

## HOMILETIKA NA SKLONKU TISÍCILETÍ

*Pavel Filipi*

**HOMILETIK AM ENDE DES JAHRTAUSENDS** Die Entwicklung der Homiletik im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts kennzeichnet die Abwendung vom Kerygmatischen und Zuwendung zu Fragen des Verstehens und Wahrnehmens der Predigt, was die Homiletik, nach einer Periode der Bezauberung durch die Kommunikationswissenschaft, allmählich in die Nähe der Hermeneutik rückte. Zum prominenten Problem der Predigt wurde der Hörer in seiner „Grosswetterlage“ (Ernst Lange) oder in seiner theologischen Bestimmung (Rudolf Bohren). Auf dem amerikanischen Kontinent ist eine entsprechende Bewegung der sog. New Homiletic zu beobachten als vehementer Protest gegen die deduktive, „propositionale“ Predigt, die den Hörer des Abenteuers der Selbstentdeckung der biblischen Botschaft beraubt (Fred B. Craddock). Die Freiheit des Predigt-hörers selbst zu wählen und sich anzueignen, was gepredigt wird, (Rezeptionsästhetik) gab Anlass zur Konzeption der „offenen Predigt“ (Bernard Marcel Martin), die sich entweder auf die Semiotik (Wilfried Engemann), oder auf die prinzipielle Offenheit der biblischen Texte (Gerd Theissen) stützte. Der Einfluss der literarischen Methoden der Exegese macht sich auch in der Homiletik bemerkbar. Die Offenheit der Bibel und der Predigt zeigt sich allerdings nicht nur als Respekt zum Hörer, sondern auch als Sensibilität für das Fremde, Überraschende, Unkalkulierbare des Evangeliums, das alternative Lebensentwürfe ermöglicht und in die „Schule der Andersheit“ einlädt (Karl-Heinrich Bieritz, Walter Brueggemann).

Popsat v úplnosti vývoj homiletických koncepcí posledních desetiletí je úkol nemožný. Následující přehled proto obsáhne pouze některé trendy, jež se objevily v diskusích v Evropě a Severní Americe, a bude nutně nekompletní. Zejména budou vynechány zajímavé (německé) pokusy získat inspiraci pro křesťanské kázání z výkladů židovských. A také, žel, stranou úvahy zůstaly homiletické výboje, jež se zrodily v „latinské“ části amerického kontinentu a v dalších částech světa, které, zčásti ovlivněny teologií osvobození, usilují o to, aby do kazatelského procesu v maximální míře vstoupily vlastní perspektivy utlačeného lidu, toužícího po své svobodě.<sup>1</sup> Za těchto kautel však soudím, že v obecném pohledu je možno ve vývoji homiletiky pozorovat zřetelný odklon od „obratu k empirii“

\* Tento text vznikl v rámci výzkumného záměru MŠMT č. MSM 00216 20802 „Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy“.

(v našem případě: od sociologie komunikace) k „obratu k hermeneutice“.

Po stránce metody jsem se přiklonil k tomu, že jednotlivé koncepce představím stručnou reprodukcí literárních děl z dílny autorů-homiletiků, které považuji za charakteristické pro jednotlivé směry a koncepce.

*Bohrenův* pokus o záchranu Bullingerovy definice kázání (*praedicatio verbi divini est verbum dei*) se v novější homiletické diskusi nesetkal s úspěchem<sup>2</sup> a otázka, v jakém smyslu platí ono *est*, zůstala otevřená.<sup>3</sup> Vcelku se však neuplatnil ani její (Bohrenem uváděný) protipól, v němž je kázání orientováno „kánonem niternosti“; „niternost“ postihlo tolik problematizujících útoků ze strany psychoanalýzy a hloubkové psychologie, v dějinách 20. století prošla tolika otřesy, že se už sotva mohla stát nějakým „kánonem“.

### Porozumění

Porozumění se stalo dominantním tématem homiletických diskusí druhé poloviny 20. století. Svou analýzu homiletických koncepcí této doby nazval Ingo Reuter příznačně: Porozumět kázání.<sup>4</sup>

V základech tohoto posunu důrazu je jistě přesvědčení, že kázání je komunikační dění, v němž jeden subjekt cosi sděluje jiným subjektům. Aby komunikace mohla fungovat, musí jí být na straně „přijímajících“ subjektů rozumět, což zase vznáší požadavky na subjekt „vysílající“. Jaké jsou předpoklady na straně příjemců a jaké nároky na stranu vysílající, o tom se diskuse rozbíhá do mnoha směrů.

Katalyzátorem těchto úvah v evropském prostředí bylo pozorování, že našemu současníkovi v rostoucí míře nejsou sdělované obsahy bez dalšího a neproblematicky srozumitelné, samozřejmé, ba jsou často cizí a nepřijatelné.

Tím je již naznačeno, že otázka „porozumění“ se netýká jen komunikace mezi kazatelem a jeho posluchači, takzvané „srozumitelnosti“ kázání. Hluběji jde o to, aby oba porozuměli perspektivě, kterou nabízí pose-

<sup>1</sup> Justo L. Gonzáles and Catherine G. Gonzáles: *Liberation Preaching: The Pulpit and the Oppressed*. Nashville 1980. – Ernesto Cardenal: *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*. Wuppertal 1976.

<sup>2</sup> Viz Rudolf Bohren: *Reformatorsche und neuprotestantische Definition der Predigt*, in: Bohren: *Geist und Gericht. Arbeiten zur Praktischen Theologie*. Neukirchen 1979, s. 22–36.

