

TEOLOGICKÁ REFLEXE

2009

Jan Černý *Typologie přístupů k pojmu
zkušenosti v současné
katolické a evangelické teologii*

Jan Štefan *Boží vlastnosti
podle Barthovy Dogmatiky*

Pavel Filipi *Absence anathemat
v reformačních konfesích
českého původu*

Tim Noble *Teologie osvobození
ve svém dějinném kontextu*

Martin Prudký *Desatero netradičně
aneb k problému vykládání
a interpretace Bible*

1

ROČNÍK XV

OBSAH

ČLÁNKY AUFsätze • ARTICLES

Jan Černý 5

TYOLOGIE PŘÍSTUPŮ K POJMU ZKUŠENOSTI V SOUČASNÉ KATOLICKÉ A EVANGELICKÉ TEOLOGII

TYPOLOGY OF APPROACHES TO THE NOTION OF EXPERIENCE
IN CONTEMPORARY CATHOLIC AND PROTESTANT THEOLOGY

Jan Štefan 27

BOŽÍ VLASTNOSTI PODLE BARTHOVY DOGMATIKY

THE ATTRIBUTES OF GOD ACCORDING
TO KARL BARTH'S CHURCH DOGMATICS

Pavel Filipi 52

ABSENCE ANATHEMAT V REFORMAČNÍCH KONFESÍCH ČESKÉHO PŮVODU

DAS FEHLEN DER ANATHEMATISIERUNGEN
IN DEN REFORMATORISCHEN KONFESSIONEN TSCHJECHISCHER HERKUNFT

Tim Noble 58

TEOLOGIE OSVOBOZENÍ VE SVÉM DĚJINNÉM KONTEXTU

LIBERATION THEOLOGY IN ITS HISTORICAL CONTEXT

Martin Prudký 76

DESATERO NETRADIČNĚ ANEB K PROBLÉMU VYKLÁDÁNÍ A INTERPRETACE BIBLE

A NON-TRADITIONAL VIEW OF THE DECALOGUE:
THE PROBLEM OF INTERPRETING THE BIBLE

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Dennis R. MacDonald: <i>The Acts of Andrew (Skutky Ondřeje)</i> (Jiří Lukeš).....	94
Gerd Theißen: <i>Úvod do Nového zákona</i> (Peter Cimala).....	97
Práce přijaté a obhájené v roce 2008.....	100

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Mgr. Jan Černý, J. Faimonové 13, 628 00 Brno

Prof. ThDr. Jan Štefan, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

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

Tim Noble, MEd, IBTS, Pod Habrovkou 3, 164 00 Praha 6

Doc. ThDr. Martin Prudký, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

TYOLOGIE PŘÍSTUPŮ K POJMU ZKUŠENOSTI V SOUČASNÉ KATOLICKÉ A EVANGELICKÉ TEOLOGII

Jan Černý

TYOLOGY OF APPROACHES TO THE NOTION OF EXPERIENCE IN CONTEMPORARY CATHOLIC AND PROTESTANT THEOLOGY

The article examines the status of experience in different types of contemporary theological epistemology. The author distinguishes between two types of conceptions of a relationship between the experience of Christian faith and a common human experience: modern correlation theologies, post-correlation theologies (e.g. different streams of liberation theology) and the theology of religious pluralism think of this relationship as a continuity; the theology of revelation (e.g. Karl Barth) and the theologies of God's otherness think of it as a discontinuity. This relationship has to do with the relationship between the Christian tradition and cultural context. In the conception of the first group of theologies, experiencing God in the midst of the transcendental or historical conditions of our existence helps develop the Christian traditions. In contrast to the first group of theologies, the second one stresses the radical particularity of Christian tradition and also rejects the possibility of a direct experience of God. In conclusion, the author introduces the concept of "experience as interruption" of Lieven Boeve, who tries to synthesize the two contrasting theological solutions in the dialectical figure of interrupting both the Christian tradition by the cultural context and the context by the Christian experience of faith.

Náboženská zkušenost či zkušenost víry se v posledních dekádách stala frekventovaným pojmem teologických diskusí, tématem, které přitahuje pozornost studentů i učitelů teologických fakult a v neposlední řadě předmětem zájmu „laiků“ s církevní příslušností i bez ní. Teologické projekty moderny doufaly (počínaje Schleiermacherem a konče např. Tillychem, Rahnerem nebo Schillebeeckxem), že důraz na lidskou zkušenost učiní teologii opět moderní a teologické výpovědi plauzibilní v očích jejich současníků. Na druhé straně v *postmoderním* kontextu se objevily takové teologie (hnutí „radikální ortodoxie“¹ nebo některé práce pocházející

¹ K tomuto hnutí srv. J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1994 a též, *The Programme of Radical Orthodoxy*, in L.P. Hemming (ed.), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Aldershot, Ashgate, 2000, 33–45.

z prostředí tzv. teologického obratu ve francouzské fenomenologii²), pro které naopak pozornost vůči specifické zkušenosti víry znamená rozchod s nihilismem současné kultury nebo pokus o radikální rozšíření toho, jak zkušenosti rozumí novověká filosofie. V českém evangelickém prostředí se vztah ke zkušenosti zkomplikoval v důsledku dlouhodobé dominance teologie centrálně zaměřené na pojem zjevení: toto zaměření bylo vnímáno jako zásadní rozchod s předcházejícím teologickým diskursem, který neproblematicky nacházel kontinuitu mezi životem víry, výtobytky lidské kultury a obecně lidskou (náboženskou) zkušeností.³

V tomto eseji chci velmi stručně představit hlavní koncepty teologického myšlení od 70. let 20. století do současnosti, které s pojmem lidské (náboženské) zkušenosti pracují. Pokusím se zejména předvést typologii toho, jak tyto koncepty lidské a specificky pak náboženské zkušenosti rozumějí s ohledem na teologickou epistemologii, protože zde leží vlastní problémové pole pojmu zkušenosti v teologickém myšlení. „Teologie zkušenosti“ by v tomto rozvrhu měla především odpovídat na epistemologické otázky jako: „Jak je možné odlišit zkušenost týkající se náboženských záležitostí od jiných forem zkušenosti? Zakoušíme Boha nebo se jedná spíše o ne-zkušenost Boha? Jak zkušenost odpovídá na otázku pravdy náboženských tvrzení? Jaký je vztah zkušenosti a křesťanské tradice?“

Zkušenost hraje minimálně od Lockova *Eseje o lidském rozumu* rozhodující roli v novověkých epistemologiích,⁴ v nichž se jí většinou rozumí jako vědění získanému z náhledu a vnímání (tzn. empiricky, nikoliv teoreticky), které je základem poznání. Pojem „zkušenost“ nabývá v novověkých diskurzech zhruba tří základních významů: experiment, zážitek (*Erlebnis*) a zkušenost ve smyslu habituality, dlouhým zacházením s věcmi získané znalosti (*Erfahrung*). *Experimentum* je prostředek k tomu, aby

² K teologickému obratu francouzské fenomenologie srv. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éclat, 1991; stručný přehled podává J. Kranát, „Filosofie na přelomu tisíciletí“, in *Teologická reflexe*, roč. XI (2005), č. 1, 5–22, tam 17–21.

³ Evangelická teologie „Božího Slova“ vychází z přesvědčení, že víře nelze rozumět na základě jakýchkoliv podmínek stanovených mimo náhled víry v nějaké obecné, křesťanské zjevení neformované antropologií. Toto odmítnutí je stejně závažnou překážkou pozitivnějšího ohodnocení lidské zkušenosti na cestě víry jako slavné Barthovo odmítnutí náboženství „jako nevíry“ (K. Barth, *KD I/2* 1945³, 324.).

⁴ „Odkud má mysl veškerý ten materiál pro svůj rozum a své poznávání? Na to odpovím jedním slovem: ze zkušenosti; na ní je veškeré naše poznání založeno a z ní je konečnou odvozeno.“ J. Locke, *An Essay of Human Understanding*, 2,1,2. V českém výboru z *Eseje* (J. Locke, *Esej o lidském rozumu*, přel. Anna Dokulilová, Praha, Svoboda, 1984) 74.

bylo něco objasněno testováním a zkoušením, v (přírodních) vědách je to základní způsob verifikace nějakého tvrzení. Odsud pochází i ne příliš šťastné pojetí náboženské zkušenosti jako „testu“, který by měl alespoň částečně legitimovat pravdivostní nárok křesťanských výpovědí. „Zážitek“, smyslový počitek, se zaměřuje na intenzivní subjektivní zkušenost se silným afektivním komponentem. Zkušenost jako habitualita, praxí získaná dovednost a znalost, má blízko k Aristotelově výměru zkušenosti jako „mnohokrát opakovan[ého] a paměti uchovan[ého] vjem[ui] téže věci“.⁵ „Zážitek“ hrál význačnou roli ve filosofích konce 19. a první poloviny 20. století (Dilthey, Husserl, různé proudy filosofie života): označovala se jím imanence obsahů vědomí (či obecněji psychického života člověka), v nichž je nahlížený předmět zažíván „přímo“, po způsobu projevů niterného života, a takto je poznání nadáno subjektivním porozuměním, které nelze převést na „objektivní“ vědění empirických věd vykazatelné experimentálně.

Tato rovina porozumění tomu, co se v zážitku dává, resp. ve zkušenosti opakuje, vnáší do předmětu našeho zájmu moment interpretace, který by mohl být jedním ze způsobů, jak pojmovou dvojici zkušenost/zážitek odlišit. Zážitek se vykazuje „bezprostředním“ porozuměním tomu, co se v něm dává, zkušenost vyžaduje interpretaci, jistě porozumivé zvládnutí toho, s čím se člověk opakovaně setkává. Jenomže různé filosofické a teologické školy zacházejí s momentem interpretace různě a kupř. E. Schillebeeckx nahlíží na „zkušenost“ spíše jako na zážitek – zkušenost je podle něj interpretací více, než že by interpretaci potřebovala, má do sebe jistou sebetransparenci; interpretace nepřichází až s reflexí, nýbrž je spíše tím, co činí zkušenost zkušeností. Naproti tomu P. Ricoeur se raději slovu „zkušenost“ celou svou kariéru vyhýbal, protože byl přesvědčen, že k ní nemáme žádný bezprostřední přístup;⁶ přístup ke světu, nám samým i Bohu je podle Ricoeura vždy prostředkován, a to symboly, znaky, texty, příběhy a jejich interpretacemi. Pro teologickou souvislost pak nabývá svrchovaného významu interpretační rámec tradice, v němž svým „náboženským“ zkušenostem rozumíme. „Zkušeností křesťanské víry“ se většinou myslí právě ten soubor zkušeností (a zážitků), které věřící křesťan nabývá během svého života víry v jisté komunitě a tradici. Premisa „(obecné) náboženské zkušenosti“ se objevila v souvislosti s antropologickými

⁵ *Met.* 980 b 32.

⁶ Srv. P. Ricoeur, *Critique et conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Hachette Littératures, 2001, 211.

koncepty moderny, které mluvily o přirozené náboženskosti člověka, jež je člověku vlastní ještě před jeho výchovou v určité kultuře.

Svou typologii přístupů k náboženské zkušenosti v novější teologii⁷ proto rozvrhnu podél osy **profánní lidská zkušenost (A) – obecná náboženská zkušenost (B) – zkušenost křesťanské víry (C)**. Nejprve stručně představím teologie, které vztah mezi členy této triády myslí jako **kontinuitu** (korelační a postkorelační teologie a teologie blízké teologii náboženského pluralismu), posléze pak ty, které jej myslí **diskontinuitně** (teologie zjevení a teologie Boží jinakosti). Šipka v mých schématech naznačuje kontinuitu mezi jednotlivými okruhy zkušenosti, křížek pak diskontinuitu. Jistou výpovědní hodnotu má i směřování šipky: naznačuje východisko a směr teologické argumentace v tom kterém typu teologického myšlení. V nejprve probíraném typu (korelační teologie) tedy teologové tendují k tomu vyjít z obecné lidské zkušenosti, v ní pak nalézt region obecné zkušenosti náboženské a tu potom interpretovat a specifikovat v hermeneutickém rámci křesťanské tradice – tento hermeneutický rámec je zároveň současným kulturním kontextem modifikován.

Korelační teologie: A → B → C

První typ začlenění pojmu zkušenost do teologického myšlení, typ, který nachází **kontinuitu** mezi profánní lidskou zkušeností (A), obecnou náboženskou zkušeností (B) a zkušeností křesťanské víry (C), je charakteristickým přístupem teologické moderny k problému vztahu kulturního kontextu a křesťanské tradice. Dal vzniknout moderním „**korelačním teologiím**“, které se různými postupy snaží přivést póly křesťanské tradice a (sekularizujícího se) kontextu do nekonfliktního vztahu. „Praotec“ této metody dělání teologie je **Friedrich Schleiermacher**,⁹ dala vzniknout tzv. kulturnímu nebo liberálnímu protestantismu a jejichmi novějšími re-

⁷ Můj pokus je inspirován pracemi vlámského katolického teologa Lievena Boeveho, na něhož budu v průběhu eseje odkazovat.

⁸ Srv. F.S. Fiorenza, *Systematická teologie: úkol a metody*, in F.S. Fiorenza – J.P. Galvin (eds.), *Systematická teologie: římskokatolická perspektiva*, Brno, CDK, 1996, díl I, 58–64.

⁹ Schleiermacher uskutečnil na teologické půdě (kantovský) kopernikánský obrat k subjektivitě a právě díky němu se v religionistice i v teologii o zkušenosti dodnes tolik mluví. Z teologického či religionistického hlediska byl Schleiermacher náboženským esencialistou, tj. věřil, že za konkrétními vnějšími projevy náboženství se skrývá stále táž esence náboženství.

prezentanty jsou např. **Paul Tillich, Karl Rahner, Hans Küng, Edward Schillebeeckx, David Tracy**.

Podobu korelační teologie kontinuity zkušeností A → B → C naznačím na postavě belgického dominikána **E. Schillebeeckxe**.¹⁰ Ve své slavné trilogii *Jesus – Christ – Church*¹¹ Schillebeeckx vykreslil křesťanství jako náboženství, které má počátek ve dvojí základní zkušenosti. Zprv je to Ježíšova „abba-zkušenost“ (zkušenost Boha jako Otce): Ježíšova neobvyklá modlitba k jeho Otci vysvětluje Ježíšovo sebeporozumění; tato zkušenost je zdrojem a pozadím Ježíšovy zvěsti a praxe přicházejícího království Božího. Zadruhé je to pak velikonoční zkušenost Ježíšových učedníků – zkušenost nalezení odpuštění, milosti a spásy v Ježíši, nyní zvěstovaném jako Kristus.

Někteří badatelé nazývají Schillebeeckxovu teologii po jeho „hermeneutickém obratu“ v 60. letech 20. století¹³ teologií zkušenosti. Schillebeeckx odmítl Tillichovu metodu korelace (spojení náboženské odpovědi s nenáboženskou otázkou) jako příliš rychlé kombinování dvou jazykových her a přišel s koncepcí korelace sekulárních a náboženských *odpovědí* – Bůh nemá být jediným principem nutným ke smysluplnému životu a tedy jakýmsi „nouzovým řešením“. To, co se říká o Ježíšovi uvnitř církve, musí mít vztah k naší běžné zkušenosti, ke světu a lidem tak, jak je zakoušíme – teologické interpretace musejí mít i sekulární význam, musejí být srozumitelné v dnešním světě.¹⁴ Schillebeeckx viděl společnou půdu obecně

¹⁰ Referát o Schillebeeckxovi z větší části přebírám (včetně bibliografických odkazů) z L. Boeve, *Experience According to Edward Schillebeeckx: The Driving Force of Faith and Theology*, in L. Boeve – L.P. Hemming (eds.), *Divinising Experience: Essays in the History of Religious Experience from Origen to Ricoeur*, Leuven, Peeters, 2004, 199–225.

¹¹ E. Schillebeeckx, *Jezus het verhaal van een levende*, Bloemendaal, Nelissen, 1974; angl.: *Jesus: An Experiment in Christology*, New York, NY, Seabury Press and London, Collins, 1979. *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding* (Baarn: Nelissen, 1977); angl.: *Christ: The Christian Experience in the Modern World*, London, SCM Press, 1980. *Mensen als verhaal van God*, Baarn, Nelissen, 1989; angl.: *Church: The Human Story of God*, New York, NY, Crossroad and London, SCM Press, 1990.

¹² Po pokusu o vypracování teologie zkušenosti učinil Schillebeeckx hermeneutický obrat od novotomistické, metafyzicky založené teologie k teologii kořenící v dějinách a jazyku. Jeho cílem bylo teologicky pracovat v kritickém dialogu s kontextem a vytvořit kriticko-hermeneutickou a na praxi orientovanou teologii s velkým důrazem na zkušenost, především na současný osvobozenecý boj za spravedlivější a humánnější společnost.

¹³ E. Schillebeeckx, *The Understanding of faith: Interpretation and Criticism*, London and New York, Sheed and Ward, 1974, 16n.

¹⁴ E. Schillebeeckx, *Interim Report on the Books Jesus and Christ*, London, SCM Press and New York, Crossroad, 1980, 50–60.

lidské a náboženské a křesťanské zkušenosti zejména v tzv. „kontrastní zkušenosti“, v níž každý člověk zakouší ohrožení svého lidství. V reakci na takovou zkušenost přicházejí lidé s podněty, jak umenšovat utrpení – tak vzniká cestou „negativní dialektiky“ (Schillebeeckx byl v této koncepci inspirován německým myslitelem T. Adornem) univerzálně uznávané předporozumění všem pozitivním lidským projektům hledání smyslu. Existují na druhé straně i pozitivní částečné zkušenosti smyslu a v nich je implicitně přítomno volání po posledním smyslu. Křesťanské zvěsti lze rozumět z pohledu otázky po autentickém naplnění života, po spáse – v tomto nenáboženském kontextu lze smysluplně korelativně mluvit o Bohu. Náboženství pak je zdrojem párování negativních zkušeností a konceptů naděje a spásy. Křesťanská zvěst spásy znamená plnou obnovu člověka a implikuje ekologickou, sociální a politickou praxi. V této praxi, v angažmá proti utrpení může základní křesťanská zkušenost (zkušenost ohrožení lidství a zkušenost spásy, která hrozbu odvrací a přináší autentické naplnění života) znovu nabýt konkrétní formy. To je současný *locus* náboženské zkušenosti, privilegované místo, kde lze zakusit Boží závazek vůči člověku. Křesťanství dnes je záležitostí politiky a mystiky spojené dohromady; pro náboženského člověka je totiž posledním zdrojem uzdravení a spásy Bůh.¹⁵

Kulturní kontext tedy podle Schillebeeckxe stále proměňuje a posouvá křesťanskou tradici, aniž by přitom tato tradice přestávala být věrná sama sobě: existuje vztah a korelace mezi zkušeností Ježíšových učedníků a lidskou zkušeností křesťanů dnes. Aktuální zkušenost pomáhá inovovat tradiční interpretace křesťanské víry, interpretace se učí od zkušenosti.

Korelační teologie a jejich neproblematická kontinuita mezi jednotlivými okruhy zkušeností ovšem jsou podrobovány kritice (viz také výklad v následující kapitole). Výsledkem neproblematizované korelační teologie bývá dnes často horizontální a funkcionalizovaná redukce křesťanství ve smyslu kulturního křesťanství, etiky a estetiky.¹⁶ Postmoderna kritizuje moderní předpoklad, že skrze rozum lze dojít k obecným lidským standardům s nárokem na univerzální pravdu. Korelační teologie jsou inklu-

zivistické: postmoderní myšlení je ovšem přesvědčeno, že i inkluze, nejen exkluze, je hegemunistická.

Pluralistická teologie náboženství: $A \rightarrow B \rightarrow < \begin{matrix} C_1 \\ C_2 \\ C_3 \end{matrix}$

Schillebeeckxova pozice byla vystavena kritice, která nám pomůže vyznačit další možné pojetí vztahu profánní, náboženské a křesťanské zkušenosti. Vlámský ateistický filosof **Leo Apostel** tvrdí, že Schillebeeckx ve skutečnosti vždy předpokládá křesťanský horizont zkušenosti a nikdy jej neopouští.¹⁷ Schillebeeckx pracuje s předporozuměním, díky němuž může být lidství člověka v posledku naplněno jedině integrací do křesťanské perspektivy. Pokud by ale přesněji definoval náboženskou zkušenost jako takovou, našel by ji pak v různých náboženstvích a dokonce i mezi nenáboženskými lidmi, alespoň co se zkušenosti globálního významu týká. Schillebeeckxova pozice podle Apostela neumožňuje dialog mezi náboženstvími, ani dialog s nenáboženským světem. Navíc Schillebeeckx ve své hermeneutice spojil zkušenost příliš těsně s interpretací, takže se těžko dostává k autonomii předjazykového momentu náboženské zkušenosti, který postuluje.

Podle L. Boeveho souvisí tato kritika s epistemologickým problémem partikularity křesťanství a univerzality lidské pravdy.¹⁸ Apostel dává odpověď podobnou tzv. pluralistické teologii náboženství, v níž jsou všechna náboženství částečným, neúplným vyjádřením univerzálně sdílené (mystické) zkušenosti. Schillebeeckx naproti tomu zaujímá inkluzivistickou pozici: křesťanský nárok na pravdu je kritériem všech ostatních nároků na pravdu.

Nejznámějším zastáncem **náboženského pluralismu** je pravděpodobně anglický filosof náboženství **John Hick**, k dalším náleží např. **W. Cantwell Smith**, **K. Stendahl**, **L. Swidler**.¹⁹ Podobně jako Apostel předpokládají, že všem partikulárním náboženstvím předchází niterná duchovní zkušenost, která je předjazyková a předreflexivní. Svět kolem nás lze

¹⁵ Srv. L. Boeve, *Theology and Interruption of Experience*, in L. Boeve – Y. de Maese-
neer – S. van den Bossche (eds.), *Religious Experience and Contemporary Theological
Epistemology*, Leuven, Peeters, 2005, 11–40, tam 25.

¹⁶ Srv. L. Apostel, „Religieuze ervaring bij Edward Schillebeeckx,“ *Volgens Edward
Schillebeeckx*, ed. E. Kuypers, Rondon filosofen, 3, Leuven and Apeldoorn, Garant, 1991,
91–131.

¹⁷ Srv. Boeve 2004, 220–221.

¹⁸ Srv. P. Hošek, *Na cestě k dialogu: Křesťanská víra v pluralitě náboženství*, Praha, Ná-
vrat domů, 2005, 91–105.

¹⁹ Srv. tamtéž, 97.

podle Hicka vnímat nábožensky i nenábožensky, záleží na volbě každého jednotlivého člověka, a ani jednu z těchto variant nelze popřít či dokázat.²⁰ Jedinou možnou verifikací náboženských výroků by snad mohla být až eschatologická skutečnost. To ukazuje na značný důraz na kontinuitu $A \rightarrow B$, na společnou půdu obecně lidské a náboženské zkušenosti, kterou pluralisté předpokládají: Až teprve moje interpretace nám všem společné zkušenosti světa rozhodne, zda se na něj budu dívat nábožensky nebo nenábožensky a ani moje příslušnost k tomu kterému náboženství či církvi mi nedává do ruky prostředky, kterými bych mohl legitimizovat nárok své víry na pravdu. Pluralisté navrhuji vytvořit „globální teologii“ nebo „univerzální teologii náboženství“²¹, protože všechna náboženství odkazují ke zmiňované společné, předjazykové náboženské zkušenosti. Ve schématu

$$A \rightarrow B \rightarrow \begin{matrix} C_1 \\ C_2 \\ C_3 \end{matrix}$$

na hodnotě veličin $C_1, C_2, C_3 \dots$ příliš nezáleží, nepředpokládá se, že by jednotlivá náboženství či církve byly sumou zkušeností a jejich jazykových interpretací zásadně odlišných od jiných – při pohledu „shora“ by vyniklo zřetelně, jak směřují k témuž cíli, jak krouží kolem stejného „předmětu“ zkušenosti (kterému pluralisté dávají jméno Poslední skutečnost, Transcendence apod.). Ovšem právě toto elitářství pohledu „shora“, umělé vytváření jednoho univerzálního náboženského metapříběhu a zamlčené či nevědomé předpoklady křesťanské teologie a osvícenského myšlení přítomné v myšlení pluralistů jsou také nejčastějším terčem kritiky náboženských pluralistů.²²

„Postkorelační“ teologie: $A \rightarrow C$, resp. $C \rightarrow A$

Z dědictví klasického korelačního typu teologie²³ a zároveň z vědomí krize, v níž se ocitly teologické, ale i společenské a politické projekty moderny, se zrodil typ, který je v současnosti teologicky velmi produktivní a který se přitom pokouší vracet teologii a církvi schopnost *jednat* uprostřed stvoření, v němž křesťan žije se svými bližními. Reč je o rozličných

²⁰ Tamtéž, 99.

²¹ Srv. tamtéž, 100–104.

směrech tzv. **teologie osvobození**, americké černošské teologii, africké teologii, feministické teologii apod. Tyto teologie vesměs vypouštějí prostřední člen naší trojčlenky, který je úzce svázán právě s přesvědčením moderny o univerzalitě lidského rozumu a lidské (náboženské) zkušenosti. Snaží se rekontextualizovat teologickou dogmatiku i církevní praxi nikoliv z univerzální, nýbrž z partikulární zkušenosti marginalizovaných, utlačovaných, trpících a chudých jednotlivců a skupin lidí nebo ze situace ohrožení celého stvoření (ekologická krize).

Naznačíme tento typ $A \rightarrow C$ na teologii osvobození Belgičana **Jacquesa Haersa**, která se snaží hledat pozitivní řešení pro lidi žijící v podmínkách násilných konfliktů a brutální formy globalizace.²⁴ Východiskem teologií osvobození je jejich „preferenční chudých“ (*preferential option for the poor*): my jako občané prvního světa rozeznáváme Boha ve tvářích a životech chudých. „Chudými“ jsou míněni lidé politicky utlačovaní, ekonomicky chudí, lidé bez hlasu a bez lidských práv, ženy, jejichž důstojnost je zneuznávána, ti, kdo trpí kvůli své sexuální orientaci atd. Haers mluví přímo o „zkušenosti Boha, který se zjevuje v chudých a trpících i v těch, kdo stojí na jejich straně“.²⁵

Základní zkušenost solidarity s chudými, z níž chce Haers rekontextualizovat klasická *loci* křesťanské dogmatiky, je dána v kontextu násilných konfliktů a brutální globalizace. Podle Haersa by sama globalizace měla být nahlížena jako násilný konflikt – vede ke konfliktům vykořisťování, útlačování a násilí je třeba ji pojmout jako univerzalizaci hraničních prostorů setkání, kde napětí a konflikty budou kreativní, nikoliv násilné.²⁶

Haers zastává názor, že je třeba reflektovat Boží zjevení, Boží sebedarování v současném kontextu globalizace s jejími destruktivními účinky a to povede k jinému diskursu o zjevení než v době stabilních sociálních struktur a důvěry ve vědecký a kulturní pokrok. Pro řešení situace lidí ve

²² Duchovními otci teologií osvobození jsou mezi jinými K. Rahner, E. Schillebeeckx a především J. B. Metz. Schillebeeckx a Metz učinili ve svém teologickém myšlení vědomý posun směrem k *politické* teologii v průběhu 60. a 70. let 20. století.

²³ Srv. *A Liberation Theological Perspective on Conflict Resolution: The Challenging and Empowering Experience of God's Revelation in a World of Violent Conflict*, in: L. Boeve, H. Geysels, S. Van den Bosch (eds.), *Encountering Transcendence: Contributions to a Theology of Christian Religious Experience*, Leuven, Peeters, 2005, 317–346.

²⁴ Tamtéž, 325.

²⁵ Srv. tamtéž, 328–330.

²⁶ Srv. tamtéž 319–321.

válečných konfliktech se Haers inspiroje v tzv. „conflict studies“ a používá některé jejich myšlenky jako hermeneutický rámec pro artikulaci teologických pojmů jako zjevení.²⁷ Tyto „výzkumy konfliktů“ mj. zdůrazňují fakt, že oběti jsou vždy na obou stranách válečného konfliktu, tedy i na straně případného agresora a pachatele násilí. Utrpení přítomné na obou stranách konfliktu i konflikt sám vytvářejí paradoxní společenství – a teprve když si obě strany konfliktu uvědomí společnou půdu, na níž stojí, může zvítězit potřeba vytvářet udržitelné komunity setkání a kreativního přístupu k uvolňování napětí. Sebezjevení Boha v křesťanské tradici je jeho sebezjevení v životě Ježíše z Nazareta, který se zasazuje o budování udržitelných společenství, jež umožňují plně lidský život. V současnosti je podle Haersa třeba položit důraz nikoliv na Boží jinakost, ale na jeho touhu, aby lidé byli pospolu. Diskurs o Jiném předpokládá širší oblast pospolitosti (zde: Boha a člověka a člověka a druhého člověka v násilných konfliktech), která teprve tento diskurs umožňuje – z teologie zjevení, pojatého jako vpád jinakosti do lidských struktur světa, se stává „teologie setkání“: zjevení je vztah. Bůh (a člověk a oběť a pachatel...) je vůči mně jiný jediné „vztahově“. Napětí mezi ty a já předchází základnější pospolitost stvoření. Takto pojaté zjevení nezahrnuje pouze ty, kteří jsou účastníky konfliktu, ale i ty, kteří se pokoušejí krizovou situaci řešit. V tomto existenciálním úsilí, v angažmá pro udržitelný mír uprostřed násilného konfliktu, je zakoušen Bůh.

Teologiím osvobození hrozí ovšem jistá účelovost a jednostrannost. Stane-li se východiskem teologického myšlení „pouze“ zkušenost chudých a trpících, může potom celý teologický podnik ovládnout účelová hermeneutika a bohatství a pluralita křesťanské tradice mohou být redukovány. L. Boeve upozorňuje, že kdykoliv se chudí a trpící stávají funkcí totalizujícího vyprávění, měli by křesťané připomenout prvky diference mezi obecně lidskou a křesťanskou zkušeností, mezi kontextem a tradicí stejně tak, jako se mají v Ježíšových stopách angažovat všude tam, kde je kdokoli zneuznáván a utlačován.²⁸ Právě zkušenost (jinakosti Boha, jinakosti křesťanské tradice) prolomuje takové pojetí kontinuity kontextu a tradice, které je příliš snadné a harmonické.

Zcela mimo souvislost různých proudů teologie osvobození existuje především v prostředí německé protestantské teologie typ, kterému jde také

²⁷ Srv. tamtéž 344–345.

²⁸ Srv. Boeve 2005, 39–40.

o vyrovnání napětí mezi tradicí a současným kulturním kontextem, mezi zjevením a zkušeností (a také přitom vypouští střední člen obecné náboženské zkušenosti), ale protože pracuje s dědictvím teologie zjevení a nikoliv teologie korelační, postupuje spíše opačným směrem: od tradice ke kontextu, od zjevení ke zkušenosti (C → A). Tento typ reakce jistě části německé protestantské teologie na deficit zkušenosti v teologii, který se začal objevovat počátkem 70. let 20. století,²⁹ lze vzhledem k výše řečenému nazvat „postkorelační“ pouze se špetkou intelektuálního násilí – vhodnější by snad bylo označení „**postrevelační**“. Je ale zřejmé, že je nesen přesvědčením o možnosti kontinuity mezi křesťanskou a profánní zkušeností: jeho hlavní snahou je najít společnou půdu zjevení a lidské zkušenosti a v tomto smyslu reformuluje či reinterpretuje oba pojmy.

Hlavními reprezentanty tohoto typu jsou dva luterští teologové, **Eilert Herms** a **Christof Schwöbel** a jejich práce z 80. a 90. let 20. století.³⁰ Naznačím nejdůležitější rysy tohoto přístupu na práci Ch. Schwöbela. Schwöbel se kriticky vymezuje vůči snaze založit teologii buď výhradně na zjevení nebo naopak výhradně na zkušenosti. Vyjadřuje proto potřebu vypracovat oba pojmy, zjevení a zkušenost, jako „označení komplementárních aspektů jediného fenoménu“,³¹ jednoho „odkrývajícího dění“ (*Erschliessungsgeschehen*) v situaci stvořené svobody: Boží sebeodkrytí (Boží sebeidentifikace v trojičném dění stvoření, smíření a vykoupení) zakládá otevřenost skutečnosti pro interpretaci a organizaci lidskými subjekty zkušenosti, jež může být pravdivá.

Ve výkladu o zkušenosti Schwöbel pojem zkušenosti ontologizuje. Tvrdí, že fakt, že skutečnost může být zakoušena aktivně reflektujícími a interpretujícími subjekty zkušenosti, je sám o sobě zásadním prvkem ontologické

²⁹ Výmluvný je už titul Ebelingovy studie z této doby: *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, in: G. Ebeling, *Wort und Glaube III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, 1975, 3–28.

³⁰ Ch. Schwöbel, „Revelation“ and „Experience“: *Reflections on their Relationship*, in: týž, *God: Action and Revelation*, Kampen, Kok Pharos, 1992, 83–120; později též německy s mírně pozmeněným řazením kapitol: týž, *Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung. Systematisch-theologische Überlegungen zu ihrer Verhältnisbestimmung*, in: *Gott in Beziehung: Studien zur Dogmatik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, 53–130.; E. Herms, *Offenbarung und Erfahrung*, in *Offenbarung und Glaube: Zur Bildung des christlichen Lebens*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992, 246–272; *Offenbarung*, in cit. d., 168–220; týž, heslo „Erfahrung. Philosophisch“ a „Erfahrung. Systematisch-theologisch“ in: G. Krause, G. Müller (eds.), *Theologische Realenzyklopedie X*, Berlin, New York, de Gruyter, 1982, 89–109, a 128–136.

³¹ Schwöbel 1992, 86.

konstituce skutečnosti. Skutečnost je otevřená pro aktivní proces interpretace, který konstituuje zkušenost; zkušenost a skutečnost nejsou separované entity. Skutečnosti je třeba rozumět jako sumě toho, co může být zakoušeno, jako sumě všech možných zkušeností.³² Schwöbel dále zdůrazňuje situaci konečné, stvořené svobody, v níž se dějí akty naší signifikace a interpretace skutečnosti. Konečnost či lépe pasivní konstituci této svobody lze podle něj nahlédnout i bez teologických předpokladů: základ svobody a její konstituce pro svobodné subjekty neprodukují tyto subjekty samy; tento základ je pasivně přijat, ale je přijat jako podmínka možnosti aktivního výkonu svobody. Zároveň je zřejmé, že lidské jednání ve všech sférahách kultury předpokládá jako svou podmínku existenci skutečnosti jako *smysluplně uspořádaného pole pro výkon konečné svobody* ve smysluplných aktech interpretace a organizace (svět nedostává smysl až od člověka interpretujícího skutečnost, mezi bytím a smyslem není konečná disjunkce) – tato svoboda je člověku, jak už bylo řečeno, dána, člověk je jejím příjemcem. A zde se pojmy zkušenost a zjevení překrývají: pojem zjevení vysvětluje, co je dáno jako podmínka možnosti zkušenosti. Touto podmínkou je otevřenost (*Erschlossensein*) skutečnosti pro interpretaci a organizaci lidskými subjekty zkušenosti, jež může být pravdivá. Teologicky se taková otevřenost skutečnosti interpretuje jako založenost ve svobodném zjevovatelském jednání Boha.³³

Víra podle Schwöbela tvoří rozhraní mezi Božím zjevovatelským jednáním a lidským jednáním jako zkušeností.³⁴ Víra je na jedné straně zcela Božím dílem (konstituuje ji v nás samotných Duch tím, že nás přivádí k přesvědčení o pravdivosti Kristova evangelia), na druhé straně je jakožto forma života i dílem lidským – je aktivním uznáním pravdy evangelia jako základu pro všechny akty lidské zkušenosti. Víra je forma života, v níž se lidská zkušenost stává pro sebe transparentní jakožto založená v Božím sebeodkrytí. Víra jakožto „zkušenost se zkušeností“ (tento pojem přebírá Schwöbel od G. Ebelinga a E. Jüngela, kteří s ním přišli nezávisle na sobě na počátku 70. let 20. století)³⁵ spočívá v integraci životní zkušenosti do interpretačního rámce víry.

³² Srv. tamtéž, 109.

³³ Srv. tamtéž, 111–112.

³⁴ Srv. tamtéž, 121.

³⁵ V citované Ebelingově studii (*Die Klage...*, pozn. 28) uvádí Ebeling poznámku, že teprve při tisku studie si všimnul, že E. Jüngel užil podobnou formuli víry ve své knize *Unterwegs zur Sache: theologische Bemerkungen*, München, Kaiser, 1972, 8.

Společně s Hermsem klade Schwöbel důraz právě na to, že křesťanská zkušenost nemá žádný zvláštní „předmět“, že jen podkládá veškeré vědění a veškerou zkušenost vědomím konečnosti, stvořenosti, založenosti ve zjevovatelském jednání Božím. To, co jiní (většinou katoličtí) autoři označují jako náboženskou zkušenost, je u těchto luterských teologů jen vyjevením *transcendentálních podmínek veškeré zkušenosti*: Náboženská zkušenost (kterou je myšlena zkušenost křesťanské víry) je *zkušeností s profánní zkušeností*. Přestože se Schwöbel profiluje jako ekumenický teolog, je toto pojetí ve skutečnosti značně konfesní. Trvání na neexistenci nějaké zvláštní oblasti zjevení a odsud zvláštní oblasti náboženské zkušenosti mimo nebo nad sférou obecné zkušenosti je motivováno zrušením distinkce mezi posvátným a profánním, které podtrhla reformace.

Otázkou zůstává, do jaké míry je Schwöbelův koncept schopen vyrovnat se s neuspořádaností, nahodilostí a především *novostí* zkušeností, které křesťan nabývá v tom kterém aktuálním kontextu. Schwöbel mluví o zjevení a zkušenosti jako o *komplementárních* aspektech jediného fenoménu, jednoho „odkrývajícího dění“ v situaci stvořené svobody. Komplementarita znamená filosoficky „sounáležitost různých možností zakoušet tentýž objekt jako různý“.³⁶ Oním „objektem“ se zde stává Boží zjevovatelské jednání nahlédnuté v jistotě víry – veškerá skutečnost je výsledkem Božího sebezjevujícího jednání ve stvoření, smíření a vykoupení. Pak je ovšem cílem pravdivé interpretace zkušenosti podle Schwöbela pouze potvrzení zjevení, které je stále těž. Právě od totožnosti „objektu“ zkušenosti a „objektu“ zjevení hrozí převádění *novosti* zkušenosti na *stejnost*, totiž na stejnost podmínek konstituce veškeré zkušenosti. Odsud pochází jistě vyprázdnění zkušenosti ve Schwöbelově pojetí a ztráta jejího inovačního potenciálu vzhledem k tradici i k individuálnímu životu věřícího. K tomu komplementární je typicky novověká redukce veškeré pravdivě poznávané skutečnosti na strukturu vědomí či poznávacích mohutností nahlížejícího subjektu.

Teologie zjevení: B x C (A ~ B x C)

Nyní se dostáváme ke dvěma typům, pro které je charakteristická **diskontinuita** mezi obecnou lidskou nebo náboženskou zkušeností a zkušeností křesťanské víry. Zakladatelskou postavou takového typu teologie ve 20. století

³⁶ Heslo *Komplementarität*, in J. Ritter, K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4: I – K*, Basel, Schwabe, 1976, 933–4.

je **Karl Barth**. Barthovo jméno nespadá do období vymezeného jako předmět našeho zájmu, je ovšem pro naši problematiku natolik signifikantní, že není možné je přejít zcela bez povšimnutí; naznačím proto Barthovo řešení problému ještě stručněji než u ostatních.

