a K. Bartha

Doktorská disertační práce z oboru Systematická teologie, 414 s.

Práce předkládá analýzu klíčového teologického pojmu u určujících postav evangelické teologie 20. století v Evropě a ve Spojených státech a pokouší se o srovnání jejich přístupů. Rozdíl v jejich chápání víry je i rozdílem v jejich chápání role teologie a jejího úkolu, což autor sleduje a podrobně rozebírá na důležitých dílech obou autorů.

Mgr. Zsolt Görözdi

Pojetí církve ve významnějších církevních řádech reformačních církví

Doktorská disertační práce z oboru Praktická teologie, 175 s.

Práce představuje příspěvek k reformační ekklesiologii, když na základě analýzy vybraných církevních řádů sleduje aplikaci reformační teologie do praxe budování církve ve Střední Evropě 16. a počátku 17. století. Zabývá se luterskou, kalvínskou a bratrskou teologií církve, jak se odráží v jejich řádech, sleduje funkci církevních řádů v příslušných tradicích a dějinném kontextu a nechává vyniknout rozdíly mezi různými reformačními ekklesiologiemi.