<sup>3</sup> K Bullingerovu *est* se nepřihlásil ani Karl Barth, který sice svou proslulou bonnskou definici z r. 1932/33 začíná výměrem „Kázání je Boží slovo...“, ale pokračuje: „Kázání je církvi uložený pokus, Božímu slovu... sloužit“. Později již kázání charakterizuje jako výhradně lidské jednání, jak pečlivě a přesvědčivě doložila Tabita Landová: *Homiletika Karla Bartha* in: *Teologická reflexe XIV (2008)* str. 16–31.

ství evangelia, a v této perspektivě porozuměli sami sobě, skutečností světa a života v nejširším smyslu. Homiletika se tak dostává do těsného dotyku s hermeneutikou anebo s ní i splývá.

### *Posluchač*

„Homiletický akt je úsilí o porozumění. Předmětem této snahy je křesťanská tradice v její relevanci pro současnou situaci posluchače a společnosti posluchačů.“ Autorem těchto programových vět je *Ernst Lange* (1927 až 1974).<sup>5</sup> Lange a jeho souputníci (např. Peter Krusche, Dietrich Rössler) odmítají názor homiletiků dialektické školy, že posluchač a jeho „situace“ již tkví v poselství vykládaného textu. Posluchač tvoří jakýsi protějšek, jemuž je třeba „křesťanskou tradici v její relevanci“ kázáním přiblížit tak, aby jí porozuměl a přitakal k vyznání, že „Ježíš Kristus je Pán, můj Pán v mé situaci“.<sup>6</sup>

Ošidným je v této koncepci pojem „situace“. (Inkarnační) realismus tohoto pojetí je jen zdánlivý. Skutečný posluchač je člověk se svou individuální historií víry či nevěry, kdežto jeho (předpokládaná) „situace“ je konstrukt, získaný průnikem dat, která o našem současníkovi poskytuje psychologie, sociologie, teorie kultury apod. Tato data vypovídají o skutečném posluchači jen na vysoké úrovni abstrakce (Lange mluví o *Grosswetterlage*). A navíc tímto způsobem je posluchač fixován do „parametrů“ své situace, ať jsou dány jeho původem nebo jeho současným statusem.

K příbuznosti s intencí E. Lange se přiznává *Gert Otto* (1927–2005). Jeho předním zájmem však je fenomén řeči. Řeč není pouhým nástrojem lidské komunikace; médiem řeči se teprve vytváří lidská identita. Proto jednoznačně chápe kázání jako „řeč“ (*Rede*)<sup>7</sup> a důsledně postuluje rétorická hlediska,<sup>8</sup> neboť je přesvědčen, že touto cestou je možno revitalizovat „didaktickou“ složku kázání a relativně nejjistěji zprostředkovat posluchačům obsah poselství, jež má být sděleno.

<sup>4</sup> Ingo Reuter: *Predigt verstehen. Grundlagen einer homiletischen Hermeneutik*. Leipzig 2000. Viz též: Peter Bukowski: *Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven* Neukirchen 1990.

<sup>5</sup> Lange, Ernst: *Theorie und Praxis der Predigtarbeit*, in: Lange: *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, München 1987 (2), s.20.

<sup>6</sup> Tamtéž. O homiletice E. Lange viz též: Hana Chroustová: *Kázání znamená mluvit s posluchačem o jeho životě: Ernst Lange v homiletické diskusi*. Diplomová práce na ETF UK, 2006.

<sup>7</sup> Nejvýrazněji a programově: Otto, Gert: *Predigt als Rede*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1976.

<sup>8</sup> *Predigt als rhetorische Aufgabe. Homiletische Perspektiven*, Neukirchen 1987; *Rhetorische Predigtlehre. Ein Grundriss*, Mainz 1999.

Zcela odlišně přistupuje k problému posluchače *Rudolf Bohren* (\*1920), který ve své „Nauce o kázání“ provokativně prohlašuje, že posluchač je kazateli „druhý text“.<sup>9</sup> Posluchačovu „*Grosswetterlage*“ však definuje teologicky, neváhaje použít kategorie vyvolení (*Gnadenwahl*). „Učení o předurčení je hermeneutickým klíčem k posluchačstvu... Svěho posluchače (vy)naleznu tak, že jej odhalím v jeho důstojnosti a vznešenosti, kterou má v Ježíši Kristu. Nic lepšího nemohu do své zkušenosti o svém posluchačstvu přinést, než právě to, že jsou to Boží vyvolení. Když mluvím, kážu ke vznešené společnosti. Mám vybrané publikum, o jehož kvalitě nemohu mít mínění příliš vysoké.“<sup>10</sup> Všechny ostatní charakteristiky takřčeného posluchače ustupují do pozadí před touto základní perspektivou. Jen tak je možno brát posluchače opravdu vážně.

Bohrenův výrok o posluchači jako „druhém textu“ je ovšem plně srozumitelný jen tím, že je zasazen do nadřazeného výroku, že kázání má svého „prvního posluchače“, jímž je Bůh. „Homiletické úvahy, které uvažují o posluchači bez tohoto prvního Posluchače, se s realitou posluchače... míjejí, posluchače podceňují a zrazují“.<sup>11</sup>

Bohren také nemůže a nechce uhnout před tématem porozumění. Zmocňuje se ho však nikoli recepce vědy o komunikaci jako jeho kolega *Karl-Wilhelm Dahm* (\*1931),<sup>12</sup> nýbrž tak, že do procesu porozumění dává vstoupit pneumatologické perspektivě.<sup>13</sup> Tato perspektiva má několik pozitivních významů. Nejen pro kazatele tím, že umožňuje, aby kázání bylo „proveditelné“ (*machbar*) za použití všech „řemeslných“ technik, jež se mohou stát nástroji „zázraku kázání“ (který ovšem „proveditelný“ není); kde působí Duch, nejsou ze hry vyloučeny lidské činnosti, metody, techniky, odbornosti, nýbrž jsou do tohoto působení včleněny, zahrnuty, korigovány. Zde se Bohren opírá o koncept „theomní reciprocity“ nizozemského teologa van Rulera. Ovšem významnost pneumatologické perspektivy je důležitá i v ohledu na samo porozumění. Bohren souhlasí s Dahmem (a celou homiletikou orientovanou na sociologii komunikace), že recepce kázání na straně posluchače je selektivní. Posluchač slyší z kázání jen

<sup>9</sup> Bohren, Rudolf: *Predigtlehre*, München 1971, str. 453nn.