Obrat mladého Bartha od liberální teologie k teologii dialektické je z pohledu tohoto eseje odvrát od kontinuitního pojetí vztahu obou okruhů zkušeností k pojetí zdůrazňujícímu jejich radikální diskontinuitu. „Zkušeností“, která Bartha k tomuto obratu přivedla, byla zkušenost 1. světové války a selhání liberální protestantské teologie, která podle Bartha právě pro snadnost, s jakou udomácnila křesťanské církve ve společenských a myšlenkových strukturách doby, neumožnila zaujmout kritickou distancí k dějinnému vývoji směřujícímu ke katastrofě. Projekt kontinuity kontextu a tradice, světa a církve, Božího záměru a lidského jednání, ztratil pro Bartha jakoukoliv věrohodnost. Dogmaticky lze pro diskontinuitní pojetí vztahu mezi Božím a lidským jednáním nalézt oporu v reformačním odmítnutí synergismu, představy spolupráce Boha a člověka na díle spásy. Ve slavném *Listu Římanům*, který znamenal nástup nového směru tzv. dialektické teologie,³⁷ zdůraznil Barth distancí mezi Bohem a světem lidské zkušenosti jako „nekonečně kvalitativní rozdíl“ a mluvil o Bohu jako o „naprosto nikdy identickém s tím, co my nazýváme Bohem, co my jako Boha prožíváme, tušíme a vzýváme.“³⁸ Ve svém dalším vývoji potom sice poněkud oslabil patos této fáze dialektické teologie, radikální rozdíl mezi Bohem a světem člověka a krajní nedůvěra k lidskému náboženství ovšem zůstaly distinktivním rysem jeho teologie. Oproti inkluzivismu korelačně založených teologií před ním i po něm přišel Barth se strohým exkluzivismem křesťanského zjevení: „Ježíš Kristus“ představuje „jediné Slovo Boží“ a „jediné Boží zjevení“, napsal v Barmenském prohlášení z roku 1934. V prvním díle své monumentální *Církevní dogmatiky* vyloučil možnost zabývat se nějakou obecnou náboženskou zkušeností tím, že odmítnul antropologické prius víry, možnost porozumět lidskému vědomí či lidské existenci jako něčemu prioritnímu vůči víře pocházející ze zjevení.³⁹ Křesťanské zjevení kriticky vymezil vůči všem projevům náboženství: náboženství označil za nevíru, je to údajně záležitost bezbožného člověka, kterou zjevení odsuzuje. Milost podle Bartha přemáhá člověka a jeho náboženství, náboženství je zjevením odhaleno jako modlářství; náboženství je lidská snaha spasit se sám.⁴⁰

Charakteristickým rysem Barthovy teologie bylo též odmítnutí přirozené teologie – přirozená teologie totiž postuluje ex definitione kontinuitu mezi („přirozenou“) zkušeností světa a křesťanským zjevením. *Kirchliche Dogmatik* se k tématu specifické zkušenosti křesťanské víry („C“

v našich schématech) vyjadřuje explicitně ve 3. kapitole 6. paragrafu, která nese název *Das Wort Gottes und die Erfahrung*.⁴¹ V ní Barth mluví o jistém modu Boží přítomnosti v jeho zjevenosti ve světě, totiž o jeho Slově: Boha lze myslet jedině v jeho Slově, *illic et tunc* Božího zjevení v Ježíši Kristu se ve zvěstování jeho církve pro nás stává *hic et nunc*; zkušenost Božího Slova musí být tedy zkušeností a uznáním jeho *přítomnosti*. Odlišení této zkušenosti od běžného okruhu zkušeností člověka se Barth snaží udržet i zde svým tvrzením, že zkušenost Božího Slova není zkušenost, nýbrž „více než zkušenost“.⁴²

Barth a jeho souputníci (E. Thurnayssen, O. Weber, H. Diem, H. Golwitzer, E. Brunner aj.) považovali zjevení za centrální teologické datum a velká odezva jejich prací učinila z „teologie zjevení“ nejdůležitější diskurs protestantské teologie své doby a tento stav trval až do 60. let 20. století. Pro naši souvislost lze spekulovat o jednom specifickém rysu Barthova teologického myšlení: Výsledkem silného důrazu na svobodu, neredukovatelnost a suverenitu Božího zjevení je taková optika, v níž rozdíl mezi lidskou profánní a náboženskou zkušeností v podstatě zaniká – obojí je stejným hříšným podnikem člověka, ke kterému Bůh ve svém zjevení říká Ne. Tvrdí-li vyhocené formulace *Listu Římanům*, že Kristovou přítomností ve světě a v našem životě jsme jako lidé zrušení (*aufgehoben*),⁴³ znamená to, že bylo bez rozdílu zrušeno naše podnikání „světské“ i „náboženské“. I pozdější Barth *Církevní dogmatiky* odmítá myslet člověka jinak než

³⁷ 1. vydání 1919, 2., zcela přepracované 1922.

³⁸ K. Barth, *Römerbrief*, München, Kaiser, 1922², 315.

³⁹ Z této možnosti podle Bartha vychází liberální protestantismus 18. a 19. století, římsko-katolická teologie a též teologie Bultmannova. V *KD I/1 (Die Kirchliche Dogmatik I/1, Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Zollikon–Zürich, Evangelischer Verlag, 1947⁵, 36nn)* Barth naproti tomu odmítá předpoklad, že by dogmatická prolegomena měla plnit nějakou apologetickou úlohu a obhajovat možnost víry a zjevení z nějakých obecných kulturních (filosofických) předpokladů. Výroky prolegomen k dogmatice jsou také výroky dogmatiky, jsou aktem víry podobně jako celá dogmatika. Srv. tamt., 34–43.

⁴⁰ *KD I/2 (Die Kirchliche Dogmatik I/2, Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Zollikon–Zürich, Evangelischer Verlag, 1945³)* 324–356.

⁴¹ K. Barth, *KD I/1*, 1947⁵, 202–236.

⁴² Tamtéž, 218.

⁴³ Srv. Barth, *Römerbrief*, 1922², 6. Hegelovský původ tohoto termínu umožňuje Barthovi zrušené ovšem zároveň uchovat na vyšší úrovni, na níž se hříšník stává ospravedlněným a zrušené lidské náboženství „pravým náboženstvím“, stvořeným milostí Božího zjevení. Srv. kapitolu „Pravé náboženství“ v *KD I/2*, 1945³, 356–397.

optikou zjevení – Barth nechce, jak už bylo řečeno, porozumět lidskému vědomí či existenci jako něčemu prioritnímu vůči víře; člověka podle něj nelze myslet bez jeho začlenění do smlouvy, bez jeho předurčení k vykoupění atd. Z toho můžeme pro oblast zkušenosti odvodit, že konstituce člověka v oblasti C (křesťanská víra) jej natolik určuje, že rozdíl mezi zkušenostmi činěnými v oblastech A (profánní lidská zkušenost) a B (obecná náboženská zkušenost) mizí: $A \sim B \times C$.

Teologie „Boží jinakosti“: $A \times C$

Postmoderní diskurs zdůraznil mj. nepřevoditelnost jiného na stejné; v této situaci získávají na významu teologie, které vycházejí z předpokladu diskontinuity mezi světem běžné zkušenosti a křesťanskou tradicí: život věřícího křesťana pro ně otevírá možnost radikálně transcendovat zkušenosti člověka v jeho současném kontextu a tato možnost sama je založena v radikální transcendenci křesťanského Boha. V pozadí jednoho z okruhů těchto teologií – u tzv. postliberální teologie reprezentované yaleskou školou, např. G. A. Lindbeckem – stojí i barthiánská inspirace. V protikladu k Barthovu dědictví se ovšem tento typ nevyhýbá rozhovoru s rozličnými filosofickými tradicemi minulosti i současnosti a přejímá (a dále rozšiřuje) nejen jejich slovník, ale i způsoby myšlení – a tím tyto filosofické koncepty posouvá a modifikuje. Také tento typ vypouští, podobně jako postkorelační teologie, střední člen „obecně“ náboženské zkušenosti jakožto konstrukt moderny.

K tomuto typu v současnosti velmi produktivního teologického myšlení lze přiřadit např. **postliberální teologii**, hnutí „**radikální ortodoxie**“ a práce z okruhu tzv. **teologického obratu ve francouzské fenomenologii**.

Teologie rozchodu se světem profánní lidské zkušenosti, tedy teologie pracující s pojmem zkušenosti podle schématu $A \times C$ naznačím na „fenomenologii modlitby“ **Jean-Yves Lacosta**, francouzského katolického teologa inspirovaného tradicí filosofické fenomenologie. Distanci vůči oblasti A (profánní lidská zkušenost), do níž v podstatě včleňuje i oblast B (náboženská zkušenost lidí „světa“), vyznačuje Lacoste v první části své knihy *Zkušenost a Absolutno*⁴⁴ prostřednictvím diskuse s M. Heideggerem: Transcendentální podmínky existence *Dasein* ve světě, jak je podává Heideggerova fundamentální ontologie v *Sein und Zeit*, zakládají existenci bez Boha. Zkušenost *Dasein* ve světě je „ateistická“.⁴⁵ Ani Heideggerův pozdější příklon k pokojnému bydlení člověka v „součtveří“ (*Geviert*) nebe

a země, smrtelníků a bohů, nad nímž suverénně vládne posvátné (*das Heilige*), nepovažuje Lacoste za setkání s transcendencí Jiného. Smrtelníci se v Heideggerově součtveří setkávají s imanentním posvátnem, nikoliv s transcendentním Bohem. „Bydlení“ na zemi v pokoji součtveří je podle Lacosta existenciální pohanství, odhalení pohanického momentu fakticity.⁴⁶

Setkání s Bohem transcendentální podmínky existence člověka podle Lacosta redefinuje. Fenomenologické východisko Lacostových zkoumání jej vede k tomu, aby tuto redefinici popisoval zásadně v negativních pojmech – modlíci se člověk totiž často rozpoznává, že „Bůh je v jeho zkušenosti nepřítomen anebo že dosažená zkušenost nemůže být založena v žádném obsahu vědomí, jenž by byl s Boží kondescendencí spojen jednoznačně.“⁴⁷

Čekání na Boha podle Lacosta redefinuje *místo* a *čas* na *ne-místo* a *ne-čas*. Místo, na němž se modlíme, nemyslíme jako bytí-tu, nýbrž jako bytí-k, bytí vystavené transcendentnímu Absolutnu, bytí anticipující eschatologické „tváří v tvář Bohu“. Pobývání ve světě je nahrazeno vztahem k transcendentnímu.⁴⁸ Aby se vyhnul termínu „náboženská zkušenost“, od dob Schleiermacherových nešťastně konotovanému s oblastí citu, vepisuje logiku setkání člověka s Bohem do pojmu „liturgie“. „Liturgii“ (tedy v podstatě modlitbu jako jistý modus lidské existence) je třeba myslet jako *ne-místo* a *ne-čas*, přestože neopouští empirickou realitu prostoru a času. Liturgie je nesena snahou žít v přítomnosti tak, jako by eschaton (*parúsia*) už bylo tady; dostáváme se jakoby na druhou stranu smrti, nad logikou chvály Boha nevládne smrt, bytí k smrti přestává být naší nejvyšší možností, jak tvrdí Heidegger. Lacoste mluví o „eschatologickém já“ (*moi eschatologique*), v jehož jménu kdykoliv, když se pokoušíme modlit, překonáváme naši určenost „empirickým já“ (*moi empirique*),⁴⁹ naši určenost bytím k smrti. Absolutno je ve světě přítomno pouze „šerosvitně“, nejednoznačně, neverifikovatelně, pouze kenoticky nebo svátostně.⁵⁰

⁴⁴ J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu: questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994. Anglické vyd. přel. M. Raftery-Skehan, *Experience and the absolute: disputed questions on the humanity of man*, New York, Fordham University Press, 2004.

⁴⁵ Tamtéž, 24.

⁴⁶ Tamtéž.

⁴⁷ Tamtéž, 57–58.

⁴⁸ Srv. tamtéž kapitolu *Lieu et non-lieu*, 28–48.

⁴⁹ Tamtéž, 74.

⁵⁰ Srv. tamtéž kapitolu *L'avenir absolu: anticipation et conversion*, 67–93.

Setkání s Bohem neboli „liturgickou zkušeností“ popisuje Lacoste jako ne-zkušenost a ne-událost. Vědění (*connaissance*) o Bohu vždy převyšuje zkušenost, která by je mohla potvrdit – odsud pochází otázka „rozlišování duchů“.⁵¹ (Jedině mystická zkušenost je zábleskem parúsie, suspendováním vlády, kterou nad námi má svět.) Náš vztah k Absolutnu je na prvním místě kvalifikován jako *ne-zkušenost* (*non-expérience*). Kdyby liturgie byla jen záležitostí vědomí, bylo by vědomí a nakonec cit měřítkem přítomnosti Boha a bylo by pak nutno počítat s veškerou kritikou náboženského citu.⁵²

Pro Lacosta je „liturgie“ nejvyšší možností člověka: pak nám ale fenomenologický projekt ve své klasické formě neumožňuje zjistit, co je člověku vlastní. Zatímco Schwöbelova a Hermsova teologie zkušenosti nacházela v náboženské zkušenosti jakožto „zkušenosti se zkušeností“ vyjevení transcendentálních podmínek veškeré zkušenosti, Lacoste nachází v „liturgii“ radikální kritiku vši zkušenosti, překonání jejich transcendentálních podmínek. Ve své knize o zkušenosti Absolutna bohatě a originálně užívá prostředky filosofické fenomenologie na poli teologie, nejde mu však o rekontextualizaci tradice. Přitom právě zkušenost, resp. pečlivá analýza „liturgické“ zkušenosti umožnila Lacostovi rozšířit obzor klasické fenomenologie a redefinovat podmínky naší existence; proč by podobně nemohla působit i směrem teologickým – proč by nemohla rozšířit obzor křesťanské tradice a v nějakém smyslu redefinovat křesťanskou existenci?

Podle L. Boeveho v teologiích tohoto typu (v našich schématech $A \times C$) zkušenost víry slouží k vyznačení rozkolu (*rupture*) s moderním nebo postmoderním kontextem.⁵³ Sám Boeve proto přichází s takovým typem teologického myšlení zkušenosti, které syntetizuje oba hlavní způsoby řešení našeho problému, tedy kontinuitu nebo diskontinuitu mezi profánní lidskou zkušeností a zkušeností křesťanské víry. Pokouší se zachovat diskontinuitu mezi zkušeností křesťanské víry a aktuálním kontextem a přitom myslet vztah mezi kontextem a tradicí jako vnitřní souvislost (oba členy se tak dynamicky ovlivňují a vyvíjejí), nikoliv odcizení, jako je tomu u právě probraného typu. Chce nahradit rozkol mezi tradicí a kontextem pojmem „přerušení“ (*interruption*).

⁵¹ Viz např. 1Kor 12,10.

⁵² Srv. Lacoste 1994, kapitolu *Non-expérience et non-événement*, 49–66.

⁵³ Boeve 2005, 32.

Teologie „přerušení“: $A \times \rightarrow C$

Lieven Boeve chce být práv jak jinakosti křesťanského Boha, tak i náhledu korelačních teologií, že zkušenost posouvá tradici směrem k rekontextualizaci. Proto navrhuje rozumět náboženské zkušenosti jako „přerušení“, *interruption* (původně německý výraz „*Unterbrechung*“ přejímá od J. B. Metz, který jej užil jako nejkratší definici náboženství⁵⁴). Přerušení znamená zaprvé přerušení kontinuity mezi tradicí a kontextem a odkazuje k radikální partikularitě, narativitě a situovanosti křesťanské identity. Toto přerušení by ale nemělo být myšleno jako rozkol (*rupture*) mezi tradicí a kontextem. K přerušení totiž zadruhé dochází i uvnitř křesťanské tradice a to díky vnitřnímu spojení kontextu a tradice – v každém novém kontextu se tradice posouvá, mění, rekontextualizuje. Křesťanská zkušenost v sobě podle Boeveho nese nějaký předjazykový moment, který by relativizoval křesťanskou partikularitu, nýbrž ji vyjevuje jako nevyhnutnou – tato partikularita odlišuje křesťany a jejich tradice zkušenosti od ostatních a je východiskem pro dialog náboženství a světonázorů.⁵⁵ Bůh křesťanské víry nespadá v jedno s tradicí a interpretací, je Jiným křesťanské tradice, vzdaluje se jí, přestože je pravda, že jedině skrze tuto tradici zjevuje sám sebe a jedině v ní o něm lze hovořit. Bůh nemůže být v tradici obsažen, přerušuje ji a nutí ji, aby se konfrontovala se svými hranicemi a tak se vyvíjela a obnovovala. Tento interruptivní aspekt je součástí křesťanské zkušenosti a jedině tak může být křesťanská tradice dnes myšlena legitimně.

Své pojetí „zkušenosti jako přerušení“ podává Boeve v těchto šesti bodech:⁵⁶

(a) Pojem „náboženská zkušenost“ je dnes často teologicky neproduktivní kvůli moderním epistemologickým předpokladům jako je univerzalizita lidského rozumu a lidské zkušenosti, které dnes již neplatí. Tento neadekvátní nárok se ještě prohloubí tehdy, když se od jakékoliv zkušenosti očekává experimentální ověření pravd víry po způsobu vědecké logiky. Pro pojem „náboženská zkušenost“ nelze udržet univerzalistický nárok moderny (jak to činí např. korelační teologie), proto je vhodnější mluvit o „zkušenosti víry“, kterou činí ten, kdo si zvolil život v určitém vyprávění a v určité komunitě.

⁵⁴ Srv. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz, Grünewald, 1977, 150, teze vi.

⁵⁵ Boeve 2004, 222.

⁵⁶ Boeve 2005, 33–39.

(b) Vztah ke kontextu by přesto neměl zůstat pouze vnější. Křesťanská teologie se nemůže vyhýbat současnému kontextu, jako to činí hnutí radikální ortodoxie, ani by se neměla pokoušet o nový „foundationalism“, tedy o takovou teologii, která chce „založit“ (*to found*) křesťanský nárok na pravdu ve standardech moderní racionality.⁵⁷ Za takový – samotnými proponenty ovšem nechtěný – foundationalism považuje Boeve i teologie vzešlé z tzv. teologického obratu ve francouzské fenomenologii (kupř. práce Jean-Luc Marion), které se pokoušejí založit teologii ve fenomenologickém pojmu „danosti“ skutečnosti interpretovaného jako darovanost či stvořenost skutečnosti Bohem. Namísto toho potřebujeme rekontextualizaci víry právě skrze zkušenost, neboť ve zkušenosti je rozkol mezi tradicí a kontextem překonán.

(c) Pro víru lze v současném kontextu přece jen nalézt „ospravedlnění“, a to skrze postmoderní citlivost vůči světonázorové pluralitě. Díky radikální hermeneutice dějinnosti křesťanské víry lze zkušenosti rozumět právě jako křesťanské a distinktivní a není třeba se uchylovat k čistě negativní teologii, která by nárok křesťanské víry na pravdivé poznání Boha umisťovala do čiré transcendence.⁵⁸ Apofase není pro Boeveho odstranění katafaze, nýbrž její radikálně hermeneutická kvalifikace.

(d) Hermeneutika kontingence křesťanské víry jde ruku v ruce s hermeneutikou podezření vůči nezproblematizované identitě. Konfrontace s jinakostí Boha znamená prolomení a otevření křesťanské identity, která se tak nestává totalitární. Bůh je Jiný křesťanského vyprávění (tradice), nelze jej redukovat na tradici a jako takový se může ohlásit odkudkoliv – i v běžném životě a v běžném kontextu, v setkání s druhým, ve čtení textů, v rozvažování nad událostmi, ve zkušenosti radosti a lítosti, v úžasu a hrůze atd. – a zpochybnit, „přerušit“ křesťanskou identitu zevnitř. Vždy platí, že pro formaci identity je konstitutivní diference, nikoliv kontinuita mezi tradicí a kontextem; proto jsou dialog a konfrontace s kontextem pro formování křesťanské identity nezbytné.

(e) Je třeba myslet křesťanskou zkušenost transcendence nově, na hranici normálně myšlené zkušenosti, ale přitom ne naprázdno, bez kontextu, jako tomu je u konceptů, které o zkušenosti Boha mluví jako o „neredu-

⁵⁷ Spor chicagské (např. D. Tracy) a yaleské (např. G. Lindbeck) teologické školy je podle Boeveho vlastně sporem o „foundationalism“. Proti foundationalismu korelačních teologií vystupuje „antifoundationalism“ yaleské školy zdůrazňující prioritu tradice před zkušeností v současném kontextu.

⁵⁸ Boeve zde jako reprezentanta současné negativní teologie uvádí jméno Johna D. Caputa.

kovatelném naléhání Boha odjinud“, „zkušenosti se zkušeností“, „zkušenosti ne-zkušeností“, „nepřítomnosti zkušenosti“ apod.⁵⁹ Zkušenost víry obkružuje Boha, který se nám nedává poznat *bezprostředně*, nýbrž *prostředkovane* skrze příběhy a vyprávění, s nimiž ovšem zároveň nemůže být identifikován. Zkušenost křesťanské víry nestaví křesťana mimo kontext, nýbrž právě doprostřed jiných životních opcí, s nimiž se potom musí konfrontovat a vést dialog.

(f) „Teologie přerušeni“ zbavuje antikorelační teologie (jako je např. yaleská škola) jejich nevšímavosti vůči praxi, vůči konkrétní historicitě a materialitě života. V prolamující, přerušující zkušenosti Boha (např. v blízkosti Boha v denním životě, v setkání s chudými, s druhým – Boeve ovšem upozorňuje, že interpretovat tyto zkušenosti jako setkání s Bohem vyžaduje velkou opatrnost a hermeneutickou péči) se ukazuje vnitřní vztah tradice a zkušenosti. „Přerušeni se stává interpretačním klíčem tradice a kontextu, pomocí kterého hledáme, kde se dnes Bůh může dávat poznat.“⁶⁰

Závěr

Tento nutně zjednodušující a jen s omezeným počtem teologií (teologických epistemologií) pracující nárys typologie přístupů k pojmu zkušenosti v novější teologii lze uzavřít konstatováním, že hlavní dělicí linie mezi jednotlivými teologickými typy v otázce zkušenosti vede mezi dvěma pojetími vztahu zkušenosti křesťanské víry a obecné lidské zkušenosti, tedy z pohledu křesťanské identity vztahu křesťanské tradice a kulturního kontextu. V teologických koncepcích moderny k tomu dále přistupuje střední člen „obecné náboženské zkušenosti“. Teologie, které tento (dvoučlenný či tříčlenný) vztah myslí jako **kontinuitu** (korelační a postkorelační teologie a teologie blízké teologii náboženského pluralismu), mají většinou kladný poměr k obecné, profánní zkušenosti člověka a neváhají právě v ní zkušenost Boha založit. Jejich hermeneutika je většinou hermeneutikou tohoto

⁵⁹ Boeve zde pro tyto koncepty jmenuje Kevina Harta a Denyse Turnera ze skupiny kolem J. D. Caputa, která o zkušenosti hovoří s důrazem na tradici mystické, negativní teologie; my můžeme odkázat na náš referát o Lacostovi a částečně i Schwöbelovi (jenž sice nena- vazuje na mystickou tradici, jeho kombinace teologie zjevení a novověkých epistemologií však dospívá k podobně vyprázdněnému, nekontextuálnímu pojmu zkušenosti) v tomto eseji, viz výše.

⁶⁰ Boeve 2005, 39.

setkávání člověka a Boha „ve světě“ a jeho víceméně plynulého přechodu k získávání, resp. potvrzování konkrétních obsahů křesťanské víry. Tradice, z níž tyto obsahy pocházejí, se právě díky tomuto procesu udržuje v neustálém pohybu. Boha lze podle korelačních a postkorelačních teologií zakoušet v jistém smyslu bezprostředně, v transcendentálních nebo konkrétně dějinných podmínkách lidské existence.

Teologie, které tento vztah myslí jako **diskontinuitu** (teologie zjevení a teologie Boží jinakosti), zdůrazňují jinakost, radikální transcendentci křesťanského Boha a radikální partikularitu, narativitu a situovanost křesťanské identity. Autonomii a distinktivnost křesťanského zjevení a křesťanské tradice přikládají tak velký význam, že jejich vztah vůči světské zkušenosti člověka je většinou vztah kritické distance, ne-li negace. Odmítají možnost bezprostřední zkušenosti Boha a jejich hermeneutika je oproti hermeneutice předešlé skupiny teologií spíše hermeneutikou vyvádění ze světa běžné (mimokřesťanské) zkušenosti a uvádění do logiky ne-snadného a vůči člověku krajně náročivého setkání s Bohem Ježíše Krista.

Boeveho pojetí zkušenosti jako „**přerušeni**“ se – podle mého soudu zdařile – pokouší oba přístupy syntetizovat v dialektické figuře přerušování křesťanské tradice kontextem (tedy naléhavostí současné a místní situace společenské i individuální) a kontextu křesťanskou zkušeností víry. Figura přerušování odhaluje v napětí tradice a kontextu jejich vnitřní vztah a vzájemně podmíněný pohyb a otevírá prostor pro nové vstupování Boží jinakosti do struktur naší zkušenosti v současném kontextu – rekontextualizaci tradice umožňuje radikální hermeneutika otevřenosti a dějinnosti křesťanské víry a křesťanské existence.

BOŽÍ VLASTNOSTI PODLE BARTHOVY DOGMATIKY¹

Jan Štefan

THE ATTRIBUTES OF GOD ACCORDING TO KARL BARTH'S CHURCH DOGMATICS The study represents a slightly modified version of a lecture given by the author in German at a symposium on Barth in Emden, Germany, in May 2008. It centres on an analysis of Barth's extensive doctrine of the perfections of God from KD II/1, §§ 30–31 (1940). In contrast to the dead philosophical God without any attributes, the living triune God of the biblical revelation is a God with many attributes. The doctrine of the attributes of God was treated by Barth traditionally as part of the doctrine about God, but he substituted his own term “perfections” instead of the established one “attributes”. From a Trinitarian theological view he justified this by saying that it was not a question of the perfections of God's relationship to the world, but of the perfection of his being. On the basis of his conception of the being of God as the unity of his love and freedom and of the revelation of God as the unity of his self-unveiling and self-veiling, he then divided God's attributes into two categories with six perfections each. In ingenious combinations of biblical exegesis and the repeated treatment of classical dogmatic questions, this great dialectician here fully opened up both the mutual tension between the various perfections of the divine loving (e.g. it is precisely the gracious God who is holy, it is precisely the merciful God who is righteous), and also the tension within the individual perfections of the divine freedom (e.g. the Unique is Triune, the Constant manifests his constancy in his transformations of the history of salvation, the Omnipresent takes rooms, the Eternal becomes time). In conclusion, the study takes note of the traces and echoes left by Barth's conception of the attributes of God in the relevant paragraphs of the dogmatic works and monographs of German Protestant theology in the second half of the twentieth century. The author then attempts to assess the extent to which this doctrine was successful, based on how far it contributed to showing God as a God rich in attributes in church preaching.

Hinrichu Stoevesandtovi

1 Úvod: Učení o Božích vlastnostech jakožto učení o Bohu

Učení o Božích vlastnostech! Existuje v celé systematické teologii nějaký jiný locus, který by na nás působil podobně školometsky, podobně scholasticky jako učení o Boží podstatě a Božích vlastnostech? Našli bychom

v evangelické dogmatice nějaké jiné učení, z něhož bychom si odnášeli tak „vyslovené předreformační dojem“? ² Ne náhodou si je oblíbili theologové tzv. protestantské orthodoxy. Chválit či hanět Karla Bartha za pouhopouhý fakt, že probudil „tento kdysi parádní kousek orthodoxní dogmatiky“³ ze spánku k novému životu, mohou jen ti, kdo jej považují za neoorthodoxního theologa – a k nim bych věru nechtěl být počítán. Přineslo však „toto nejextenzivnější a nejdiferencovanější učení o Božích vlastnostech, popř. „dokonalostech““ ve 20. století⁵ něco víc než jenom reprodukcí tradiční učební látky? Bartha mistrovská interpretace vykazuje všechny kvality jeho stylu myšlení, mluvení a psaní, ale porovnáme-li ji s kapitolou předchozí (o poznání Boha) a následnou (o Božím vyvolení z milosti), pak se nám vnucuje otázka, zda se barthovské inovace v této kapitole neomezily na to, že nahradil obvyklé „vlastnosti“ nezvyklými „dokonalostmi“.⁶

Sám Barth se vazbou na tradici nikterak netajil. Hned na počátku svého učení o dokonalostech sděluje svým posluchačům a posluchačkám, popř. čtenářům a čtenářkám, že postupy nové a nejnovější teologie pokládá za scestí a dává přednost postupům starší či staré teologie. Je rád, že může konstatovat, že „v tomto ne nedůležitém bodě“ panuje „jistý široký konsensus křesťanské teologie“ (384).⁷ Proč tedy otevřeně nevyhlásit: „[...] nepovažujeme za nutné ohlížet se [tu] po nějakém zásadně novém řešení“ (tamt.)? Pokračování této věty „že ani nemáme na vybranou“ (tamt.), než se držet „klasické, v jistém smyslu ekumenické linie“ (379), by samo o sobě vzato mohlo vzbuzovat dojem rezignace. V kontextu se však nejedná o tichý povzdech, nýbrž o hlasitý protest, a to proti odvážnému pokusu FRIEDRICHA SCHLEIERMACHERA, který výpovědi o vlastnostech Božích

přeinterpretoval ze spekulativních výpovědí o božském bytí o sobě a jeho jednání vůči nám do nespekulativních „výpovědí náboženského vědomí o způsobu jeho vztaženosti na své Odkud“⁸. K Schleiermacherově směrnicí „Všechny vlastnosti, které přisuzujeme Bohu, nemají označovat něco zvláštního v Bohu, nýbrž pouze něco zvláštního ve způsobu, jak na něho vztahujeme pocit naprosté závislosti“⁹ říká Barth rozhodně Ne! Nebudeme se ptát na to, jak se my vztahujeme k Bohu a co my Bohu „přikládáme“, nýbrž na to, „co Bůh jest a co není“ a jak je to, co je (srov. 378). Nebudou nás zajímat variace našeho zbožného sebevědomí, nýbrž „kontury jeho [tj. Boží] podstaty“ (tamt.). Schleiermacher rozdělil své učení o vlastnostech do tří oddílů a rozestřel je po celé své Věrouce.¹⁰ Barth je v Dogmatice vrací zpět na jejich tradiční místo. Učení o Božích vlastnostech se rozhodl probírat jako součást učení o Bohu, jako to, co toto učení „jedině může být: jakožto opakování a rozvinutí učení o Boží podstatě“ (383).

Text, který jsme si uvykli nazývat Barthovo „učení o vlastnostech“, představuje jeho třetí vypracování tohoto traktátu v rámci regulérního kurzu „Dogmatika“.

Své první učení o vlastnostech Barth přednášel v listopadu a prosinci 1924 v Göttingen. Znal je pouze malý houf posluchačstva těchto přednášek. Širšímu kruhu zájemců jej zpřístupnil až Hinrich Stoevesandt, když v roce 1990 v rámci kritického vydání Bartha díla (GA) vydal druhý svazek Göttingenské dogmatiky, „*Vyučování v křesťanském náboženství*“ II.¹¹ Dotyčný paragraf tu ještě nese tradiční označení *Vlastnosti Boží* a probírají se v něm nejprve „vlastnosti Boží osobnosti neboli sebeodhalujícího se Boha“ a poté „vlastnosti Boží aseity neboli skrytého Boha“.¹²

Své druhé učení o vlastnostech přednášel Barth v letním semestru 1927 v Münsteru. Rukopis této Münsterské dogmatiky, jejíž prolegomena známe jako *Křesťanskou dogmatiku v náčrtu*, se dnes nachází v Archivu Karla Bartha v Basileji. S ohledem na poměrně malý počet textových odchylek

¹ Tento text vznikl v rámci Výzkumného záměru „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“ MŠMT č. MSM0021620802. Jeho původní německou verzi jsem přednesl na mezinárodním barthovském sympoziu v Emdenu, SRN, v květnu 2008; s konečnou jazykovou redakcí mně obětavě pomohl Hinrich Stoevesandt, jemuž vděčně připisuji tuto jeho českou adaptaci.

² W. KRÖTKE, *Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften“*, Tübingen 2001, 48.

³ F. BURI in: Týž / J. M. LOCHMAN / H. OTT, *Dogmatik im Dialog, Bd. 2: Theologie – Offenbarung – Gotteserkenntnis*, Gütersloh 1974, 175.

⁴ KRÖTKE, tamtéž 3.

⁵ Tak např. W. TRILLHAAS, *Dogmatik*, Berlin 1962, ²1967, 122.

⁶ *Die Kirchliche Dogmatik* (1932–1967, [dále: KD]) cituji nahoře v textu; *KD II/1* (1940) s pohybem číslem strany. Četná Bartha zdůraznění (proloženým písmem) na většině míst tiše přecházím.

⁷ BURI, tamtéž 175.

⁸ F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), hrsg. von M. Redeker, Nachdr. der 7. Aufl. 1960, Berlin/New York 1999, § 50 = I 255. Dále cituji tuto standardní edici, po čísle paragrafu následují svazek a strana.

⁹ §§ 50–56 = I 255–306; §§ 79–85 = I 424–459; §§ 164–169 = II 441–457.

¹⁰ K. BARTH, „*Unterricht in der christlichen Religion*“. II. Band: *Die Lehre von Gott / Die Lehre vom Menschen 1924/1925*, hrsg. von H. Stoevesandt (Gesamtausgabe [dále: GA], Abt. II), Zürich 1990, 78–166.

¹¹ Tamtéž 78.

¹² I za tento údaj děkuji Dr. H.-A. Drewesovi.

této dogmatiky od předchozí dogmatiky göttingenské se vydavatelé GA – podle sdělení hlavního vydavatele Hanse-Antona Drewese – kloní k tomu, že zpřístupní text Münsterské dogmatiky pouze v elektronické podobě.

Své *třetí učení o vlastnostech* Barth – z velké části, nikoli však zcela – přednášel v zimním semestru 1938/39 v Basileji.¹³ Ve své dnes známé knižní podobě spatřilo světlo světa v roce 1940 jako první půlsvazek druhého svazku *Církevní dogmatiky*, v pořadí vydaných svazků svazek třetí, *KD II/1*. Nový traktát, nyní s titulem *Boží dokonalosti*, se rozrostl oproti původnímu takřka pětinasobně: místo jednoho paragrafu (§ 17) o 88 stranách malého formátu svazků GA jsou to nyní tři paragrafy (§§ 29–31) o 402 stranách velkého formátu svazků KD. Lokalizace učení o vlastnostech zůstala stejná: mezi traktátem o Boží podstatě / o Božím bytí a traktátem o Boží milostivé volbě. Počet vlastností nyní čítá dvanáct.

2 Barthovo třetí učení o vlastnostech: Dokonalý ve svých dokonalostech

2.1 Jeden Bůh s mnoha vlastnostmi

V učení o dokonalostech Barth realizoval ono pojetí theologie, které předložil ve své knize o Anselmovi: Theologie je „následné promýšlení Kréda, jemuž jsme předtím nahlas přitakali“.¹⁴ Úkolem dogmatiky není řešit myšlenkové problémy theologů, nýbrž objasňovat svědectví víry Písma a vyznání víry Církve. (Fakticky ovšem dojde při tomto objasňování biblických svědectví a církevních vyznání i na řešení theologických problémů.) Otázku, *zda vůbec máme myslet vlastnosti Boží*, si Barth nekladl. V přesvědčení, *že je máme myslet*, se tázal, *co děláme, když je myslíme*, a demonstroval, *jak to můžeme dělat* řádným způsobem.

6. kapitola KD, obsahující výklady o Boží podstatě a Božích vlastnostech, se jmenuje *Skutečnost Boží*. Teze k § 28 (o podstatě) začíná větou: „Bůh je“ (288), teze k § 29 (o vlastnostech) začíná větou: „Bůh žije“ (362). Tatáž thetická asertorika, která vládla v Barthových výkladech o Božím bytí jakožto bytí toho, kdo svobodně miluje, ovládá i jeho výklady o Bo-

žím bytí-tak-a-tak v dokonalostech jeho milování a jeho svobody (§§ 30 a 31). „Bůh je“ = „Bůh žije“. Opakovaná rozpomínka na to, že Bůh není mrtvý, nýbrž živý Bůh, patří od safenwilských let jako blumhardtovskokutterovské dědictví k arzenálu jeho theologie.¹⁵ Odkaz k *Boží živoucnosti* má axiomatický význam v každém učení o Božích vlastnostech. Najdeme jej snad u všech theologů, kteří se jím zabývali, v neposlední řadě i u Schleiermachers.¹⁶ Bůh, který by nežil, by byl *Bůh bez vlastností*. Bůh, který žije, je *Bůh s vlastnostmi*. Bůh Bible a křesťanské tradice je proto Bohem mnoha vlastností, protože je, jak bude Barth neúnavně zdůrazňovat, živý, živoucí Bůh: živý uvnitř, v sobě samém, a živý navenek, vůči nám. Není to statický »Bůh-To«, numen religionistiky nebo ens ipsum náboženské filosofie. Je to dynamický »Bůh-On«, osobní Bůh biblických vypravěčů a trojjediný Bůh církevních otců. Jako prostý vlastností by byl stěží poznatelný a stěží vypověditelný. Jako oplývající vlastnostmi je hojně poznatelný i hojně vypověditelný. S theology, kteří v neurotickém strachu před anthropomorfismy o Bohu přemýšlejí a mluví pokud možno nejméně, neměl Barth nic společného. Naopak, chce o Bohu vědět a říkat pokud možno nejvíce. Raději se odváží riskantní formulace, než aby pro samé korektnosti zaostal za Boží živoucností. Ostatně jinak než s pomocí anthropomorfismů není živý Bůh pro člověka ani myslitelný, ani vypověditelný.

Karl Barth vstoupil na theologickou scénu jako *theolog Božího božství*. Nad jeho učení o dokonalostech by se mohlo skvít velkým písmem napsané heslo rané dialektické theologie „*Bůh je Bůh*“. Bůh není rovný člověku, Bůh nám není podobný. „Přísně vzato neexistuje žádný ‚predikát božstva‘, žádný ‚pojmem boha‘, jenž by měl za zvláštní obsah to, *co Bůh je*; přísně vzato existuje jen božský subjekt jako takový a v něm plnost jeho božského predikátu.“ (337)

Nechceme-li o tomto jen sobě samému rovnému Bohu po vzoru mystiků nábožně mlčet nebo po vzoru letničních entusiasticky blábolit, nechceme-li dveře s nápisem „Boží vlastnosti“ vzápětí po jejich otevření s kategorickým prohlášením ‚Bůh nemá žádné vlastnosti‘ opět zabouchnout, pak musíme sáhnout k *analogické* řeči. Velký platónský realista Barth tak učinil v pevném přesvědčení, že naše lidské představy, slova a pojmy

¹³ „Nachdenken des vorgeschagten und vorbejahten Credo“: K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931), hrsg. von E. Jüngel und I. U. Dalferth (GA, Abt. II), Zürich 1981, 26.

¹⁴ Srov. K. BARTH, *Predigten 1915*, hrsg. von H. Schmidt (GA, Abt. I), Zürich 1996, 151, 230n, 306, 342, 443; Týž, *Predigten 1916*, hrsg. von H. Schmidt (GA, Abt. I), Zürich 1998, 52, 78, 87, 89n, 230, 360.

¹⁵ Srov. G. EBELING, *Schleiermachers Lehre von den göttlichen Eigenschaften* (1968), in: Týž, *Wort und Glaube. Bd. II: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen 1969, 305-342, 321.

