

OČ JDE V ŽIVOTĚ

Jan Milíč Lochman: Oč mi v životě šlo. Cesty českého teologa doma i do širého světa. 278 stran, 57 černobílých fotografií, Kalich 2000.

Snad žádný jiný literární žánr nedoznal v polistopadovém Česku takové obliby jako fotografiemi doprovázené vzpomínkové knihy známých lidí. Český protestantismus, chudý na mediální hvězdy, přišel po chvíli zaváhání na knižní trh se vzpomínkami dvou Čechošvýcarů: faráře-zpěváka Svatopluka Karáska a profesora systematické teologie J. M. Lochmana. Lochmanovi vyšlo po jeho památném come-backu v únoru 1990 česky pět knih; šestá není překlad, nýbrž – po 36 letech! – původní větší kniha napsaná v mateřštině pro české čtenářstvo. (Lochmanův učitel a kolega J. L. Hromádka vydal – ve věku dnešních Lochmanových 79 let – svou autobiografii *Proč žiji?* nejprve francouzsky, překlad Lochmanových pamětí do němčiny se připravuje.)

Knih *Oč mi v životě šlo* šťastně propojuje vyprávění a uvažování, myšlení a život. V první třetině Lochman vzpomíná na dětství a mládí v Novém Městě nad Metují a Náchodě, na studia v Praze, St. Andrews a Basileji, na své učitele teologie J. B. Součka, J. L. Hromádka, D. M. Bailieho, E. Brunnera, R. Niebuhra, K. Bartha a O. Cullmanna, i filosofie J. Patočku a K. Jasperse. V druhé třetině vypráví o dvaceti letech své theologické práce v socialistickém Československu: o krátkém vikářování na Kladně, o pastýřské činnosti spirituála pražského bohosloveckého semináře V Jirchářích a o učitelském působení na Hromádkově Komenského fakultě v dobách její plné slávy – nej-

prve na katedře všeobecné teorie náboženství, tj. filosofie a religionistiky, posléze v roli Hromádkova nástupce na katedře systematické teologie. Před našima očima defilují Lochmanovi kolegové (zejména blízcí přátelé J. B. Souček a F. M. Dobiáš a otcovský přítel H. J. Iwand) a spolupracovníci, studenti a studentky, bratři z Akademické YMCA a farářského SČED, druzi z marxisticko-křesťanského dialogu. Kapitoly o rodinném životě střídají historky z života fakultního a zážitky z cest celocírkevního kazatele po českých a moravských evangelických sborech i z výjezdů pražského profesora mezi křesťany, s nimiž nás pojil nedobrovolný úděl reálného socialismu, i mezi křesťany za železnou oponu, kteří s námi byli v tomto našem údělu solidární.

Poslední třetina knihy sleduje oslnivou kariéru evropského teologa, který se po krátkém newyorském intermezzu usazuje v Barthově Basileji, aby tu pokračoval – barthovsky řečeno – „v totéž jinak“, totiž ve své práci učitele a kazatele, ekumenického pracovníka a veřejného činitele. Na univerzitě, která si jej posléze dvakrát zvolí rektorem, osvědčuje svůj pedagogický talent, takže jeho přednášky a semináře ze systematické teologie, tj. dogmatiky, etiky a filosofie, víc a více zaplňují posluchárnu. Západoevropan s východoevropskou zkušeností traktující theologické texty s vnímavostí a otevřeností pro nové místní a dobové kontexty je zván k přednáškovým cyklům po celém světě a na-

opak k němu domů se sjíždějí německy i anglicky mluvící doktorandi a doktorandky, jimž je vpravdě doktorským otcem. (Žel chybějí mezi nimi krajané a krajanky, protože doma je Lochman „non-person“; jeho stará skripta se půjčují ve fakultní knihovně na zapřenou a jeho staré knihy, navíc nikoli z oboru, uvolní knihkupectví Kalich do prodeje až krátce před Listopadem.) Mezi své přátele smí počítat nejvýznamnější theology své doby (např. H. Gollwitzer, J. Moltmanna, J. C. Benneta), zasedá v četných komisích a edičních radách (např. s J. Pelikanem, W. Pannenbergem, N. Nissiotisem). Vydává jeden překládaný bestseller za druhým. (Jeho německé a anglické knihy, tentokrát z oboru, různými cestami docházely do fakultní knihovny a na jeho bývalé alma mater je bylo možno citovat pod jménem „Lochmann“.) Z domova přinesené hluboké zakotvení v biblickém dědictví a v reformované tradici, osobní zvědavostí motivovaný široký rozhled po tom, co se právě kde zajímavého v theologii odehrává, šťastnou povahou daná vysoká míra komunikativnosti a ve sportu osvojený smysl pro týmovou práci – to vše z něho činí takřka ideálního ekumenika. Je znovu a znovu volen do vůdčích postů Světové rady církví a Světového reformovaného svazu, lákání stát se profesionálním ekumenikem ovšem odolává právě tak jako pozváním na prestižní německé a americké univerzity a semináře.