<sup>10</sup> Tamtéž, 467.

<sup>11</sup> Tamtéž 455.

<sup>12</sup> Srov. jeho často citovanou stať: *Hören und Verstehen. Kommunikationssoziologische Überlegungen zur gegenwärtigen Predigtnot*, in: Beutel, Albrecht; Drehsen, Volker; Müller, Hans-Martin (Hg): *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*, Tübingen 1989 (2), str. 242–252.

<sup>13</sup> Její zanedbání vytyká i Karlu Barthovi: Bohren, *Definition der Predigt bei Karl Barth*, in: *Geist und Gericht* (pozn. 1), str. 37–47.

„něco“ a toto „něco“ je do značné míry určeno filtrem jeho osobního, společenského atd. kontextu. Kazatel nechť nepodlehne pokušení chtít ze své strany vytvořit podmínky generálního porozumění tomu, co hlásá, jak se o to snaží věda o komunikaci, jež tak posluchače zbavuje svobody, kterou působí Duch. „Duch svatý se vměšuje do naslouchání a ovlivňuje proces selekce. Kde působí milost, tam je Duch svatý silnější, než duchové, kteří dosud proces selekce řídili“.<sup>14</sup> Vždyť Duch nevylučuje, nýbrž přímo umožňuje, ne-li garantuje polyfonii, „mnohojazyčnost“ (srov. Sk 2) naší řeči i Božích skutcích a její pochopení. Jednoznačnost, jednovýznamnost je hodnotou, kterou poznáme až na konci časů, hodnotou eschatologickou. Do té doby nám Duch dává svobodu uchopovat svědectví evangelia torzovitě, v nejednoznačnosti naší řeči o něm (i v jeho životních realizacích). Bůh, o němž kazatel vydává svědectví, je natolik neuchopitelný a svobodný, že umožňuje i posluchači, aby se ho nechopil svým takzvaným „porozuměním“. Tak vykládá Bohren i staroreformovanou nauku o Božím přizpůsobení (*accomodatio*).

A více: Takzvaná nesrozumitelnost kázání, pokud není způsobena nedbalostí kazatele, může spočívat v tom, že se zde hlásá cosi nového, neočekávaného, nezakalkulovatelného do běžné zkušenosti. „Kázání může právě svou nesrozumitelností dát něco na srozuměnou, tím, že nás vytrhne z běžné srozumitelnosti, činí bezradnými a šokuje. Kázání se stává nesrozumitelným tím, že se odváží říci něco nového“.<sup>15</sup> Avšak v Bohrenově pohledu se zrovna tato nesrozumitelnost stává provokací, podnětem, aby se posluchač nad tímto „novým“, alternativním pohledem zamyslel a posléze snad dospěl k novému pochopení toho, co jej dříve šokovalo.

Takto Bohren navrhuje nový, dynamičtější pohled na téma porozumění. Zároveň připraví půdu pro radikální pojetí role posluchače jako subjektu, které ovládlo homiletické diskuse na kontinentě i v zámoří o desetiletí později.

### *New Homiletic*

Zámořím zde míníme zejména procesy v Severní Americe. Americká protestantská scéna na poli homiletiky je ovšem velmi členitá. Přesto se pokoušíme, opření o přehledovou (avšak málo přehlednou) studii F. G. Imminka<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Tamtéž 506.

<sup>15</sup> Tamtéž 341.

<sup>16</sup> F. Gerrit Immink: *Homiletics: The Current Debate*, in: *International Journal of Practical Theology* 8 (2004), 89–121.

charakterizovat některé její jevy, jimž je tam věnována přední pozornost. Povšimneme si především, jak dalece – ať už přímo a výslovně nebo nepřímou a vzdáleně – je americká homiletická diskuse ovlivněna z Evropy, a to ne jenom koncepcemi homiletickými, nýbrž spíše i systematicko-teologickými pozicemi (Barth, Bultmann, Ebeling, Fuchs aj.).

V období, které sledujeme, už scénu dominantně neovládá ani konzervativně-tradiční, didaktické kázání, ani ornamentalistická *sacred rhetoric*. Ze scény však ještě nezmizel tzv. kerygmatický model kázání, orientovaný na teologii Slova. Kázání není vyjádřením lidského (kazatelova, posluchačů) vědomí o Bohu, nýbrž proklamací Božích činů a Božích zaslíbení. Ovšem i tento model je vnitřně rozrůzněný a pomalu se ocitá v defenzivě před náporom kulturně-lingvistického paradigmatu yaleské školy (George A. Lindbeck).<sup>17</sup> Zdůrazněno je, že homiletika je disciplína teologická a tudíž se nesmí omezit na pravidla lidského diskurzu, třebaže kázání pracuje s komunikačním nástrojem lidské řeči. Za výmluvné představitele kerygmatického modelu v homiletické teorii jsou pokládáni zvláště Richard Lischer („i když se kázání odehrává jako řeč a komunikace, má přesto dynamiku příběhu o vzkříšení“)<sup>18</sup> a *Thomas G. Long* (\*1946).