¹⁶ E. BRUNNER, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I*, Zürich 1946, ⁴1972, 186, 188: „úplně novum“; „nejsmělejší věta [...], jaká kdy byla v lidské řeči vyslovena“.

neužíváme v řeči o Bohu nelegitimně nebo pololegitimně, nýbrž plně legitimně. Přijmeme-li za své, že „naše slova nejsou naším, nýbrž jeho vlastnictvím“ (259), pak jejich theo-logické užití sensu stricto nepředstavuje jejich zneužití, nýbrž naopak jejich vlastní užití. Rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením, další heslo theologických dialektiků, znamená v aplikaci na theologickou noetiku, že pravda je „původně, primárně, samostatně a ve vlastním smyslu, protože tvůrčím způsobem, *jeho*“, Boží, a „jen dodatečně, sekundárně, závisle, v nevlastním smyslu, protože po způsobu stvořeného, *naší* pravdou“ (257). Nethologicky tedy myslí ten/ta, kdo se domnívá, že analogické myšlení a analogická řeč představují v theologii z nouze ctnost; theologicky myslí ten/ta, kdo ví, že analogickému myšlení a analogické řeči je v theologii zaručena autorizace.

Mnoho, snad až příliš mnoho sluchu popřál Barth iluzionistické teorii LUDWIGA FEUERBACHA. Podezření, že theologové pěstují theologii jen podle jména, se v učení o Božích vlastnostech vtírá nesrovnatelně více než v kterékoli jiné dogmatické látce. Jak účinně jsme s to ubránit se pokusem vydávat vlastnosti ideálního člověka za vlastnosti Boží? Ale absolvovat feuerbachovskou školu přece ještě neznámá povýšit Feuerbacha do role theologického arbitra. Mohu s Feuerbachem souhlasit v rozpoznání, že se pod jménem theologie až příliš často neprovozovalo a podnes namnoze neprovozuje nic jiného než anthropologie, a nesouhlasit s jeho tvrzením, že theologie, která by byla něčím jiným než anthropologií, ani nemůže existovat. Žádný Feuerbach mě přece nedonutí k tomu, abych všechny křesťanské výpovědi o Bohu diskvalifikoval jako infantilní a naivní, jako pouhé řeči v obrazech či podobnostech. Co Bůh je, to je „v božské a tedy nepřekonatelné a nezpochybnitelné realitě“ (699). Bůh není Bohem ideálně, nýbrž reálně, není Bohem relativně, nýbrž absolutně. Barth si je dobře vědom, jak nepřiměřené jsou jak tradiční, tak všelijak vylepšené obrazy, v nichž se theologie vyjadřuje o Bohu, a přece není ochoten se predikování Boha vzdát (srov. 698). Vůči nekritickým theologům, kteří nadále vypravují Boha predikáty jako by nic, i vůči hyperkritickým theologům, kteří tak činí pouze zdráhavě, neradi a se špatným svědomím, trvá na zásadě, že o predikátech rozhoduje subjekt. „Ve všech těchto [...] větách musíme rozumět predikátům ze subjektu a subjektu rozumět v těchto jeho predikátech.“ (419) Duo cum faciunt idem, non est idem. V nenapodobitelné rétorice rozdílného akcentování, na samé hranici meta-jazyka Barth napíše: „Bůh není *svobodný*, *Bůh* je svobodný“ (360).

Opatrnosti není nikdy dost ani v případě biblické rovnice „Bůh je láska“ (1J 4,8.16), kterou si mnozí theologové 20. století obzvlášť zamilovali – ať už jako sumární větu, shrnující vše nové (Brunner)¹⁷ či podstatně

(Brunner¹⁸, Härle¹⁹), co přinesla křesťanská zvěst, nebo jako distinktivní větu, rozlišující Boha a lidi (Jüngel)²⁰ nebo vydělující Boha Ježíše Krista ze světa bohů náboženství a filosofů (Brunner).²¹ Barth k ní nepřistupuje prvoplánově v exkluzivním smyslu „jako k definici“ (309); rozumí jí nejprve kontextuálně a konkrétně, a teprve poté je svolný rozumět jí eventuálně i abstraktně a generálně. Výrazy „Boží láska“ nebo „Bůh jako láska“ (tamt.) prý neměl První list Janův na mysli lásku vůbec, nýbrž docela konkrétně akt vyslání Syna, ovšem ve smyslu „božského činu“, chápaného jako „úhrn jeho konání“ (tamt.). Jednou Barth definiční výpověď „Bůh je láska“ obměnil do podoby personální výpovědi „Bůh je milující“. (321) V případě lásky, která je podle KD II/1 víc než jenom jednou z Božích dokonalostí, protože je obsahově zajedno s Boží podstatou, popř. Božím bytím (318: „Bůh je“ znamená „Bůh miluje“),²² byl připraven připustit i inverzi této predikativní výpovědi – dojde-li k ní takřkajíc následně. „Říkáme-li s 1J 4: ‚Bůh je láska‘, je pro nás inverze: ‚Láska je Bůh‘ zapovězena a zakázána do té doby, dokud není z Božího bytí a tedy z Božího činu zjištěno a vysvětleno, co to je *ta* Láska, která teď může a musí být ze své strany legitimně identifikována s Bohem.“ (310)²³ V případě Božích dokonalostí však Barth trvá na irreversibilitě theologických definic. Záměnu subjektu a predikátu považoval za kardinální prohřešek proti theologické gramatice. Obrácení věty »Bůh je to a to« ve větu »To a to je Bůh« by nepředstavovalo legitimní variantu B k variantě A, nýbrž theologicky nelegitimní antitezi k theologicky jedině legitimní tezi. Tak např. k *Boží*

¹⁷ Tamtéž 203: „kvintesence“, „klíčové slovo celé Bible“.

¹⁸ W. HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995, ²2000, 236: „[V]e výpovědi: ‚Bůh je láska‘ se zhušťuje množství biblických, církevních a theologických výpovědí o Bohu.“ 237: „Pro mnohé křesťany je to [...] ta nejdrahocennější výpověď křesťanské víry.“

¹⁹ E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, ⁴1982, 469: „Žádný člověk není láska.“

²⁰ BRUNNER, *Dogmatik I*, 186: „Wotan je láska, Zeus, Jupiter, Brahma, Ahura Mazda, Višnu, Alláh jsou láska – všechna tato spojení dávají dohromady holou nemožnost. Ani Bůh Platónův [...] není láska.“

²¹ Srov. KD IV/2, 859.

²² Srov. pozdější výpověď v KD IV/2, 858: „Predikoval-li autor Prvního listu Janova ‘o θεός slovem ‘αγάπη, potom postavil ‘o θεός na roveň s ‘αγάπη; tato věta tedy může být, za předpokladu, že si oba pojmy podrží svůj obsah, i obrácena: ‚Láska je Bůh‘.“

²³ KD I/1, 503: „Všechny naše věty o takzvané immanentní Trojici se nám velmi prostě poddaly jakožto potvrzení a podtržení nebo (věčně) jakožto nezbytná předvěti vět o Trojici ekonomické.“

jedinosti poznamenal: „Budeme, pravda, muset říkat, že Bůh je absolutně Jeden, nebudeme však moci třeba říci, že absolutní Jedno je Bůh.“ (504) První věta je teologie, náš pokus o nápodobu Boží řeči; druhá věta by byla ideologie, zabsolutnění jedné relativní vnitrosvětské hodnoty. Jako příklad takového zbožštění uvádí Barth „náboženskou glorifikaci jedničky, absolutizaci ideje jednosti, vydávané za poznání Boha“ (505), k níž došlo v monotheismu, který „místo aby zvěstoval Boha jako toho Jediného, zvěstuje to Jediné jako Boha“ (tamt.).

Karl Barth vynikl v dějinách teologie jako *theolog biblického zjevení*. Vůči Bohu, který se nezjevuje, by nám theologům nezbyvalo než mlčet. Vůči Bohu, který by setrvale spočíval v sobě samém a nikdy by nevystoupil ze sebe ven, vůči nějakému takovému bohu bez vlastností by byl agnosticismus v právu. Bůh, který se zjevuje, který s námi jedná tak a tak a mluví to a to, který se projevuje jako ten, kdo je v sobě samém právě tak, jak jedná s námi a jak mluví k nám, takový Bůh umožňuje a vyžaduje teologii. Cesta k poznání toho, kdo je tento Bůh, vede skrze jedinečné události dějin spásy. My theologové a theologky máme nejprve slyšet na Boží odpovědi a na základě toho, co jsme slyšeli, začít klást naše otázky po Bohu; dříve, než sami promluvíme a nabídneme své výklady Boha, máme dovolit Bohu, aby promluvil on sám o sobě (srov. 457) a podal nám autentický „výklad sebe sama“ (515). Proti vší spekulaci tak staví Barth „odkaz na Boha samého“ (515). Na této „skutečnosti“, „samozřejmosti“, „fakticitě“ (514n) jeho zjevení přítomnosti má a chce mít tento odhodlaně biblický theolog dosti. K theologii Boha hojných vlastností ho zvou dychtiví bibličtí vypravěči. Především ze Starého zákona Barth přijímá nejen zásadní oprávnění k tomu, že má o Božích vlastnostech mluvit, nýbrž i ne jeden konkrétní návod k tomu, jak o nich mluvit a co o nich říkat. V četných a rozsáhlých biblicko-theologických a historicko-theologických exkurzích KD realizoval své přesvědčení, že teologie, zvláště pak evangelická teologie, je ve vysoké míře exegeze: výklad textu, komentář k textu, parafráze textu.

Karl Barth platí za *obnovitele trinitárního myšlení* v evangelické teologii 20. století. Jeho základní přesvědčení – naznačené v *KD I/1*²⁴ – o jed-

notě ekonomické a immanentní Trojice, které jej spojuje s jeho velkým katolickým protějškem KARLEM RAHNEREM, tvoří dogmatický základ, na němž učení o dokonalostech KD II/1 stojí a s nímž padá. Naše důvěra, že v Božích vlastnostech máme co dělat s Božími *atributy*, tj. s trvalými, konstitutivními, od Boha neodmyslitelnými charakteristickými znaky, a nikoli s *akcidenty*, tj. s bližšími určeními, které mu pouze náhodně připadly, které je tedy možné, ale nikoli nezbytně nutné mu přisoudit či přisuzovat, ale bez nichž bychom jej mohli stejně dobře jako s nimi myslet jako toho, kdo je, se zakládá na přesvědčení, že Bůh nám nezjevil nic méně než sebe sama. Přičítáme-li mu např. milost jako jeho vlastnost, pak tak nečiníme proto, abychom mu přidali „z přebohaté nádhery stvoření něco jako okrasný šperk“ (509), nýbrž proto, že máme ve víře za to, že ten, kdo se nám zjevuje jako milostivý, je sám milostivý, a že nám svým zjevením svého bytí jako milostiplného bytí dává vědět, co to vlastně znamená být milostivý, co to vůbec je milost. Jeho dokonalosti jsou dokonalostmi trojjediného Boha, který se s námi setkává jako ten, kdo sám v sobě a pro sebe je. „Bůh však nečiní nic, co svým způsobem v sobě samém nemá a není.“ (526)

Platí-li o Bohu: »Tak, jak se nám vyjevuje, tak také je«, pak musíme jeho dokonalosti pojímat jako *dokonalosti jeho podstaty*, ne pouze jako dokonalosti jeho zjevení. „Dokonalosti Boží [...] nejsou jen dokonalostmi jeho počínání vůči světu, jsou to dokonalosti jeho vlastní podstaty, jeho bytí jakožto Milujícího ve svobodě.“ (374) V tomto smyslu říká Barth např. o milosti, že je „vnitřním bytím Božím, Božím chováním vůči sobě samému“ (397). Kdybychom se spokojili s modalistickými výpověďmi typu »Bůh se pouze *chová jako* všemohoucí, milosrdný« atd. nebo »Bůh se nám pouze *ukazuje jako* všemohoucí, milosrdný« atd., byly by Boží vlastnosti pouhými jmény pro jeho relace k nám a jeho vlastní absolutní podstata by nám zůstala neznámá. To by znamenalo, že Bůh by mohl být ještě někým nebo něčím jiným, než tím, jako kdo nebo co se nám dává poznat. Jsou-li však jeho dokonalosti dokonalostmi jeho podstaty, je Bůh vše, co je, esenciálně, substanciálně, podstatně. Je-li všemohoucí, milosrdný atd., pak je podstatně všemohoucí, milosrdný atd. A čím je podstatně, substanciálně, tím je také dokonale, perfektně. Je-li všemohoucí, milosrdný atd., pak je dokonale všemohoucí, milosrdný atd. *Vztah podstaty a dokonalostí* označuji zkusmo jako »ontické V« a »noetické Skrze«: Dokonalý žije ve svých dokonalostech; *skrze* poznání dokonalostí Božích se děje poznání dokonalého Boha.

Trinitární teologii vděčí Barth za to, že pro něho otázka *jednoty a mnohosti* – jedné božské podstaty s *mnoha* dokonalostmi – nepředstavuje neřešitelný problém. Bůh s vlastnostmi znamená co ipso Bůh s mnoha

²⁴ K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik 2: Die Heilsgeschichte vor Christus*, hrsg. von J. Feiner a M. Löhrer, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 317–401, 328: „„Ekonomická‘ Trojice je ‚immanentní‘ Trojice a naopak.“ Srov. Týž, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‚De Trinitate‘* (1960), in: *Schriften zur Theologie IV. Neuere Schriften*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, 41964, 103–133, 115.

vlastnostmi, Bůh s mnoha rozdílnými vlastnostmi. Boha s jednou jedinou vlastností si lze vlastně představit jen za předpokladu existence mnoha bohů: Jedné vlastnosti je přidělena jedna božská postava, takže plnost domněle božských vlastností se rozdělí mezi vícero božstev. Kdy v takovém polytheistickém pantheonu vypukne ‚spor vlastností‘ v podobě hádky či zápasu bohů, je jen otázkou času. V životě Trojice je podobný spor nepředstavitelný: Trojjediný Bůh si neprotiřečí. Mezi jeho vlastnostmi se odehrává – tak jako mezi ‚způsoby bytí‘ („osobami“) Trojice – perichorese, vzájemné prostupování, pronikání, naplňování. O to, aby v teologickém traktátu nedošlo k monopolizaci některé vlastnosti, která leží autorovi zvláště na srdci, pečuje Barthovo dialektické umění. Podobně jako v celé KD i zde plní dialektika strážnou antiideologickou funkci.

V pravověrné trojiční teologii jde o to zamezit jednak modalistickému podcenění Otce, Syna a Ducha jakožto pouhých způsobů zjevení, jednak jejich tritheistickému přecenění jako hypostazovaných božských postav. Na začátku svého učení o dokonalostech Barth zmínil dvě analogická nebezpečí: *za první* že přeslechneme výzvu Písma „k vážné a ve vlastním smyslu slova míněné víře v Boha samého“, nikoli v pouhou „ekonomii, popř. hru nějakého velikého Neznámého“ (365); *za druhé* že se budeme mylně domnívat, že Boží nádhera spočívá „v nějakém shromáždění mocných potentátů, jimiž se člověk cítí být obklopen a o nichž by nyní měl na základě zjevení věřit, že v nich má co činit s ‚Bohem‘“ (366). V *prvním* případě jsme z Pána Boha udělali „nekonečně skromnou, neřku-li ubohou bytost, strašáka, který oživne až tím [...], že vstoupí do vztahu k nám“ (364); v *druhém* případě jsme Boží nádheru degradovali na „chaos jistých hypostazovaných principů“, v němž je Bůh sotva něco víc „než sběrné označení pro všelicos domněle nejvyššího a nejzazšího, co by bylo božským tak jako tak, i bez něho“ (366). Ve svém *trinitárním učení* Barth varoval před záměnou trinitárních osob za tři samostatné božské osobnosti, ve svém *učení o dokonalostech* naopak varuje ne před náboženským přeakcentováním mnohosti Božích vlastností na úkor jeho podstaty, nýbrž před filosofickým přeakcentováním jednosti jeho podstaty na úkor jeho vlastností.

2.2 Dvě řady vlastností

Ani Bible, ani křesťanská tradice nedávají systematickému theologovi do ruky žádný závazný kánon Božích vlastností. Komentovaně vybírat, třídit a seřazovat biblické a tradiční vlastnosti patří do kompetence biblických a historických theologů. Systematický theolog není polyhistor (nebyl jím ani Karl Barth), dogmatika není kompendium teologického vědění (není

jím ani KD). Mnohem více než jeho kolegové zdůrazňoval Barth přednost konkrétního před abstraktním. Ani v nejmenším netrpěl naší nemocí z povolání, totiž pronášet věty, které dobře zapadnou do našich systémových konstrukcí, ale kterým je v konkrétních případech přisouzena role pouhých příkladů na ilustraci. Odmítal-li všechno ukvapené zevšeobecňování, potom ne proto, že by se chtěl ztratit v nahodilostech. Zdráhal se jít cestou od obecného k zvláštnímu, ale nikoli proto, že by považoval obecné za nedosažitelné a systematizování a generalizování by se chtěl vzdát. Biblickou cestu od zvláštního k obecnému nastoupil v přesvědčení, že právě tato cesta jej k obecnému skutečně dovede.

Rozvržení svého učení o dokonalostech označil Barth skromně slovy „pokus a návrh“ (396; 497). Rozdělení vlastností do *dvou řad* odráží jeho pojetí Božího zjevení a Boží podstaty. Boží zjevení chápal onticky jako dialektickou jednotu Božího odhalení a Božího zahalení a noeticky jako dialektickou jednotu jeho poznatelnosti a jeho nepoznatelnosti; Boží podstatu jako jednotu Boží lásky a Boží svobody. Svobodně nás milující Bůh je nám zároveň poznatelný i nepoznatelný, protože je nám zároveň odhalen i zahalen. V *první řadě* Barth pojednává vlastnosti božské kondescendence, v *druhé řadě* vlastnosti božské transcendence, popř. suverenity. Toto pořadí je poměrně neobvyklé. Tradičně totiž následují Boží „vlastnosti činu“ až po Božích „vlastnostech bytí“, což znamená: „Bůh je nejprve a ve vlastním smyslu sám v sobě neosobní Absolutno, a teprve potom v nevlastním smyslu a navenek osobní Bůh lásky“ (392). Barthovo přehozené pořadí, v němž dokonalosti lásky předcházejí dokonalosti svobody, chce říci: „[...] v Božím zjevení [je] Boží odhalení věčně to první a poslední“ (tamť.) a toto zjevení „je ponejprv a vposledu evangelium“ (tamť.). Skutečnost, že odhalení „není bez zahalení“ (tamť.) a že „evangelium se nám stává [těž] zákonem a soudem“ (393), je zřetelné, soudí Barth, až v tomto netradičním pořadí. „A je-li jistě zapotřebí říci to i obráceně, potom pouze na základě toho, že to nejdříve smělo a muselo být řečeno *takto*: Bůh je jako osobní trojjediný Bůh aseitární, jako milující je svobodný.“ (393)²⁵ Barthovu pohledu odpovídá základní dispozice jeho učení o dokonalostech: dvě řady, z nichž každé se dostalo po jednom paragrafu: § 30 *Dokonalosti božského milování*, § 31 *Dokonalosti božské svobody*. Vnitřní

²⁵ Podobně lítoval RAHNER, *Bemerkungen* (viz pozn. 24), 111, že po vytačení Lombardových Sentencí Tomášovou Summou začal být Bůh pojednáván odděleně v traktátech „De Deo uno“ a „De Deo trino“. Toto rozdělení a pořadí, které se záhy běžně ujaly a byly vesměs pociťovány jako samozřejmé, způsobily, že Bůh přišel na pořad řeči nejprve „velmi filosoficky-abstraktně a málo dějinně-spásně konkrétně“.

členění je v obou paragrafech stejné: dvakrát šest vlastností ve třech dvoučlenných skupinách: *milost a svatost, milosrdenství a spravedlnost, trpělivost a moudrost; jednota a všudypřítomnost, stálost a všemohoucnost, věčnost a nádhera.*

2.2.1 Vlastnosti Boží kondescendence

Ačkoli *první šestero* dokonalostí náleží k tzv. „articuli puri“ – tyto vlastnosti jsou formálně dobře biblicky prokazatelné a obsahově sdělují ty nejzákladnější theologické skutečnosti –, drží se Barth při jejich traktování zkrátka. Pro dvě z nich, milost a milosrdenství, nepotřebuje ani deset stran (milost: 6, milosrdenství: 8 stran), zatímco u následujícího paragrafu o vlastnostech, řazených k tzv. „articuli mixti“, mu deset stran zdaleka nebude stačit (všemohoucnost: 98 stran, nádhera: 42 stran). Máme za touto do očí bijící disproporcí hledat utajovaný sklon starého platonika k metafyzice? Nemyslím. Spíše bych řekl, že ani elokventnímu Karlu Barthovi nescházel smysl pro pracovní ekonomii. Boží milost, svatost, milosrdenství, spravedlnost, trpělivost, moudrost nemusí Barth pojednávat hned in extenso prostě proto, že respektuje jejich pevné místo v dogmatickém kurzu, kde přicházejí na pořad později, v traktátech o Božím díle stvoření a smíření. V učení o Bohu je tedy možné pouze zapreludovat jejich základní motivy.

Dokonalosti božského milování probírá Barth ve třech pojmových párech, z nichž dva první k sobě přiřazují něco, co se nám běžně jeví jako protichůdné: milost a svatost, milosrdenství a spravedlnost, trpělivost a moudrost. Druhý člen páru upomíná na skutečnost, že milující Bůh je svobodně milující Bůh. Světlý obraz je tak obohacen o temnější barvy, vyššímu hlasu se tím dostává kontrapunktického hlubšího protihlasu. Každá dokonalost má svou stranu Evangelia a svou stranu Zákona, anebo, smím-li to tak říci, svou stranu lutherskou a svou stranu reformovanou. Obě strany se interpretují vzájemným „omezováním a doplňováním“ (402, srov. 386): Bůh je *tak* milostivý, že je svatý; *tak* svatý, že je milostivý atd. *Tím*, že je milosrdný, je spravedlivý; *tím*, že je spravedlivý, je milosrdný atd. *Právě jako* trpělivý je moudrý; *právě jako* moudrý je trpělivý atd. *Formální dialektika dvou polárních pojmů* funguje v dialektické theologii jako ochranné opatření proti hrozícímu zabsolutnění té které dokonalosti: Milost či milosrdenství nemáme chápat nesprávně ve smyslu sentimentálního Evangelia bez Zákona, svatost či spravedlnost ve smyslu příkrého Zákona bez Evangelia. Tyto vzájemně protimluvné vlastnosti však nezkonstruoval osvědčený mistr dialektiky čistě pojmově ad hoc; nalezl je v biblickém materiálu. Milost a svatost, milosrdenství a spravedlnost (a což teprve trpělivost

a moudrost) nejsou antonyma. V milosrdenství by ještě bylo možno spatřovat opak spravedlnosti (popř. ve spravedlnosti opak milosrdenství). Trpělivost a moudrost, moudrost a trpělivost se spolu spíše dobře snesou, než aby jedna druhou vylučovaly, a milost se svatostí lze jen stěží čistě logicky srovnávat. Za formální dialektikou spatřuje Barth reálnou dialektiku, *reálnou dialektiku pojmu zjevení*. Milostivý Bůh nás potkává jako svatý Bůh, milosrdný Bůh se nám dává poznat jako spravedlivý Bůh, takže nemůžeme udělat ze zjevení zjevenost a milostivého atd. Boha nemůžeme zaměnit za všeobecný pojem milosti atd. „Revelatio Dei sub contrario“, Boží zjevení v protikladu k našim vžitým i naučeným představám Boha, je pro Bartha, zdá se, takřka pravidlem. „Kdyby nám nebyl přítomen v tomto protikladu, nebyl by nám přítomen vůbec.“ (407) „Nepotkává-li nás Bůh rozhorleně, žárlivě, hněvivě [...], nepotkává nás vůbec, a člověk zůstane – navzdory všemu ujišťování o Boží lásce – fakticky ponechán sám sobě.“ (411)

V čele všech dokonalostí stojí – ve smyslu „sola gratia“, tedy dobře reformačně, evangelicky, protestantsky – Boží *milost* (396–402). V knize o mnoha stech stranách bychom mohli v této stručnosti spatřovat tichý pokyn: Kdo nebude chtít číst dál, má mít přečteno alespoň toto; kdo musel předčasně opustit posluchárnu, slyšel přinejmenším toto; kdo zapomené vše, co bude následovat, zapamatuje si snad to, že tou úplně první Boží dokonalostí je jeho milost. Milost je dar, ne nějaký dar, jeden z darů mezi dary, nýbrž Dar, „takřka úhrn všech božských darů“ (397). Kdyby to byl jen dar, který Bůh jednou dává a jindy nedává, který může dát anebo také odepřít, pak by bylo sotva na místě nazývat jeho samého milostivým. Protože to však je dar, který nám Bůh znovu a znovu dává, nazýváme Boha milostivým. Je-li Bůh milostivý, je jeho milost božská. Být-milostí jej vyznačuje jakožto Boha a odlišuje ho ode všeho ne-Boha. Dává-li svou milost, dává sebe sama. Nedorozumění tu jsou, zdá se, vyloučena, takže se Barth mohl spokojit s náznaky typu „nezaslouženě“, „bez nároku“, „nehodně“, „čirý dar“.

Boží *svatost* (402–413) pojal Barth polemicky: jako průběžné vyrovnání s Rudolfem Ottem a Albrechtem Ritschlem. Když v létě 1919 „s nemalou radostí“ četl OTTOVU knihu *Svato* (*Das Heilige*, 1917; česky *Posvátno*, 1998), pozdravil tehdejší dernier cri německé theologie jako „překonání ritschliánství“.²⁶ Po dvaceti letech se jako theolog vymezuje vůči Ottově

²⁶ Dopis E. Thurneysenovi z 3. června 1919, in: K. BARTH/E. THURNEISEN, *Briefwechsel*, Bd. I, 1913–1921, bearb. u. hrsg. von E. Thurneysen (GA Abt.V), Zürich 1973, 330.

religionistickému přístupu: „Svatý Bůh Bible právě že není ‚to Svaté‘ Rud. Otta, [...] nýbrž [Ten] Svatý Izraele.“ (405) A v protikladu k RITSCHLOVĚ dualistické tendenci, oddělující ‚starozákonního‘ Boha hněvu od ‚novozákonního‘ Boha lásky, se dává kalvinista Barth vést opačnou, řekněme monistickou tendencí: Čte Bibli v její celostnosti a tak uplatňuje jednotu Evangelia a Zákona. V Boží svatosti spatřuje rub, soudní stranu jeho účinné milosti, protipól, hněvivý pól jeho horlivé lásky. Boží milost je svatá milost, Boží svatost je milostivá svatost. „Bůh [je] právě jako *milostivý* svatý a jako *svatý* milostivý.“ (404)

Přidává Boží *milosrdenství* (414–422) k jeho milosti něco nového? Každopádně díky němu obdržel milostivý Bůh evidentně lidské rysy. S anti-schleiermacherovskou vášní se Barth přiznává k osobnímu Bohu, Bohu s pohnutelným srdcem („Není nedotknutelný“ – 416) a s účinnými afekty soucitu („Bůh je dotčený a pohnutý“ – tamt.). Boží *spravedlnost* (422–457) představuje pro Bartha rub jeho milosrdenství. „Právě tím, že je milosrdný, je spravedlivý.“ (431) V Bohu „neexistuje žádná spravedlnost, která by nebyla milosrdenstvím, a žádné milosrdenství, které by nebylo spravedlností“. (427) Příslušné pojednání je nepoměrně zevrubnější než pojednání všech ostatních dokonalostí první řady; je to soteriologie in nuce, anticipující budoucí Barthovo monumentální učení o smíření. Za své ručitele si zvolil dva klasiky soteriologie západní církve: katolického soteriologa Anselma a protestantského soteriologa Luthera.

Traktáty o Boží *trpělivosti* (458–475) a *moudrosti* (475–495) tvoří přechod k druhé řadě dokonalostí. V traktátu o trpělivosti Barth odmítl – v určitém kontrapunktu k tomu, co předtím řekl o milosrdenství – představu Boží netrpělivosti jako mystický blud (srov. 460). S poukazem na příběhy o Kainovi, Noemovi a Jonášovi (463–466) vylíčil plánovitou ekonomii božského jednání v lidských dějinách: Bůh nejedná afektivně, nýbrž smysluplně, ne náhodně, nýbrž s rozvahou, ne svévolně, nýbrž s úmyslem; jeho akce jsou více akce než re-akce. V pozadí obou traktátů je universalistická christologie Logu.

2.2.2 Vlastnosti Boží suverenity

Druhé šestero dokonalostí známe neméně než vlastnosti Boží kondescendence z Bible. Jejich vlastním místem však není ani tolik převyprávění biblických látek v kázání a katechezi, jako spíše bohoslužebná liturgie. V *Krédu* vyznáváme naši víru „in unum Deum“, „patrem omnipotentem“. V *Otčenáši* oslavujeme Boží „moc i slávu na věky“. Některé liturgické prosby oslovují Boha slovy „omnipotens sempiternus Deus“. Boží přítomnost mezi námi zakoušíme jedinečným způsobem ve svátosti *Večeře*

Páně. Vedle toho však tvoří přesvědčení o Boží jednotě, všudypřítomnosti, stálosti, všemohoucnosti, věčnosti a nádeře součást víry v boha v mnohých světových náboženstvích, právě tak jako tvoří součást představa o bohu v nejrůznějších filosofických theo-logiích. Barthovský ignorant nebo barthovský fundamentalista by tedy mohli očekávat, že se Barth pokusí takovéto „articuli mixti“ v Církevní dogmatice pokud možno vyřadit ze hry. Opak je pravdou. Často traktuje Barth právě tyto články, které by samy o sobě mohly být chápány i všeobecně nábožensky, obzvláště obšírně. Velmi mu totiž záleželo na tom, aby je jeho čtenářstvo pochopilo specificky křesťansky. Tento cíl ovšem není dosažitelný filosofickou či psychologickou interpretací, nýbrž pouze biblicko-theologicky. Jestliže se rozhodl – v navázání na monografii HERMANNA CREMERA *Křesťanské učení o vlastnostech Božích (Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes, 1897)* – spatřovat v Božích vlastnostech komprimovaná „stručná znění“, „Kurzfassungen“ (Dalferth)²⁷, příp. „krátká vyprávění“, „Kurzerzählungen“ (Jüngel)²⁸ příběhů Boha a člověka v dějinách spásy, pak bylo jen otázkou důslednosti, hledat k nim přístup primárně prostřednictvím exegeze biblických textů, a nikoli prostřednictvím sémantické analýzy pojmů jednotlivých vlastností nebo pomocí apelu na naše zkušenosti se srovnatelnými lidskými vlastnostmi.

Ačkoliv liberálně-theologicky vyškolen, nestyděl se Barth nikdy za naivní vyprávění Bible. A navzdory své nikdy nezapírané modernitě se v Dogmatice odvážně vystavil vši tíze tradice spekulativní theologie. Nebojácně opět pokládá na stůl nejednu z oněch starých dogmatických otázek, které dogmatiku v očích mnoha theologů i netheologů tolik zdiskreditovaly. Zdánilivě opotřebované kontroverze obsahují v jeho očích tolik pravdivého obsahu, že mu stojí za námahu je ještě jednou vážně promyšlet. Byl přesvědčen, že tyto vykřičené otázky nemusejí být jalovými otázkami, v nichž už dávno nejde o theologii, nýbrž že se mohou opět – nebo koneč-

²⁷ O vlastnostech Božích jako „stručných zněních onoho příběhu [...] prožitého s Bohem ve zkušenosti Božího oslovení“ psal I. U. DALFERTH ve své knize *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, 676, jež mně zůstala nedostupná. W. KRÖTKE, jemuž vděčím za odkaz na „tuto šťastnou formulaci“ (viz pozn. 2, 31), lituje, že u Dalfertha „[b]ohužel [...] nenásleduje výklad učení o Božích vlastnostech“. Sám Krötke jednou nazývá (30) vlastnosti „pointy“: „Potom by bylo na místě chápat vlastnosti Boží jako *pointy* toho kterého zažitého Božího oslovení.“

²⁸ E. JÜNGEL, *Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes*, ZThK 96 (1999), 405–423, 414: „Každá predikace Boží je jako popis [...] božské podstaty krátkým vyprávěním, které na základě toho, jak se Bůh chová vůči nám, promlouvá o tom, jak se vztahuje k sobě samému.“

ně? – stát otázkami víry, jimiž se theologové a theoložky když už ne mají, tedy alespoň směřjí zabývat. Tak třeba: Na čí stranu se postavím v molinistickém sporu o scientia media? Komu dám zapravdu v lutersko-reformovaném sporu o ubiquitu? Může Bůh naprosto všechno, nebo existuje něco, co nemůže, popř. co nemůže moci? Barth podniká často namáhavé odklizecí práce, aby tyto staré otázky a odpovědi na ně osvobodil od jejich všemožných netheologických přeznačení.

Uvedu několik příkladů. Boží setrvalost není o nic více božská než jeho pohyblivost, Boží pohyblivost o nic méně božská než jeho setrvalost. (Srov. 558.) Ve stvořeném světě existuje jak bytí v čase a prostoru, tak bytí mimo čas a prostor. (Srov. 524.) Moc o sobě by nejenže nebyla dobrá, nebyla by ani pouze neutrální, byla by zlá. (Srov. 589.) Absolutní všemohoucnost by nebyla mocí, nýbrž bezmocí. (Srov. 600.) Abstraktně uchopená všudypřítomnost se nachází v nebezpečné blízkosti faktické nepřítomnosti. (Srov. 530.)

I v případě *dokonalosti božské svobody* jsou vždy dvě dokonalosti spárovány po dvou: jednota a všudypřítomnost, stálost a všemohoucnost, věčnost a nádhera. Druhý člen páru upomíná tentokrát na to, že svobodný Bůh je svobodně milující Bůh. Luk dialektiky je nyní mnohem zřetelněji než v první řadě napjat uvnitř každé jednotlivé vlastnosti. Jediný a jednoduchý je trojjediný Bůh, nádherný je opovrhovaný a vysmíváný deuterizajášovský ebed JHWH a ukřižovaný Kristus. Všudypřítomný je lokalizován, Věčný je temporalizován. Stálý je stálý v proměnách dějin spásy, Všemohoucí prokazuje svoji moc v lidské bezmocí. Barth necouvl ani před paradoxy typu „časovost věčnosti“ (698) nebo „svatá proměnnost“ Boží (557).

Jako první dokonalost božské svobody traktuje Barth – ve smyslu „Soli Deo gloria“, tedy opět dobře reformačně, evangelicky, protestantsky – Boží *jednotu* (498–518). Existuje jen Bůh a ne-Bůh: buď Bůh, nebo jeho stvoření; tertium non datur. „Pouze a jedině Bůh je Bohem.“ (498) „[V]šechna domnělá a zdánlivá božstva a božskosti“ (499) jsou bůzci, modly. „Samojediný tento Bůh je Bůh.“ (Tamt.) A v Bohu je zase jenom Bůh. „Všechno, co je božství a co je božské, [je] vždy Bůh sám.“ (502) Ačkoli Barth během uvažování o Boží *všudypřítomnosti* (518–551) víckrát zmíní představu Boží „neprostorovosti“ (523) popř. „bezprostorovosti“ (527), důraz klade na opačné tvrzení Boží *prostorovosti*. Bůh není všudypřítomný ve smyslu málořikajícího „ubique“ („Bůh je všude“), které nepozorovaně pervertuje do „nusquam“ („Bůh není nikde“). „Ovšemže je Bůh všude. Ale Bůh není jenom všude!“ (537) „Bůh sice nikde není, je však *ne nikde*, nýbrž [...] vždycky *někde*.“ (530) Toto „někde“ pak Barth blíže určuje jakožto „ji-

nakosti nebo diferencovanosti božské všudypřítomnosti“ (533). Základní formou takové všudypřítomnosti, která je vždy nějakou zde-a-zde-přítomností, je nebeský trůn, její další formy sahají od obecné všudypřítomnosti Boží ve stvoření přes jeho zvláštní přítomnost v pozemských dějinách spásy až po vlastní přítomnost Boží v lidském životě Ježíše Krista.

V traktátu o Boží *stálosti* (552–587) Barth zaznamenává představu Boží „neproměnlivosti“, „Unwandelbarkeit“, a „neproměnnosti“, „Unveränderlichkeit“ (554), avšak o několik stran později přichází s opačným riskantním tvrzením jeho *proměnnosti*. „Existuje svatá proměnnost Boží.“ (557). Absolutně postavená neproměnnost vystihuje boha řecké filosofie spočívajícího v sobě samém, $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu\ \acute{\alpha}\kappa\lambda\iota\nu\eta\tau\omicron\nu$. Naznačuje, „že Bůh je v podstatě prost života, slova, činů“ (558), ztotožňuje Boha a smrt; vyjde tedy nastejno s atheistickou proklamací „Bůh [je] mrtev“ (555). Barth se odhodlaně postavil na stranu spásnědějinného myšlení Bible proti „veškerému platonismu“ (558). „Biblické myšlení o Bohu si raději dá líbit zámenu s tím nejhorším anthropopathismem než s tímto nejnoblesnějším ze všech popírání Boha.“ (558). Ale ten, kdo by tu rád pozdravil procesuální teologii avant la lettre, bude vyveden z omylu už následující větou, kde se o Bohu říká, že je zároveň neproměnlivý a zároveň se proměňující. Boží podstata se nemění, Bůh sám se neproměňuje, neboť proměna podstaty by znamenala ztrátu sebe sama, ano sebezrušení. Ve všech svých proměňujících se smýšleních a činech Bůh „má na mysli a hájí“ „sebe sama“ (560).

V traktátu o *všemohoucnosti* (587–685) velebí Barth – čtyři roky před BONHOEFFEROVÝMI vězeňskými meditacemi o Boží bezmocí, popř. bezmocnosti²⁹ a tváří v tvář právě kulminující moci nacistické velemoci – mohoucnost, ano všemohoucnost Boží. Co by byly jeho milost, jeho svatost atd., kdyby byly bezmocnou, a ne všemocnou milostí, bezmocnou, a ne všemocnou svatostí atd.? K Boží všemohoucnosti ovšem nedospějeme ani apotheosou moci, ani schleiermacherovským ztotožněním všemohoucnosti s všepůsobností. Boží všemohoucnost Barth se vší rozhodností pojímá jako „potentia ordinata“, v soteriologicky naplněném smyslu toho, co je možné Bohu jakožto Bohu, proti jejímu nominalistickému pojetí jako „potentia absoluta“, v obsahově neurčitěm, prázdném, soteriologicky neutrálním smyslu toho, co prý je možné vůbec.

²⁹ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Neuauflage*, hrsg. von E. Bethge, München 1970, ²1977, 394 = DBW 8, 534n (Nr. 177, An E. Bethge, 16.7. 1944). Český Těž, *Na cestě k svobodě. Listy z vězení*, přel. M. Černý, M. Heryán a J. Šimsa, Praha 1991, 250.