Závěr knihy tvoří zprávy o opakovaných návratech slavného rodáka do vlasti. Poslední kapitola (omylem vynechaná v Obsahu) *Oč mi šlo v theologii?* přináší text konvokační přednášky *Má cesta evangelického teologa* (přednesené na ETF v březnu 1995 a uveřejněné

v prvním čísle TREF 95/1, 55–68), který autor trojičně doplnil o akcent pneumatologický.

Jedna z Lochmanových menších švýcarských knížek nese název *Trägt oder trügt die christliche Hoffnung?*, „Klame, či nese křesťanská naděje?“. Kniha *Oč mi v životě šlo* svědčí o životě křesťanskou nadějí neseném. Protiklady – masarykovský intelektuál ve službě církve; christocentrický vertikalista s porozuměním pro horizontalisty bojující o lidská práva a sociální spravedlnost; reformovaný theolog respektovaný svými katolickými a pravoslavnými kolegy; racionální theolog přijímaný v pietistických a evangelikálních denominacích; kérygmatický theolog, který došel sluchu na jiných fakultách univerzity; antigermanocentrik, který většinu svých knih napsal německy; Čech pokládáný v Barthově vlasti za barthiána par excellence; Středoevropan milovaný studenty z Koreje a Japonska – vytvářejí podivuhodně harmonický celek dialektického teologa v myšlení i v životě.

Vzpomínkové knihy čtou dnes Češi namnoze buď jako (n)ostalgicum, nebo jako anti(n)ostalgicum. Domnívám se, že by jejich autor uvítal, kdybychom je četli jako antidepressivum, jako lék proti lhostejnosti, fatalismu a rezignaci. Jsou totiž vzácným osobním svědectvím o tom, že „naděje nezahanbuje“ (Ř 5,5a) ani v tomto životě, civilněji řečeno, že šťastný a úspěšný život představuje pro křesťana (naší doby) možnost sice poměrně vzácnou, leč nikoli zcela vyloučenou.

Jan Štefan

Barth soukromý i veřejný

Karl Barth Gesamtausgabe. Theologischer Verlag Zürich. 2000: Bd. 34: Karl Barth–Eduard Thurneysen. Briefwechsel 1930–1935, s. 985. 2001: Bd.35: Offene Briefe 1909–1935, s.395, Bd.36: Offene Briefe 1935–1942, s. 471.

Poslední tři vydané svazky *Gesamtausgabe* K. Bartha patří do řady V „Dopisy“. Dlouho připravovanému a s napětím očekávanému třetímu svazku korespondence s životním přítelem E. Thurneysenem z let 1930–1935 dominují dvě velká témata: Barthův rodinný trojúhelník a německý Kirchenkampf. Okruh pisatelů i adresátů, kteří mají osvětlit patovou situaci v Barthově domácnosti, je rozšířen o obě ženy, Nelly Barthovou a Charlotte von Kirschbaum(ovou), rodinné příslušníky (Barthovu matku a sestru) a přátele (např. paní Thurneysenovou); k odtajnění – mimochodem zcela v duchu tehdejšího postoje Barthova – daly roku 1991 souhlas Barthovy děti. První dva svazky společně korespondence vydal na konci svého života, v letech 1973 a 1974, sám Thurneysen; vydavatelkou přítomného svazku je Caren Algner(ová), jíž se za léta pilné práce podařilo nashromáždit neuvěřitelné množství podrobných údajů o osobách, místech a událostech a dovést Barthovy spisy k jejich dosavadnímu editorskému vrcholu. Kniha obsahuje několik rejstříků, pojmový rejstřík k předchozím dvěma svazkům korespondence s Thurneysenem je příložen; čtvrtý svazek, který má obsahnout hrstku jejich dopisů z let 1935 až 1968, kdy oba žili v Basileji a dopisování nahradil osobní styk a telefon, je nám slibován v předmluvě. Cena svazku 150 DM doufám odradí slídily za senzácemi. Snad nejlepší je číst privatissima