U Longa ovšem pozorujeme signály změny. Jestliže pro skalní zastánce kerygmatického modelu (jako byl H. Grady Davis)<sup>19</sup> platilo téměř beze zbytku, že kazatel je v zásadě jen *messenger*, jehož jedinou starostí je, aby vyřídil svěřené poselství co nejpřesněji, rozhoduje se Long, poté co předložil k diskusi různé možné obrazy kazatele (herold, pastýř, *storyteller*), jednoznačně pro obraz svědka a své dílo nazval: Svědectví kázání.<sup>20</sup> Koncept svědectví se i nadále neodklání od základního přesvědčení, že kázání vychází z *verbum externum*, z události, která leží vně kazatele i posluchačů a přesahuje jejich osobní víru (proto se káže z Bible), avšak zároveň

<sup>17</sup> Ovšem Immink (94n) přiřazuje homiletiky této školy ještě ke kerygmatickému modelu jako jeho „specifickou formu“ se zdůvodněním, že i v tomto paradigmatu je náboženství „vnějším slovem“, které formuje subjekt a jeho pohled na svět, nikoli naopak. Za homiletického představitele této orientace klade Charlese L. Campbella, který v navázání na Hanse Freie připomíná jako kazatelskou maximu, že „Bůh v Ježíši Kristu není prostým predikátem jednotlivcovy zkušenosti nebo potřeby, nýbrž je aktivním subjektem, který vzdělává, buduje lid /Boží/, aby ztělesnil a dosvědčil Ježíšovu přítomnost ve světě a pro svět“ (*Preaching Jesus. New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology*, Grand Rapids 1997, 227).

<sup>18</sup> Richard Lischer: *A Theology for Preaching. The Dynamics of the Gospel*. Durham 1992, 17.

<sup>19</sup> H. Grady Davis: *Design for Preaching*. Philadelphia 1958.

<sup>20</sup> Thomas G. Long: *The Witness of Preaching*. Westminster 1989, 24–47. Vliv Ricoeurova konceptu hermeneutiky svědectví Long netaji.

zohledňuje osobu „svědka“, který se do svědectví vkládá svým životem, a spolu s ním i ty, jimž je svědectví adresováno (svědectví je z definice vždy někomu adresováno), tj. věřící společenství, v jehož zastoupení a z jehož pověření kazatel „jde do Písma“, tohoto primárního svědectví; herold tento ohled mít nemusí; pastýř jej má, ale je v pokušení řešit problémy svých svěřenců tak, že obrátí proud biblické zvěsti od posluchače k evangeliu; *storyteller*, jakkoli působivá mohou jeho kázání být, podléhá nebezpečí, že až k nezřetelnosti promísí příběh evangelia se zkušeností osobních příběhů svých posluchačů – k újmě obou stran.

V tomto posledním varování je slyšet i Longovo ohrazení proti nastupující „nové homiletice“. Prodromem jejího nástupu bylo vydání působivé knihy *Freda B. Craddocka*.<sup>21</sup> Ten se s velkou vášní opřel do dosavadní praxe „deduktivní“ metody kázání: z biblického textu, nad kterým kazatel prožil dobrodružství porozumění, je nucen vytvořit naučné nebo mravní téma, „propozici“, tezi, kterou sdělí posluchačům zpravidla ve třech bodech. Místo dedukce (která činí kazatele autoritářským a posluchače pasivním) navrhuje postupovat indukci, která posluchačům umožní participovat na cestě biblického textu z jeho minulosti do přítomné situace. Vše se odehraje v interakci mezi textem, kazatelem a posluchačstvem, přičemž žádný z těchto aktérů nesmí chybět. O pozornost posluchače se budou dělit jak obsah kázání, jeho „idea“, tak proces jejího objevování; kazatel musí posluchači všemi prostředky umožnit, aby sám zvolal „heuréka“. Přivlastnění textu a jeho poselství pak bude živým zážitkem, nikoli přijetím nějakého poučení.

Craddock sám není autorem výrazu a programu „nová homiletika“. Uvádí se, že jako první tohoto termínu užil David James Randolph.<sup>22</sup> Mezi jeho nejvýznamnější protagonisty patří: David Buttrick, Eugene Lowry, Charles Rice, Edmund Steimle, Morris Niedenthal, Richard Jensen, Lucy Rose, Thomas Troeger, Henry Mitchell. Při veškeré rozdílnosti jejich přístupů a důrazů je jim společné přesvědčení, že kázání má evokovat „událost“ (*event*); tentokrát ne již „událost Slova“, jak tomu bylo v kerygmatickém modelu, nýbrž událost kreativní zkušenosti, aktivní participace na konfrontaci s textem, jehož poselství je teprve touto cestou získáno. Častým sloganem, charakterizujícím tuto pozici, je: primárně není důle-

<sup>21</sup> Fred B. Craddock: *As One Without Authority*. Nashville 1971, revidovaná a rozšířená vydání 1974 a 1979.

<sup>22</sup> V knize *The Renewal of Preaching*. Philadelphia 1969. Viz: Scott M. Gibbson: *Critique of the New Homiletic*. [www.preachingtoday.com/skills/article, 2](http://www.preachingtoday.com/skills/article, 2).

žité, co text a kázání *říká*, nýbrž co *dělá*, působí, vytváří. Kazatelské strategie k dosažení této evokace zkušenosti jsou u různých autorů různé, všechny však spoléhají na řeč jako primární nástroj k navození „události“. <sup>23</sup> Literární zápletky, indukce, imaginace, performativní řeč, metafora, narace (ta často), poetika aj. – jakýkoli prostředek je dobrý, pokud podporuje snahu vtáhnout posluchače do proudu (nebo pohybu – často užívaná metafora) kázání a umožnit mu autentickou apropiaci. <sup>24</sup>

Rozchod „nové homiletiky“ s kerygmatickým modelem se neodehrál nijak dramaticky. Terčem kritiky „nových homiletiků“ je deduktivní, tématicky-tezovitě (*propositional*) kazatelství, orientované na tzv. „skopus“, což kázání kerygmatické může, ale také nemusí být. <sup>25</sup> Th. Long se pokouší inspirace nové homiletiky integrovat do své „kerygmatické“ koncepce v návrhu na obousměrný pohyb od biblických textů ke kázání: „Texty ... dělají věci tak, že říkají věci určitým způsobem... Kazatel by měl do kázání vnášet obojí: to, co text říká i to, co text dělá, nebo jinak řečeno: co text dělá tak, že to říká... Texty říkají to, co říkají, proto, aby se něco událo...“ <sup>26</sup> Zdá se však, že tento vyvažující kompromis nenašel u nových homiletiků mnoho odezvy.