Věčnost byla jedním z velkých slov rané dialektické theologie. Jakožto božská dokonalost (685–722) bývá tradičně určována spíše negativně: jako „bezčasovost“, „Zeitlosigkeit“ (523), popř. „ne-časovost“, „Nicht-Zeitlichkeit“ (686). Barth se vyslovuje pro její pozitivní chápání ve smyslu „čistého“, „pravého“, „skutečného trvání“ (686, 688, 691). Ještě podstatnější význam přikládal „časovosti věčnosti“ (698), tak jak mu vyplývala z události Boží *temporalizace*. Tak jako Všudypřítomný zaujímal místa, aniž by tím přestal být všudypřítomným, tak si Věčný dopřává čas, „stává se časným“, „stává se časem“, aniž by tím přestal být věčným (694). Právě ve své prostorovosti osvědčuje svou všudypřítomnost, právě ve své časovosti osvědčuje svou věčnost. Tvrdil-li Barth výše, že Trojjediný může být právě mocí své prostorovosti všudypřítomným vůbec a všudypřítomným tak, jak jím je (srov. 527), pak nyní tvrdí, „že věčnost se [...] právě ve své *moci* jako věčnost stala časem“ (694). Boží mobilitu v prostoru a času Barth názorně předvádí na hojném výskytu janovských výrazů jako Ježíšovo / Boží přicházení či příchod, které neimplikují jeho odcházení či odchod.³⁰

Na posledním místě pojednává Barth – bezmála v podobě doxologie, uzavírající 6. kapitulu *Skutečnost Boží* a tím první puls svazek jeho učení o Bohu – o Boží *Nádheře* (722–764). Upomene nás to na jedné straně na Barthovo zakotvení v reformované tradici,³¹ na druhé straně na jeho přátele mezi velkými reprezentanty římsko-katolické theologie – starého přítele Anselma z Canterbury a nového přítele Hanse Urse von Balthasara.³² Beze strachu, že propadne esteticismu, atakuje Barth svým vyznáním Boží *krásy* („Bůh [je] krásný“ – 733) jak protestantský hamartiocentrismus („ultrapuritánskou vážnost hříchu“ – 737), tak (novo)protestantský utilitarismus. A protože to, co je krásné, vzbuzuje zálibení, je theologie „krásnou“, ano „nejkrásnější vědou mezi všemi vědami“ (740). „Taedium theologiae“, únava z theologie, je proto naší specificky theologickou ne-

³⁰ Srov. pozdější formulace jako „Boží bytí je v přicházení“ (E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1966, ³1976, 127 (Epilogomena 1975) nebo „Boží bytí je přicházení“ (G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. II*, Tübingen 1979, 251).

³¹ Srov. k tomu povzdech O. WEBERA: „(ach, tenhle reformovaný!)“ – *Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I/1 bis IV/3, 2. Mit einem Nachtrag von Hans-Joachim Kraus zu Band IV/4*, Neukirchen 1950, ¹⁰1984, 68. Srov. české zpracování Jana Miřejovského, *Boží skutečnost*, Křesťanská revue 26 (1959), 245–250, 250. Dále srov. R. BOHREN, *Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München 1975.

³² Srov. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 Bde., Einsiedeln 1961–1975.

řestí, protože se v ní mjíme posledním cílem života, jímž je „fruitio Dei“. Naproti tomu „delectatio theologiae“, potěšení z theologizování (740), je naší profesní ctností, protože v něm nám už v tomto životě tu a tam probleskne onen „finis ultimus hominis“, požívání Boha (737). Traktát o dokonalostech, nadějně započatý počátkem všech počátků, milostí Boží, se tak radostně uzavírá tím nejposlednějším koncem, Boží nádherou. In principio Milostivý, in fine Nádherný.

2.3 Aktuality 1940

Několikrát se Barthovými výklady mihne reminiscence na pohnuté dobové události. Čtenáři a čtenářky v Německu a v okupovaných zemích, k nimž se podařilo propašovat roku 1940 ve Švýcarsku uveřejněný třetí svazek KD, se mohli „mezi stránkami“ dočíst, jak Barth theologicky zdůvodněně rozumí politickému vývoji *Německa* a osudu moderního *židovstva*.

V ohlednutí nazpět (v rámci reflexe Boží všemohoucnosti) se Barth táže, zda by víra ve všemohoucnost Boží, nepostavená na biblických základech, byla schopná „skutečně zabránit nástupu třetí říše pomatenosti“ (604); ve výhledu dopředu (v rámci meditace Boží jedinství) pak rezolutně prohlašuje: „Na pravdě věty, že Bůh je jeden, ztroskotá Třetí říše Adolfa Hitlera.“ (500)

Sionismu nepřikládal Barth v roce 1940 (v traktátu o Boží všudypřítomnosti) žádný theologický význam. „[T]heologicky vzato nemají Židé od návratu do Palestiny jako svaté země co očekávat“ (542). Zato nacistické *pronásledování Židů* Barth uvádí (v traktátu o Boží spravedlnosti) do souvislostí christologických: utrpení Božího lidu vztahuje k utrpení Mesiáše Izraele. Věta „On, a nikoli Izrael, je také ten, kdo skutečně trpí v tom, co musejí *dnas* Židé vytrpět: ten, koho v tomto utrpení potkává Boží soud“ (445), je z rodu oněch barthovských vět, které narážejí u ne-barthiánů na příkré odmítnutí. Její povrchní čtení in peiorem partem pak vypadá následovně: Bezmála na dohled jeho basilejského domicilu trpí živí lidé, a pan profesor vstává od svého psacího stolu s dogmatickými konstrukcemi, které mají toto utrpení ‚vysvětlit‘. Díky Bohu lze Barthově výpovědi rozumět i jinak, lépe, barthovsky. Výklad in meliorem partem zohledňuje, co v Barthově platónském realismu znamená klíčové slovo „skutečně“: V trpících Židech na druhé straně hranic trpí Mesiáš židů a pohanů. Vztažení současného židovského utrpení k události na Golgotě Barthovi umožnilo prohlásit *genocidu Židů* (1940, termín ‚konečné řešení‘ samozřejmě neznal) za dílo předem určené k nezdaru. „V tom spočívá nekonečná nicotnost a jistotně předpověditelná neúspěšnost všeho toho,

co kdy jací lidé kterých dob podnikali proti Židům a co proti nim mohou podniknout i dnes“ (tam.) Kdo by chtěl tuto optiku KD sub specie aeternitatis odmítnout jako nedějinnou, měl by si dát libit protiotázku, zda by si raději přál dogmatiku propadlou té které momentální dějinné perspektivě.

3 Ohlasy a působení: Učení o Božích vlastnostech vedle Bartha a po Barthovi

Jedna z prvních reakcí na Barthovo učení o dokonalostech přišla z Curychu. EMIL BRUNNER, který se často cítil povolán k tomu, aby k Barthovu A řekl své B, předložil v roce 1946 v prvním svazku své *Dogmatiky* učení o Božích vlastnostech, implicitně a místy i explicitně polemizující s učením o Božích dokonalostech z KD.³³ V nejednom se oba přátelé shodovali: v ideálu dogmatiky, která by nebyla ani systematickou konstrukcí ani florilegiem Bible, ve snaze osvobodit křesťanské učení z jeho filosofického zajetí a postavit je na základy biblické exegeze; v odmítnutí Schleiermacherova pojetí Božích vlastností a v obdivu k výše jmenované Cremerově monografii. Avšak právě na pozadí této shody zřetelně vyniknou rozdíly mezi nimi. U Bartha hermeneutika srozumění, u Brunnera hermeneutika podezření. Barth se raduje ze všeho, co o Bohu může říci – a je toho poměrně mnoho, co říká. Brunner se obává, aby toho o Bohu neřekl víc, než si myslí, že může říci. První povzbuzuje, druhý spíše varuje. Brunner podezírá apoštoly a proroky z naivity, theology staré církve ze spekulantství a Karla Bartha z nekritického tradicionalismu.³⁴ Barth shledává a vytváří široký konsens, Brunner všude větrí nezvládnuté prvky řecké filosofie.

Barthovi nablízku koncipovali svá učení o vlastnostech ve svých učebnicích dogmatiky jeho profilovaní souputníci, tzv. barthiáni: 1951 berlínský HEINRICH VOGEL v *Bohu v Kristu*³⁵ a 1955 göttingenský OTTO WEBER v *Základech dogmatiky I*;³⁶ 1967 se k nim přiřadil v *Učebnici dogmatiky II* oficiální dogmatik NDR HANS-GEORG FRITZSCHE³⁷. Naproti tomu GERHARD EBELING, který v roce 1968 upozornil na Schleiermacherovo uče-

³³ BRUNNER, *Dogmatik I* (viz pozn. 16), 245–305.

³⁴ Srov. tamtéž 250, pozn. 1: „[...] poměrně mírný soud K. Bartha o metodě ‚viae‘ je [...] značně udivující.“ Zato soud E. Brunnera je poměrně tvrdý: „Tohle všechno je racionální metafysika, ne křesťanská theologie, theologia naturalis, nikoli theologia revelata.“ (250)

³⁵ H. VOGEL, *Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik*, Berlin 1951, 332–408.

³⁶ O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik I*, Neukirchen-Vluyn 1955, Lizenzausgabe Berlin 1977, 439–508.

ní o vlastnostech v brilantní studii *Schleiermacherovo učení o božských vlastnostech*, se v *Dogmatice křesťanské víry* (1979) opřel o svého mistra a pojednání o Božích vlastnostech rozdělil do dvou svazků svého třísvazkového opusu.³⁸ Na rozdíl od Bartha počítá k Božím vlastnostem i vlastnosti jeho „cizího díla“, jmenovitě Boží skrytost.³⁹ (1983 jej následoval jiný lutherán, heidelberský EDMUND SCHLINK, který ve své *Ekumenické dogmatice* zařadil mezi vlastnosti i vlastnosti „stravujícího Boha“, jmenovitě Boží hněv.)⁴⁰ Dvě dogmatiky ze sklonku 20. století – *Systematická theologie* WOLFGANGA PANNENBERGA (I 1988)⁴¹ a *Dogmatika* WILFRIEDA HÄRLEHO (2000)⁴² – sledují Barthovo vylíčení Božích vlastností místy až do jednotlivostí. Na přelomu tisíciletí tematizovali Boží vlastnosti dva bývalí východoberlíntští Barthovi žáci: 1999 EBERHARD JÜNGEL v *Tezích ke vztahu Boží existence, podstaty a vlastnosti* a 2001 WOLF KRÖTKE v monografii *Boží jasnosti*⁴³. Kdyby mně někdy připadl úkol přednášet o Božích vlastnostech, asi bych se dlouho nezdržoval u problémů Boží myslitelnosti a vypověditelnosti; spíše bych se vydal po stopách JANA MILÍČE LOCHMANA a pokusil se dostat jeho postulátu christologizace Božích vlastností, který vyslovil 1974 ve svém příspěvku do *Dogmatiky v dialogu II*.⁴⁴

³⁷ H.-G. FRITZSCHE, *Lehrbuch der Dogmatik. Teil II, Lehre von Gott und der Schöpfung*, Berlin 1967, ²1984, 93–100.127–138. Fritzsche nepřejímá – jako Vogel – jen dvanáctičlenný počet vlastností, nýbrž nadto i dvakrát šest párů vlastností, prý proto, aby tak „vyvrátil“ domněni, „že nikdy dva dogmatici nepiší přesně o týchž vlastnostech“ (128).

³⁸ G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. I: Prolegomena. Der Glaube an den Schöpfer der Welt*, 235–244; *Bd. II: Der Glaube an den Versöhner der Welt*, 99–119; 229–255; 345–362, Tübingen 1979.

³⁹ Tamtéž II, 243–249. Proti tomu W. JOEST, *Dogmatik. Bd. I: Die Wirklichkeit Gottes*, Göttingen, 1984, ²1987, 161n.

⁴⁰ E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983, ²1985, 771–774.787–790. Ovšem s omezením, že se nejedná o „vlastnost Boží podstaty“: „Bůh miluje a je láska. Bůh se hněvá, ale není hněv.“ (789). Proti tomu W. PANNENBERG, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 474.

⁴¹ Cit. dílo, 365–483, zvl. 392, 437ff, 445, 449nn, 458, 470, 473.

⁴² *Dogmatik* (viz pozn. 18), 236–269, zvl. 263.

⁴³ Thesen (viz pozn. 28 a 2); resumé obojího in: KRÖTKE, *Gottes Eigenschaften*, in: E. MAURER (Hrsg.), *Grundlinien der Dogmatik*, Rheinbach 2005, 85–106.

⁴⁴ Srov. LOCHMAN, in: *Dogmatik im Dialog II* (viz pozn. 3), 184: „Vlastnosti Boží nemožou být nikdy získány z abstrakcí nějakého obecného poznání Boha nebo poznání sebe sama, mají být přečteny z lidské tváře Ježíše Krista – avšak právě ve smyslu Nového Zákona jako výpovědi o Bohu, o ‚Nevypověditelném‘.“ – Viz též EBELING, *Dogmatik II* (viz pozn. 30), 106: „[Všechny božské atributy] jsou vyřčeny jak o Bohu, tak o Ježíši Kristu.“ A tamtéž 229: „Neexistuje žádný Boží atribut, který by již nebyl k dispozici v náboženské tradici nezávisle na Ježíši Kristu; rovněž ovšem neexistuje žádný atribut, který by od Ježíše Krista nepřijal svůj svéráz.“

Barthův návrh na terminologickou změnu nenašel následovníka. Jedni se vrátili zpátky k starým osvědčeným výrazům „atributy“ nebo „vlastnosti“, další přišli s obsahově pregnantními termíny jako „velkoleposti Boží podstaty“ (Vogel)⁴⁵ nebo „Boží objasňující jasnosti“ (Krötke)⁴⁶, ještě další se spokojili s obsahově neutrálními označeními jako „způsoby jeho lásky“ (Ebeling)⁴⁷, „podstatné způsoby či podstatné rysy“ (Jüngel)⁴⁸, „příznaky lásky“ (Dalferth)⁴⁹ nebo „konkretizace, specifikace, kvalifikace božské lásky“ (Härle)⁵⁰. V tom, co po mém soudu tvoří nejdůležitější přínos Barthova učení o dokonalostech pro evangelickou dogmatiku 20. století, je většina theologů po Barthovi s Barthem zajedno: Opět se odvažují myslet vlastnosti Boží jako *vlastnosti jeho podstaty* (popř. jeho lásky jakožto jeho podstaty⁵¹).

4 Závěr: Bůh mnoha vlastností v theologickém učení a církevním zvěstování

OTTO WEBER ve svém kdysi hojně čteném přehledu KD (ponejprv 1950, české zpracování 1957–1962) pochválil Barthovo učení o dokonalostech jako bod obratu v traktování Božích vlastností. „Barth je prvním dogmatikem po Cremerovi, který věnoval tomuto odvětví zvláštní pozornost a prošel je jako místo *živého*, tj. *theologického* kladení otázek a hledání odpovědi. Dosavadní pojednání strádala právě nedostatkem vlastní theologické životnosti. Barth tuto chybu napravil (a předčil i Cremera). Tak se

⁴⁵ Gott in Christo (viz pozn. 35), passim: „Gottes Wesensherrlichkeiten“.

⁴⁶ Klarheiten (viz pozn. 2), zvl. 103nn: „Gottes klarmachende Klarheiten“.

⁴⁷ Dogmatik I (viz pozn. 38), 105: „Weisen seiner Liebe“.

⁴⁸ Thesen (viz pozn. 28), 405: „Wesensweisen oder Wesenszüge“.

⁴⁹ I. U. DALFERTH, *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, München 1984, 214. Cit. podle KRÖTKEHO, cit. dílo 84, pozn. 146: „Merkmale der Liebe“.

⁵⁰ Dogmatik, 256: „Konkretisierungen, Spezifizierungen, Qualifizierungen der göttlichen Liebe“.

⁵¹ Široký konsensus nejzvučnějších jmen evangelických a katolických theologů současnosti (mj. Jüngel, Moltmann, Pannenberg; Kasper, Greshake), že podstatou Boží je *láska*, zaregistroval KRÖTKE (cit. dílo 82, pozn. 137). Barth spatřoval, jak známo, Boží podstatu ve *svobodné lásce*, přesněji v bytí toho „kdo ve svobodě miluje“ (288). HÄRLE, cit. dílo 243, shledává v tomto „připojení ‚svobody‘“ pochopitelnou obranu proti „nebezpečnému zúžení a tím zkresení Boží podstaty“, hrozcímu tam, kde došlo k jejímu „neomezenému ztožnění“ s láskou. Sám však toto připojení vnímá jako omezení a zkrácení podstatové výpovědi „Bůh je láska“, nikoli jako její zesílení.

stalo, že se na něho čtenář oněch dobrých 400 stran, věnovaných této části dogmatiky, nebude mračit.⁵²

Theologické životnosti dosáhl Barth tím, že pojal Boží vlastnosti jako zkrácené verze, jako *stručná znění Božího příběhu s člověkem v lidských setkáních s Bohem*. Musel však za ni platit nebývalou délkou svého líčení? Musel svými 400 stranami riskovat trpělivost svých čtenářů a čtenářek? Kloním se k tomu zodpovědět tuto otázku kladně. Pojmeme-li Boží vlastnosti jako stručná znění a učení o nich jako vysvětlení stručných znění, pak se mně zdá být zcela na místě věnovat tomuto *vysvětlování* spíš více než méně času a prostoru. Šíře Barthova pojednání o Božích dokonalostech není dle mého soudu podmíněna jen osobnostními sklony autora, má i své důvody věcné. Ostatně, délka *tohoto* textu bude rušit pouze ty, kdo na něj budou pohlížet izolovaně, nikoli v kontextu celé KD. Čtyři paragrafy učení o dokonalostech tvoří plus minus jednu triadvacetinu celého nedokončeného díla (402 z dohromady 9185 stran) – a kdyby byla bývala KD dokončena, byly by proporce ještě mnohem vyrovnanější. V Schleiermacherově Věrouce tvoří dvacet paragrafů o vlastnostech jednu devítinu tohoto díla (v Redekerově vydání 102 z 932 stran). „Interpretovat znamená: říkat jinými slovy *totéž*.“ (KD I/1, 364) Ve svém učení o dokonalostech říká Barth v nových a nových pojmových variacích a transformacích – samozřejmě ne vždy, ale často, velmi často – přibližně *totéž*. Podobá se v tom alpinistovi, který vidí vrcholky horských velikánů každou denní hodinu ve zvláštním osvětlení jedinečného okamžiku – jinak, než jak viděl tytéž hory o hodinu dříve, a jinak, než jak je uvidí o hodinu později.⁵³

Učení o dokonalostech patří k těm nejkonsenzuálnějším částem celé Církevní dogmatiky. Stěží si lze představit, že by je někdo ocejoval jako „privátní doktrínu Karla Bartha“⁵⁴. Spíše by se proti němu dalo namí-

⁵² WEBER, K. Barths KD (viz pozn. 31), 63; srov. KR 26 (1959), 247.

⁵³ Obdobná alpinistická přirovnání užíval sám Barth, např. ve francouzském televizním interview s G. Casalisem (1963), in: K. BARTH, *Gespräche 1963*, hrsg. von E. Busch (GA, Abt. IV), Zürich 2005, 368n: „Nuže, předmět, jímž se zabývá dobrá dogmatika, je nevyčerpatelný. Nikdy jsem neměl pocit, že se opakuji, protože v miliónech [sic!; v něm. překladu, tamt. 36, opraveno na tisíce] stran jsem se cítil, jako kdybych obcházel ze všech stran vysokou horu, která se představuje tu z té, tu z oné strany. Pokud jde o mě, nikdy jsem se přitom nenudil. A vždy to byla tatáž hora, není-liž pravda.“

⁵⁴ Takto se vyjádřil P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1947, 1962, 59, na adresu Barthova pojetí Evangelia a Zákona, popř. jeho učení o zjevení. Podobně smýšlel E. BRUNNER, *Dogmatik I* (viz pozn. 16), 353 a 355, o Barthově novém uchopení otázky predestinace. Není bez zajímavosti, že zatímco ho na učení KD II/2 o vyvolení popuzovala jeho radikální novost, učení KD II/1 o vlastnostech se podíval pro jeho tradičnost.

tat, že mohlo být o něco originálnější. Není divu, že zůstalo ve stínu učení o predestinaci, které po něm (v dalším svazku KD) následuje; vždyť Barthovo učení o vyvolení zastíní všechno, co bylo do té doby možné se v KD dočíst. Kdo je originální, nemusí dokazovat svou originalitu v každém dogmatickém traktátu. Skutečně originální theolog se nepotřebuje honit za originalitou, protože jeho výpovědi nesou nezaměnitelné, věrněmu publiku důvěrně známé a milé rysy jeho způsobu myšlení a literárního stylu i tam, kde uchopil tradiční látku tradičním způsobem. Když Barth hledal pro svůj první dogmatický kurs v Göttingen, který nesměl nést pojmenování Dogmatika, nějaké krycí jméno, sáhl – v reminiscenci na vžitý německý překlad CALVINOVY dogmatiky *Institutio religionis christianae* (a zároveň na stejnojmenný titul A. Ritschla) – po názvu *Vyučování v křesťanském náboženství*. Učení o vlastnostech tam charakterizoval následovně: „[...]věty, které pronášíme zde v dogmatice, nejsou jedna ani druhá vhodné jako homiletická a katechetická látka; nejsou zamýšleny jako materiál pro kázání a vyučování, nýbrž jako *školní cvičení*, které musíme mít za sebou, *abychom* mohli sami kázat a vyučovat. Ve škole je třeba se kvůli životu věnovat leccemu, co je pak v životě vhodné *vědět*, ale co za nic na světě nemá být v poněkud popularizované formě *opakováno* tak, jak jsme to slyšeli ve škole.“⁵⁵ Nemyslím, že bychom měli tyto věty chápat jako understatement. Barth koncipoval všechna svá učení o vlastnostech – stejně tak jako svou dogmatiku jako celek – vědomě jako *theologii pro theology a theologičky*, tedy jako kus řádné *školské theologie*.

Na jednom místě svých výkladů Barth říká: „Vlastnosti či dokonalosti Boží jsou, abych tak řekl, písmena božského Slova. Slovo existuje jen prostřednictvím propojení a jednoty těchto *písmen*. Ale jenom ve své *propojenosti a jednotě* mohou tato písmena tvořit slovo.“ (367) Kdybych chtěl tento příměr dále rozvíjet, mohl bych se zeptat: Přirovnáváme-li vlastnosti k písmenům, neměli bychom učení o vlastnostech přirovnat k slabikování? Slabikování písmen je cesta, jak se naučit číst a psát celá slova. Kdo už umí číst a psát, nepotřebuje rozkládat slova do písmen. Chtěl Barth napovědět, že učení o Božích vlastnostech hraje v theologii sice nenahraditelnou, ale vlastně jen prostřednickou roli? Pochybuji o tom. Jeho obraz měl spíše znázornit, jak pohlíží na vztah mezi učením o Božích vlastnostech a učením o Boží podstatě: „Učení o Božích dokonalostech [...] nebude spočívat v ničem jiném než v rozvíjení a stvrzování učení o Boží podstatě“ (tam.).

⁵⁵ BARTH, Unterricht II (viz pozn. 10), 92.

Učení o dokonalostech KD – vzorový příklad takové dogmatiky, která nepředstavuje ani biblicismus na vyšším stupni ani metafysiku na nižším stupni⁵⁶ – slouží v akademickém životě studujícím theologie jako *Eisagogé do četby theologické klasiky*⁵⁷ a *trénink v dogmatickém umění*, vyučujícím theologie jako *stimulans k vlastní theologické tvorbě*. Co si s ním však má počít onen malý houf theologii pěstujících farářů a farářek, pro něž Barth KD psal a vydával? Před přímým, dnes ostatně sotva představitelným užitím své Dogmatiky v podobě únavných citátů v dlouhých kázáních Barth výslovně varoval.⁵⁸ V zásadě však vztahoval celou KD na nedělní kázání v kostele jako na centrální událost života církve.⁵⁹ Co to znamená v případě vlastností Božích? Jako stručná znění volají po tom, aby se s nimi dále pracovalo. Mohou a mají být rozvíjeny doktrinárně, do dogmatického učení. Ale mohou a mají být rozvinuty i kerygmaticky, v křesťanském kázání. Schleiermacher hájil v učení o vlastnostech své Věrouky „zájem zbožnosti“⁶⁰, Barth zastupuje v učení o dokonalostech své Církevní dogmatiky zájem kázání. Jeho „zcela střízlivé a zcela otevřené učení o Božích vlastnostech“ (384) vznikalo jako výzbroj k církevnímu zvěstování a v církevním zvěstování je vystaveno své ověřující zkoušce.⁶¹ O tom, zda se osvědčilo a zda je budeme moci označit za vydařený pokus či nikoli, proto nebude rozhodovat statistika jeho citovanosti v odborné literatuře, nýbrž úvaha, nakolik přispělo k tomu, aby byl na kazatelkách křesťanských církví dosvědčován Bůh jako *Bůh bohatý na vlastnosti*.

⁵⁶ Srov. KD I/2, 383: „[T]heologie je něco jiného než rabínská biblická učenost nebo řecká spekulace.“

⁵⁷ Srov. G. HUNSINGER, *How to Read Karl Barth. The Shape of His Theology*, New York/Oxford 1991, 28: „Jeden z efektů obeznamenosti s katedrálou Barthovy theologie je ten, že nám její poznání může pomoci k tomu, že se naučíme oceňovat starší katedrály a budeme chtít strávit nějaký čas také v nich.“

⁵⁸ KD I/1, 297: „Ne všechny věty se hodí k tomu, aby se přímo staly větami církevního zvěstování. [...] Ani jedna věta dogmatiky se k tomu nehodí jako taková.“

⁵⁹ Srov. KD I/1, 83: „Normální a centrální fakt, ke kterému se dogmatika vztahuje, však je a zůstane docela prostě nedělní kázání církve včerejška a zítřka.“

⁶⁰ § 50,1 = I, 256 a částěji.

⁶¹ KD I/1, 297: „Dogmatika je příprava k církevnímu zvěstování. Formuluje věty, které je třeba promyslet, *dříve než* zformuluje své věty církevní zvěstování. Ovšem právě v této vzájemné vazbě musí být možné věty dogmatiky ověřovat.“

ABSENCE ANATHEMAT V REFORMAČNÍCH KONFESÍCH ČESKÉHO PŮVODU

Pavel Filipi

DAS FEHLEN DER ANATHEMATISIERUNGEN IN DEN REFORMATISCHEN KONFESSIONEN TSCHECHISCHER HERKUNFT Leicht gekürztes Referat für die Konferenz der niederländischen und ost- und mitteleuropäischen theologischen Fakultäten „Christian Traditions between Catholicity and Particularity“ (Prag 2. 5. 2008) erörtert die Tatsache, dass die Konfessionen tschechischer Herkunft (Die Brüderkonfession 1535 und die Confessio Bohemica 1575) – im Unterschied zu Augustana und Helvetica posterior – keine Verwerfungsätze beinhalten. Im Fall der Brüderkonfession dürfte dies mit der ekklesiologischen Grundkonzeption der Brüderunität zusammenhängen, im Fall der Bohemica ist dies auf die Intervention des Brüderpriesters und Literaten Jiřík Strejč bei der Verfassung des Textes zurückzuführen. Allgemein haben die Verwerfungen der reformatorischen Konfessionen eine zweifache Funktion: eine apologetische, die die Rechtgläubigkeit der vertretenen Lehren zu betonen sucht, und eine abgrenzende gegen die Irrtümer und Missbräuche Roms; in beiden Fällen wollen die Konfessionen die „Katholizität“ ihrer Positionen zum Ausdruck bringen. Insofern haben auch die Verwerfungen eine latente selbstkritische Funktion.

Někdy se objevuje názor, že obě reformační konfese českého původu (tj. Bratrské vyznání z r. 1535, poslední verze 1662 a České vyznání z r. 1575) jsou mezi reformačními konfesemi výjimkou, protože neobsahují odsuzující věty, anathemata. To není přesné potud, že obě konfese sice opravdu anathemata neobsahují, ale nejsou v tom ojedinelé. Existují i jiné reformační konfese, kde anathemata nenajdeme (např. Konfese westminsterská). Ovšem mezi čtyřmi konfesemi, jež přijala Českobratrská církev evangelická (Augsburské vyznání, Druhé helvetské), konfese českého původu jistou výjimku tvoří. Jen na tyto čtyři se v následujícím výkladu soustředím, a to čtyřmi kroky: 1. Vyjasnění pojmů. 2. Odsudky prvního typu. 3. Polemika s Římem. 4. Závěrečná úvaha.¹

¹ Viz také: A. Molnár: Bekenntnisse der Böhmischen Reformation, in: *Communio viatorum* 23 (1980), 206nn.

1. Vyjasnění pojmů

Pojem „anathema“ není totožný s tím, co vyjadřují odsuzující věty reformačních konfesí. Anathema znamená kletbu, prokletí. Původ leží nejspíše ve starokřesťanské penitenciární praxi: Těžký hříšník byl vyloučen z ochranného prostoru svátostné obce a svěcen Božímu soudu. Souvislost pavlovského „anathema“ 1K 16,20–24 s prvokřesťanskou liturgií večere Páně přesvědčivě prokázal Günther Bornkamm.² Podle toho mělo anathema funkci odloučení od stolu Páně.

Nepřekvapí, že anathemata nacházíme v závěrech prvních synod staré (mladé) církve, v nichž se zápasilo o vytýčení hranic legitimního pluralismu v církvi, o odpověď na otázku, s kým je ještě možno společně slavit eucharistii a s kým už nikoli. Pravděpodobně první doklad nacházíme v kánonu 52 synody v Elviře (*Concilium Eliberritanum*, kolem r. 360),³ a to ve znění, jež přesně odpovídá Pavlově dikci v Ga 1,9: EI TIS... ANATHEMA ESTO. Toto EI TIS (jestli někdo...) je důležité. Vztahuje se k nějaké osobě, jednotlivci, k jeho názoru, nauce, postoji. Jde o situaci, kterou není možno přímo identifikovat, která však může nastat. Obdivuji stylistické ingenium otců koncilu tridentského, kteří svá anathemata formulovali rafinovaně: „*Si quis dixerit... anathema sit*“. „Dixerit“ zde může znamenat buďto *futurum secundum* (bude-li někdo – v budoucnu – tvrdit..., pak) nebo *konjunktiv perf.* jako kondicionál (pokud by někdo tvrdil..., pak). V každém případě se zde sice jedná o odmítnutí nějaké nauky, ale anathema samo se vztahuje jen na osoby, které takovou nauku zastávají, a jen velmi nepřímo na skupiny, nebo církve.

2. Odsudky prvního typu

Odsudky reformačních konfesí však mají jinou dikci. Neodsuzují individua, nýbrž skupiny, hnutí, resp. nauky těchto skupin či hnutí. Proč to činí, co k tomu autory konfesí vede? Jeden důvod snad mohl být pedagogický: Kontrastní pozadí dává pozitivnímu tvrzení větší názornost. Ale důležitější důvod byl povahy strategické. To zřetelně vynikne, když sestavíme seznam cílů, na něž útočí Helvetica. Až na několik výjimek jde o staré a takřkajíc všeobecně uznané hereze pelagiánů, novatiánů, nestoriánů atd. Helvetica se tu pohybuje na bezpečné půdě toho, co beztak všeobecně platí a platilo. Pouze u otázky křtu dětí a problému křesťanského anar-

² *Das Ende des Gesetzes*, München 1952, 123nn.

³ H. Vorgrimler, heslo Anathema in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg 1957), I, 494.

chismu musí pozornost obrátit také na křtěnce. Helvetica takto uskutečňuje svůj apologetický záměr, který ohlásila v předmluvě: „Poněvadž pak my všichni sdílíme tuto víru a toto náboženství, doufáme, že nás všichni budou pokládati nikoli za kacíře, ale za údy obecné církve, za křesťany.“⁴ Helvetica, jinak než Augustana, nebyla přímo předkládána říšskému sněmu; původně to bylo osobní vyznání Bullingerovo, které si přivlastnili kazatelé kantonálních církví a teprve sekundárně se stalo politicky relevantním textem švýcarských měst a též falckého kurfirsta Friedricha.

Stejný apologetický zájem měli i autoři Augustany, ovšem v překérnější situaci: na říšském sněmu šlo také o právní a politické uznání té části obyvatelstva, která se přiklonila k reformaci. Také autoři Augustany usilovali o to, aby před císařem a sněmem prokázali soulad s obecnou křesťanskou vírou, s naukou přijatou od otců. Jejich situace byla tím obtížnější, že císař měl v rukou (Eckem sestavený) seznam neméně než 404 Lutherových, Melancthonových a Zwingliových bludů. Přesto soudí Augustana, že své pravověří dokázala, jak to slíbila v předmluvě. V čl. 21 (německý text) čteme: „Poněvadž je naše učení jasně založeno v Písmě svatém a k tomu není na odpor ani proti obecné křesťanské, ano ani proti římské církvi... domníváme se také, že naši odpůrci mohou s námi být zajedno v uvedených člancích.“⁵ V tomto pohledu měly odsudky paradoxně zdůraznit nikoli „partikularitu“ předložené nauky, nýbrž její „katolicitu“.

Týž strategicko-pragmatický argument se ovšem uplatnil i při tvorbě České konfese. V r. 1575 šlo též o to, aby zemský sněm uznal reformační církev v zemi. Utravistické stavy ujistily císaře, že konfese nemá znamenat žádnou volnou vstupenku pro „kacíře“. Proto se v konceptu předmluvy objevila věta, odsuzující „ariány, zwingliány, kalviniány, křtěnce a jiné kacíře“. Zásahu na tom, že v konečné verzi tato věta již nestojí, měl bratrský kněz a literát Jiřík Strejc. Jeho argumenty jsou zajímavé. V komisi přítomné pány upozornil, „že snad ne na tom se usaditi ráčili, aby jiné odsuzovali, zvláště nepřítomné; item jsou-li co vědomi učení Kalvína, poněvadž je odsuzují?“ Připojil ještě pragmatictější argumenty, mj. i ohled na „pražskou akademii“, která by přestala lákat studenty z národů takto urážených. „A sumou: nečiní-li páni proti vlastnímu svědomí, více lidem nežli Bohu se zalíbit chtějíce?“⁶ uzavírá Strejc své vystoupení. Strejcova

řeč zapůsobila. Bohemica nemá ve svém textu žádné odsudky, jen vágní větu v předmluvě, která neuvádí žádná jména.

Pokud jde o Vyznání bratrské, jsme pramenně v méně šťastné situaci. O procesu jeho vzniku jsme (zatím) prakticky bez informací. Víme pouze, že Bratří, inspirováni pokusem svých souputníků v Augsburgu 1530, pověřili dva ze svých teologů Jana Augustu a Jana Roha, aby přepracovali starší „Počty z víry“ do formy konfese. Ta byla s podpisy 45 pánů a rytířů v r. 1535 předána králi Ferdinandovi I.⁷ Důvody absence odsudků nemůžeme tudíž vystopovat přímo, nýbrž spíše jen spekulativně.

Skutečnost chybějících anathemat nepřekvapí, když uvážíme celek bratrské eklesiologie. V článku VIII,2 „O církvi“ čteme: „Věříme a vyznáváme, že církev svatá obecná jest všecko křesťanstvo, kdekoli po světě rozprostřené, hlasem evangelium svatého ze všech národů, pokolení, jazyků, stavů, řádů i věků skrze jeden křest Trojice s. v jednotu víry Kristovy shromážděné.“⁸ Kristova církev není totožná s žádným z existujících církevních útvarů. Na svůj svéráz byli sice Bratří hrdí, ne však natolik, aby pro své společenství reklamovali název „církev“. Označení „jednota“ užíli pro sebe, ale i pro ostatní církevní útvary bez ohledu na jejich velikost (*sine magna, sine parva*).⁹ Tato linie střídavě, téměř kenótické eklesiologie, tento pohled na církev, která náleží mezi věci služebné, je zde jen do času a určena ke službě, vrcholí v posledním biskupu Jednoty, který v exilu své milované Jednotě odmítal uznat právo na sebezáchovu a její osobitost spatřoval v tom, že je hotova zemřít, v naději, že její dědictví přejde na jiné jednoty Kristovy církve a posléze na celou lidskou rodinu.¹⁰

To je širší eklesiologický rámec, který činí absenci anathemat v Bratrském vyznání srozumitelnou.

3. Polemika s Římem

Až dosud jsme věnovali pozornost odsudkům, které v reformačních konfesích hrály jen podružnou roli. Hlavním kontrahentem bylo křesťanstvo římské obediencie. Reformační konfese jsou v podstatě polemické dokumenty. Jsou pokusem artikulovat proprium reformační víry, a tudy se vymezit proti projevům, o nichž autoři konfesí soudí, že jednotu ve víře ruší nebo ničí. Potud jsou konfese pokusem obnovit jednotu víry v západní

⁴ Čtyři vyznání, Praha 1951, 190.

⁵ Tamtéž, 88.

⁶ Intervenci Strejcovu reprodukuje z pramenů Ferdinand Hrejsa, *Česká konfese, její podstata a dějiny* (Praha 1912), 150.

⁷ R. Řičan, *Dějiny Jednoty bratrské* (Praha 1957), 153n.

⁸ Čtyři vyznání, 144.

⁹ Srv. A. Molnár in: Řičan, *Dějiny Jednoty bratrské*, 435n.

¹⁰ viz J. A. Komenský, *Křať umírající matky Jednoty bratrské* (Praha 1978).

církvi, a to v poslušnosti evangelia. Tento pokus se koná v určité dějinné konstelaci. Usiluje sice vyjádřit obecnou víru křesťanskou, ale způsob, jakým se to děje, je ve velké míře určen tím, co jednotu víry toho času ohrožuje. V tomto ohledu nemají konfese význam konstitutivní, nýbrž deklaratorní: pojmenovávají pouze bludy a omyly, jež kritizují, ale netvoří žádnou „novou víru“. Je možno dokonce říci, že situace poblouzení a zmatení předcházela volbě témat, která jsou v reformačních konfesích pojednávána. Konfese jsou reakcemi, které – řečeno s K. Barthem¹¹ – přicházejí příliš pozdě, „aby přikryly studnu až poté, co se v ní již několik dětí utopilo“. Tato dobová a věcná podmíněnost konfesí je přirozeným důvodem toho, že autoři se cítí povinni vyslovit nejen ANO obecné víry, nýbrž i NE: *Damnamus...* Kdyby to neučinili, nebyla by konfese žádnou konfesí, nýbrž pouze dokumentem osobního nebo kolektivního názoru autorů. Citujme opět K. Bartha:¹² „Kdo si netroufá... říci *damnamus*, ten ať prozatím klidně vynechá *credimus*, *confitemur*, *docemus* a místo toho nadále studuje teologii jako předtím.“

To platí pro všechny reformační konfese, české nevyjímaje. Ty to činí spíše implicitně, aniž většinou výslovně jmenují stávající poblouzení. Ale znalec na četných místech rozpozná skryté narážky na ně, zvláště v nauce o svátostech. Například v Bratrském vyznání najdeme odmítnutí principu „*ex opere operato*“ (XI,6),¹³ transsubstanciace (XIII,3), přijímání pod jednou (XIII,7) a zvláště odmítnutí světské moci služebníků církve (IX,7) a církevní moci světské vrchností (XVI,7).

Podobné implicitní vymezení vůči nauce a praxi současné církve bychom objevili v Českém vyznání; jsou však formulována spíše potichu a v omezené míře. Kromě nauky o svátostech a výkladů k tématu moci v církvi a nad církvi můžeme zmínit i článek o účtě ke svatým.

Helvetica je v tomto ohledu méně zdrženlivá, a to i ve srovnání s Augustanou, která ve své první části prakticky od přímé polemiky upouští a v druhé části jen vypočítává zlořády a uvádí důvody, proč by měly být

¹¹ *Die Kirchliche Dogmatik* I/2 (Zollikon 1938), 708.

¹² Tamtéž, 705.

¹³ Čísla v závorkách odkazují na články vyznání.

¹⁴ *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* I. (Hg. von K. Lehmann, W. Pannenberg), Freiburg i. B. 1986 a II. (Hg. von K. Lehmann), 1989.

¹⁵ M. Wernisch, *Kniha svornosti* (Praha 2006), doslov s. 665.

¹⁶ *Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekennen. Theologische Existenz heute* 29, München 1935, 10.

odstraněny. Jinak je tomu v pozdějších vyznavačských spisech luterské reformace (např. ve Šmalkaldských člancích).

4. Závěrečná úvaha

Závěrem položme otázku: Kdo je subjektem tohoto latentního nebo i explicitního vymezování a v jaké autoritě to činí? Kdo jsou ony „*ecclesiae*“, které „*docent*“ a „*damnant*“? Za koho mluví autoři těchto dokumentů a ti, kdo pod ně připojili svůj podpis? Jaká empirická realita existujících obcí či církvi stojí za tvrzením o „*magnus consensus*“?