Sledujeme-li tyto pokusy, které jsou, interpretujeme-li je *ad meliorem partem*, vzdálenou odezvou reformačního požadavku, aby kázání dalo zaznít *viva vox evangelii*, neubráníme se otázce, jak daleko zpět toto odmítání „propozicionality“ sahá, zda se dotýká i východiska kázání v biblickém textu. Pomiňme ojedinělé názory, že kázání nemusí nutně z biblického textu vycházet, aby se stalo Božím slovem ve smyslu nové homiletiky. <sup>27</sup> Nápadné je, jaké preferenci se u autorů tohoto směru těší „podobenství“ – žánr, který mimořádnou měrou vtahuje svého čtenáře/posluchače do hry odhalování smyslu a nabízí mu identifikaci jako sebevyjádření. Eugene Lowry tvrdí, že sama Bible je do velké míry „nepropoziční“, varuje, že „propoziční“ zacházení s Bibli deformuje zkušenostní smysl evangelia a doporučuje, aby kázání bylo svou povahou narativní, neboť tato forma nejlépe odpovídá „estetické komunikaci“, jak ji v Bibli nacházíme. <sup>28</sup>

Těmito otázkami však se ještě budeme zabývat.

<sup>23</sup> Inspirace Ebelingem (*Sprachereignis*) a vzdáleně Heideggerem je někdy přiznaná, někdy nepřímá, často však nepřiléhavá.

<sup>24</sup> Scott Gibbon, *Critique*, tamtéž.

<sup>25</sup> Viz Immink (pozn. 16, 101).

<sup>26</sup> Long, *Witness*, 84n.

<sup>27</sup> Podle Scotta Gibbona (pozn. 22, 3) si s touto myšlenkou pohrává David Buttrock: *Homiletic: Moves and Structures*. Philadelphia 1987, 458.



*Kázání – otevřené (umělecké) dílo*

Fred Craddock je přesvědčen, že „nepropozicionální“ kázání nejlépe vyhovuje mentalitě amerického posluchače, který nerad přijímá hotové pravdy a pokyny, jak je implementovat, nýbrž raději k nim chce dospět sám a vlastní cestou.<sup>29</sup> Sledujeme-li však vývoje a výboje hermeneutické debaty v evropském (středoevropském) prostoru, nabýváme dojmu, že tato charakteristika neplatí jen pro amerického člověka, nýbrž obecně pro člověka moderního a postmoderního, jak jej vidí autoři homiletik. Problém „posluchač“ nadále zůstává v pozornosti homiletiků; nyní však již s novým zřetelným důrazem: na respekt ke svobodě a autonomii subjektu, kterým je příjemce kázání.

„Kázání nemá odpovědi dávat, nýbrž pomoci odpovědi nalézat“ – tak krátce shrnuje A. Grözinger homiletický přínos *Henninga Luthera* (1947 až 1991).<sup>30</sup> Z programového, často citovaného článku H. Luthera<sup>31</sup> je zřejmé, oč v tomto návrhu jde. Kázání je jednání, čin(nost), jež svého cíle dosahuje tam a tehdy, když posluchač ze svého svobodného rozhodnutí vstoupí do hry. Pomocí kategorií převzatých z nauky o řečových aktech (J. L. Austin, J. R. Searle) navrhuje Luther, jak k tomuto vstupu dojde. Záměr řečníka (*illocutio*) není totožný s působením jeho řeči (*perlocutio*). Mezi nimi je prostor svobody posluchače, který sám může a musí svobodně rozhodnout, zda záměr kazatele přijme nebo odmítne. To ovšem znamená, že řečník (kazatel) nejen musí tento prostor svobody posluchače respektovat, ale také svůj vlastní záměr zřetelně vyjevit. „Posluchač kázání musí netoliko pochopit, *co* kazatel říká, nýbrž také *proč* to říká“.<sup>32</sup> Subjektivita kazatelova vstupuje masivně do hry v očekávání, že na straně posluchačů vyvolá podobný vstup do hry, jejíž konec je otevřený stejně jako je otevřená cesta k němu. Vše se děje pomocí „inscenace biblického textu“ (příbuznost s návrhy Craddockovými je nepřehlédnutelná, třebaže zřejmě nedoložitelná); text není pouze „vyložen“, vysvětlen, přiblížen, nýbrž „realizován“, tj. vztažen k realitě a k působení v reálu životních pří-

<sup>28</sup> Uvádí Long, *Witness*, 83n citátem z: Eugene L. Lowry: *Doing Time in the Pulpit: The Relation Between Narrative and Preaching*. Nashville 1995, 80.

<sup>29</sup> Craddock, *Without Authority*, 58.

<sup>30</sup> Albrecht Grözinger: *Die Predigt soll nicht Antworten geben, sondern Antworten finden helfen. Zum Verständnis der Predigt bei Henning Luther*. In: *Theologia Practica* 27 (1992), 209–218.

<sup>31</sup> Henning Luther: *Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983), 223–243.

<sup>32</sup> Luther, *Predigt* 235.

běhů. Vždyť kázání není cenné tím, co sděluje, nýbrž tím, co působí, vyvolává (*auslöst*).

Henning Luther ještě neoperuje s pojmem „otevřeného kázání“, i když věcně se již na této koleji pohybuje. Výslovně a programově však tohoto termínu užil *Gerhard Marcel Martin*, a to ve výslovném navázání na literárně-estetickou teorii Umberta Ecce (*Opera aperta*, 1962).<sup>33</sup> Martin navrhuje, aby homiletika změnila koaličního partnera a místo vědy o komunikaci si do vlády přizvala estetiku recepce. A aby z nouze učinila ctnost; totiž vzala vážně skutečnost, že i v běžné řeči se k jednomu znaku (slovu, textu, obrazu) připojuje více významů, smířila se s ní a tak ji dostala pod kontrolu. Jednoznačnost se požaduje u řeči zákona. Ale v kázání jde o řeč evangelia svobody. Svobodnost a osvobodivost tohoto evangelia se zračí i v tom, že nás vyvádí z oslepující jednoznačnosti tohoto světa, jež oktrojuje (i náboženské) vzorce výkladu skutečnosti s nárokem na jejich obecnou platnost: „Evangelium, pozorováno strukturálně, znamená, že Bůh, svět a člověk jsou ‘čitelný’ různě, že neexistuje jen jediná plausibilita, nýbrž více plausibilit, a existují četné nevyhnutelné horizonty zkušenosti a očekávání, které se navzájem relativizují a tím zároveň vstupují do vzájemného vztahu“.<sup>34</sup> Martin soudí, že nástroje, jež poskytuje estetika recepce, dobře odpovídají této povaze evangelia. Legitimace k tomu, aby posluchač svobodně recipoval či nerecipoval nebo *jak* recipoval obsah kázání, je tedy založena v evangeliu samém. Kazatel se nemusí trápit, když shledává, že jeho zamýšlené poselství „nepřistálo“ u posluchačů tak, jak si představoval. Kázání je (a musí být) principiálně otevřené a umožňovat, ano provokovat různé apropriace. Martin se ovšem brání podezření, že „vícevýznamnost“ je totéž, jako libovůle, svévolnost. Opět s odvoláním na U. Ecce mluví o „polí“ relací, jež se nejen ohraničuje vůči možným výkladům, nýbrž vylučuje je i svou „formou“, vnitřní strukturou výpovědi. Toto pole je jednoznačně určeno jednoznačností Božího ANO k příběhu lidského jedince i pokolení, jak je vyjádřeno „mnohovrstevným, ale vymezeným obrazem Ježíše, jak jej podává Nový zákon“.

Koncept otevřeného kázání se objevuje též v díle *Wilfrieda Engemana*, a to na rafinovanější teoretické rovině nauky o znacích (semiotiky).<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Gerhard Marcel Martin: *Predigt als „offenes Kunstwerk“? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik*. In: *Evangelische Theologie* 44 (1984), 46–58. Z bohaté diskuse např.: E. Garhammer; H.-G. Schötter (Hgg.): *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik als Rezeptionsästhetik*, 1998 (s příspěvky řady autorů, účastníků kongresu Societas Homiletica Berlin 1966). Henk van der Meulen: *De preek als „open kunstwerk“*, in: *Kerk en Theologie* 57 (2006), 141–157.

<sup>34</sup> Martin, *Predigt*, 52.

Celá kultura je podle této nauky systémem komunikací, který spočívá na neukončeném procesu tvorby a výměny „znaků“. Tento proces se udržuje v pohybu nejen vlivem měnících se situací, nýbrž i užitím specifické řeči, která vyvolá „změnu kódů“ a tím i nový druh náhledu na skutečnost. Kázání jako řeč je součástí tohoto procesu; je tedy vždy již fakticky víceznačné. Engemann však navrhuje, aby se z této faktické víceznačnosti stala víceznačnost „taktická“, záměrná, „inscenovaná“, a to tak, že posluchač bude vyprovokován, ano mírně přinucen navrhnout si vlastní způsob čtení „a vyzkoušet si jej na kázání jako na konkrétním, avšak otevřeném díle“.<sup>36</sup> Tím se kazatel vyhne produkci „ucpaných“ (*obstruiert*) kázání, která kloužou jen po zaběhaných sémantických stezkách, nedávají podnět k přemýšlení a nikoho k ničemu nepohnou. Teologickým podložím této úvahy je přesvědčení, že samo zjevení je „odhalení signifikantních struktur, které toho, kdo je vnímá, překvapí, které jdou napříč dosavadními vzorci poznávání a nečekaně mu vytvářejí situaci, v níž objeví něco, co si dříve nemohl vymyslet.“ Samo kázání nemůže tuto situaci setkání s Nevymyslitelným naaranžovat, má se však pokusit vytvořit a udržet otevřený prostor, aby k němu mohlo dojít.

### *Homiletika a hermeneutika biblických textů*

Jakkoli se zdá, že pro uvedené autory byl určujícím faktorem pohled na posluchače jako dospělou, autonomní, kreativní bytost, která spolu s kazatelem „konstruuje“ význam a dopad zvěsti kázání, přece jsme si povšimli, že všichni se snaží poskytnout svým koncepcím zásadní teologické podloží. Stranou jejich pozornosti ovšem zůstala pneumatologická perspektiva, kterou navrhl R. Bohren, jak jsme viděli výše. Přitom je nápadné vnější souznění výkladů Engemannových s Bohrenovým varováním před přílišnou plausibilitou kázání: kázání, které přináší něco opravdu nového, musí provést sémantické posuny, uvést do vzájemného vztahu to, co bylo dosud nekombinovatelné, aby posluchače vyvedlo z jeho běžných výkladových mustrů.<sup>37</sup>

Podobně jako v závěru odstavců o americké „nové homiletice“ se však i zde zeptáme, zda vůbec a jakým způsobem se tyto koncepce vztahují

<sup>35</sup> Wilfried Engemann: *Semiotische Homiletik. Prämissen – Analyse – Konsequenzen*. Tübingen–Basel 1993. Též *Einführung in die Homiletik*, Tübingen–Basel 2002 a řada drobnějších prací téhož autora.