Ve všech výpovědích konfesí, jak negativních tak pozitivních, snadno rozeznáme jako latentní, ale zřetelný princip reformační „*particulae exclusivae*“, trojnásobné „*sola*“ (*gratia, fide, scriptura*), shrnuté ve formuli „*solus Christus*“. Zde spočívá důvod partikularity, a vlastně exkluzivity těchto textů, a to na primární rovině. Z této roviny se jako druhořadé jeví všechny ostatní, reálně existující a snadno identifikovatelné partikularity, nedostatky a zlořády, a snad i karikatury, které již ve své době zcela nepostihovaly protivníka; ty mohou být ponechány pozdějšímu kritickému přezkoumání (např. ve známém projektu „*Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*“).¹⁴ Naneštěstí se později (nebo i záhy) pořadí občas převrátilo: druhořadé partikularity se začaly chápat jako ta hlavní „*differentia specifica*“, založení a zajištění vlastní identity se hledalo ve vymezování a kontrapozici. Tak tomu bylo (a je) v konfesionalismech nejrůznějšího druhu.

Jinak řečeno: Velkým objevem reformace bylo, že pravda křesťanské víry (a vyznání) nesplyvá se status quo církevní nauky a praxe, nýbrž má původ v Božím slovu a jeho vůli; odtud přichází k církvi vždy znovu a volá ji k poslušnosti. Svými konfesemi reformace vyznává, že toto pořadí uznává a poslušně se podřizuje slovu Božímu a jeho vůli, jak je dosvědčuje Písmo. Náhledy, jež konfese zastávají, jsou náhledy darované, formulované ovšem ve vši omezenosti a předběžnosti. Autorita konfesí je autoritou odtud odvozenou. Nespocívá vpsledu v názorech reformátorů, ve formulačním a teologickém umění autorů, v mocenské síle zeměpánů. „Vnější slovo“ mluví právě tak přísně k autorům konfesí jako k ostatnímu křesťanskému lidu a bere všechny v kázeň.

To platí, *mutatis mutandis*, i pro odsudky. „I v těchto drsně varovných výrocích potřebujeme hledat především směrovku kladně poznané a nám doporučené cesty. O ni se máme zajímat a odmítavá slova vnímat tak, že výstražně označují její meze.“¹⁵ Takto nabývají odsudky nečekané, paradoxní funkce: funkce sebekritické. Ještě jednou citujeme K. Bartha, který právě v souvislosti s reformačními „*damnamus*“ napsal:¹⁶ „Ve vyznání nesoudí jeden druhého, ve vyznání soudí církev sebe samu.“

TEOLOGIE OSVOBOZENÍ VE SVÉM DĚJINNÉM KONTEXTU

Tim Noble

LIBERATION THEOLOGY IN ITS HISTORICAL CONTEXT This article places the development of Latin American liberation theology in its broader socio-historic context. Beginning with a brief overview of post-*Conquista* Latin American history, and the concomitant search for legitimacy, it sets out to show how liberation theology must be read within the context of the gradual inculturation of the Christian church in Latin America. It then shows how ecclesial and theological developments in Europe influenced a generation of Latin American theologians who adapted these insights to the specific needs and situations of their own cultures, marked by the presence of right-wing military dictatorships, and the economic dominance of the West. Pausing to examine the claims that liberation theology is Marxist, it moves on to look at how this theology developed in response both to external criticisms and internal reflections on the changing society.

1. Úvodní poznámky

Spolu s jedním z významných představitelů teologie osvobození, Gustavo Gutiérrezem, můžeme říci, že jejím hlavním cílem bylo a je utvářet teologii “z rubu dějin”, to znamená z perspektivy chudých, kteří žijí v konkrétní době na konkrétních místech.¹ Takovýto kontextuální přístup, který se soustředí na spodní stranu událostí, o nichž obvykle píší učebnice dějin, si vyžaduje specifickou metodu. Té je třeba věnovat zvláštní pozornost. Vedle toho se budu zabývat některými kontroverzními tématy spojovanými s teologií osvobození, která vyplývají z její metodologie. Nejprve ovšem bude třeba alespoň rámcově nastínit několik relevantních momentů latinskoamerických dějin, které jsou podstatné pro samotné pojednání o dějin-

¹ “Theology from the underside of history”, in Gustavo Gutiérrez, *The Power of the Poor in History*, London, SCM, 1983, str. 169–221 (španělský originál vyšel v roce 1979, a samotný článek, k němuž odkazují, v roce 1977).

² Současnou situaci teologie osvobození jsem rozebíral detailněji v práci: Tim Noble, “Liberation Theology Today – Challenges and Changes” in Michal Cáb, Roman Mička, Marek Pelech (eds.), *Mezinárodní symposium o teologii osvobození*, České Budějovice, Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2007, str. 22–36.

³ O významu Bartolomea de Las Casas viz Gustavo Gutiérrez, *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, (přeložil Robert Barr), Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1993.

ných základech teologie osvobození v poválečné době a pro současná intelektuální a křesťanská hnutí, která z nich vzešla. Nakonec se zastavím u reakcí na teologii osvobození a u možnosti jejího tvořivého pokračování, jak je vidí její zastánci.² Diskusi v tomto článku omezím pouze na Latinskou Ameriku, odkud teologie osvobození vzešla. Její další formy a jiné kontexty by vyžadovaly mnohem rozsáhlejší pojednání.

2. Dějinný kontext

Jako v každé teologii, také u teologie osvobození její dějiny začínají narozením, životem, smrtí a vzkříšením Ježíše z Nazareta. To je třeba si pamatovat. Máme co do činění s teologií, tedy s diskursem, který mluví o Bohu, specifičtěji pak o Bohu, o němž křesťané věří, že se v Ježíši Kristu stal člověkem. Kdyby nebylo Ježíše, nebyla by ani žádná křesťanská teologie, neboť tato teologie vždy začíná žitou a reflektovanou zkušeností s Ježíšem. Odtud znovu čte dějiny židovského lidu a jeho vztahu s Bohem, a odtud se snaží porozumět všem dalším událostem, které utvářely a utvářejí její dějiny. Ale nemá jiný počáteční bod, nezávisle na tom, jaké důrazy a jaké nástroje volí k tomu, aby o těchto dějinách mluvila.

Protože teologie osvobození vyrostla na latinskoamerické půdě, mohli bychom namítnout, že její dějiny začínají také 12. října 1492 s vyložením se Krištofa Kolumba na místě, které nazval Malé Španělsko, Hispaniola, v dnešní Dominikánské republice, nebo o několik let později, 22. dubna 1500, kdy Pedro Álvares Cabral, portugalský cestovatel a dobrodruh, na podobné cestě do Indie jako Kolumbus, přistál v Brazílii a započal tak epochu portugalského vlivu v této části světa.

Dějiny koloniálního dobývání Latinské Ameriky jsou fascinující, a i když nemáme prostor věnovat se jim zde detailně, zastavme se alespoň u několika zásadně důležitých momentů. K tomu, aby se z kolonií dalo ekonomicky těžit, bylo třeba získat pracovní sílu. A tou v počátcích nebyl nikdo jiný než původní indiánské obyvatelstvo, z něhož se rekrutovali otroci. Téměř od samotného příchodu Španělů a Portugalců máme co do činění s násilným podrobováním si lidí, ekonomickým i lidským vykořisťováním, a často s velkou krutostí. V roce 1511 dominikán Antonio de Montesinos, který do Hispanioly připlul teprve předchozího roku, proslul svým kázáním, v němž pod hrozbou věčného zatracení žádal, aby vlastníci půdy přestali zneužívat své indiánské otroky. Tato kázání byla tak účinná, že jeden z vlastníků půdy, který patřil do jeho obce, Bartolomé de Las Casas (1474–1566),³ se vzdal svého majetku a stal se také dominikánem. Právě on se později tolik zasloužil o podporu práv indiánů, jak v Americe tak ve Španělsku.

Později, když došlo k rapidnímu vymírání původního obyvatelstva,⁴ zejména v důsledku epidemií evropských nemocí jako jsou neštovice a chřipka, proti nimž indiáni neměli žádnou imunitu, bylo třeba najít další pracovní síly. Tak začalo rozsáhlé obchodování s otroky, které trvalo dvě a někde až tři století (obchod z otroky byl postaven mimo zákon v polovině 19. století, ale v Brazílii a na Kubě otroctví samotné zaniklo až na konci 80. let 19. století).⁵ Tento nový masový dovoz otroků ze zámoří, zejména z Afriky, a jeho důsledky zasáhly jednotlivé země Latinské Ameriky nerovnoměrně, nejvíce však Brazílii. Skutečnost otroctví, stejně jako vzpour proti otroctví a volání po svobodě se hluboce vtiskly do latinskoamerické duše a teologie osvobození je odpovědí na tento rub dějin kolonizace.

2.1 Hledání politické legitimizace⁶

Dalším důležitým prvkem dějin Latinské Ameriky je hledání legitimizace. Když v první polovině 16. století španělské síly dorazily na jihoamerický kontinent, objevily vysoce rozvinuté kultury, aztéckou kulturu v Mexiku, inkou v Peru a byly konfrontovány i se zbytky mayské civilizace. Španělská monarchie byla nutně vnímána v těchto nových kulturních souvislostech jako něco cizorodého. Její feudální uspořádání bylo postaveno na výměně: poddaní uznávali politickou a ekonomickou moc monarchie, za což jim byla zaslíbena jeho ochrana a řád. Obě strany byly takto vázány sliby a povinnostmi, které z nich vyplývaly. Toto smluvní uspořádání bylo stavěné na nestabilní politickou situaci v Evropě, ovšem zjevně neodpovídalo předchozí situaci v obou Amerikách.

S ohrožením, které s sebou kolonizátoři přivezli, se katolická, španělská či portugalská monarchie dostala do pozice ochránitelky před chaosem, ovšem “ochránitelky”, která tyto problémy sama působila. Když

⁴ Viz Edwin Williamson, *The Penguin History of Latin America*, Harmondsworth, Penguin, 1992, str. 84–85; David Tombs, *Latin American Liberation Theology*, Leiden, Brill, 2002, str. 1–64.

⁵ Viz např. Gerald Horne, *The Deepest South: The United States, Brazil, and the African Slave Trade*. New York, NYU Press, 2007.

⁶ Zde vycházím zejména z Williamsonovy práce *The Penguin History of Latin America*. Ač se jedná předně o kulturní analýzu, je zde možné nalézt také detailnější politickou či ekonomickou analýzu. Williamsonův přístup má velmi široký záběr, neboť ač má smysl pro detail, nikdy neztrácí ze zřetele obecnější otázky. Pro hledání politické legitimacy viz zejména str. 55–76, 108–118 (zde se zabývá indiány a jejich právy), 210–214 (o důsledcích Napoleonovy invaze), 231–247 (doba okamžitě po získání nezávislosti), 313–377 (problematika dvacátého století). Toto hledání politické legitimizace nám pomůže ve výkladu chování jak Fidela Castra na Kubě tak Huga Chaveze ve Venezuele.

mluvíme o katolické monarchii, je třeba tento přívlastek vysvětlit. Znamená to, že sama vnímala svou autoritu ne jako něco, co pocházelo čistě od lidí, ale jako božsky garantovanou. Monarcha si takto mohl nárokovat absolutní moc, neboť se předpokládalo, že tak to Bůh chce. On byl přece monarchou z Boží vůle. Jako součást Boží vůle bylo ale také vnímáno to, že evangelium je třeba přinést lidem do všech zemí. Zejména tímto úkolem se pak ospravedlňovalo dobývání. Je třeba mít na paměti, že zejména u španělského dvora tento důvod byl veřejně uznávaný, a příjmy z dolů v koloniích byly pouze jeho příjemným důsledkem. Jistěže všichni *conquistadores* nebyli plni evangelijního nadšení, i když je zajímavé, že Kolumbus sám sebe vnímal jako nositele evangelia stejně jako průzkumníka možných obchodních cest.

Nicméně v tomto smyslu církev hrála při kolonizaci Latinské Ameriky ústřední roli, neboť jedině ona měla autoritu podepřít monarchův nárok. Tím se církev stala, vedle krále, legitimizující a sjednocující autoritou pro život v latinskoamerických koloniích. Násilí páchané na legitimních místních vládnoucích autoritách bylo vnímáno jako ospravedlnitelné jedině potřebou přinést místnímu obyvatelstvu evangelium. Delegitimizace místních autorit nebyla až tak obtížná v méně rozvinutých formách života domorodého obyvatelstva Brazílie, jako tomu bylo u rozvinutějších kultur Mexika a Peru. Ale i tady teologie osvobození musela přeznačit roli církve. Aby církev mohla mít legitimní autoritu při výstavbě Latinské Ameriky, nemůže to být církev legitimizující vykořisťovatelskou cizí monarchii, ale církev, ve středu jejíhož zájmu stojí chudí, jimž Bůh v Kristu prokazuje obzvláštní lásku, a chce v tom být následován.

2.2 Nezávislost a hledání sebe-definujícího příběhu

Většina latinskoamerických států získala nezávislost v první čtvrtině 19. století, tedy po dvou, někdy dokonce téměř třech staletích koloniální vlády. Alespoň zčásti k nezávislosti pomohla skutečnost, že Napoleonovou invazí do Španělska se rozbil sebe-definující příběh královské monarchie. Když tu najednou nebyla ústřední postava, k níž se vázala poslušnost poddaných, oslabily se také neviditelné, ale dříve mocné síly, které držely impérium pohromadě, a jak se ukázalo, z této oslabené pozice se už nedostaly. V koloniích se v této době na místo feudálních pánů dostali oligarchové (s několika málo demokratickými výjimkami).⁷ Vláda malého počtu moc-

⁷ Mezi těmito výjimkami najdeme v různých dobách Argentinu, Kolumbii a Costa Ricu. Viz Paul W. Drake, *Between Tyranny and Anarchy: A History of Democracy in Latin America, 1800–2006*, Stanford University Press, Stanford, 2009.

ných lidí – zpočátku zejména vlastníků půdy – nemohla vytvořit vlastní alternativní mýtus, a tak hledání nového sebe-definujícího příběhu poznamenalo velkou část následujících dějin kontinentu. Tyto oligarchie přetrvávaly až do poloviny 20. století. Až do této doby určovaly vztahy Latinské Ameriky k Evropě a ke Spojeným státům, neboť kontrolovaly většinou exportní ekonomiku založenou na prodeji zemědělských produktů. Tím zavdaly v mnoha zemích Latinské Ameriky příčiny k násilným partizánským kampaním.

Také proto je důležité nepouštět ze zřetele, že latinskoamerická teologie osvobození je kontextuální, a sama sobě rozumí jako přispěvatelce k novému utváření identity svého kontinentu.

2.3 Industrializace a dluhy – Latinská Amerika od roku 1945

V letech následujících po Druhé světové válce se mnoho latinskoamerických ekonomik orientovalo na industrializaci prostřednictvím substituce dovozu. Jednotlivé vlády vytvářely programy industrializace a značnými částkami podporovaly výrobu vlastního zboží, která měla nahradit dovoz. Aniž bychom zde zacházeli do ekonomických detailů, je zjevné, že tato změna ekonomik s sebou přinesla celou řadu důsledků. Z pohledu církvi a jejich teologie mezi ty dlouhodobě nejvýraznější patřil rapidní proces urbanizace. Najdeme tu ale i další dalekosáhlé ekonomické a v posledu sociální důsledky. Takto nárazová industrializace vyžadovala kapitálové investice, které mohly přijít pouze formou půjček zvenčí. Ty dosáhly svého vrcholu ve druhé polovině 70. let, kdy arabské země, které zbohatly díky cenám ropy, investovaly své peníze v západních bankách, a ty pak za výhodných podmínek nabídly půjčky jihoamerickým zemím. Dluhová krize se odvíjí od této doby, protože tady začaly fungovat mechanismy, které později, v době následné globální hospodářské recese a změn trhu zasáhly Latinskou Ameriku velmi tvrdě.⁸

3. Bezprostřední pozadí teologie osvobození⁹

Teologie osvobození dává smysl jedině tehdy, když porozumíme pozadí jejího vzniku. Její zakládající otcové se narodili v rozmezí dvacátých a třicátých let 20. století (nejmladší z teologů první generace je Leonardo Boff, narozený v roce 1938, o deset let mladší než Gustavo Gutiérrez).

⁸ Současná hospodářská krize ještě Latinskou Ameriku plně nezasáhla, ale ekonomové tvrdí, že její indicie nejsou dobré a že země Latinské Ameriky znovu mohou přijít i o ten malý základ, které si v posledních dekádách vybudovaly.

Z toho plyne, že většina započala svá studia teologie v padesátých letech. Zde se tedy zastavíme u nejlivnějších církevních hnutí z této doby, která přispěla k jejich teologické formaci.

3.1 Katolická akce

První Katolická akce začala pod papežem Piem X., ale její hlavní podněty a působení spadají do pontifikátu Pia XI., který v ní viděl důležitý nástroj církevního angažmá ve světě. Šlo v ní o to, že katolíci laici (v převážné většině muži) propagovali ve společnosti sociální učení církve. Akce měla nadchnout především katolické intelektuály k tomu, aby šířili evangelium v moderním světě. To se jistě podařilo v případě Gutiérreza který, před tím než vstoupil do semináře, začal studovat medicínu v Limě, kde se stal součástí místní skupiny Katolické akce.¹⁰

3.2 Mladí křesťanští dělníci a Pastorační cyklus

Další extrémně důležitou skupinou, která se rozvinula z modelu Katolické akce, bylo hnutí Mladí křesťanští dělníci, založené v Belgii otcem (později kardinálem) Cardijnem. Toto hnutí si ve svých počátcích kladlo za cíl nabídnout seriózní alternativu vůči socialismu mladým křesťanům na jejich pracovištích. Toto hnutí přispělo také ke známému Pastoračnímu cyklu: dívej se, posuzuj, jednej,¹¹ který zásadně ovlivnil metodologii teologie osvobození (a tady je třeba si znovu připomenout, že teologie osvobození je předně metodou a ne obsahem). Z Mladých křesťanských dělníků vzešly další skupiny, např. Mladí křesťanští studenti, což byla obdoba tohoto hnutí založená při univerzitách. Gutiérrez a další byli na počátku šedesátých let velmi aktivními členy těchto skupin.

Důležitá byla skutečnost, že tyto skupiny vyzývaly k aktivní přítomnosti církve, zejména laiků, ve světě. Tato přítomnost však neměla mno-

⁹ Viz Roberto Oliveros, 'Historia de la teología de la liberación' in Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, (eds.), *Mysterium Liberationis: Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol. 1, San Salvador, UCA, 1991, str. 17–50; Jose Comblin, *Called for Freedom: The Changing Context of Liberation Theology*, Maryknoll NY, Orbis, 1998, str. 1–2.

¹⁰ Pro studium vlivu Katolické akce na teologii osvobození viz Brighenti, Agenor "Raíces de la Epistemología y del Método de la Teología Latinoamericana", *Medellin* 78 (1994), str. 207–254 a Tombs, *Latin American Liberation Theology*, str. 58–60.

¹¹ Detailnější informace najdeme v pracích citovaných v předchozí poznámce a dále v Scott Mainwaring, "A JOC e o Surgimento da Igreja na Base (1958–1970)", *REB* 43/169 (1983), str. 29–92 a od stejného autora, *The Catholic Church and Politics in Brazil 1916–1985*, Stanford, Stanford University Press, 1986. V této práci se zaměřuje na to, jak byl pastorační cyklus užíván v Hnutí mladých křesťanských dělníků.

ho co do činění s teologií nebo s naukou, ty zůstávaly doménou kněží a řeholníků. Nicméně sama potřeba mít vzdělanou laickou populaci, která je schopna apologie víry na svém pracovišti či mezi studenty, v praxi vedla k tomu, že se členům těchto skupin dostávalo alespoň nějakého teologického vzdělání.

3.3 Francouzské konexe

Navíc nesmíme zapomenout, že všichni raní teologové osvobození, a většina z následujících generací, strávili nějaký čas na studiích v Evropě. Během 50. let mnoho z nich bylo ve Francii, kde se začínala profilovat tak zvaná *nouvelle théologie*.¹² Tato teologie, rozvinutá postavami jako Henri de Lubac, Yves Congar a Jean Daniélou, usilovala o dialog mezi teologií zakotvenou ve svých historických pramenech a současným světem. Přispěla tedy jak k rehabilitaci patristiky, tak k její transpozici do současného kulturně-politického klíče. Ačkoliv toto úsilí bylo Piem XII. odloženo, vrátilo se s plnou silou ke slovu na Druhém vatikánském koncilu a v následném teologickém myšlení.¹³

Francie byla ale také zemí dělnických kněží a kněžského hnutí, jež usilovalo o to, aby jejich služba mohla doprovázet lidi v továrnách a v řemeslnických dílnách. Také to byla země, kde byly v módě různé adaptace marxistického myšlení, například Althusser¹⁴ a v menší míře také Gramsci.¹⁵ Francouzské intelektuální klima bylo otevřené renovaci a experimentu. Ideje, které později našly své vyjádření v částech koncilních dokumentů, se tady objevily o několik dekád dříve a byly horlivě debatovány.

¹² Viz např. Hanvey, James, SJ, "In the Presence of Love: The Pneumatological Realization of the Economy: Yves Congar's *Le Mystère du Temple*", in *International Journal of Systematic Theology* 7 (2005), str. 383–398; Marcellino D'Ambrosio, "Ressourcement theology, *aggiornamento*, and the hermeneutics of tradition". *Communio* 18 (Winter 1991), str. 530–555.

¹³ Je třeba si připomenout vliv Karla Rahnera. Mnoho raných teologů osvobození, zejména jezuitů u Rahnera studovalo, a byli hluboce ovlivněni zejména Rahnerovou antropologií.

¹⁴ Althusser výrazně ovlivnil Clodovise Boffa, který napsal dodnes nejvlivnější práci týkající se metodologie teologie osvobození. Viz Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*, (přeložil Robert Barr), Maryknoll, Orbis, 1987 (portugalský originál z roku 1978 je upravená disertace, kterou obhájil v Louvain-la-Neuve roku 1976).

¹⁵ Viz Enrique Dussel, "Teología de la liberación y marxismo" in Sobrino, Ellacuría, *Mysterium Liberationis*, Vol.1., str. 115–144, zde 124–126.

4. Vývoj od šedesátých let

4.1 Druhý vatikánský koncil

V šedesátých letech se odehrálo několik významných událostí, které měly zásadní vliv na rozvoj teologie osvobození. Nejdůležitější z nich byl Druhý vatikánský koncil. Jeho vliv na teologii, na teology (a teoložky) a jejich osobní rozvoj lze stěží přehánět. Přitom nešlo jen o to, co koncil vyhlásil, ale přinejmenším stejně o samu skutečnost, že se odehrál a jak se odehrál. Shromáždění několika tisíc biskupů se muselo snažit si vzájemně naslouchat a formulovat přijatelné kompromisy různých stran.¹⁶ Objektívni vliv těchto skutečností snad teprve nyní začínáme doceňovat. Přitom je ale jasné, že pro generaci, která v té době končila svá studia, reakce na koncil a nově otevřené horizonty byly něčím, co jim dovolovalo pokračovat ve formulaci otázek, které byly ve vzduchu, a na které předkoncilní novoscholastická teologie nejen že nebyla schopna odpovědět, ale nedokázala je ani postihnout.¹⁷ Zabývat se římskokatolickým prostředím je pro porozumění teologii osvobození nezbytné, protože ona vyrostla z teologických hnutí právě tady a přes svou ekumenickou recepci převážně zůstává na půdě římskokatolické teologie, pracuje s jejími kategoriemi a s otázkami, které vycházejí z tohoto prostoru.¹⁸

4.2 Dependenční teorie

Na intelektuální scéně šedesátých let se vedle vývoje katolické teologie setkáme také s postupnou formulací teorie závislosti. Tato teorie se snaží vysvětlit strukturální důvody problémů latinskoamerických ekonomik. Dříve této oblasti dominovala teorie rozvoje – bylo jen otázkou času a pracovního nasazení, do kdy Latinská Amerika bude na srovnatelné úrov-

¹⁶ Přítomností latinskoamerických biskupů na koncilu a konflikty mezi nimi se zabývají např. Carlos Schickendantz, "Zeichen der Zeit heute aus lateinamerikanischer Perspektive", in Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath, Lieven Boeve (eds.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit Heute*, Freiburg, Herder, 2006, str. 163–180, zde 163–164; José Oscar Beozzo, "Die brasilianische Kirche nach dem Konzil – Zeichen der Zeit und aktuelle Herausforderung", in Peter Hünermann et al., (eds.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit Heute*, str. 451–473, zde 456.

¹⁷ Nejznámějším příkladem je koncilní konstituce *Cirkev v moderním světě*, *Gaudium et Spes*. Její úvodní slova jasně naznačují, že církev má ve světě sloužit, že má být citlivá k potřebám světa a nemá tomu být naopak. Viz GS I.

¹⁸ To je samozřejmě jedním z bodů kritiky. Francouzsko-kanadský politolog, který zkoumal vztah teologie osvobození, letničního hnutí a chudých, poznamenává, že hlavní slabostí teologie osvobození je příliš pevný vztah k římskokatolické církvi. Viz André Corten, *Pentecostalism in Brazil: Emotion of the Poor and Theological Romanticism*, Basingstoke, MacMillan, 1999 (francouzský originál 1995).

ni s ekonomikami Evropy a severní Ameriky. Tato teorie ustupovala do pozadí proto, že rovnost zjevně nenastávala. Od poloviny šedesátých let její místo postupně nahradila dependenční teorie,¹⁹ která do popředí svého zájmu postavila důvody, proč ke srovnání ekonomik nedošlo. Argumentovala, že latinskoamerické ekonomiky jsou v trvale znevýhodněné pozici, protože byly vždycky závislé na druhých dominantních ekonomikách (a v tomto smyslu méněcenné a vykořisťované), které určovaly, co mohou nebo musí dělat. To pak vede k větší četnosti autoritativních režimů, protože potřeba přijmout podmínky silnějšího si žádá vynucení, kterého je mnohem více schopna vláda, která nebere v potaz veřejné mínění.

4.3 Latinskoamerické diktatury a reakce na ně

V roce 1964 se v Brazílii chopila moci armáda, a během následujících deseti let k podobným převratům došlo v dalších zemích. Nejbrutálnější byl puč na chilského presidenta Salvadora Allende organizovaný generálem Pinochetem roku 1973. Tyto nové režimy měly několik společných rysů, stály na nacionalistické ideologii, byly extrémně pravicově orientované a používaly totalitní praktiky k ovládnutí společnosti. Na konci šedesátých let a na počátku sedmdesátých let se v Latinské Americe objevila řada opozičních ozbrojených partyzánských skupin, z nichž mnohé byly inspirovány a následně využívány Fidelem Castro a Che Guevarou. Jednalo se většinou o malé skupiny, které vstoupily do povědomí veřejnosti pumovými atentáty nebo známým únosem amerického velvyslance v Uruguayi, ale vposledu jejich odpor byl neúčinný a daly se snadno rozdrtit vládními režimy.

Mnohé z těchto skupin vzešly ze studentských hnutí, dokonce původně církví organizovaných studentských hnutí, jako byli Mladí univerzitní studenti nebo v Brazílii Lidová akce (*Ação Popular*). Ta byla založena na církevní půdě v reakci na kubánskou revoluci v roce 1959, ale přitom

¹⁹ Kromě Dussela (pozn. 5) viz též Williamson, *History*, str. 281–282, Thomas Skidmore a Peter Smith, *Modern Latin America*, New York and Oxford, OUP, 1997 str. 7–10. Další diskuse o dependenční teorii je v Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, str. 51–54 a Tombs, *Latin American Liberation Theology*, str. 90–92; Ivan Petrella, *The Future of Liberation Theology: An Argument and a Manifesto*, Aldershot, Ashgate, 2004, str. 71–84, zahrnuje kritiku konkrétních forem dependenční teorie, které teologové osvobození používají. D. Stephen Long, *Divine Economy: Theology and the Market*, London, Routledge, 2001, str. 115, diskutuje otázku, do jaké míry sami teologové osvobození dependenční teorii jako heuristický nástroj opouštějí. Viz též Wolfgang K. Heindl, “Armut und Entwicklung in der Entwicklungstheorie” in Magdalena Holztrattner (ed.), *Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?*, Innsbruck, Tyrolia, 2005, str. 339–354.

od počátku neskrývala sympatie k brazilské Komunistické straně a když se v roce 1973 s církví rozešla, její členové se ke straně oficiálně připojili. Nedá se ale říci, že by všechny skupiny sdílely stejnou politickou perspektivu ani stejná rozhodnutí zda a do jaké míry se násilím bránit proti brutalitě militaristických režimů. Přesto můžeme říci, že opozice měla dva nejvyhraněnější inspirační vlivy, církevní sociální učení a komunistické ideje adaptované různými místními skupinami. Společný zápas proti diktatuře otevíral prostor dialogu mezi těmito dvěma tábory. I tam, kde se jejich postoje lišily, spolupracovaly na společných cílech (ačkoli jinými prostředky), jako byla obnova spravedlnosti a obrana lidských práv.

4.4 Medellín

Nejvýznamnější událostí na církevní půdě z této doby byla v roce 1968 druhá generální konference latinskoamerických biskupů (CELAM) v kolumbijském Medellín. Tato konference naplno otevřela dveře jak práci s chudou většinou Latinské Ameriky a pro ni, tak právům křesťanů bránit se proti násilí. Mezi nejvýraznější závěry této konference patří rozhodnutí latinskoamerických církví přistupovat k životu z perspektivy chudých, z perspektivy utlačované většiny jižní hemisféry. Tento dokument byl výrazně ovlivněn postavami jako Gustavo Gutiérrez, později známými jako teologové osvobození.

5. První spisy teologie osvobození

Před druhou konferencí latinskoamerických biskupů, v červenci 1968, Gutiérrez na shromáždění skupiny kněží a laiků v Peru přednesl příspěvek nazvaný “Na cestě k teologii osvobození”.²⁰ Myšlenky načrtnuté v této přednášce později rozvinul ve své knize *Teologie osvobození*, publikované ve španělštině roku 1971 a v angličtině roku 1973. Je zjevné, že toto nové teologické uchopení problému Latinské Ameriky u Gutiérreze zrálo během předchozího desetiletí. Kniha představuje první a přitom vyzrálou reflexi tématu.²¹ A přestože zde není prostor k tomu, abychom se detailně zabývali specificky teologickými implikacemi teologie osvobození, nastíním alespoň pár základních bodů. Nejprve, co se týče dějin teologie, teologie osvobození je zároveň stará i nová. I když obsah knihy představuje

²⁰ Anglický překlad Alfred Hennelly, (ed.), *Liberation Theology: A Documentary History*, Maryknoll NY, Orbis, 1990, str. 62–76.

²¹ Viz Juan Luis Segundo, “Two Theologies of Liberation”, *The Month* 17 (Oct. 1984), str. 321–327; Hennelly, *A Documentary History*, str. 353–366. Zde str. 321 (= Hennelly, str. 354).

v mnohém ohledu radikální inovaci, Gutiérrez právem tvrdí, že křesťanská tradice zná teologii z perspektivy chudých. Stačí připomenout např. Bartoloméa de Las Casas.

Nicméně, současná teologie představila novou metodologii, která je podle Gutiérrezových slov „kritickou reflexí křesťanské praxe ve světle Slova“.²² To neznamená, že by veškerá teologie osvobození patřila do oboru praktické teologie nebo že by představovala novou disciplínu teologie spravedlnosti. Ani se nechce se omezit jen na to, že by reflektovala teologické důsledky pouze jednoho biblického tématu – osvobození. Kde by pak byla teologická reflexe biblického pojetí naděje, víry nebo lásky? Teologie osvobození spíše hledá nový způsob, jak postavit a jak uspořádat teologickou reflexi jako celek. Z tohoto pohledu můžeme říci, že teologie osvobození předpokládá jakousi otevřenou strukturu křesťanské praxe (reflektivní akce), která je zaměřena na celistvé osvobození všech, a děje se z perspektivy chudých (primárně v materiálním smyslu slova).

5.1 Dialog se společenskými vědami

Každá teologie pracuje s nějakými partnery dialogu a využívá poznatky dalších akademických disciplín, odvolává se na další hnutí, která jí pomáhají zkoumat, jak je Bohu rozuměno. S touto skutečností se setkáváme již ve druhém století, kdy teologové jako Justin Martyr vedli dialog s platonickými filozofy, stejně jako ve středověkých adaptacích Aristotelových kategorií v díle Tomáše Akvinského. Tato dialogičnost teologie vplula do současného euro-amerického diskursu, kde teologové vedou rozhovor s kulturně-politickými hnutími jako je třeba postmodernismus. Teologie osvobození si za svého partnera dialogu vybrala společenské vědy, a to z toho důvodu, že jí pomáhají chápat osvobození celistvě, zahrnovat i jeho politické a ekonomické aspekty (i když z ústředního teologického pohledu tyto aspekty vzhledem k osvobození z hříchů vždy zůstávají sekundární). Můžeme říci, že v rámci tohoto dialogu teologie osvobození hledá a nachází řeč, jejíž pomocí by mohla s vědeckou přísností pojmenovat a analyzovat situaci, v níž se lidé v Latinské Americe nacházejí. Teologie osvobození používá obdobné vědecké nástroje jako společenské vědy, mohli bychom tedy očekávat, že dojde k obdobným výsledkům. Tady si ale musíme připomenout, že její metoda je odlišná, i když nevede k nahodilým závěrům, ani nepočítá s neomezenou svobodou v tom, jak bude kdo situaci

²² Tuto definici nabízí Gutiérrez, G., *A Theology of Liberation*, (revidované vydání), London, SCM, 1988, str. 10.

posuzovat. S tímto metodologickým poznatkem pak můžeme říci, že z teorii ostatních věd teologie osvobození nejvíce využívá dependenční teorii. Vedle ní se dostanou ke slovu také některé další prvky společenskovedních teorií, které jsou více ovlivněny marxismem.

5.1.1 Latinskoamerické vlivy

Dříve než se dostaneme k vlastním latinskoamerickým vlivům, je třeba se zastavit u domorodých verzí marxistického myšlení, ke kterým teologové osvobození měli přístup. V odkazech Gustava Gutiérreza se například často objevuje peruvijský marxista počátku 20. století, José Carlos Mariátegui (1895–1930). V jeho vlastní rodině byly smíšeny indické a španělské vlivy, a tak je pochopitelné, že se Mariátegui zajímal o znovobjevování kulturní celistvosti, která by integrovala spirituální a materiální stranu života takovým způsobem, který by odpovídal domorodé a katolické kultuře, v níž jsou obyvatelé Peru tak hluboce zakořeněni.²³ Takto adaptované verze marxismu, a ještě více, samozřejmě, Castrova revoluce na Kubě, měly velký vliv na teologii osvobození. Také je pravda, že teologové osvobození se sami čas od času vraceli k vlastním Marxovým spisům.

V tuto chvíli by už mělo být zřejmé, že se situace Latinské Ameriky naprosto lišila od zemí střední nebo východní Evropy, a že raná díla teologů osvobození neodrážejí zkušenost s totalitně aplikovaným marxismem v naší části světa. Vliv komunistických režimů, který můžeme v těchto pracích vystopovat, pochází výhradně z Kuby, kde se komunismus rozvinul na latinskoamerické půdě, a z tohoto pohledu nabízel vůči pravicovým diktaturám alespoň částečnou alternativu toho, jak mohou národy Latinské Ameriky rozvíjet svou budoucnost. Ze zlomků informací, které teologové osvobození o situaci ve východní a střední Evropě měli, je možné vyvodit, že totalitní praktiky státního komunismu odmítali a stavěli je na jednu rovinu s nespravedlností, kterou trpěli latinoameričané v pravicových diktaturách.²⁴

²³ Viz Williamson, *History*, str. 522–523, and Skidmore and Smith, *Modern Latin America*, str. 210.

²⁴ Viz např. Clodovis Boff, *Cartas Teológicas sobre o Socialismo*, Petrópolis, Vozes, 1989. Tato práce zahrnuje jeho postřehy z návštěvy Ruska, Kuby a Číny. Dále viz Clodovis Boff, *Feet-on-the-Ground Theology, A Brazilian Journey*, (překlad Philip Berryman), Maryknoll, N.Y., Orbis, 1987, str. 114: „De facto socialismus východní Evropy už nepředstavuje pravou alternativu vůči kapitalismu, protože se v něm projevují stejné defekty: autoritářství, industrializace, konsumerismus – krátce, materialismus“.

5.1.2 Pojem třídního boje

Řeč o třídním boji je patrně nejkontroverznější částí marxistické teorie. I když Marx sám popíral, že přišel jako první s tímto pojmem, a ve svém díle mu nevěnoval detailní pozornost, je nepochybné, že v dějinném vývoji marxismu má určující místo. Ovšem i při zcela povrchní četbě děl teologů osvobození si jasně všimneme skutečnosti, že tito teologové teorii ani praxi třídního boje nezastávají. Pro ně pojem třídního boje pouze odkazuje k vyzorovatelné skutečnosti, že bohatí se stávají bohatšími na úkor toho, že se chudí stávají chudšími. Tento proces neprobíhá náhodně, ale řídí se pravidly, která určují ti bohatí. Navíc, latinskoameričtí bohatí jsou většinou křesťany, často jsou dokonce velmi štědrí v udělování almužen. Ale přitom se zároveň drží u moci právě díky patronátním vztahům, které jsou součástí latinskoamerické kultury již od počátku koloniálního dobývání. Tyto skutečnosti teologové osvobození nemohou ignorovat.²⁵

6. Reakce na teologii osvobození

Teologové osvobození nikdy v marxismu neviděli více než nástroj k analýze společnosti.²⁶ Avšak i takto omezené užití marxismu stačilo k tomu, aby se celá teologie osvobození dostala mezi podezřelé. Zde je třeba říci, že někteří vlivní latinskoameričtí biskupové i takovéto užití marxismu kritizovali,²⁷ přestože se k němu teologie osvobození s většinovou podporou hierarchie přikláněla. Pro celek teologie osvobození ovšem spojení s marxismem navenek představovalo jednu z jejích hlavních vad. Z evropského nebo severoamerického kontextu totiž její řeč ve prospěch a z pohledu chudých a utlačovaných byla nevěrohodná právě proto, že adaptovala pojmy užívané buď v takzvané socialistických politických diktaturách nebo v lepším případě mezi radikální střední třídou a studentskými aktivisty. Takto se teologie osvobození odcizovala velké části publika, ke kterému se obracela, i toho, v jehož jménu se snažila mluvit.²⁸

²⁵ K třídnímu boji se vyjadřuje např. Gutiérrez v revidované edici *A Theology of Liberation*, str. 156-161, dále pak ve své esejí "Theology and Social Sciences" in Gustavo Gutiérrez, *The Truth Shall Set You Free*, Maryknoll, Orbis, 1990, zde str. 67–72.

²⁶ Jedním z neznámějších článků je Clodovis Boff, "O Uso do 'Marxismo' em Teologia", *Comunicações do ISEER* 3/8 (1984), str. 11–18. Boff mluví o marxismu jako o nástroji. Dále stojí za povšimnutí skutečnost, že ateismus není v Latinské Americe doma, a tak souvztažnost mezi marxismem a ateismem, kterou zná evropský kontext, se v latinskoamerickém kontextu téměř neobjevuje.

²⁷ Jedním z neznámějších kritiků byl kardinál Angelo Trulli, bývalý generální sekretář CELAMu (Latinskoamerické biskupské konference). Dalším významným kritikem byl bývalý učitel Leonardo Boffa, brazilský franiškánský biskup Boaventura Kloppenburg.