<sup>36</sup> Engemann, *Semiotische Homiletik*, 367.

<sup>37</sup> Bohren. *Predigtlehre*, 341. Viz: Reuter, *Predigt verstehen*, 113.

k povaze biblických textů, jež jsou i zde stále východiskem kázání. Ojediněle nacházíme odkazy na poetiku některých biblických textů, která se stává „pomocí ke kázání“.<sup>38</sup>

Pozornost otázky vztahu Písma a kázání věnoval ve sledovaném období *Wilhelm Gräb*.<sup>39</sup> Ústředním bodem homiletiky, soudí, je dvojí aspekt hermeneutiky: hermeneutika biblického textu a hermeneutika současné situace. Navrhuje „hermeneutické pravidlo svobody“,<sup>40</sup> jímž je možno obojí aspekt propojit a texty vyložit tak, aby byly pochopeny jako rozvrh smyslu „světa, který mohou obývat“ (Ricoeur).

Zásadněji a důležitěji však zde vstoupil do diskuse novozákoník *Gerd Theissen* svou knihou o „šancích dnešního kázání“.<sup>41</sup> Také on se opírá o sémiotiku, ne však tak úzce jako Engemann; korektivem je mu jeho erudice novozákoníka. Nicméně Theissen pozoruje sémiotické procesy i v rámci Bible (Bible je „svět znaků“). Avšak podobně jako poezie pracuje i biblická řeč s posuny v systému znaků, s narušením (*Störung*) běžné, konvenční souvislosti mezi znakem a významem. I kázání má provokovat tato sémantická vybočení a tak umožnit „vnímat skutečnost jinak, než doposud, ano upozornit na to, co je vzhledem k našemu všednímu světu ‚Zcela jiné‘“.<sup>42</sup>

Jako novozákoník trvá Theissen na tom, že texty Bible jsou texty otevřené, obsahují potenciály významů, které se rozvinou teprve v pluralitě výkladů. Biblický text je „pole variací“ (variací metafor, symbolů, rolí, jednání, autora, adresátů).<sup>43</sup> Jinak řečeno: „Otevřenost“ kázání je založena již v povaze textů, které se vykládají. Jejich dnešní tvar je většinou již výsledkem nových zpracovávání v procesu tradice a tím je do nich vložena tendence k reaktualizacím. Prosté opakování textu, jeho identická reprodukce není možná – a kázání se o ni ani nepokouší. Neexistuje také jediná možná, provždy správná interpretace textů<sup>44</sup> – a tudíž ani jediný

<sup>38</sup> Henning Schöer: *Poetische Predigt. Konturen einer homiletischen Gattung mit Zukunft*. In: W. Engemann (Hg.): *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen*. Leipzig 2001, 123–136, zvl. 133n. Viz též: Karl-Heinrich Bieritz: *Predigt-Kunst. Poesie als Predigthilfe*. In: Týž: *Zeichen setzen*. Stuttgart 1995, 159–163. Zcela jiný úhel pohledu má Walter Brueggemann: *Finally Comes the Poet. Daring Speech for Proclamation*. Minneapolis 1989.

<sup>39</sup> Wilhelm Gräb: *Die Bibel und die Predigt. Homiletische Hermeneutik zwischen Textauslegung und religiöser Selbstausslegung*. In: *Theologie der Predigt* (pozn. 38), 323–336.

<sup>40</sup> Tamtéž 326.

<sup>41</sup> Gerd Theissen: *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*. Gütersloh 1994.

<sup>42</sup> Tamtéž 19.

<sup>43</sup> Tamtéž 35–46.

„skopus“ kázání. Zde ovšem do Theissenovy úvahy opět vstupuje posluchač ve své svobodě: „Proč se kazatel nemá spokojit s jedním skopusem?... Kvůli svobodě posluchače kázání. Ten není veden k jedinému skopusu, nýbrž jsou mu ukázány alternativy a on sám provede rozhodnutí pro svůj skopus“.<sup>45</sup> Také Theissen odpírá názoru, že takto se otvírají dveře interpretační a kazatelské libovůli. Vymezující limity však nenachází v oblasti jazyka, ve struktuře užitě řeči (*idiolektu* Umberta Eca), nýbrž věcněji v souboru základních „motivů“ biblické víry (Theissen jich uvádí 15, avšak výslovně neúplným výčtem), které tvoří jakýsi rastr, z jehož rámce homiletický výklad Bible nemá vybočit, a zároveň rezonanční desku, z níž současný posluchač může zaslechnout obdobu svých problémů a zkušeností.<sup>46</sup>

V širším pohledu zjistíme snadno, že v pozadí alespoň některých homiletických koncepcí tohoto druhu jsou nové směry hermeneutiky Bible, které se počínají strukturalismem odklánějí od diachronie exegetických metod, od „estetiky produkce“ (jak texty vznikaly) k „estetice recepce“ (jak texty působí). Při vši odlišnosti jednotlivých přístupů platí, že se biblické texty chápou jako literatura, otevřená svobodné apropriaci ze strany čtenářů, vzdálených časem nebo místem; ti k textům přistupují s určitým očekáváním v různých „přítomnostech“, v osobních situacích a dějinných konstelacích, nezáleží jim na jejich minulosti, nýbrž na potenciálu textů jako takových. Pozornost se tedy zaměřuje na prostředky a strategie, které jsou v textech zakomponovány, aby texty „působily“ i před propast časů. Biblický text není nějaký kontejner idejí a faktů, nýbrž dynamický proud komunikace, který spěchá ke svému příjemci. Úkolem exegeze pak je vystihnout tento proud, jeho prvky a jeho směr. První otázkou není *co* text říká, nýbrž otázka *jak* to říká, přičemž obě otázky posléze splynou k nerozeznání.<sup>47</sup>

Tyto (různé) hermeneuticko-exegetické přístupy ovlivňují homiletickou diskusi na obou stranách Atlantiku<sup>48</sup> přibližně stejným směrem: ke

<sup>44</sup> Podobně Engemann, *Einführung*, 258: „Žádný vykladač nemůže dospět k nějaké historicky objektivní interpretaci; ta by byla protimluvem sama v sobě.“

<sup>45</sup> Theissen, *Zeichensprache*, 45.