6.1 Některé komentáře Vatikánu a papeže Jana Pavla II.

Přesto kritika, která byla vznesena ze strany církve, mnohé teology osvobození zranila. Obžalovávala je totiž z pozic, které někdy nezastávali, a naopak jim upírala zakotvení v základních otázkách víry, kterého se vždycky drželi, ač bývali kritizováni západními teology za to, že jsou příliš tradicionalističtí. Nakonec ovšem tato kritika teologii osvobození ani nezničila ani neoslabila. První významný dokument, který se stavěl proti teologii osvobození, *Libertatis Nuntius*, instrukce vydaná Kongregací pro nauku víry v srpnu 1984, jak konstatují mnohé další dokumenty, které následovaly, je s politováním špatně napsaný. Ukazuje velmi omezené pochopení jak teologie osvobození tak marxismu. Dokument říká, že "někteří teologové osvobození" se hlásí ke "globální vizi skutečnosti", kterou představuje marxistické myšlení. A pokud bychom přijali analýzu tohoto dokumentu, pak by platil i jeho závěr, že jejich teologická práce je nekompatibilní s křesťanskou vírou. Slabinou dokumentu je, že nezmiňuje, o koho se jedná (nikdo z hlavních teologů osvobození nezastával pozice, které jim dokument připisoval).²⁹ Tato skutečnost a zároveň velmi inkoherentní interpretace marxismu, pak nechává řadu důležitých bodů ve vzduchoprázdnu a obojí způsobuje, že dokument má malou výpovědní hodnotu. Možná také z tohoto důvodu byl o dva roky později stejnou kongregací vydán další dokument, *Libertatis Conscientia* (březen 1986), který se věnoval smyslu křesťanské svobody a osvobození, a přišel s některými pozitivnějšími vhledy týkajícími se zejména pojetí křesťanské svobody. Tento vývoj byl dále posílen dopisem papeže Jana Pavla II (duben 1986) brazilské biskupské konferenci, v němž papež deklaruje, že "teologie osvobození není pouze dítětem své doby, ale že je jak užitečná, tak nezbytná".³⁰

²⁸ K tomuto tématu existuje velké množství literatury. O ní pojednávám alespoň částečně v jiném článku. Viz Noble, T., "Liberation Theology Today", str. 29 a pozn. 31, v níž je bibliografie.

²⁹ Tento bod je s určitou ironií obsažen v Clodovis Boff and Leonardo Boff, "Cinco Observações de fundo à intervenção do Cardeal Ratzinger acerca da Teologia da Libertação de corte marxista", *REB* 44/173 (1984), str. 115–120. Na str. 116 poznamenávají, že "teologové osvobození sice souhlasí s teologickými pozicemi, které zastává Kongregace pro nauku víry, zato by pro ně bylo velmi obtížné ztotožnit se s popisem teologie osvobození jak jej kongregace předkládá" (kurzíva je v originále).

³⁰ Tři texty, *Libertatis Nuntius*, *Libertatis Conscientia* a papežův dopis jsou publikovány v Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary History*, str. 393–414; 461–497; 498–506 (citace je ze str. 503). Za zmínku stojí, že první pozitivní vyjádření magisteria Jana Pavla II. bylo hned po jeho návratu z první jeho cesty do Latinské Ameriky, jež vyšlo v *L'Ossevatore Romano* 22. 2. 1979. České znění tohoto vyjádření je v: Karel Skalický, *Po cestách angažované teologie*. Ježek, Praha 2001, str. 40.

7. Další historický vývoj v 80. a 90. letech

V dalším vývoji teologie osvobození tyto dva dokumenty kongregace i paapežův dopis sehrály svou roli, stejně jako měnící se dějinný kontext latinskoamerických zemí. Pro ně byl významnější událostí pád sandinistické vlády v Nicaraguy než konec komunismu ve střední a východní Evropě a následné rozdrobení se Sovětského svazu, které se odehrávalo daleko. V jejich situaci nicaragujský případ znamenal zkušenost selhání ideálů, která byla blízko. Vláda, která se dovolávala socialismu, a kterou podporovalo mnoho prominentních teologů osvobození (několik kněží bylo dokonce suspendováno za to, že se podíleli na práci v sandinistické vládě), neuspěla. Zčásti kvůli podpoře, kterou Ronald Reagan a americká vláda financovali opoziční skupiny, které pak na nicaragujskou vládu násilně útočily. Ale tohle by samo o sobě nebyl ten největší problém. Daleko horší byla sama skutečnost, že utopie nečekala za rohem, a že to, co teologové věděli na teoretické rovině, totiž že je třeba trvat na eschatologickém rozměru teologie, je třeba přijmout celým srdcem, i s důsledky, které z toho plynou.³¹

Mnohem pozitivnější vliv pak představovala skutečnost, že napříč Latinskou Amerikou končila doba diktatur, i když to zároveň znamenalo umenšení role církve, protože politická opozice už se za ni nemusela skrývat, ale mohla být otevřeně a legitimně politickou opozicí svého druhu. Přečiny proti lidským právům se staly alespoň formálně ilegální, i když se i nadále objevovaly a objevují na celém kontinentě se zarážející frekvencí. Navíc teologové zjišťovali, že vazby, od nichž lidé potřebují být osvobození, se mění. Situace se navíc proměňovala také razantní implementací neoliberální finanční politiky, na které trvaly jak Mezinárodní měnový fond tak Světová banka, a podmiňovaly tím nové půjčky i dohody o podmínkách splácení dluhů. Na počátku 90. let se latinskoamerické země topily v dlužích a zakoušely nekontrolovatelnou inflaci. Tuto drastickou situaci mohla zastavit jen nejdrastičtější finanční opatření, za cenu velkých lidských obětí, se stále trvajícím účinkem zejména na těch nejchudších. Proto teologové osvobození obraceli svou pozornost stále více k teologickým implikacím těchto opatření a k narůstající globalizaci trhu. K tomu, jaké důsledky mají tyto procesy pro chudé a k tomu, co do takové situace říká Bůh. Tyto společensko-politické otázky jsou v dnešní době u teologů

³¹ Některými politickými problémy spojenými s teologií osvobození se zabývá Daniel Bell, *Liberation Theology after the End of History: The Refusal to Cease Suffering*, London / New York, Routledge, 2001 a Ian Maclean, *Opting for democracy? Liberation theology and the struggle for democracy in Brazil*, New York, Peter Lang, 1999.

osvobození nejvíce akcentovány. Přitom se klade větší důraz na kulturní a náboženskou pluralitu, která patří do kontextuální analýzy, a objevují se nové nástroje pro tuto analýzu. Hegelovsko-marxistickou analýzu do jisté míry nahrazují postmoderní přístupy či Levinasova etika alterity.³²

8. Několik poznámek na závěr

To, zda teologie osvobození uspěje, nezávisí na jejím užití společenských věd, ani na třídním původu jejích proponentů, ani na přízni či nepřizni Říma. Její ustavená a v rámci teologie uznaná metoda, přes své různé adaptace, se v zemích jižní polokoule velmi osvědčila už jen tím, že nabídla konkrétní cesty jak pracovat s kontextem, tolik jiným od Evropy nebo Severní Ameriky, kde sociální rozdělení hraje mnohem brutálnější roli. Již z tohoto důvodu tento typ teologie bude nějakým způsobem pokračovat, dokud v Latinské Americe nezmizí chudoba a s ní spojené utrpení.

V první části tohoto článku jsem se zabýval základními momenty latinskoamerických dějin, potřebou legitimizace a úlohou církve v tomto procesu, stejně jako hledáním sebe-definujícího příběhu pro Latinskou Ameriku. Z dějinného pohledu (tedy z pohledu konkrétního času a místa) můžeme říci, že se teologie osvobození na pozadí utrpení a chudoby pokusila o legitimizaci víry. Také se ale snažila zachránit hierarchickou oficiální církev tím, že jí ve světě, kde církev většinou stála na straně bohatých, dala nový hlas. Latinskoameričtí chudí byli i před teologií osvobození věřícími, ale nezakoušeli to, že by autorita církve stála na jejich straně. Teologie osvobození církev posunula k tomu, aby se s nimi identifikovala, i když je možné namítnout, že dnes tato identifikace ještě neznamenal, že by církev byla schopna pomoci chudým lidem změnit svou současnou situaci a vybavit je nadějí pro takové kroky.³³ Možná právě tohle je jedním z hlavních důvodů, proč neo-pentekostální církve, které mluví o naději a o zázračných božích zásazích do lidského života, v Latinské Americe tolik rostou.

³² Viz např. Ulpiano Vásquez, "Apresentando Emmanuel Levinas", in Eliana Yunes (ed.), "Emmanuel Levinas e Jean-Paul Sartre: Duas Faces da Alteridade", *Revista Multitextos CTCH*, II/7 (2008), str. 9–16. Autor, původně španělský jezuita, žije již mnoho let v Brazílii a patří mezi první tamní teology, kteří Levinase začali studovat. On sám na Levinase psal již svou disertaci roku 1982. Viz Ulpiano Vásquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Madrid, UPCM, 1982. Mezi dalšími důležitými autory najdeme Marii Claru Bingemer a Luize Carlose Susina.

³³ Viz zejména John Burdick, *Looking for God in Brazil: the progressive Catholic Church in urban Brazil's religious arena*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Mezi největší úspěchy teologie osvobození ovšem dozajista patří skutečnost, že se jí povedlo vytvořit opravdu domorodou latinskoamerickou teologii, i to, že inspirovala mnoho dalších domorodých teologií, které si její metodu upravily podle svého kontextu. Jí upředněný teologický příběh je zakořeněn v situaci Latinské Ameriky jako žádná importovaná teologie nikdy nemůže být. Samozřejmě, že i tato teologie má svůj univerzální rozměr, ale o univerzalitě můžeme vždycky mluvit pouze z konkrétního pohledu, z místa a z času, kde se nahlíží a realizuje. Slovy Juana Luíse Segunda, pozdějšího uruguayského teologa, teologie osvobození také musí hledat způsoby, jak osvobodit teologii od jejích vlastních kulturních či filosofických omezujících forem, a jak přispět autenticky latinskoamerickým hlasem do celku světové teologie.³⁴ V tomto smyslu můžeme říci, že její příspěvek souvisí s definováním latinskoamerického příběhu. Do tohoto příběhu patří i ostatní, i když latinskoamerická teologie za ně nemůže napsat jejich party, může jen ukázat, jak hledat sebe-definici takovým způsobem, který není kopií ostatních, ať jsou to evropské příběhy, či severoamerický sebe-definující příběh. Může upozorňovat na to, jak důležité rozdíly, a právě ty rozdíly, kterými jsou v případě Latinské Ameriky radikální chudoba a brutální sociální rozdělení společnosti, hrají určující roli.

Budoucnost Latinské Ameriky a s ní spojená budoucnost teologie osvobození je nejistá a mnohem méně oslňující, než optimistické vize o budoucnosti kontinentu předpokládaly.³⁵ Ovšem, pokud latinskoameričtí křesťané dokáží jednat podle evangelia našeho Spasitele, v něhož věří, budou schopni i nadále v reflexi svého jednání (nebo proti němu) vidět světlo, které osvobozuje ve starých i nových situacích nespravedlnosti a modloslužby. Pokud se jim toto podaří, budou inspirací pro další lidi, církve a národy ve světě, a příspěvkem Latinské Ameriky do společného celku zúročí životy těch lidí, kteří věřili slovům evangelia natolik, že pro ně dokázali žít i zemřít. Nepůjde pak jen o mechanickou legitimizaci latinskoamerické církve odkazem k těmto mučedníkům, nýbrž o tvořivé pokračování v jejich dědictví. V tomto světle skutečnost, že se jich vlády a ostatní mocné skupiny tolik bály, znovu odkryje, jak velkou mocí je mluvit pravdu, a jak tato moc osvobozuje. Cesta ke svobodě může být pomalá, avšak

teologové osvobození takto budou moci jít spolu s milióny křesťanů Latinské Ameriky, kteří i nadále žijí v situaci extrémní chudoby. Kristus tyto lidi miloval a miluje, a nakonec to jsou právě oni, kdo dávají teologii osvobození její pravý a pokračující historický základ.

³⁴ Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, (přeložil John Drury), Maryknoll, Orbis, 1976; *The Liberation of Dogma*, (přeložil Philip Berryman), Maryknoll, Orbis, 1992.

³⁵ Nepostradatelným pramenem pro porozumění možného budoucího vývoje teologie osvobození je kniha *Called for Freedom* od José Comblina (viz pozn. 9), jednoho z úplně prvních teologů osvobození, původem Belgičana, který žil v Brazílii a také v Chile více než čtyřicet let.

DESATERO NETRADIČNĚ ANEB K PROBLÉMU VYKLÁDÁNÍ A INTERPRETACE BIBLE¹

Martin Prudký

A NON-TRADITIONAL VIEW OF THE DECALOGUE: THE PROBLEM OF INTERPRETING THE BIBLE The article critically evaluates a new monograph on the Decalogue from the pen of the Czech biblical scholar Jiří Beneš. It presents the author's original way of interpreting the text and positions him in the context of contemporary research. It considers the main problem of the published study to be the author's method. On the one hand Beneš argues in detail from the given facts of the Hebrew text and builds up the strong impression that the essential nature of the work lies in a meticulous exegesis of the biblical text in its relevant contexts. On the other hand, however, he cultivates a grandiose "pneumatic interpretation", which digresses from the text fairly freely, re-signposts it, and presents its "further meanings" in rather unusual reflections. The current state of biblical research on the Decalogue is only referred to in the study sporadically and very selectively.

Netradiční výklad a originální interpretaci jednoho z nejznámějších a nejdůležitějších textů Starého zákona – tzv. *Desatera*, resp. *Dekalogu* (Ex 20,2–17 a Dt 5,6–21) – nabízí nová knížka Jiřího Beneše, starozákonníka Husitské teologické fakulty UK v Praze.² Vzhledem k tomu, že důkladnější soustavná studie k tomuto textu z pera biblického teologa vyšla v češtině naposledy před více než dvaceti lety,³ je třeba autorův počín přivítat. Od té doby totiž došlo ve starozákonní biblistice k výrazným posunům, které se právě na některých výpovědích Desatera dají nejen dobře dokumentovat, nýbrž mají významný dopad na chápání smyslu a na možnosti

¹ Tento text vznikl v rámci Výzkumného záměru „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“ MŠMT č. MSM0021620802

² J. Beneš, *Desátka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*, Praha: Návrat domů 2008, 218 stran [ISBN 978-80-7255-177-4] (nadále: Beneš).

³ J. Heller, Desatero, úvod a výklad, in: J. Heller a M. Mrázek, *Zákon a Proroci*, Praha: Kalich 1984, 8-70 (nadále: Heller); nově publikováno: J. Heller, Desatero, in: J. Heller, *Hlubinné Vrty. Rozbory Biblických Státí a Pojmů*, Praha: Kalich 2008, 181–224.

interpretace jeho tezí – to platí zejména pro otázky vzniku, specifické podoby a funkce „monotheismu“ v náboženském myšlení a praxi či otázku zobrazování božstva v historickém kontextu předexilního Izraele. Krom toho je „Desatero Božích přikázání“ jako celek bezesporu mimořádně významný text, který si zasluhuje studijní a interpretační zájem každé generace teologů, zejména biblistů. Tento text, jenž má tak důležité místo a tak významné dějiny působení v křesťanské tradici, je trvalou výzvou k promyšlení základních principů víry a odpovědného života v liniích biblického svědectví. Benešova monografie si proto nepochybně najde zvědavé čtenáře, kteří v ní budou hledat jak základní orientaci v tom, co vlastně a v jakých souvislostech Desatero říká, tak odpovědi na otázky, jak těmto výroky máme rozumět a jak je můžeme interpretovat ve světle poznatků dnešní biblistiky. V následujících odstavcích bych proto chtěl tuto publikaci stručně představit a doprovodit několika kritickými poznámkami. Jedná se totiž o studii velmi originální, v mnoha ohledech „netradiční“ a svéráznou; pro své pojetí se přitom nezřídky dovolává autority Jana Hellera, Slavomila C. Daňka a dalších představitelů české biblistiky. Celkově i v jednotlivostech však publikovaný text nemůže nevyvolávat řadu kritických otázek a podnětů k polemice.

DESÁTKA – STRUČNÉ PŘEDSTAVENÍ

Text knihy je logicky členěn na čtyři velké kapitoly. Celkovou orientaci podporuje označení kapitol i všech dílčích podkapitol hierarchickým číselným kódem. Právě tento kód však názorně ukazuje i značnou nevyváženost výkladu v celkové kompozici Desatera.

Ve stručném *úvodu* (str. 10–26) autor vymezuje své téma a jeho základní aspekty. Představuje, co je Desatero, komu je určeno, jak je tento útvar označován, jak se podle různých tradic člení a co je dáno jeho formální stránkou. Druhá kapitola (str. 27–49) pojednává *kontext*, což zde znamená kontext *literární* v synchronní perspektivě „Pisma svatého“; problémy historického kontextu či literárně dějinné otázky nejsou nikde samostatně pojednány.⁴ Kontextem Desatera autor rozumí souvislosti, v nichž Desatero stojí v kanonickém tvaru biblického textu, a to jak v knize Exodus, tak Deuteronomium či v širším poli literární komparace (např. srovnání s verzí samaritánské tradice). Autor zde věnuje pozornost kompoziční stavbě velkých literárních celků, do nichž je Desatero zasazeno a pojednává souvislosti s důležitými oddíly v bližším kontextu (v Ex zejména vztah k tzv.

⁴ K tomuto podstatnému deficitu viz níže.

Knize smlouvy a odkazy k tzv. Kultickému dekalogu; v Dt především souvislosti s „vyznáním víry“, tzv. *šema jisrael* v Dt 6,4–9).

Ústřední a proto nejrozsáhlejší je ovšem kapitola třetí, která pod nadpisem *Desatero* nabízí podrobný a detailněji strukturovaný výklad a interpretaci jednotlivých výroků v jejich postupném pořadí (str. 50–181). Již pohled na obsah prozrazuje, že autorovu pozornost zdaleka nejvíce poutá „slovo“ první – počítáno zde ovšem podle rabínské tradice, tedy úvodní věta „Já Hospodin, Bůh tvůj, který vyvádím tebe ze země dvojího sevření, z domu otroků“.⁵ Této tezi věnuje autor ve svém výkladu a reflexích dobrých padesát stran, zatímco na výroky pátého až desátého „slova“ potřebuje po sedmi stranách a na tradičně kontroverzní tezi „nesesmílníš“ mu stačí dokonce jen pět a půl strany. Věcně lze zajisté určitou disproporcii hájit. Zejména úvodní výrok je nepochybně zásadním předznamenáním celého útvaru; je-li řada aspektů výkladu pojednána při jeho výkladu, není již nutné je řešit u každého dalšího výroku zvlášť. Ovšem míra disproporce, kterou Benešův text vykazuje, je mimořádná a zrcadlí autorův očividný zájem: všechny následující teze *Desatera*, tj. všechny výroky obvykle chápáné jako prohibitivní příkazy máme zcela určujícím způsobem stavět pod *pozitivní proklamaci* vysvobození, jehož se těm, kdo jsou zde osloveni (tj. Izraelcům vyvedeným z Egypta), dostalo od Hospodina v události exodu. Na rozdíl od výkladů J. Hellera či J. M. Lochmana,⁶ kteří také zdůrazňují pozitivní a určující roli úvodní proklamace *Desatera*, ovšem Beneš uplatňuje tento důraz natolik radikálně (absolutně), že vlastní význam jednotlivých proklamací a svébytnost jejich tezí v daných kontextech zcela mizí či bledne ve světle dominantní teze vytěžené z úvodní věty (podrobněji viz níže). Jako bychom v *Desateru* neměli kompozici deseti tezí, nýbrž jen desetkrát skandovanou tezi jedinou (v dílčích variacích).

Čtvrtá kapitola knihy (str. 182–203) pojednává tzv. *Kultický dekalog* (Ex 34) a jeho vazbu na *Desatero*. Knihu pak věcně uzavírá jednostránkový (sic!) *závěr* (str. 204), v němž autor stručně rekapituluje svůj přístup k biblickému textu a svůj vykladačský záměr. Jádrem autorova přístupu k biblickému textu – a tedy také k *Desateru* – je přesvědčení, že tento text není psán, „aby čtenáři pouze oznamoval určité informace z minulosti“⁷ ani „aby jej inspiroval k jednání“, nýbrž „jde předně o výpověď

⁵ Beneš 20; překlad autorův str. 50.

⁶ J. M. Lochman, *Desatero. Směrovky ke svobodě*, Praha: Kalich 1995.

⁷ Beneš 204.

o Bohu a následně také o konfrontaci s jinou realitou...“. Autorovým záměrem pak je „před čtenářem rozkrýt a interpretovat další polohy původního znění *Desatera*“ a v „kritické reflexi hebrejského znění *Desatera*“ usilovat o „vyznačkový postoj, o výpověď víry a následně o život ovlivněný Hospodinovým činem“.⁸

Dříve než vznesu kritické výhrady k předložené práci, chtěl bych ocenit autorovo úsilí o pečlivý, detailně vypracovaný rozbor biblického textu, stejně jako autorovy široké znalosti a hluboký respekt k Písmu jako svědectví víry, ano i jako nástroji Božího slova, resp. oslovování. V tom se Jiří Beneš projevuje nejen jako zdatný hebraista, ale také (především!) jako „na hlubiny orientovaný“ teolog. Na jeho knize je to patrné na každé stránce a v principu je třeba tento rys vysoce ocenit. Svým přístupem se autor výslovně hlásí k cestě předznačené Slavomilem C. Daňkem a vyšlápané Janem Hellerem.⁹ Beneš však není epigonem, v řadě postupů i v konkrétních závěrech jdou jeho výklady samostatnými a zcela originálními cestami. Jakkoli autor často cituje Hellerovu studii a dovolává se jejích tezí, jeho kniha není ani přímým navázáním, ani rozšiřujícím přepracováním této studie.

Jakkoli s autorem knihy sdílím jak výše jmenované učitele, tak některé momenty v přístupu k biblickému textu, přece – či snad právě proto! – nad publikovaným výkladem *Desatera* nemohu než vznést řadu kritických otázek a námitek. Autorovi i čtenářům jeho knížky je zde předkládám jako podněty k dalším rozhovorům nad zásadním biblickým textem, jímž *Desatero* nepochybně jest, a nad otázkami porozumění, výkladu a interpretace Písma, jež před námi stojí a jež nás spojují.

OTÁZKY NAD DESÍTKOU

(1) výklad hebrejského textu nebo „pneumatická interpretace“?

První závažný otazník týkající se celé knihy bych chtěl vznést *k metodě*, již je výklad zpracován. Jak je řečeno v úvodu, autor si předsevzal *interpretovat* současnému posluchači *Desatero* tak, „aby mohl nahlédnout charakter celé starozákonní výpovědi“.¹⁰ Tento záměr přitom chce uskutečnit

⁸ Tamtéž.

⁹ Hned v prvním odstavci výkladu je přímý citát ze závěru Hellerovy studie pojat jako explicitní východisko vlastní práce; v následujícím odstavci je pak jako orientující autorita uveden i Daňk. Beneš 10.

¹⁰ Beneš 8.

výkladem „hebrejské podoby Desatera“.¹¹ Ve své studii pak také opravdu velmi pečlivě, soustavně a detailně pojednává danosti hebrejského znění Desatera a souvisejících textů. Mohli bychom tedy čekat, že metoda výkladu bude odpovídat běžným postupům *biblické exegeze* a bude alespoň zhruba prostředkovat dnešní stav bádání o daném textu. Z tohoto hlediska ovšem předložená studie splňuje očekávání jen velmi okrajově – z postupů a metod exegeze autor využívá jen velmi malý výsek (zabývá se především terminologickým a morfologickým rozbořem, méně však již analýzou frazeologie a syntaxe formulací, téměř úplně pomíjí dějinné aspekty a diachronní proměny významů v dějinách tradice), z dějin bádání se jen výběrově opírá o některé z tezí, jež platily v době Hellerové či dokonce Daňkové (např. tezi o kultické roli Desatera při výroční nastolovací slavnosti,¹² již dnes není možné bez dalšího hájit či uvádět jako platnou), nikde však nezpracovává odbornou rozpravu nad problematikou jednotlivých výroků Desatera či nad Dekalogem jako celkem, která se mezi biblisty dosti intenzivně vede v posledních desetiletích.¹³

Hlavní linie autorova výkladu je od začátku do konce zcela určena velmi silnou a svébytně vyhocenou tezí, že totiž v Desateru (resp. zvěsti Starého zákona) běží o „výpověď“ o Bohu (teologii), nikoli o antropologii či snad etiku.¹⁴ Význam každého z výroků Desatera je proto v zásadě *indikativní sdělení* o Božím díle pro člověka, nikoli *výzva* či *pokyn*, neřku-li *příkaz*. Ne že by na takovém důrazu v případě Dekalogu nic nebylo; v případě úvodní věty je to důraz oprávněný. Ovšem podřítit tomuto aspektu všechny výroky Desatera, tedy i ty, jež jsou formulovány imperativně a o bohu se nijak nevyjadřují, a pojímat je de facto jen jako pouhé variace vůdčí teze, je dost problematické. Žádá si to použít interpretační po-

¹¹ Tamtéž.

¹² Viz např. Beneš 11n.

¹³ K celku Desatera např. F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die Originale Komposition und seine Vorstufen*, Fribourg/Göttingen 1982; F.-L. Hossfeld, *Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen: Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs*, in: F.-L. Hossfeld (Hrsg.), *Vom Sinai Zum Horeb*, 1989, 73–117; G. Braulik, *Die deuteronomistischen Gesetze und der Dekalog*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1991; N. Lohfink, *Kennt das Alte Testament einen Unterschied von „Gebot“ und „Gesetz“?: Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs*, in: I. Baldermann (Hrsg.), *Jahrbuch Für Biblische Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989, 63–89; F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit: Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München: Kaiser 1983; H. Gese, *Der Dekalog als Ganzheit betrachtet*, in: H. Gese, *Vom Sinai Zum Zion. Alttestamentliche Beiträge Zur Biblischen Theologie*, Mnichov 1984, 63–80; R. G. Kratz, *Hörelsrail und Dekalog*, in: C. Frevel, M. Konkel a J. Schnocks (Hrsg.), *Die Zehn*

stupy, jež *nejdou* (nemohou být) *výkladem prostého smyslu* „hebrejské podoby Desatera“, nýbrž pracují s „hlubším smyslem“ (tradiční terminologií *sensus plenior*). Tímto způsobem pak také autor skutečně postupuje. Jeho metodu lze celkově charakterizovat jako *pneumatickou exegezi* – v autorových výkladech a reflexích běží o velmi originální a teologicky pozoruhodnou interpretaci biblického textu, jež se na jedné straně opírá o řadu vynikajících dílčích postřehů a detailní poznámky k vybraným jevům, na druhé straně však pomíjí (nepojednává a nediskutuje) aspekty, které do určujícího záměru nezapadají či jej problematizují.¹⁵

S tím dle mého úsudku souvisí i nechť autora brát podrobněji v potaz výsledky odborného bádání posledních desetiletí a čtenáře s nimi alespoň stručně seznámit.¹⁶ Jedná se totiž o rozpravu na jiné rovině. Ve vsí stručnosti to sám autor vyjadřuje ve svém závěru: nejde mu o to „vyrovnávat se s mnoha renomovanými studii, které na toto téma byly napsány“, neboť má za to, že „při kritické reflexi hebrejského znění Desatera nejde v posledu o výklad textu, ale o vyznavačský postoj“.¹⁷ Záměrem autora bylo tento vyznavačský postoj vyjádřit a předložit vlastní, originální a autentickou reflexi – „před čtenářem rozkrýt a interpretovat *další polohy* původního

Worte: Der Dekalog Als Testfall Der Pentateuchkritik, Freiburg im Breisgau: Herder 2005, 77–86; W. H. Schmidt, H. Delkurt a A. Graupner, *Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993; M. Köckert, *Die Zehn Gebote*, München: Verlag C. H. Beck 2007.

Ze zásadních studií k jednotlivým výročkům např.: L. Schwienhorst-Schönberger, *Die Zehn Gebote (II): Fremdgötter-, Bilder- und Namensmißbrauchverbot*, in: *Bibel und Liturgie* 65 (1992), 59–63; C. Dohmen, *Das Bilderverbot: Seine Entstehung und seine Entwicklung im AT*, Frankfurt am Main: Athenäum 1987; T. N. D. Mettinger, *No Graven Image?: Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1995; M. Köckert, *Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift. Theologia Viatorum Neue Folge* 15 (1998), 137–175; B.-J. Diebner, *Anmerkungen zum „Bilderverbot“ in der Biblia Hebraica*, in: *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 27 (1991), 251–270; M. Köckert, *Die Entstehung des Bilderverbots*, in: B. S. H. Gronenberg (Hrsg.), *Die Welt Der Götterbilder*, Berlin – New York 2007, 272–290; C. Dohmen, *Eifersüchtiger ist sein Name (Ex 34,14). Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht*, in: *Theologische Zeitschrift* 46 (1990), 289–304.

¹⁴ Beneš 7 (úvod), jakož i 204 (závěr); teze ovšem prochází jako určující zřetel celou rozpravou.

¹⁵ Jež by výpovědi Desatera přinejmenším částečně zbavily jejich „nadčasové principiálnosti“ a probarvily by je konkrétními souvislostmi v dějinných realitách starověkého Orientu.

¹⁶ Viz explicitní odřeknutí se tohoto zřetele na str. 8.

¹⁷ Beneš 204.

znění...¹⁸ To je jasné sdělení, jež by měl brát čtenář knihy vážně. Běží-li autorovi o *sensus plenior*, další významovou polohu textu, neměl by tedy čtenář očekávat výklad daného znění (tzv. *sensus literalis*, prostý či doslovný význam, ani tzv. *sensus historicus*). Problémem Benešovy studie však je, že v mnoha pasážích svými detailními rozbory a analytickými argumenty vzbuzuje silný dojem, že zde o exegezi dané literární podoby textu běží, dokonce snad s mimořádným zájmem o doslovnou hebrejskou dikci a její svéráz. A v tom vězí podstatný metodologický problém. Od analýzy textu a jeho výkladu přechází autor k interpretaci (a zpět) někde plynule, jinde skokem, v zásadě však bez řádného rozlišování obou rovin a jejich kontextů; to působí, že jakkoli jsou některá dílčí pozorování trefná či analytická argumentace správná, interpretační závěry, jež autor předkládá, z nich zhusta nijak přímo nevyplývají nebo jsou v daných souvislostech přehnané, „přeinterpretované“. Zřejmě nikoli náhodou připomínají některé pasáže až mystizující typ interpretace Písma, jak ji zná židovská i křesťanská tradice. Řečeno zkratkou, na poli odborné teologické produkce patří Benešova kniha spíše k homiletizujícímu, nikoli k exegetickému typu – a to bez ohledu na množství hebrejštiny či množství odborných termínů, s nimiž pracuje.¹⁹

(2) absence dějinného zřetele cenou za nadčasovost interpretace?

S tím úzce souvisí také autorovo „dějpravně synchronní“ pojednávání biblických textů. Nejedná se o čistě synchronní přístup (ať už literárně „strukturalistický“ či teologicky „kanonický“),²⁰ kde by jakékoli vazby na vnější dějinné aspekty nehrály žádnou roli. Autor ve svém výkladu občas s vnější referenční funkcí výpovědi a s „dějinnou vrstevnatostí“ textu pracuje; v jeho argumentaci na některých místech hraje roli, že jsou určité výroky či texty „starší“, zatímco jiné jsou na nich závislé (mj. v samostatných kapitolách o „reflexi“ prvního přikázání, kap. 3.1.4nn). Problé-

¹⁸ Beneš 204; zvýraznění MP.

¹⁹ Srv. např. tezi, že „i uspořádání písmen ve slově (grafická podoba slova) ... má zvěstný neboli kerygmatický charakter“ (Beneš 8).

²⁰ K metodologii synchronně pojatého výkladu textu viz např. M. Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*, Praha: Vyšehrad 2001, 80nn; F. Čapek, *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu. Kánon jako interpretační možnost rozvedená na pozadí díla B. S. Childse a J. A. Sanderse*, Jihlava: Mlýn 2005, 73n; P. Filipi, *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegezi*, Praha: Kalich 2006, 25n. Dobře zpracovaným příkladem exegetické studie konkrétního textu je v češtině např. P. Chalupa, *Královna Ester: Kniha Ester v pohledu synchronním a diachronním*, Svitavy: Trinitas 1999.

mem však je, že tyto poznámky nejsou založeny na žádné rozpoznatelné hypotéze o literárních dějinách biblického textu. Způsob argumentace jakoby vycházel z pojetí, že „starší“ je to, co je podle uspořádání látek v kánonu „dříve“, a „mladší“ (literárně závislé) je naopak to, co při postupné četbě textu následuje – jakoby *interní chronologie* biblického vyprávění byla současně přímým výrazem *historie* literární tradice či dějin vzniku a proměn textu (*sic!*). Tak jsou např. látky knihy Exodus vesměs nahlíženy jako „starší“ oproti látkám Deuteronomia (což o některých pasážích platí, o jiných však nikoli) či instrukce o sbírání many (Ex 16,21-30) je prohlášena za „předzvěst“ přikázání o šabatě, zatímco související pasáže v tzv. Knize smlouvy (např. Ex 23,10nn) za jeho „citaci“ (*sic!*).²¹

Tato tendence uvažovat o „stáří“ látek na základě jejich kompozičního umístění v interní chronologii biblické dějpravy je z odborného hlediska velmi problematická a zcela se míjí s obrazem, který o dějinách tradice a o dějinách starozákonní literatury vytvořila a nadále diskutuje moderní biblistika. Zajisté platí, že kniha typu Desítky se nemusí detailně zatěžovat odbornou analýzou stáří jednotlivých kusů tradice a neúčelně zabředat do expertní rozpravy jednotlivých hypotéz. Zajisté lze i uvést, že mezi jednotlivými školami a jejich hypotézami stále existují rozdíly a spory, jež mohou na nezasevěné působit zmatečně. Nicméně, je-li v něčem již dávno konsensus (a to i mezi badateli značně konzervativními), pak

²¹ Tak Beneš 134n. I na jiných místech je vztah Desatera (Ex 20) a tzv. Knihy smlouvy (Ex 20,22–23,33) pojat takto „dějpravně“. Ve výkladu str. 29n se např. předpokládá, že běží o „události“ (tedy nikoli rovinu literární kompozice vyprávění, nýbrž jednání v dějinách) a předěl mezi Desaterem a Knihou smlouvy „činí“ dokonce sám Mojžíš (*sic!*). V jakém smyslu se pak k tomuto obrazu poji úvodní informace následující kapitoly, že druhá verze Desatera (Dt 5) „pochází patrně z okruhu severoizraelské prorocké tradice ... a je podstatně mladší než verze z Ex 20“? Jakými argumenty by autor hájil své pojetí např. proti Hossfeldově důkladně vyargumentované hypotéze, že v kompozici legislativních pasáží knihy Exodus je nejstarším kusem Ex 34 (bez pozdějších deuteronomistických dodatků), po něm vznikla a byla vřazena tzv. Kniha smlouvy ... a Desatero zde nachází své místo teprve potom, konkrétně až s tzv. kněžskou vrstvou přepracování těchto látek? (srv. F.-L. Hossfeld, *Vom Horeb zum Sinai. Der Dekalog als Echo auf Ex 32–34*, in: C. Frevel, M. Konkel a J. Schnocks (Hrsg.), *Die Zehn Worte: Der Dekalog Als Testfall Der Pentateuchkritik*, Freiburg im Breisgau: Herder 2005, 87n).

Jistý prvek historického hodnocení literární kompozice představuje závěr výkladu o tzv. formuli vyvedení (str. 63-71), kde autor připouští, že variantní formulace mohou být „jinou vývojovou fází“ a celková distribuce variantních formulací může souviset s „pozdějším záměrem redaktora Tóry“. I v tomto rozsáhlém pojednání jsou však oba zřetele (dějpravny a historický) smíšeny – „elementy vyprávění“ jsou zde interpretovány jako bezprostřední výrazy „události“ (např. s odkazem na výskyt „formule vyvedení“ v Gn 15,7 se uvádí, že „vyvedením z Egypta Hospodin zopakoval čin, který předtím zažil praotec Abram“; Beneš 70).

zajisté v tom, že při výkladu biblických textů je nezbytné odlišovat „dějpravou“ a „dějinnou“ perspektivu, a to metodicky i věcně. Předložený výklad tak nečiní.

V celé řadě důležitých otázek týkajících se dějin tradice a dějin redakce Desatera přitom mezi dnešními badateli panuje poměrně dobře zajištěná shoda. Například je relativní konsensus v tom, že Dekalog v dnešní podobě (a o tu autorovi po výtce běží!) *není prastarým útvarem*, který od samého počátku dějin Izraele – od „Mojžíše na Sinaji“ – formoval legislativní tradice Hospodinova lidu, nýbrž výtvořem vzniklým v době exilu či spíše po něm, a to s nikoli nevýznamným vlivem deuteronomistického hnutí.²² V této souvislosti byla také většinou badatelů opuštěna hypotéza o tzv. „pradesateru“²³ – tj. představa o původně deseti stručných, formálně jednotných tezích, jež jako celek již v zásadě odpovídaly oně tradiční, rozvité a formálně rozmanité desetici, kterou známe z biblického podání.

Podle dnešního stavu bádání toho víme poměrně dost o dějinách tradice i dějinném kontextu vzniku výroků Desatera a o jejich významu v náboženství Izraele (viz níže). Jako velmi důležité se přitom ukazuje srovnávat dějinné tradice Izraele a podobu biblických formulací s látkami ostatních kultur starověkého Orientu, zejména s tradicemi a texty těch sousedů, s nimiž se Izrael historicky potýkal a ve svém náboženském životě se s nimi setkával a střetával. V předložené studii z toho nezaznívá téměř nic (*sic!*). Autor od dějinné konkrétnosti biblických výroků téměř zcela odhlíží a zabývá se dikcí „hebrejského textu“ pouze na *nadčasově* –

²² Tak již L. Perllitt 90, ale i Hossfeld. Hodnotícím způsobem rozpravu této otázky analyzuje a uvedený závěr označuje za konsenzuální Schmidt 26nn. Srv. „Die Einsicht, dass der Dekalog ein spätes Gebilde darstellt, hat man in der älteren Forschung zu vermeiden gesucht, indem man seine gegenwärtige Form als nachträgliche Ausgestaltung eines Urdekaloges erklärte. Die vielfach unternommenen Versuche, das Zehnwort – zunächst literarkritisch, später auch formgeschichtlich – auf eine Reihe *gleichförmig* gestalteter Gebote zurückzuführen, erfordern jedoch eine Fülle einschneidender Eingriffe, die im Dekalog selbst keinen Anhalt finden. Es fehlen überzeugende Argumente, die von der Ansicht unabhängig wären, dass es eine solche Urfassung gegeben haben müsse. Nur bei den einzelnen Geboten lassen sich ältere (Vor-)Formen erschliessen.“ (27).

²³ Viz str. 16 s odkazem na M. Balabána (M. Balabán a V. Tydlitátová, *Tázání po budoucím: Myšlenkové proudy starého Izraele*, Praha: Herrmann & synové 1998, 129). Hypotézu ve své studii připouští také J. Heller, který odkazuje na rekonstrukci předloženou R. Küttele (Die Religion des Volkes Israel, Leipzig 1932, 6. Aufl., 383n; pojednáno u Helleira 21n). V posledních desetiletích s hypotézou pracovali např. A. Lemaire, Le Decalogue: Essai d'histoire de la rédaction in: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (AOAT 212), Neukirchen: Neukirchener Verlag 1981, 259-295 a M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday 1991, 247n.

či spíše *nečasově* – rovině duchovní reflexe. Pokud by tak činil vsutku důsledně, bylo by to pro exegetickou studii sice nepatřičné, ale bylo by to metodicky čisté; reflektovat aktuální význam biblického textu na metarovině „vnitřního světa duchovního svědectví“ je u biblického textu nepochybně nejen oprávněné, ale i potřebné. Na mnoha místech svého výkladu však autor tuto rovinu svého výkladu opouští a narativní danosti biblického vyprávění či kompoziční vztahy textů přece jen pojednává jako fenomény „událostí“, „činů“, tedy jako *historické jevy* z dějinné reality starověkého Izraele – a to je problém!

(3) problém interpretace slovesných tvarů – otázka času, vidu, způsobu

Jako biblista, jemuž je obdobně jako J. Benešovi také velmi blízká důkladná analytická práce s hebrejským textem, nemohu nechat bez kritického komentáře způsob, jímž autor interpretuje *funkce slovesných tvarů* (slovesný čas, vid a způsob). A to tím spíše, že právě v této oblasti – v překladu, výkladu a interpretačním dotažení slovesných výpovědí – bezesporu tkví originalita, novátorství a do značné míry i věcné jádro argumentace, jíž autor obhazuje základní tezi svého výkladu.

U převážné většiny výroků Desatera je slovesným tvarem hlavní věty „záporné imperfektum“ (specifikovaný termín autora),²⁴ tj. obecně tvar *ló + tiqtol*. Funkci tohoto tvaru vyvozuje Beneš přímo z morfologie verbální flexe; předřazení morfému osoby před slovesný kořen interpretuje jako zvěstný důraz na subjekt, jenž je nadřazen dějovému aspektu. K tomu postuluje (bez zdůvodnění), že imperfektum vyjadřuje vidovou nedokonavost. Zde by bylo třeba výklad upřesnit a zahrnout i jiné zřetele. O významu (funkci) tvarů přece nerozhoduje jen způsob jejich tvoření (morfologie), nýbrž také způsoby a kontexty jejich užití (frazologie, syntax); To platí obecně, v případě starověké hebrejštiny však obzvlášť. Řečeno slovy klasika: „syntagmatizace slovesných časů je stejně podstatná jako jejich paradigmatická konstituce“.²⁵ V daném případě je určující, že se jedná o vazbu slovesa v „imperfektu“ s indikativní zápornkou *ló* (nikoli *'al* či *pen*) a že se jedná o literární žánr apodiktického výroku (v jiných kontextech může tvar imperfekta – a to i se zápornkou *ló* – mít význam vidu dokonavého i nedokonavého, všech myslitelných časů i rozmanitých slovesných způsobů). Autor však žánrovou charakteristiku, konkrétní možnosti

²⁴ Beneš 22n.

²⁵ P. Ricoeur, *Čas a vyprávění II*, Praha: Oikoymenh 2002, 97.

použití dané frazeologie ani širší kontext ani usus dané formulace (syntagmatu) v tomto případě nezohledňuje, což je podstatnou slabinou jeho klíčové teze o *indikativním významu* vět se „zápornými imperfekty“. Jakoli obecně platí, že fráze tvořené hebrejskou zápornkou *ló* obvykle vyjadřují *indikativní* modus záporu (způsob oznamovací), zatímco vazby tvořené zápornkou *’al* modus *prohibitivní* (způsob zabraňovací; opis zákazu či negativního příkazu), v žánru apodiktického výroku²⁶ – k němuž výroky Desatera patří jako učebnicové příklady – běží o specifický případ: formálně indikativní řeči se vyjadřuje *ještě silnější záповěď*, než by vyjádřil přímý příkaz či prohibitiv (na rozdíl od imperativu, který de facto předpokládá a tedy připouští uváděnou činnost, počítá s ní a snaží se jí zabránit, indikativní formulace vlastně nepřipouští, že by se oslovený dané činnosti vůbec mohl dopustit).²⁷ Jinými slovy: interpretovat pouhým poukazem na „indikativní“ zápornku *ló* a na jeden z teoreticky možných významů imperfekta význam dané fráze jako *indikativní sdělení*, aniž by přitom byla náležitě zohledněna frazeologická a žánrová role výpovědi, je nedržitelné. Na tomto pojetí přitom stojí celý výklad. Rozhodujícím specifickým předložením studie je pak autorovo rozhodnutí překládat „negativní imperfekta“ (příp. všechny související slovesné tvary v Desateru) zcela důsledně *indikativem a přítomným časem*. Obvyklý překlad „nebudeš dělat“, který v češtině celkem vhodně vyjadřuje zákaz ve smyslu „zásadního nepřipouštění“ uvedené činnosti, autor všude nahrazuje informativně konstatujícím „*neděláš*“. Výslovně přitom uvádí, že „záporné imperfekta“ neklade nárok, „nenafizuje, nedává úkoly, nevyzývá k činnosti, nezakazuje, nepřikazuje ... naopak, konstatuje nečinnost“.²⁸ Z dalších souvislostí autorových reflexí a interpretací je zřejmé, že toto pojetí souvisí se základním důrazem na ukotvení všeho rozhodujícího jednání v Bohu a připuštění snad jen „zrcadlicího“ jednání těch, kdo Boží jednání přijí-

²⁶ Srv. již A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I.*, München: Beck 1968, 278–332; v kritickém navázání G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte*, Berlin: de Gruyter 1969, 120–148; E. S. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts*, Neukirchen–Vluyn: Verlag des Erziehungsvereins 1965; nověji souhrnně H. J. Boecker, Neukirchen–Vluyn: Neukirchener Verlag 1984 či F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit: Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München: Chr. Kaiser 1993.

²⁷ Podobný jev, kdy indikativ opisuje ultimativní instrukci, známe z žánru „rozsudků smrti“ – pasivní formulaci „usmrčen bude“ (Ex 21,12n aj.) nebo „vyřata bude duše ta z Izraele“ (Ex 12,15 aj.) se opisuje instrukce k exekuci.

²⁸ Beneš 23.

mají a žijí z něho. Pro autora je teze o „stavu nečinnosti“ člověka před Bohem očividně teologicky mimořádně důležitá. Ve svých reflexích ji spojuje dokonce s otázkou lidské „přirozenosti“ a interpretačně ji rozvádí do dalekosáhlých teologických souvislostí.²⁹ V rovině rozjímavé reflexe by to mohlo být zcela v pořádku. Ovšem vyvodit tuto určující tezi z formální analýzy tvaru „záporného imperfekta“ a obecně ji připsat jako základní funkci uvedenému typu výroků, jež tvoří mj. i Desatero, je z hlediska jazykovědného i exegetického nejen snad přehnané, nýbrž zcela nedržitelné. Imperfektum samo o sobě sice v řadě případů může vyjadřovat indikativ, v řadě kontextů i indikativ prézenta, ovšem daná vazba „záporného imperfekta“ je jednou z ustálených forem *zákazu*, jež patří k žánru apodiktických výroků a je „doma“ v oblasti *étosu* (jakkoli se autor opakovaně vymezuje vůči „etice“). Kromě mnoha textů biblických se tato vazba užívá i v neizraelských mudroslovných tradicích starého Orientu, tj. ve výrocích typu ponaučení, přísloví či pořekadel, jež „radí“ či „napomíná“ nejednat určitým způsobem.³⁰

(4) problém „doslovného“ překladu

Problematicnost až šablonovitého prosazování *indikativu prézenta* při překládání slovesných tvarů lze ukázat např. na autorově překladu výroku o šabat:

„Pamatovat na den šabat pro jeho svatost. Šest dní sloužíš a vykonáváš každé své poslání. A den sedmý je šabat pro Hospodina, tvého Boha. Nevykonáváš žádné poslání ty, ani tvůj syn, ani tvá dcera, ani tvůj sluha, ani tvá služebná, ani tvůj dobytek, ani tvůj host, který je ve tvých branách. Neboť šest dní činí Hospodin nebesa a zemi a moře a vše, co je v něm, a sedmý den si dopřává odpočinek. Proto žehná Hospodin den šabat a činí jej svatým.“³¹

Indikativně a prezentně jsou v tomto překladu pojaty *všechny* slovesné tvary s výjimkou úvodního infinitivu („Pamatovat!“).³² U hlavní teze („nevykonáváš žádné poslání“) i u věty definující, co je vlastně „režimem

²⁹ Viz např. str. 23n; 102n; 115n.

³⁰ Viz odkazy v pozn. 25; zejm. Gerstenberger v polemice proti Altově tezi o „svátostném právu“ a funkci v kultu dokládá, že apodiktické formule tohoto typu patří k formám tradic „rodového étosu“ (tzv. *Sippenethos*).

³¹ Beneš 124.

³² U tohoto výrazu, jenž má nejspíše funkci imperativní, autor dokonce připouští, že je zde „slyšet nárok, apel, výzvu...“ (str. 127).

šabatu“ („šest dní sloužíš a vykonáváš...“), bych osobně zvolil pro překlad jiný modus („nebudeš dělat...“), ale autorovo pojetí odpovídá jeho zvolenému způsobu a v daném kontextu je možné je respektovat. Co však po mém soudu už hájit rozhodně nelze, je užití *přítomného* času ve větách, jež jsou z logiky věci anaforickým odkazem do *minulosti*, jako např. argument analogie s odpočínutím Božím, který v šesti dnech „*byl učinil*“ (*'ásá*) nebe a zemi (odkaz na Gn 1) a pak „*odpočinul*“ (*wajjanach* – tzv. konsektivní imperfektum či narrativ – v hebr. jednoznačně dokonává minulost!). Stejným typem anaforického odkazu do „uzavřené minulosti“ je pak i poslední souvětí („pročež *požehnal* Hospodin den šabat a *posvětil jej*“); toto souvětí je opět tvořeno konstrukcí dvou vět typu „explikativní spojka + perfektum // konsektivní imperfektum“ (dokonává minulost!).³³ Benešův překlad však místo explikativního argumentu anaforickým odkazem na „dílo stvoření *na počátku*“ vyznívá jako teze o Božím kontinuálním tvoření (tzv. *creatio continua*) či snad o jakémsi repetitivním každotýdenním stvořitelenském konání s pravidelnými přestávkami o šabatu – což je myšlenka sice nanejvýš pozoruhodná, smyslem uvedené formule však určitě není. Uvedený překlad tedy svou „originalitou“ vytváří významy, vzbuzuje otázky a působí interpretační problémy, jež v samotném hebrejském textu nejsou a k jeho zvěsti nepatří.

Obecněji lze k autorovým překladům hebrejských citátů poznamenat, že jsou sice velmi zajímavé pro hebraisty (často jsou originální, volí netradiční pojetí jak z hlediska terminologického, tak frazeologického), ovšem laickým čtenářům asi budou na hranici srozumitelnosti či spíše za ní. Šroubovanost českého přetlumočení usilující i ve formálních rysech napodobit svéráznou dikci hebrejštiny ocení nejspíše jen hebraisté.

(5) stručně alespoň k několika jednotlivostem

5.1 Úvodní tezi autor doslova překládá: „Já Hospodin Bůh tvůj, který vyvádím tebe ze země dvojího sevření, z domu otroků“ (Ex 20,2; Dt 5,6).³⁴ Tento překlad tedy do hlavní věty nevkládá sponu ani neužívá interpunkci k vyjádření syntaxe. Tím zůstává stejně víceznačný jako hebrejské znění – členění věty na základní skladebnou dvojici (a případné přístavky) zále-

ží na frázování výpovědi.³⁵ Škoda, že autor jasně nevyjadřuje, jak syntaxi výpovědi rozumí³⁶ – různé možnosti syntaktického členění zde totiž nabízejí věcně rozdílné teze. Je smyslem výpovědi, již autor označuje za „formuli sebezjevení“, teze (a) „Já */jsem/* Hospodin, nebo (b) „Já (totiž Hospodin) */jsem/* Bůh tvůj...“ nebo (c) „Já (totiž Hospodin, Bůh tvůj) */jsem/* ten, kdo tě vyvedl...“? Každá z těchto vět přece říká něco jiného, „představuje“ (zjevuje) jiné tvrzení a v daném kontextu přináší jiný význam! Budeme-li u Beneše pátrat, které z pojetí zastává, nalezneme v knize několik pasáží, z nichž vyplývají různá chápání této problematiky.

Příliš volnou návaznost předkládaných interpretačních tezí autora na konkrétní výpověď hebrejského textu může ilustrovat právě shrnující odstavec výkladu této úvodní věty. Beneš uzavírá, že „formule sebezjevení obsahuje základní zvěst (ohnisko) Tenaku, kterou lze shrnout do vyznání: »Hospodin je Bůh«.³⁷ Mám za to, že takové shrnutí nenavazuje na logiku výpovědi textu a je proto povážlivě nepřesné. Z „formule sebezjevení“, pro niž je podstatná řeč v první osobě, zde najednou máme výpověď jiného druhu (žánru), totiž „vyznání“ mluvící o Bohu ve třetí osobě. To je podstatný posun – již zde nemluví Bůh, jednajícím subjektem najednou není Hospodinovo „já“, jemuž autor v předchozím výkladu věnoval velkou pozornost, nýbrž běží o „řeč o Bohu“. Navíc, predikátem je zde najednou jen obecné slovo „Bůh“, zatímco v textu se vždy jedná o vztahové „Bůh tvůj“ (*'elohéché* jako opozitum k „božstvům cizím“ – jediné frázi, kde se slovo „Bůh“ *'elohím* v Desateru vyskytuje bez zájmen vztahové koncovky). Stručně řečeno: interpretačně shrnout výsledek výkladu do vyznání „Hospodin je Bůh“ je metodicky nepřesné a exegeticky nedůvodné.

5.2 Doslovný překlad prvního výroku se „záporným imperfektem“, jak jej autor uvádí, dobře dokumentuje výše uvedenou výhradu proti nesrozumitelnosti: „Neexistuje pro tebe Bůh cizích (bohové zadní) nad mou tváří...“.³⁸ Šroubovanost formule zde napodobuje některé rysy formule hebrejské; to však ocení asi právě jen ten, kdo umí hebrejsky natolik, aby to rozpoznal – takový čtenář pak ovšem také nemůže než přiči-

³⁵ Podobně chybí spona již v Septuagintě a Vulgátě ve verzi Dt 5,6. V textu Ex 20,2 je však v obou těchto starověkých překladech spona uplatněna.

³⁶ Poslední odstavec na str. 50 je zmatečný – argumentuje umístěním slovesa za čtyři podstatná jména, aniž by bral v úvahu, že toto sloveso je součástí vedlejší věty (tzv. *'ašer*-věta vyjadřující přístavek předchozímu větnému členu) a nijak se proto netýká syntaxe hlavní věty, tj. vlastní „formule sebezjevení“.

³⁷ Beneš 52.

³⁸ Beneš 101.

³³ K syntaktické stavbě kompozice celého výroku srv. M. Prudký, *The Two Versions of the Sabbath-Commandment: Structural Similarities*, in: H. M. Niemann a M. Augustin (eds.), *Stimulation From Leiden: Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organisation for the Study of the Old Testament, Leiden 2004*, Frankfurt a. M., Berlin, New York: Peter Lang 2006, 239–255.

³⁴ Beneš 50.

nit k tomuto překladu řadu otazníků či vykřičníků. Formulace překladu je totiž velmi sporná, a to téměř u každého větného členu výpovědi. Připojený výklad pak tuto problematičnost ještě dál rozvíjí.

U úvodní slovesné vazby například autor hned tvrdí, že věta konstatuje „neexistenci bohu“ a tuto myšlenku pak rozvíjí do širších souvislostí. Čtenář však není nijak upozorněn na to, že dativní fráze „jest ti“ je v hebrejštině zcela standardním frazeologickým opisem slovesa „mít“, jež v tomto jazyce jinak neexistuje (srv. lat. *mihi est*, ale také *habeo*). Jedná se zde tedy (opět) o výpověď vztahovou, nikoli „ontickou“ – běží o *vztahovou proexistenci (tobě / pro tebe to nebude)* nikoli existenci či neexistenci jako takovou. Věcně je problém adresáta výroku přece v tom, že „jiní bohové“ („cizí božstva“) zde jsou, nabízejí se pro „vztah“ a svádějí k nevěře!

Dále, překlad fráze *'elohím 'acherím* (= „bohové jiní“) je v obou variantách, jež překlad uvádí, chybný. Tvar *'elohím* zde neoznačuje Hospodina, Boha Izraele, proto není důvod překládat jej slovem „Bůh“ v singuláru a psát velkým písmem; pro čtenáře, který je odkázán na takový překlad, je to matoucí – tento termín zde přece označuje právě ony „jiné bohy“, Hospodinovy rivaly a konkurenty.

Tvar *'acherím* přitom není na místě číst se samohláskovou úpravou jako *'acharím* (= „zadní“), neboť slovo *'achar* je v biblické hebrejštině především předložkou (časově či místně „za“, „po“) či příslovcem („vzadu“, „potom“), nikde nemá doloženu adjektivní (resp. přístavkovou) vazbu s jiným podstatným jménem ve smyslu „X zadní“. Současné není přesné interpretovat *'elohím 'acherím* jako „Bůh cizích“ – takový význam by měla hebrejská vazba *'elohé hannékár* (srv. Gn 35,2.4. aj).⁴⁰ Přitom – a to je právě na tomto místě podstatné! – výraz „cizí bohové / „jiní bohové“ je zcela standardní, výrazný, *typicky deuteronomistický termín* (syntagma) z díky „protipohanské polemiky“. Jedná se o profilovaný termín specifické argumentace, o níž zde běží! Toto opomenout, nekomentovat a neuvést v interpretáčnických souvislostech považují při výkladu Desatera za podstatný nedostatek, zejména když se autor tolik dovolává pozornosti ke specifické dikci hebrejského textu.

Ke stejnému polemicko-apologetickému kontextu jako fráze *'elohím 'acherím* pak patří také frazeologická vazba *'al pánaj*, jejíž význam je v Desate-

³⁹ Autor toto pojetí nekriticky převzal od J. Hellera (str. 28), to však nic nemění na tom, že tento překlad není možný. Jedná se o kreativní přeznačení textu, nikoli jeho jazykově korektní překlad a věcně platnou souvislost.

⁴⁰ V každém případě by první člen takové vazby musel být ve statu constructu (*'elohé-XY*).

ru nejspíše již „logický“ (= „kromě mne“ ve smyslu vztahové výlučnosti); kulticko-prostorová představa (= „proti mně“) je nejspíš již vyprchaná.⁴¹ Uvedený překlad „nad mou tváří“ je matoucí svou „rádoby-doslovností“; nezbyvá, než se ptát, proč se autor tak křečovitě drží jednoho ze základních významů předložky *'al* (jež v určitých kontextech má význam „na“, „nad“), ale nijak nepracuje s frazeologickou problematikou, o níž zde běží. Ostatně, jaký smysl jeho způsob překladu vlastně má?

5.3 Závažný deficit ve zpracování frazeologie vykazuje také překlad a výklad třetího výroku Desatera, slova *o Hospodinově jménu*: „Neneš jméno – Hospodin je Bůh tvůj – nadarmo, protože Hospodin neočistí toho, kdo nese jméno jeho nadarmo.“⁴²

Mám za to, že toto vskutku originální pojetí – jež ovšem autor oproti tradičnímu neobhájí žádnými argumenty (*sic!*) – je nedržitelné ze tří důvodů:⁴³ (a) pojetí frazeologie slovesa *n-s-* s předmětem *šém*, (b) řešení syntaxe nominální skupiny *'et-šém-jhwh 'elohéché* (= „jméno Hospodina, Boha tvého“) a (c) syntakticko-rétorické vyšínutí navrhovaného tvaru jména.

K první výhradě: Sloveso *n-s-* ve spojení s předmětem *šém* (= „jméno“) neznamená „nosit jméno“ ve smyslu „být pojmenován, identifikován a znám“, „nést na sobě znamená příslušnosti k Bohu“, nýbrž spíše „pozvedat jméno“ v *rituálním gestu přísahy* a tedy jméno aktivně *užívat*, případně *zneužívat* (nakládat s ním).⁴⁵ Nejbližší frazeologickou paralelou jsou výroky v Dt 32,40 a Ez 20,6.15.⁴⁶ Výrok se patrně týká zneužití autority

⁴¹ Viz monografická práce M. Krebernik, M. Weinfelds. „Deuteronomiumskommentar aus assyriologischer Sicht“, in: G. Braulik (Hg.), *Bundesdokument Und Gesetz. Studien Zum Deuteronomium*, Freiburg: Herder 1995, 27–36, jež argumentuje frazeologickou analogií ve formulích právních závazků věrnosti v novoasyrských textech (viz str. 31). K dřívějším hypotézám viz Heller 28n.

⁴² Beneš 118.

⁴³ K dílčím problémům i k celkovému smyslu výroku viz podrobnou monografii T. R. Elbner, *Das Namensißbrauch-Verbot (Ex 20,7/Dtn 5,11). Bedeutung, Entstehung und frühe Wirkungsgeschichte*, Leipzig: St. Benno Verlag 1999.

⁴⁴ Beneš 119: „Třetí přikázání tedy Hospodinova vyznavače informuje o tom, že nese Hospodinovo jméno. ... »Nést jméno« znamená být pojmenován, identifikován a znám. »Nést Hospodinovo jméno« znamená být Bohem pojmenován a tím označen, poznamenán ... , tedy nést na sobě Hospodinovo znamení, znamení příslušnosti k Bohu.“

⁴⁵ Viz T. R. Elbner, *Das Namensißbrauch-Verbot (Ex 20,7/Dtn 5,11). Bedeutung, Entstehung Und Frühe Wirkungsgeschichte*; stručně shrnuté také viz M. Köckert, *Die Zehn Gebote*, 65n.

⁴⁶ Zde se ke slovesu *n-s-* dokonce poji nejen předmět v akuzativu, ale i dativní vazba vyjadřující účelový aspekt přísahy (jako v Desateru člen *laššaw*).

Božího jména při přísaze „ve jménu Hospodinově“ (srv. Lv 19,12; též Mt 5,33; Did 2,3 aj.),⁴⁷ volnější formulace pak míří i k dalším kontextům podobně svémocného zneužívání Božího jména.

Za druhé: Pokud by nominální skupina *'et-šém-jhwh 'elohéché* (= „jméno Hospodina, Boha tvého“) měla být rozdělena na dvě samostatné výpovědi („[nenedeš] jméno“ – „Hospodin je tvůj Bůh“), musel by být tvar „jméno“ ve statu absolutu a měl by tedy být determinován (*'et-haššém*). V daném tvaru se však jedná o jednu rozvítenou frázi, totiž předmět slovesa – tím je adnominální vazba *'et-šém-jhwh* („jméno Hospodina“) i s přístavkem *'elohéché* („Boha tvého“). Navržený překlad sice užívá „slovička“, je však v rozporu se syntaxí dané formulace.

Ke třetí výhradě: Pokud by tvar „Hospodin je tvůj Bůh“ měl být vlastním jménem, jež adresát výroku „nese“, nemohl by být součástí jména zájmený sufix ve *druhé* osobě. Ve vlastních jménech (či titulatuře) se z logiky vztahové konstelace vyskytují přivlastňovací zájmena vždy v první osobě (např. *Adonisedek* = „můj pán je spravedliv“; *Elimelech* = „můj bůh je králem“ aj.).⁴⁸

Celý výklad „třetího slova“ o „nesení jména“ je dobrým příkladem autorova způsobu „kreativního výkladu“, jeho sklonu k volnému nakládání s danostmi textu, neobvyklému chápání významu a originálnímu vyvozování souvislostí. Podobně je na této kapitole příznačné, že autor svá tvrzení předkládá jen s afirmativními doklady (odkazy na jiná biblická místa, případně odkazy do citovaných autorů), aniž by však důkladněji uvedl běžné pojetí či obraz dnešního bádání a aniž by se s nimi argumentačně vyrovnal. Předložený výklad pak ovšem není než zajímavým nápadem přinášejícím pozoruhodnou *možnost* chápání textu, jež se však při bližším ohledání ukáže být nemožnou či značně nepravděpodobnou.

...TEDY ZÁVĚREM

Doufám, že se mi výše uvedenými otázkami, polemickými poznámkami a kritikou podařilo vyjádřit, jak *pozoruhodná* a *inspirativní* četba se nám v Benešově zpracování Desatera nabízí. K Desateru byly napsány stohy

knih a přijít s pojetím novým, originálním, vskutku vlastním rozhodně není snadné. Jiřímu Benešovi se to bezesporu podařilo. Dle mého mínění se tak však stalo za příliš vysokou cenu na přesnosti výkladu a přiměřenosti interpretace dané podoby textu. Autorův způsob pneumatické exegeze a kreativní interpretace nám v některých rysech může připomenout postupy midráše – výklady sice vycházejí z určitého detailního pozorování hebrejského textu, přecházejí však velmi svobodně, třeba i skokově do interpretativní roviny reflexe a do širokých souvislostí napříč světem biblických výroků, kde autor hledá (a nachází!) „další polohy“ významu. O tyto „další polohy“ významu mu očividně běží. Jeho reflexe přitom vynikají svou zaníceností, hloubkou, originalitou, odvahou místy až provokativní. Čtenáři, kteří právě takový typ výkladu Bible oceňují, najdou v Desítce hojnou pastvu.⁴⁹ Čtenáře, pro něž je důležité studovat Bibli ve světle aktuálního stavu odborného zkoumání, a kteří si chtějí texty, funkce jejich výpovědí a základní smysl jejich svědectví vřazovat také do konkrétnějších dějinných kontextů, tato kniha těžko uspokojí; spíše je odkáže k dalšímu studiu, aniž by jim podrobněji ukázala cestu. Čtenáře laické pak může tato kniha v mnohém inspirovat, ale i nemálo poplést. Zdaleka ne všechno, co autor předkládá jako analýzu textu, je totiž neproblematické – jakkoli právě v práci s hebrejským textem má očividně velké zálibení. Matoucím způsobem může působit například otevření originálních možností výkladu, které jsou vydávány za „doslovný smysl“ (*sensus literalis*) a přitom jsou jednou z mnoha „dalších poloh“ autorovy originální interpretace (*sensus pneumaticus*). Rozlišit tyto dvě roviny, orientovat se v nich, případně na tomto dvojím poli vést s autorem kritický rozhovor, to je asi to nejnáročnější, co každého čtenáře této knihy čeká.

Všem svým čtenářům však Desítka bez pochyby nabízí bohatou nabídku výkladů, inspirativních podnětů a otázek k přemýšlení či k rozhovoru nad Bibli. Vnímavý čtenář jistě zachytí i podněty vyznavačského rázu, jež cílí nejen k poučení či vzdělání, ale i k formování životních postojů, jak k nim zve samo Desatero i autor Desítky.

⁴⁷ S podrobnými doklady např. T. Veijola, *Moses Erben: Studien zum Dekalog, zum Deuteronomium und zum Schriftgelehrtentum* (BWANT 149), Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer 2000, 48–60. Též monograficky A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (1934), in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I.*, München: Beck 1968, 4. Aufl., 278–332.

⁴⁸ Varianta uvedená na str. 118 drobným písmem ovšem tuto vadu nemá.

⁴⁹ V tomto smyslu rozumím úsudek Milana Balabána (in *Protestant XIX/6*, 2008, 7), který knihu hodnotí příznivě a svou recenzi uzavírá tvrzením, že Benešova práce je „vysoce přínosná a proto i hermeneuticky příjemná“.

RANÉ KŘEŠŤANSKÉ APOKRYFY

MacDonald, Dennis R., *The Acts of Andrew /Skutky Ondřeje/*; (Hills, J. V.; Attridge, H. W. /eds./, *Early Christian Apocrypha &. Volume I: The Acts of Andrew*; Polebridge Press, Santa Rosa – California, 2005), viii + 127 stran; ISBN 0-944344-55-0

V nově vzniklé edici *Early Christian Apocrypha & (ECA &)*, jež je zaměřena na prezentaci raně křesťanských apokryfních textů, jakož i děl souvisejících (např. homiletické, polemické či exegetické traktáty – ortodoxní i heretické), vyšly jedny z pěti „velkých“ apokryfních skutků – *Skutky Ondřeje (The Acts of Andrew)*. Cílem editorů *ECA &* je prezentovat zmiňovaný okruh literatury v živém a moderním překladu do americké angličtiny, jenž uspokojí jak specialisty, tak širší okruh zájemců, kterým kromě fundovaného překladu z původních jazyků nabídne i úvody, bibliografie a zprostředkování dobového kontextu. Pro čtenáře má být rovněž vždy vypracován stručný komentář, který přiblíží dějovou linii, teologickou argumentaci a oproti předchozím edicím, které členily texty do sekcí nebo kapitol, nabízí *ECA &* (a *Skutky Ondřeje* to potvrzují) členění do jednotlivých veršů. Dalším významným přínosem edice je vytvoření systému „křížových odkazů“, které jsou rozmístěny na vnějších okrajích strany, a to nejen ke spisům biblického kánonu, ale i k literatuře nekanonické, což značně rozšiřuje možnosti využití při komparativních studiích.

Srovnáme-li předsevzetí editorů (str. vii) s tím, co první svazek edice skutečně nabízí, je patrné, že se zamýšlené záměry podařilo naplnit a je velmi pravděpodobné, že řada publikací vydávaná pod vedením renomovaných autorit Juliana V. Hillse a Harolda W. Attridge vstoupí do širokého povědomí odborné i tématicky zainteresované veřejnosti.

První svazek edice *ECA & – The Acts of Andrew*, vypracoval **Dennis Ronald MacDonald** (1946), profesor Nového zákona a raného křesťanství z Claremontské školy teologie v Kalifornii (Claremont School of Theology, California), jehož monografie, překlady (*The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon /1983/; The Acts of Andrew and The Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals /1990/*) i stati v periodikách a sbornících (namátkou: *Apocryphal and Canonical Narratives about Paul /1990/; The Acts of Paul and The Acts of Peter: Which Came First? /1992/; The Acts of Paul and The Acts of John: Which Came First? /1993/*) výrazně zasáhly do světové diskuse v oblasti (raných) apokryfních skutků apoštolů. Vlastní překlad *Skutků Ondřeje* (spolu s komentářem a odkazy) zaujímá strany 19–115, přičemž kromě seznamu zkratk (str. viii), „Předmluvy k sérii“ (str. vii) a „Úvodu“ (str. 1–17), obsahuje publikace i přehled bibliografie včetně odkazů na edice původních textů (str. 117–120) a vzhledem k prezentovaným apokryfním skutkům komparačně sestavený index biblických knih, starozákonních apokryfů, pseudoepigrafů, novozákonních apokryfů i jiné křesťanské a starověké literatury (str. 121–127).

Čtenáře publikace bezesporu zaujme poměrně stručný, avšak informacemi a originálními tezemi nešetřící „literárně-teologický“ úvod, který poskytuje vzhled do otázek spjatých s fragmentárním charakterem díla, autorstvím jednotlivých částí textu a jeho pramenů, literární stavbou a kompozicí, datováním, jakož i vztahem *Skutků Ondřeje* ke *Skutkům Ondřeje a Matěje (The Acts of Andrew and Matthias)*. Vynechány nejsou ani možné spojnice s klasickou řeckou literaturou (což je téma, které autor podrobně řešil již ve své knize *Christianizing Homer. The Odyssey, Plato, and The Acts of Andrew /1994/*).

MacDonald přichází také se specifickými postoji a řešeními, mezi něž patří snaha o rekonstrukci textu *Skutků Ondřeje*, na níž zakládá svůj překlad. Nepostupuje tedy podle Priourovy rekonstrukce textu, která je odlišná, ale na rozdíl od něj se domnívá, že *Skutky Ondřeje a Matěje*, které jsou prezentovány odděleně, mohly být v některých verzích součástí *Skutků Ondřejových*. (J.-M. Prieur zastává názor, že *Skutky Ondřeje a Matěje* jsou mnohem pozdější záležitostí.) V praxi to znamená, že se obě rekonstrukce liší i délkou, neboť na počátek svého překladu zařadil MacDonald *Skutky Ondřeje a Matěje* (str. 19–42), teprve po nich následuje část *Skutků Ondřeje* (str. 43–76) a poté následuje „Umučení Ondřeje“ (str. 77–111). V doplňujícím oddílu (str. 113–115) zmiňuje autor texty převzaté z různorodých tradic (Miscellaneous Traditions), které se ke Skutkům Ondřejovým váží, konkrétně o Augustina – *Contra Felicem* 6, delší verzi Ondřejovy řeči ke kříži, zařaditelnou do oddílu 54, která se opírá také o arménské znění, a dále pak o *Bodleian ms Copt. f. 103 (P)*, který však nemůže být ke *Skutkům Ondřeje* s jistotou přiřazen.

Skutkům Ondřeje a Matěje věnuje MacDonald mimořádnou pozornost a poukazuje na fakt, že tyto apokryfní skutky jsou ovlivněny septuagintní verzí příběhu proroka Jonáše. Dále jej zajímá trasa, na níž pokračují apoštolova dobrodružství, jež je líčena v podání Řehoře z Tours (asi r. 540–594 /604/) a v této souvislosti si všimá také Flamionových závěrů, které konstatují zjevnou stylistickou odlišnost „kanibalského příběhu“ a zbytků *Skutků Ondřejových*, což svědčí o tom, že Řehoř z Tours zapracoval oboje skutky (*Skutky Ondřeje a Matěje ve městě kanibalů i Skutky Ondřeje*) do své verze a část ze *Skutků Ondřeje a Matěje ve městě kanibalů* umístil na počátek svého díla.

Zajímavým místem MacDonaldových rozborů je zkoumání názvu města kanibalů, které Řehoř označuje jako „Myrmidonia“, což dle J. Flamiona znamená, že znal pouze odvozené verze příběhu, neboť nejlepší řecké texty *Skutků Ondřeje a Matěje* slovo Myrmidonia neobsahují. Naproti tomu však latinské verze textu z 6. až 7. století odkazy k Myrmidonii obsahují, ač Řehořovy manuskripty označují variabilně: Mermidona, Mirmidona, Mirmidonia, Myrmidona a Myrmidonia. Jiné západní dokumenty čtou Myrmidon, Myrmidonensis, Mermedonia, Marmedonia, Marmadonia. Později se dokonce objevuje Medea (manuskript *Umučení Matouše* z 8. stol.) a Mirdone (ve staré francouzské verzi *Vie saint Andrier l'apostle*). Pozdější řecké texty jmenují město jako Myrménis a Myrméné (9. a 11. stol. manuskripty *Umučení Ondřeje*), jakož i Myrné, Myrméké nebo Smyrméké a Smyrna (10. stol.).

Za těmito názvy byla viděna města Sinope, Atény, neznámé město Titaran, Sebastopolis Magna, nejčastěji pak starobylé město Myrmekion na Krymském poloostrově, které bývá vztahováno se Skythii. Podle Eusebia (*Hist. eccl.* 3.1) umístil Origenés Ondřejovu službu právě do Skythie, což činí i *Recensio Vaticana* (latinský text /báseň/ ze 7. a 8. stol. o Ondřeji a Matějovi). Na základě starověkých zpráv ve vnímání obyvatel Skythie jako kanibalů (Herodotus, Aristotelés, Strabo, Aeysschyllus, Tertullian), je tato poslední identifikace možná. Zde však vstupuje do hry MacDonalдова interpretace, která staví na faktu, že Myrmidonia se nenachází na mapě říše Římské, ale na „mapě představivosti“ a její význam není geografický, ale mytologický. Název města pak je ve skutečnosti odvozen od řeckého slova *myrméx* (pl. *myrmékes*), což znamená „mravenec“ a Myrmidonia je jakési „Antville“, tedy mravenčí město. K pečení obětí mají kanibalové uprostřed města vztyčenu obří pec (ř. *klibanos*), která dle dřívějších zvyklostí byla částečně zapuštěná do země, měla zdi kónických tvarů a otevírací špičku. Pec silně připomíná mraveniště a zvyky obyvatel i jejich sociální řád mravence, což autor přesvědčivě dovozuje. Výsledkem zkoumání etymologie slova a dalších analýz chování obyvatel města je MacDonaldivo stanovisko, že řecké texty těchto skutků odstraňují cíleně slovo Myrmidonia kvůli jeho mýtickému pozadí. Naproti tomu latinské a anglosaské manuskripty jméno města ponechávají (ve třinácti variantách výslovnosti), protože západní čtenář, pro něhož byli mravenci *formicae* nebo *aemettes*, neměl o pochybném původu Myrmidonie jako města *myrmékes* ponětí.

Následující úvahy v této sekci věnuje MacDonalď délece textu, případným vazbám některých dalších apokryfních skutků na *Skutky Ondřeje* a podobě příběhu v dalších manuskriptech. Všimá si i gramatických zvláštností a upozorňuje na hypotetický charakter rekonstrukcí týkajících se otázek autorství (str. 6-8), a to ať jsou již za autory *Skutků Ondřeje* považováni filosofové Xenocharidés a Leonidas (Innocent I., 5. stol.) či anonymní křesťanský intelektuál z Patrasu, který uchoval legendu o Ondřejově návštěvě v oněch končinách (Flamion). Stejně tak považuje za pozdní dataci do druhé poloviny 3. století, kterou zastával Flamion a po zvážení argumentů Origena, E. Junoda a A. Dihlea dochází k názoru, že *Skutky Ondřeje* vznikly nejpозději do r. 200.

Přínosné je i MacDonaldivo hodnocení manuskriptů a textů či jejich typů, které se týká jím prezentovaných *Skutků Ondřeje* a jejich tří částí, které zahrnuje i *Skutky Ondřeje a Matěje ve městě kanibalů* a *Skutky Ondřeje a Matěje*. Ve stejném oddíle pak neopomíjí učinit základní literární charakteristiku materiálu (*bios* – Epiphanius, 9. stol.; *Laudatio* – Nicetas, 9. stol.; *Narratio* – 8. stol.) a čtenáře upozorní na to, že třetí část jeho překladu (*Umučení Ondřeje*) je eklektickou rekonstrukcí založenou na recensích řecké, latinské a arménské, což je jeho osobním (ale i Priurovým) přínosem oproti dobám minulým.

Originální jsou i MacDonaldivy úvahy nad vztahem *Skutků Ondřeje* ke klasické řecké literatuře, kde dochází k závěru, že autor těchto skutků zamýšlel psát „křesťanskou Odysseu“ a imitoval i některá další řecká klasická díla (str. 13–17). Ondřej se jeví nejen jako křesťanský Odysseus, ale i jako křesťanský Sókrates,

kteřý jde ochotně na smrt a platí zde, že *Skutky Ondřeje* nahrazují pochybné vlastnosti Homérových hrdinů křesťanskými ctnostmi. Ondřej pak prezentuje apoštola, který se hodí nejlépe za „nového Odyssea“, neboť zde nastupuje asociace ř. *Andreas / andria* – je tedy ztělesněnou „mužností“, bratrem Petrovým a rybářem lidí, který má přivést Řeky k Ježíši.

Výkladové i překladatelské poznámky k textu jsou velmi přehledně zpracovány a jejich hodnotu zvyšuje i doložení potřebného čtení a pojmů pod textem (či čarou) přímo v řečtině, latině i koptštině. Vložený komentář autora (editorů) napomáhá k pochopení rozličných verzí, vynechávek i samotného znění textu (např. str. 58–59, 63–64) a orientaci v různých typech poskytovaných informací usnadňuje i pro tyto účely přizpůsobená grafická úprava stran (str. 18).

Jiří Lukeš

DYNAMIKA VZNIKU NOVÉHO ZÁKONA: OD VYPRAVĚNÍ KE KÁNONU

G. Theißen: *Úvod do Nového zákona, Jihlava: Mlýn, 2008, 133 s.*
(k poctě prof. Gerdu Theißenovi)

Recenzi *Úvodu do Nového zákona* z pera německého novozákoníka Gerda Theißen chci uvést krátkým laudatio. V minulém roce oslavil 65. narozeniny prof. Theißen, držitel celé řady čestných doktorátů a dlouholetý profesor heidelberské university. Na počest ukončení jeho učitelského působení bylo domácí teologickou fakultou, kde vyučoval dlouhých 28 let, uspořádáno novozákonní symposium (4.–6. 7. 2008). Třídenní setkání zahrnovalo slavnostní přednášky, rozloučení děkana prof. Manfreda Oeminga, odborné symposium, diskusi, slavnostní večeři i nedělní bohoslužbu. Jednotlivé přednášky symposia kopirovaly těžiště Theißenova bádání, kterým je především historický Ježíš, sociologické zkoumání raného křesťanství, teologie raného křesťanství nebo psychologická exegeze. Referáty se také vyrovnávaly s autorovým pojetím vzniku NZ z literárního hlediska, které představil ve své novější monografii: *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem* (2007). Na osobních stránkách prof. Theißen je dostupný úplný seznam vědeckých publikací, včetně jazyků, do kterých byly přeloženy, osobních údajů a fotografie (viz níže).