<sup>46</sup> Tamtéž 29nn.

<sup>47</sup> Viz výmluvný podtitul stati E. Struthres Malbornové: *How Does the Story Mean?* In: J. C. Anderson; S. D. Moore (eds.): *Mark and Method. New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis 1992, 23.

<sup>48</sup> Viz již: Thomas G. Long: *Preaching and the Literary Forms of the Bible*. Philadelphia 1989. Elisabeth Achtemeier: *Preaching from the Old Testament*. Louisville 1989.

kázání nějak otevřenému pro svéráz textů a pro vnímání posluchače. Na úskalí tohoto směru poukázal německý praktolog K.-H. Bieritz.<sup>49</sup> Tímto úskalím je, že se nenápadně pozornost přesouvá od toho, co je a má být vnímáno, k procesu vnímání samotnému. „Vnímání zohlední samo sebe (*wird selbstbezüglich*), stále více krouží samo kolem sebe, stane se samo sobě nejvznešenějším předmětem“.<sup>50</sup>

Bieritz neodmítá otevřené kázání zásadně, má však nadřazenou kategorii: kázání vzdorovité (*eigensinnig*). Etizující, moralizující, zákonický akcionismus, který ještě nedávno ovládal kazatelskou praxi, je snad již, jak soudí, minulostí. Uvolnil však místo radikálnímu obratu do estetizující niternosti s rysy permanentní autostylizace a autoinscenace. Svěhlavé, vzdorovité kázání vzdoruje „tlaku trhu“, který upřednostňuje realitu virtuální, příjemnou a neprovokující (kázání jako „pocukrování reality estetickým flérem“),<sup>51</sup> hodnotu zboží měří jeho atraktivním obalem a de facto tvrdí, že náboženské obsahy jsou v zásadě zaměnitelné či vyměnitelné. Svěhlavé kázání naopak hledí na to, co „je za obrazovkou“, narušuje běžnou samozřejmost tím, co je cizí, nezprostředkované, nečekané, nevypočítané a nevypočitatelné. Užije-li k tomu kazatel estetických nástrojů „otevřeného kázání“, není chybou, pokud jeho kázání bude posluchače zvát a vést do této „školy jinakosti“.<sup>52</sup>

Bieritzova obhajoba svěhlavého kázání nápadně souzní s koncepcí amerického starozákonníka Waltera Brueggemanna (\*1933), který se opakovaně odvážil na pole homiletiky, aby na něm uplatnil důsledky své odbornosti. Je příznačné, že i on se v titulu svého homiletického pojednání dovolává básníka a pro kázání požaduje „troufalou řeč“.<sup>53</sup> Jeho definice kázání zní: „Kázání není mravní naučení nebo řešení problémů či výklad věrouky... není to dobrá porada, není to romantické laskání ani dobrý humor. Je to spíše pohotový, spolehlivý, překvapivý návrh, že skutečný svět, do něhož nás Bůh zve, abychom v něm žili, není ten svět, který nám jako dosažitel-

<sup>49</sup> Karl-Heinrich Bieritz: *Offenheit und Eigensinn. Plädoyer für eine eigensinnige Predigt*. In: E. Garhammer; H-G. Schötter (Hgg): *Predigt als offenes Kunstwerk*. München 1998, 28-50.

<sup>50</sup> Tamtéž 42.

<sup>51</sup> Tamtéž 43.

<sup>52</sup> Tamtéž 48nn.

<sup>53</sup> Walter Brueggemann: *Finally Comes the Poet. Daring Speech for Proclamation*. Minneapolis 1989. Týž: *The Word That Redescribes the World. The Bible and Discipleship*. Minneapolis 2006.

<sup>54</sup> Tamtéž 3.

ný předkládají vládci tohoto věku“.<sup>54</sup> Vládci tohoto věku jsou pro Brueggemanna „ideologie a idolatrie“, jež vyžadují konformitu s panujícími názory (u Bieritze „*common sense*“), ať jsou jakkoli sekulárně (skrze média) nebo nábožensky prezentovány. Kázání má nabídnout alternativní rozvrh života a světa a umožnit posluchačům, aby se proti tomuto tlaku svobodně rozhodli; svobodně, protože jde stále jen o „návrh“ bez prostředků nátlaku, ale jde o reálný a realizovatelný návrh alternativy, návrh, jenž umožňuje rozhodnout se pro „jiné“ (Jiného), a tak vykročit ze zotročující „pouště bezalternativnosti“ (J. Habermas), kterou nejen velcí myslitelé naší doby, ale dnes už i probuzení ekologičtí aktivisté odmítají jako zhoubnou pro přežití lidského rodu. Brueggemann je přesvědčen, že tento alternativní pohled na lidský život a na lidský svět, bude-li prezentován v kázání jako nabídka a pozvání, hlubinně odpovídá tomu, čím poselství Bible a Kristovo evangelium orientují člověka k důstojnému životu v tomto (dosud) nevykoupeném světě.