Samostatné laudatio jsem hodlal nadepsat: Gerd Theißen – vědec, učitel a „Doktorvater“. Německý novozákoník je příkladem zřídka se vyskytující kombinace. Theißen je světově uznávaný odborník s velkým počtem publikací, vědec s učitelským srdcem a „Doktorvater“ se zájmem o budoucí odborníky na poli novozákonního bádání. Kolegové a kolegyně z pražské evangelické teologické fakulty, kteří v Heidelbergu strávili delší čas, moji zkušenost potvrzují. Za účelem vzájemného poznávání a zapojení zahraničních studentů vznikl „Montagskreis“ - neformál-

ní setkání doktorandů v domě manželů Theißenových – kde v domácím prostředí probíhala diskuse o teologii, umění nebo politice. Prof. Theißen přidával těmto sezením kulturní rozměr svou vynikající hrou na klasickou kytaru. K laudatio se přidává také čerstvá doktorka teologie, kolegyně H. Ravasz, která pod laskavým vedením prof. Theißenova dokončila svou disertaci. (Z Theißenových prací byla do češtiny doposud přeložena pouze kniha *Galilejský*, fiktivní vyprávění z novozákonní doby. Kniha vyšla v roce 1996, nikoliv v roce 2005, jak je chybně uvedeno na jinak zdařilém přebalu paperbacku.)

Text publikace je překladem německého originálu *Das Neue Testament*, který vyšel poprvé v roce 2002. Český překlad čítá 125 stran, je doplněn o základní literaturu (zahraniční i domácí) a slovník některých odborných pojmů.

Kniha začíná kapitolou I. „Nový zákon“ a jeho literární formy (9–15). Dále postupuje podle dvou klíčových historických postav a jejich vlivu: II. Ježíš z Nazaretu (17–22) a III. Ježíšova tradice v první generaci (23–32), IV. Pavel z Tarsu (33–40) a V. Počátky epistolní literatury (41–62). Na ně navazují dvě evangelia (Mk, Mt) a lukášovský dvojspis (Lk–Sk): VI. Synoptická evangelia a skutky apoštolů (63–82). V kapitole VII. Pseudoepigrafní dopisy (83–96) se autor věnuje vzniku raně křesťanské pseudoepigrafie, deutropavlovským listům, kam řadí 2Te, Ko, Ef a pastorální epístoly. Okruh po-pavlovských listů uzavírají dopisy katolické a epístola Žd, kterou považuje Theißen za jeden ze tří velkých teologických konceptů vedle Pavla a Evangelia Janova (95). Na závěr se věnuje další ze sbírek v rámci NZ, a to janovskému okruhu: VIII. Janovské spisy: Janovo evangelium, Janovské dopisy a Zjevení Janovo (97–114). Poslední kapitolu tvoří IX. Cesta k „Novému zákonu“ jako literárnímu celku (115–125).

Na první pohled je zřejmé, že Theißen nekoncepuje text ani podle kanonického pořadí, ani se nepokouší o chronologické řazení spisů. Místo toho sleduje dvě základní linie, které stojí za podstatnou částí textů NZ – nejprve působení Ježíše z Nazaretu, poté misijní aktivity apoštola Pavla. Vedle toho svůj úvod koncepuje tak, že jednotlivé spisy představuje po sbírkách – logia, listy, evangelia, pastorální epístoly, janovské spisy atd., které ukazují na podstatný rys NZ kánonu, tedy jako na „sbírku sbírek“.

Pohled na hlavní přínos knihy jsem naznačil v názvu recenze – dynamika vzniku NZ. Theißen uvádí čtenáře do nesamozřejmého procesu, který započal Ježíšovým působením. Postupuje od neliterárních počátků v podobě Ježíšova vyučování, ústní tradice raně křesťanského společenství, přes první fixace textů a utváření menších sbírek, až po vymezení vlastního souboru autoritativních (kanonických) textů, kterým dnes souhrnně říkáme Nový zákon/Nová smlouva. Jak autor správně vystihuje, na počátku šlo o sbírku spisů jedné malé náboženské subkultury v římské říši (9). Theißen píše o třífázovém procesu (115–117), přesto nechápe vznik NZ schématicky nebo čistě lineárně bez intertextuálních souvislostí. Tak občas vypadají rekonstrukce vzniku kánonu v podání některých úvodů do NZ. Přestože nesouhlasím s některými jednotlivostmi nebo autorovými pohledy na vnitřní vztahy mezi spisy i celými sbírkami, za cenné považuji právě Theißenovu schopnost předložit bohatost, rozmanitost NZ kánonu, a to včetně jeho napětí. Existuje vedle různorodosti kánonu něco společného a jednotícího? Na závěr určuje Thei-

ßen čtrnáct základních motivů, které označuje jako „rodinné rysy“ nebo gramatiku této náboženské řeči NZ (122). Autorem navržený „otevřený seznam“ spojuje různé podoby raně křesťanské víry (125).

V našem prostředí doplňuje překlad Theißenovy knihy úvody do NZ: P. Pokorný (1993), L. Tichý (2003), D. A. Carson, D. J. Moo (2008). Rozhodně nemůže být řeč o zbytečném vydání, a to díky rozsahu, kapesnímu formátu a zmíněnému uvedení do procesu utváření novozákonního kánonu. Domnívám se však, že větší užitek z textu bude mít čtenář, který je obeznámen se základním přehledem a údaji z výše zmíněných titulů. Autor totiž představuje na malém prostoru jak výsledky novozákonního bádání, tak obecně přijímané teze spolu se svými důrazy a výsledky mnohaleté práce, aniž by se věnoval obšírněji dalším relevantním hypotézám. Z důvodu zachování rozsahu publikace a její stručnosti musí být text pochopitelně zahuštěn, což budí občas dojem, že neexistuje alternativní výklad. Jako příklad uveďme např. okolnosti sepsání listu Filemonovi (48).

Recenzovaný titul představuje tu více, tu méně hlavní Theißenovy teologické důrazy, zároveň dokládá českému čtenáři dvojí z uvedeného laudatio – autor je vědec i pedagog. Jak napsat knihu v rozsahu přibližně 120 stran malého formátu o celém NZ, když autor publikoval dílčí práce čítající stovky stran? Autor propojuje všechny tři důležité rozměry NZ: rovinu literární, historickou i teologickou. Recenzovaná kniha ukazuje na Theißenovu schopnost zjednodušovat a podat stručně, přitom však čtivě složitou diskusi. Taktéž strukturování textu a záliba ve schématech jsou typické pro jeho odbornou i pedagogickou práci.

Vydavatelství Mlýn zachovává malý formát (přibližně A5) německého originálu, což uvítají všichni ti, kteří rádi čtou na cestách. Snad se dočkáme dalších hutných a fundovaných textů do kapsy z této řady mnichovského nakladatelství C. H. Beck.

Peter Cimala

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 2008

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

Mgr. Marek DUNDA, Th.D.

Oslovení Ježíše v synoptických evangeliích

disertační práce v oboru biblická teologie

Tato novozákonní disertační práce se zabývá výrazy, kterými byl Ježíš oslovován v synoptických evangeliích, jejich kvantitativním i kvalitativním vyhodnocením, jejich pozadím a souvislostmi, v nichž byly užity, s přihlédnutím k Ježíšovým titulům použitým mimo oslovení. V odpovídajícím rozsahu mapuje předchozí etymologický a kulturní kontext uvedených lexémů použitých v Ježíšových osloveních, počínajíc od starých textů antiky a judaismu a konče Pavlovými nepochybnými listy. Práce přináší srovnání paralelních míst, kde synoptikové oslovení Ježíše užívají a nabízí pohled na záměry evangelistů, s nimiž oslovení Ježíše ve svém evangeliu zachytili. Práce stručně nastiňuje možnosti aplikace a aktualizace získaných poznatků.

Mgr. Gabriela PIÁČKOVÁ, Th.D.

Solární atributy Krista v hymnech sv. Ambrože z Milána: Splendor paternae gloriae a Ad galli cantum

disertační práce v oboru systematická teologie a křesťanská filosofie

Úkolem disertační práce je prezentovat Ambrožovu hymnickou tvorbu, představit Krista jako *světlo* v ranních hymnech svatého Ambrože z Milána: *Splendor paternae gloriae* a *Ad galli cantum* a poukázat na didaktický, liturgický, teologický a duchovní přínos Ambrožovy hymnické tvorby. Kromě překladu a rozboru hymnů práce obsahuje seznámení s osobou sv. Ambrože, s dějinami hymnické tvorby a s jejím následným využitím v liturgickém životě. V neposlední řadě je cílem práce přispět k lepšímu porozumění Ambrožovy osobnosti a jeho literárního i teologického díla.

PhDr. S.L.T. Tomáš PETRÁČEK, Ph.D., Th.D.

Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize

disertační práce v oboru praktická teologie se zaměřením na církevní dějiny

Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize: Život a dílo Vincenta Zapletala OP (1867–1938). Monografie představuje život a dílo významného katolického biblisty českého původu Vincenta Zapletala OP. V roce 1893 byl jmenován profesorem

sorem exegeze Starého zákona na teologické fakultě Katolické univerzity ve švýcarském Fribourgu, kde přednášel až do roku 1928. Patřil mezi čelné protagonisty moderní, vědecké katolické exegeze, na počátku dvacátého století byl považován za nejvýznamnějšího německy píšícího katolického biblistu. Je autorem komentářů ke knize Geneze (1902), Kohelet (1905), Velepísni (1907) a dalších vědeckých monografií a studií. V době (anti-)modernistické krize se stal terčem útoků ze strany katolických integristů a čelil nepochopení a podezření ze strany církevních kontrolních orgánů. Přes jeho odvážné teze nebyl nikdy odsouzen, ani žádána jeho práce nebyla uvedena na Index zakázaných knih.

Mgr. Jan LARISCH, Th.D.

Katolická akce v olomoucké arcidiecézi v letech 1928–1950

disertační práce v oboru praktická teologie se zaměřením na církevní dějiny

Práce mapuje uskutečňování Katolické akce, tj. snahy o zapojení laiků do života církve pod vedením církevních představených, v olomoucké arcidiecézi v letech 1928 – 1950. Popisuje její zavedení, rozkrývá etapy jejího rozvoje a také násilného ukončení její činnosti. Čtenář získává přehled o konkrétní činnosti jak jednotlivců, tak spolků a hnutí, které se na budování Katolické akce podílely. Práce nezůstává jen u historického popisu. Nastiňuje také teologické zdroje, ze kterých vycházely konkrétní vize budování Katolické akce v jednotlivých obdobích. V závěru autor podává přehled akcí, kterými se během své existence Katolická akce v olomoucké arcidiecézi prezentovala před veřejností. Práce je příspěvkem k hlubšímu poznání minulosti katolické církve v olomoucké arcidiecézi v 1. polovině 20. století se záměrem oživit historickou paměť.

Mgr. Peter BERESH, Th.D.

Vplyv sofiologie S. N. Bulgakova na ponímanie ikony

disertační práce v oboru praktická teologie, 120 stran

Disertační práce je uvozena biografickou částí, na niž navazují tři základní kapitoly, přičemž každá je členěna na další rozvíjející podkapitoly. Volba jejího tématu je dána především skutečností, že autor práce pochází ze západní Ukrajiny a vnímá jako nezbytné zhodnotit inspirativní konfrontaci mezi mentalitou „východu a západu“, vyjádřit se k naléhavosti tohoto vztahu a teoreticky analyzovat kořeny vlastní tradice. Autor vychází z metodologie hermeneutiky původních textů a podrobně zkoumá souvislost díla ruského myslitele francouzské emigrace, S. N. Bulgakova, s fenoménem ikony.

Autorův pokus o interpretaci diskutované osobnosti S. N. Bulgakova (1871–1944) se v teologickém prostředí odvíjí kolem pojmu sofiologie, který podle patristické tradice představuje setkání s Moudrostí (Sofii) uprostřed neřešitelných životních antinomií, pro něž je – podle Bereshova leitmotivu – svorníkem ikona: anamnéze osobní Krásky.

Mgr. Leo ZERHAU, Th.D.

Věčná paměť v Babičce Boženy Němcové

disertační práce v oboru praktická teologie

Práce přibližuje pojem věčné paměti z pohledu známého díla české literatury. Pojem věčné paměti je tematizován v moderní teologii východního křesťanství. Myslí se jím eschatologická přítomnost dějin stvořeného světa ve věčné nebeské liturgii. Pojem je rozpracován zejména Florenským a krátce shrnut v úvahách Špidlíka. Jeho teoretickému rozpracování je věnována první kapitola práce. Druhá kapitola práce zkoumá Babičku Boženy Němcové a literárněvědné studie o ní a hledá v nich přítomnost prvků, které korespondují s pojmem věčné paměti. Autor zde představuje Babičku jako dílo mimořádně spjaté s pamětí. Tato paměť je prostoupena moudrostí a láskou a podobá se tak charakteristikám věčné Boží paměti. V závěrečné kapitole autor práce provádí shrnutí svého výzkumu a postuluje některá obohacení pojmu věčné paměti, které výzkum Babičky přinesl. Teprve ve věčné paměti jednotlivé události získávají ve vzájemných souvislostech prohloubený a stále rostoucí význam. Přítomnost minulých událostí ve věčné paměti není záležitostí metafyzického automatismu, ale záležitostí lásky. Teprve láska proměňuje pohled na jednotlivé osoby, jejich osudy a celé dějiny světa do smysluplného celku, který si zasluhuje trvání a vstupuje do nových reálných vztahů. Věčná paměť je tedy nepochybně také pamětí, v níž hraje zásadní roli osobní rozměr.

Mgr. Monika MENKE, Th.D.

Podíl laiků na výkonu soudní moci Římskokatolické církve (na úrovni diecéze) s přihlédnutím k situaci v ČR

disertační práce v oboru praktická teologie se zaměřením na církevní právo

Disertační práce analyzuje současnou kanonicko-právní situaci laiků ve vztahu k výkonu církevní moci řízení, především soudní moci. Pokazuje na nejednoznačnou interpretaci možnosti účasti laiků na soudní moci církve, která vychází z norm obsažených v c. 129 § 2 C.I.C. a c. 1421 § 2 C.I.C., i na to, zda laikové mohou být nositeli této moci a na jakém základě, či zda pouze participují na jejím výkonu. Popisuje možnosti zapojení laiků do práce církevních soudů jako soudců, obhájců svazku, ochránců spravedlnosti, notářů, advokátů, prokurátorů, znalců apod. jak obecně v systému církevního soudnictví tak konkrétně - v kontextu současné situace v České republice. Pro formální určitost a přehlednost práva vidí autorka jako nutné zpřesnění legislativy v této oblasti.

Doc. Ing. Aleš OPATRŇÝ, Th.D.

Cesty pastorace v pluralitní společnosti

habilitační práce v oboru teologie

Práce se zabývá některými úkoly pastorační práce církve v současných podmínkách, charakterizovaných jako podmínky pluralitní společnosti, k nimž chce stále brát zřetel, protože se tato pluralita i v „postkřesťanské Evropě“ dotýká křesťanského života. Práce proto pojednává v této perspektivě o více jednotlivce jako o základním prvku křesťanské existence a o jejím sdílení a to právě v podmínkách plurality, kdy nelze počítat se samozřejmým a bezproblémovým převládáním křesťanské víry z generace na generaci. V druhé části probírá některé aspekty žití víry ve společenství křesťanů, zejména ve farnosti, které chápe jako její zásadní a nutný topos. V poslední části se zabývá některými vybranými a v současnosti aktuálními otázkami pastorace, jako je pastorace povolání nebo otázky duchovního vedení v pastoraci.

Doc. Josef HŘEBÍK, Th.D.

Lidská radost z pozemských skutečností v Hebrejské Bibli. Studie k tématu emocí v biblickém pojetí

habilitační práce v oboru teologie

Předkládaná studie se zaměřuje z biblického hlediska na radost jako pozitivní lidskou reakci na dosažené dobro. Dvě hlavní kapitoly této práce komentují různé texty vybrané z knih Hebrejské Bible a týkající se dvou hlavních objektů lidské radosti: věci každodenního života a lidských vztahů. Z věci každodenního života je pozornost zaměřena zvláště na pokrm a nápoj, na úrodu polí a vinic. Z okruhu mezilidských vztahů si práce všímá zejména vztahu mezi mužem a ženou, mezi rodiči a dětmi, mezi sourozenci, přáteli a mezi členy národního společenství. Stručné exkurzy jsou věnovány pojmu „radost“ v knize Kazatel a škodolibé radosti v Hebrejské Bibli. Poslední kapitola, opřená o text Iz 25,6–8, pak nastiňuje vizi eschatologické radosti, v syntéze propojující oba předtím reflektované tematické okruhy.

Doc. Damián NĚMEC, dr

Konkordátní smlouvy Apoštolského stolce s postkomunistickými zeměmi (1990–2007)

habilitační práce v oboru teologie

Habilitační práce *Konkordátní smlouvy Apoštolského stolce s postkomunistickými zeměmi (1990–2007)* je zaměřena na porovnání smluvních úprav mezi státem a Svatým stolicem v jednotlivých zemích bývalého socialistického tábora. Práce je členěna do dvou částí. V prvé obecnější části je představena především nauka

týkající se konkordátních smluv, uvedení do problematiky je pak završeno stručným popisem právní situace církví a náboženských společností ve státech bývalého socialistického tábora. V druhé speciální části jsou probírány jednotlivé věcné oblasti regulované v konkordátních smlouvách, a to na základě porovnání se smluvní situací před 2. světovou válkou, uplatnění naukových zásad katolické církve pro utváření vztahů mezi státem a církvemi, především však v široké sféře různých oblastí společného zájmu (od ryze právních otázek přes oblast manželství, rodiny a výchovy až po majetkové záležitosti). Jako přílohy jsou k práci připojeny překlady všech konkordátních smluv s postkomunistickými zeměmi i ty výňatky z konkordátů uzavřených s německými zeměmi mezi dvěma světovými válkami, na něž jsou v nových smlouvách výslovně odkazy. Protože lze za dobu takřka dvaceti let od pádu „železné opony“ hovořit o stabilizaci základní podoby vztahů mezi státem a církvemi a je to dost výmluvně obsaženo i v konkordátních smlouvách, je tato studie dosti aktuální.

Doc. Jindřich ŠRAJER, Dr. theol.

Suicidium, sebeobětování, nebo mučednictví?

Jan Palach – sebeupálení z pohledu křesťanské etiky

habilitační práce v oboru teologie

Suicidium, sebeobětování, nebo mučednictví? Cílem habilitační práce je nabídnout jedno z možných hodnocení a interpretací sebeupálení Jana Palacha – došlo k němu v Praze v lednu 1969, jako znamení protestu a jako snaha probudit „svědomí“ národa, který v důsledku invaze Sovětské armády a vojsk spojených socialistických armád do Československa upadá do prohlubující se letargie – z argumentačních pozic křesťanské etiky. Je zde řešena základní otázka, zda se v Palachově případě jedná o sebevraždu, hrdinství, nebo mučednictví? Práce reflektuje komplexní problematiku suicidálního jednání, předkládá charakteristiku sebeobětování a mučednictví, zaměřuje se na Palachovu osobní motivaci a jim formulovaný ideál, na historický a kulturně politický kontext a dopad činu. Akcentuje rovněž v Palachově činu obsaženou konkrétní etickou výzvu. Palachův čin je zde hodnocen jako sebeobětování.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Mgr. Jiří Dvořáček

The Son of David in the Matthew's Gospel in the Light of the Solomon as Exorcist Tradition

Disertační práce v oboru biblické teologie, 308 stran.

Tato novozákonní práce se zaměřuje na užití titulu Syn Davidův v Matoušově evangelii, jmenovitě na spojení mezi tímto titulem a Ježíšovou uzdravovatelskou činností. Na základě rozboru židovských, gnostických i pohanských textů se pokouší ukázat, že Davidův syn Šalomoun byl v prvním stol. po Kr. vnímán jako mocný exorcista a uzdravovatel a Matoušovo užití tohoto titulu pro Ježíše je tedy velmi dobře myslitelné jako návazání na tuto linii. Tradice o Synu Davidovu jako očekávaném Mesiáši a tradice o synu Davidovu Šalomounovi jako exorcistovi a uzdravovateli mohou být spojeny a užity v Matoušově evangelii za účelem vytvoření obrazu uzdravujícího pokorného mesiášského krále, Syna Davidova.

Ondrej Hron, MTS, BSc.

Hamartiologická heuristika jako hermeneutický klíč ke spravedlnosti, milosrdenství a morální povinnosti vůči chudým v Novém zákoně

Disertační práce v oboru systematické a praktické teologie, 214 stran.

Práce se zabývá analýzou kořenů vztahu k chudým v křesťanské, jmenovitě evangelikální tradici a snaží se ukázat, jak je pochopení toho, co je morální povinností, ovlivněno interpretací novozákonních pojmů chudoby, spravedlnosti a milosrdenství. Navrhuje klíč, jak tyto pojmy interpretovat ve vztahu k morální povinnosti (klíč hamartiologický, tedy co je a není v této záležitosti pokládáno za hřích) a prověřuje užití tohoto hermeneutického klíče na novozákonních textech o majetku, chudobě a bohatství. Jde o pokus znovu, pod novým úhlem pohledu, vnést do morálně-teologické diskuse o spravedlnosti a milosrdenství důrazy biblických, konkrétně novozákonních textů.

Mgr. Hajnalka Ravasz

Aspekte der Seelsorge in den paulinischen Gemeinden – anhand des 1. Thessalonicherbriefes

Disertační práce v oboru biblické teologie, 366 stran.

Práce, která se pohybuje na pomezí novozákonní a pastorační teologie, pojednává o pastýřské péči v perspektivě prvního listu Tesalonickým. Předkládá analýzu

zu vybraných aspektů pastýřské péče (role pastýře, napodobování, útěcha, příklad...) na pozadí novozákonních i antických pramenů, které srovnává s Pavlovou pastorační praxí. Od této roviny pak pokračuje k moderní sociálně-psychologické metodě, jejíž pomocí se pokouší Pavlovskou pastorační praxí uchopit a nově interpretovat pomocí sociální psychologie a ukázat na přínos nových interpretačních možností pro porozumění pastorační praxi Pavlovské církve i příležitost jejich aktuální aplikace.

Mgr. Monika Šlajerová

Palestinské církve po roce 1967. Církevně-politický a teologický vývoj

Disertační práce v oboru systematické a praktické teologie, 237 stran.

Práce sleduje vývoj palestinských církví v Jeruzalémě a na Západním břehu od šestidenní války, proces politizace a nacionalizace palestinských církví, který vedl ke sjednocení různých teologických pozic do praktické jednoty v protizraelském postoji. Práce vychází z historického kontextu a zmapování církevní situace v oblastech, sleduje politické, teologické a ekumenické problémy církví na celém území (i Sýrie, Libanon a Jordánsko) a zvláště vliv politicko-společenské situace na vývoj teologických postojů církví a jejich hermeneutiky, především Starého zákona (aspekty politického zneužívání). Přibližuje politickou teologii palestinských křesťanů na základě přímých pramenů a rozhovorů a ukazuje na problémy správy církví a ekumenických vztahů v situaci trvalé společensko-politické krize.

Jakub Jiří Jukl

Utrakvismus a pravoslaví

Disertační práce v oboru historické teologie a teologie náboženství, 167 stran.

Práce se zabývá vztahy českých utrakvistů a husitů k pravoslavné církvi, zkoumá teorii o husitství jako hnutí navazujícím na cyrilometodějskou tradici, mimo jiné i otázku možného ovlivnění husitské eucharistické praxe pravoslavním. V této souvislosti sleduje také úctu sv. Cyrila a Metoděje u husitů. Důkladně se zabývá vztahem Husovým, Jeronýmovým i pozdějších husitů k pravoslavné církvi, analyzuje přímá jednání husitů s pražskou církví a předkládá i pohled na existenci husitů v zemích se silnou pravoslavnou tradicí (Moldávie, Sedmihradsko).

MUDr. Jan Payne, PhD.

Smrt – jediná jistota (apoteóza skepse)

Habilitační práce v oboru Evangelická teologie, Praha, TRITON 2008, 224 stran.

Předložená práce přináší širokou paletu východisek a přístupů ke zkoumání umírání a smrti, jejich interpretaci, důsledků, které z jednotlivých pozic vyplývají a otázek, které vzbuzují.

Jde o monografické zpracování tematiky smrti v mezioborové perspektivě, v níž převažuje filosofická a především morálně-filosofická reflexe, práce však zřetelně a cíleně přesahuje i do oblasti teologické etiky. Fenomén smrti, i když je nahlížen z různých pohledů, se vždy ukazuje jako radikální zpochybnění všech lidských jistot, respektive zjevení omezenosti a konečnosti lidského života, kterému právě tím naléhavě klade otázku po smyslu a poslední perspektivě.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Mgr. Jana Follprechtová

Rudolf Bultmann – některé problémy existenciální interpretace

disertační práce v oboru systematické teologie

Práce se zabývá teologií Rudolfa Bultmanna. Cílem není pouze analýza programu demytologizace, ale jejím hlavním úkolem je předestřít, do jaké míry a jak existenciální interpretace ovlivnila jeho myšlení např. v eschatologickém bádání, v problému historického Ježíše, v kázáních a ve vztahu mezi člověkem a Bohem. Jsou zde probrány hlavní nejasnosti Bultmannova systému, základní kritické ohlasy nejen v SRN, ale také v České republice. Jeho existenciální interpretace byla odvážným, ale naprosto adekvátním počinem ve své době, na jehož základě je jeho teologie aktuální i v současnosti.

PhDr. Josef Bartoň

Moderní český novozákonní překlad. (Nové zákony 20. století před Českým ekumenickým překladem)

disertační práce v oboru biblická teologie

Předložená studie si vytkla za cíl poprvé podrobněji zmapovat české překládání Nového zákona v období po roce 1900 a před zahájením prací na Českém ekumenickém překladu (1961). Dolní mez je dána symbolicky přelomem století, ale hlavně skutečností, že první nově vytvořený novozákonní překlad ve dvacátém století (Nový zákon Jana L. Sýkory 1909/1914) vykazuje vůči předchozí tradici (která

dosti pevně navazovala na starší významné bible Svatováclavskou, případně Kralickou) rysy nepřehlédnutelně novátorské. Počátek práce na Českém ekumenickém překladu je přirozený mezník z několika důvodů: je to dílo výrazně týmové; je to dílo mezikonfesní; vzniká v době, kdy v mezinárodním měřítku do překládání bible výrazně vstupuje svěží inspirace moderní teorie překladu; z prostředí českých filologů v téže době vzházejí zásadní a rozsáhlé práce z teorie překladu. Soustavná pozornost je věnována jen kompletním Novým zákonům, nikoliv perikopám, výborům a výtahům, ale ani dílčím překladům jednotlivých celých knih netvořícím součást konkrétního úplného Nového zákona. Podobně tato práce neregistruje texty nepublikované, i když několik takových rukopisných překladů existuje nebo existovalo.

Tato práce chce přes své specifické důrazy aspoň neformálně navázat na syntetizující spisy zabývající se staršími dějinami českého biblického překladu, především na klasickou práci Vladimíra Kyase a jeho následovníků, a svým dílem tak přispět k úplnějšímu zmapování rozsáhlé a dosud z velké části opomíjené práce českých překladatelů nedávné minulosti.

Mgr. Jakub Smrčka

České reformní proudy 14. století a *devotio moderna*

disertační práce v oboru církevní dějiny

Období konce středověku je v českých zemích spojeno s mnoha změnami ve vývoji církevní správy, společenského uspořádání, kultury a vzdělání. Období vstupu Českého království od poloviny 13. stol. umožnilo konsolidaci církevní organizace a její farní sítě a vedle toho také rozvoj ekonomické sociální struktury městského prostředí a vznik patriciátu jako sebevědomé a konkurenceschopné společenské skupiny. Spolu s vývojem vnějších struktur je patrná i změna struktury duchovních, tedy posuny v myšlení, v křesťanské sebereflexi a vnímání skutečnosti světa.

Postupně se tak projevuje široké hnutí či platforma nové zbožnosti, v níž hraje roli (novo)augustinismus, zájem o patristickou a spirituální literaturu jako nábožensky-vzdělávací četbu za účelem prohloubení duchovní orientace. V nové zbožnosti se projevuje individualismus niterné náboženské zkušenosti, orientace na osobní setkání s Kristem, jež se odehrává v duchovní hlubině Duchem svatým formované osobnosti. Předpokladem je pokání, niterné pohnutí a pokorné sebeodevzdání, postoj vnímaný jako „zbožný“ (*devotus, religiosus, devotio*) narozdíl od termínu „víra“ a „věřící“ vnímaného spíše ve smyslu formální příslušnosti ke křesťanské církvi. Typickým a specifickým projevem evropské nové zbožnosti a raného humanismu je nizozemské hnutí *devotio moderna*.

Tato práce se snaží najít odpověď na otázku, zda a v jakém smyslu je ve světle současného stavu poznání možné hovořit o české *devotio moderna* a případně, jaká jsou úskalí a omezení tohoto pojmu pro výklad českých dějin 14. stol. Dru-

hou otázkou je, zda je možné dokázat závislost vzniku nizozemské *devotio moderna* na českém myšlenkovém prostředí.

Mgr. Kateřina Brzáková Beksová

Geriatrická problematika v pastorální péči (postulát křesťanské etiky v péči o seniory)

disertační práce v oboru praktická teologie

Geriatrická problematika v pastorální péči se zabývá současnou aktuální tematikou stárnoucí populace z hlediska psychických, zdravotně-sociálních a spirituálně-existenciálních proměn. Poukazuje na postulát křesťanských hodnot ve veškeré péči o seniory a zároveň chce doplnit praktickou teologii o specifickou analýzu nejdůležitějších aspektů stárnutí. Filozoficko-teologicky a gerontologicky reflektuje hodnotovou orientaci seniorů včetně fenoménů důstojnosti, kvality života a mezigenerační lásky. Charakterizuje projevy stáří, zdůvodňuje předpoklady veškeré neterapeutické péče a základní východiska útechy nemocným.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

ThLic. Petr Burda, Th.D.

Člověk v raném díle Karola Wojtyly

disertační práce v oboru fundamentální teologie, 319 stran

Práce Člověk v raném díle Karola Wojtyly se zabývá vnitřní stavbou a finalitou humanistické koncepce Karola Wojtyly a jejího vztahu k moderním filosofickým pohledům na skutečnost člověka. Wojtyla se snaží spojit fenomenologickou metodologii s metafyzikou, přičemž se důsledně drží fenomenologické analýzy zkušenosti člověka, která člověka rozkrývá jako osobu. Člověk odhaluje sám sebe ve světle vnitřní zkušenosti jako nepotlačitelné pnutí k sebetranscendenci. V rovině myšlení je puzen k totální pravdě, v rovině bytí je puzen k plnosti bytí a na úrovni sociální je puzen k totalitě lásky.

V této linii lze číst rané dílo K. Wojtyly, které je konstituováno především na dvou skutečnostech. Jedním pólem elipsy je pravda o člověku a druhým pólem je pravda o Ježíši Kristu. Wojtylovo rané dílo je výrazným a originálním příspěvkem do dialogu mezi jednotlivými pohledy na člověka., které ve dvacátém století přinesly různé humanistické koncepce. Raným dílem Karola Wojtyly je nazváno jeho dílo filosofické a literární, které bylo napsáno do roku 1978, kdy byl Karol Wojtyla zvolen papežem.

ThLic. Tomáš Holub, Th.D.

Boj proti terorismu ve světle nauky o takzvané „spravedlivé válce“. Návrh kriteriologie

disertační práce v oboru teologická etika, 192 stran

Předložená studie se pokouší o konkretizaci učení o tzv. spravedlivé válce zaměřenou na možnost využití tohoto učení v situaci asymetrického boje proti terorismu. Po nastínění dějinného vývoje myšlenky spravedlivé války od dob řeckého historika Thukidyda až k pojetí absolutistického státu po 30leté válce práce následně popisuje krizi tohoto pojetí v první polovině 20. století a obnovení myšlenky celosvětového uspořádání po roce 1945. Současná pozice katolické církve v oblasti etiky mírového soužití je poté východiskem k analýze etické argumentace před vojenskými konflikty v Afghánistánu a Iráku. Cílem této analýzy je konkretizovat otevřené otázky, které přináší v etické oblasti rozhodování o vojenském postupu v boji proti terorismu. Závěr práce je věnován pokusu navrhnout v rámci učení o spravedlivé válce kriteriologii pro hledání eticky přijatelných vojenských postupů v boji proti terorismu.

JUDr. ThLic. Marie Kolářová, Th.D.

Svoboda křesťana – pojem a problémy uznání v kanonickém právu

disertační práce v oboru praktická teologie, 223 stran

Cílem této práce je analýza svobody křesťana v recentním kanonickém právu včetně vymezení jednotlivých konkrétních svobod a práv křesťana a problémů, které souvisí s uznáním těchto práv. Od vymezení obecných pojmů svobody a práva postupuje autorka dále k základním právům a svobodám a jejich zakotvení v recentním kanonickém právu. Pro kanonické zákonodárství je typické, že obsahuje řadu norem, které mají ukazovat křesťanům cestu ke spáse. Na rozdíl od sekulárních práva je kanonické právo v užší míře spojené s morálkou.

Dále se autorka věnuje základním právům a svobodám a vývoji jejich uznání v církvi. Pro uznání základních práv a svobod je klíčové vyjít z jejich zdroje, kterým není lidský zákonodárce. Základní práva a svobody jsou odvozeny z důstojnosti člověka. Výchozími prameny pro definování práv a svobod křesťanů jsou dokumenty II. Vatikánského koncilu, které západní kodex převádí do podoby právních norem. Zvláštní kapitolu věnuje autorka svobodě svědomí, jejíž vymezení chybí mezi svobodami křesťanů v západním kodexu, zejména otázce přípustnosti jednání podle vlastního svědomí, také vymezení limitů možnosti člověka jednat podle nezaviněné mylného svědomí. Závěrpředkládá možnosti, které západní kodex nabízí křesťanům při obhajobě jejich práv.

TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY České Budějovice

Breindl, F.

Lidská práva ve vztahu Vatikánu a OSN

disertační práce v oboru teologická etika

Tato disertační práce pojednává o pohledu katolické církve na pojmenování a uplatňování lidských práv, a to v porovnání s činností světového společenství vyjádřenou Organizací spojených národů. Práce ukazuje vývoj církevního postoje k pojmenování lidských práv světskou autoritou a prezentuje odpovědi katolické nauky na současné problémy v této oblasti – nejednotné pojmosloví, obtížná vymahatelnost apod. Výpovědi této disertační práce mají ukázat, že křesťanství velmi zásadně přispělo k současné formulaci lidských práv obsažené například v dokumentech OSN, a i nyní může katolická církev do debaty velmi kvalifikovaně vstoupit díky staleté nauce o odrazu Stvořitele v člověku, poznatkům o obecném blahu a dědictví 2. vatikánského koncilu a dalších dokumentů 20. a počínajícího 21. století i angažovanosti Svatého stolce na půdě OSN i jiných místech světové diplomacie.

Demel, Z.

Omezování církevního života ze strany československého státu v období 1945–1989 se zvláštním zřetelem ke slavení liturgie v jihočeském regionu.

disertační práce v oboru církevní dějiny se zaměřením na liturgii

Předložená disertační práce se zabývá omezováním církevního života ze strany československého státu v období 1945-1989, přičemž je zvláštní pozornost věnována omezování slavení liturgie v oblasti jižních Čech. Fakta shromážděná z literatury a především z hlášení církevních tajemníků, dochovaných v archívních fondech Krajského národního výboru a Jihočeského krajského národního výboru v Českých Budějovicích, jasně dokládají, že orgány státní správy plánovitě omezovaly život, pastorační a slavení liturgie církvi.

Machula, T.

Prvotní a dědičný hřích v tradici církve, v současné teologii a v nárysu základů pro budoucí adekvátní naukovou syntézu

disertační práce v oboru systematická teologie

Problematika peccatum originale, a to jak p. o. originans (prvotní hřích), tak p. o. originatum (dědičný hřích), patří mezi velké výzvy, s nimiž se současná teologie musí vyrovnat. Týká se to především původu onoho sklonu ke zlému, kte-

rý je spatřován v projevu neposlušnosti prvních lidí. V promýšlení nového kontextu pro dogma o dědičném hříchu však pravděpodobně nelze očekávat zásadní a zlomový průlom jediné osobnosti a jejího myšlení. Paleta mnoha teorií a přístupů stručně, nastíněná v předkládané práci, představuje kroky na dlouhé cestě k možnému řešení.

Schlager-Weidinger, Th.

Franz Jägerstätter und sein Gewissen: Begriff, Bildung und Bewährung.

disertační práce v oboru teologická etika

K „případu Jägerstätter“ bylo již dříve mnoho publikováno ze sociologického a historického pohledu, v souvislosti s blahověčením byla tato hlediska obohacena i o teologickou perspektivu. V těchto kontextech byly implicitně zahrnuty a představeny také etické otázky, přičemž doposud ještě nedošlo k detailnímu explicitnímu zpracování z morálně-teologické perspektivy. Disertace proto vědomě staví svědomí Franze Jägerstättera do středu svého zájmu. Zvláštní pozornost věnuje disertace 37 dopisům z osobní pozůstalosti Fägerstättera, které byly takto poprvé vědecky zpracovány.

Svoboda, R.

Jan Prokop Schaaffgotsche. Život a dílo prvního českobudějovického biskupa v rámci středoevropského duchovního a společenského milieu konce osmnáctého a počátku devatenáctého století.

disertační práce v oboru církevní dějiny

Disertační práce se zabývá životem a dílem Jana Prokopa Schaaffgotsche (1748-1813), který stál od roku 1785 až do své smrti v čele nově založeného českobudějovického biskupství.

V první části charakterizuje duchovní a společenské prostředí habsburské monarchie doby josefinismu, ve kterém Schaaffgotsche prožil celý svůj život. Dále přibližuje jeho původ, mládí, období studií, duchovní formaci a roky práce v církevních úřadech až do doby, než byl císařem Josefem II. nominován českobudějovickým biskupem. Následně ukazuje významné události prvního čtvrtstoletí existence českobudějovické diecéze, které jsou spjaty se Schaaffgotschovým působením. Na základě těchto výzkumů a při kritickém srovnání s odbornou literaturou tematizuje jeho vztah k církvi a ke státu, duchovní směřování, zařazení do duchovních proudů jeho doby a konečně i rysy jeho osobnosti.

Téma disertační práce je zpracováno především na základě (archivních) pramenů z českých a zahraničních archivů.

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta

Redakční rada: doc. Dalibor Antalik, Dr.; prof. Dr. Josef Dolista, Ph.D., Th.D.;
prof. Lenka Karfíková, Dr. Theol.; prof. ThDr. Jan Štefan;
doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.; doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D.;
doc. ThDr. Martin Wernisch

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 důchodce 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

Informace a pokyny pro autory najdete na <http://www.etf.cuni.cz/tref/>

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>

Toto číslo vychází s podporou Nadačního fondu Věry Třebické-Řivnáčové

Upozornění pro předplatitele

Úhrady předplatného poukazuje 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