těchto listů jako aplikovanou pastoraci. Ostatně Thurneysen platí za klasika pastorální teologie v teorii i v praxi! Rád vyznávám, že jsem na téma manželské krize dosud nečetl nic evangelijnějšího a evangeličtějšího: všichni zúčastnění se tu rvou o nezákonné řešení, o prostor k odpuštění, o smysluplný a snesitelný život pro všechny, vždy s ohledem na toho právě nejslabšího z proviněných.

Otevřené dopisy 1909–1935 a 1935 až 1942 uzavírají řadu tří svazků úhrnem 183 otevřených dopisů z let 1909–1968. Ze samotného žánru – je pojat značně široce: vedle dopisů jednotlivcům i církevním a politickým grémiím tu najdeme tu např. telegramy, zaslána do novin, memorandum v podobě letáku – vyplývá, že se jedná o texty většinou již uveřejněné, leč dnes špatně přístupné; korespondenci s profesorem Kittlelem uveřejnil sám Barth již roku 1934 (*Jedna theologická korespondence*), válečné dopisy shrnul do výboru *Švýcarský hlas 1938–1945* (franc. 1944, něm.1945). Tematicky pojednávají nejprve základní či speciální otázky Barthovy teologie, počínaje rokem 1933 pak přímo či nepřímou německou a evropskou (církevní) politiku. Adresáty tvoří nejprve kromě zainteresovaných sympatizantů dialektické teologie z řad farářů z Německa i zahraničí především Barthovi kolegové: Adolf Harnack (proslulých, vícekrát pretištěných *Šestnáct / Patnáct odpovědí panu profesoru Harnackovi* –

1923), Karl Heim (1928, 1931), Emanuel Hirsch (1932), Georg Wobbermin (1932), Gerhard Kittel (1934) a Josef L. Hromádka (1938 – tento neproslulejší Barthův otevřený dopis je doplněn bohatou dokumentací zabírající pětadvacet stran), posléze křesťané v Německu, Holandsku, Norsku a Francii. Editor všech tří svazků (první z nich, *Otevřené dopisy 1945–1968*, vyšel roku 1984) Diether Koch opatřil všechny

dopisy úvody, jež zahrnují informace o historii a prehistorii jejich vzniku, adresátech, případně reakcích, které tyto dopisy vzbudily. I zde přinesl postup času malé odtajnění: v dodatku jméno adresáta slavného *Dopisu jednomu faráři v NDR* (1958). Po obou svazcích dokumentujících Barthův zároveň vášnivý i věcný zájem na teologii i na politice rádi sáhnou nejen theologové, nýbrž i politologové a historici.

Jan Štefan

ZDAŘILÁ UČEBNICE FUNDAMENTÁLNÍ TEOLOGIE

Hans Waldenfels, Kontextová fundamentální teologie. Z německého originálu přeložili Markéta Kolářová, Petr Kolář, Libor Holý, Vratislav Slezák a Miloš Voplakal, Vyšehrad, Praha 2000, 662 stran.

V pohotovém překladu třetího rozšířeného vydání Waldenfelsovy obsáhlé, ale přehledné učebnice fundamentální teologie (Ferdinand Schöning, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2000), vydané s podporou Křesťanské akademie v Římě, dostává český čtenář do rukou další plod činnosti našich katolických přátel, o níž bylo již v Teologické reflexi uznale referováno (Jan Štefan, *Evangelica legebantur, Catholica leguntur?* TR 1998/2). Pokročili tu najdou populární repetitorium východisek a cílů katolické teologie, dobře použitelné i v konfesijně jiném prostředí, kde tato součást křesťanské teologie není ještě doma, nebo kde je přítomna pod nějakým jiným označením. Povzbudivé je i to, že proti prvnímu vydání je položen podstatně větší na pluralitu, a to jak ekumenickou, tak zejména náboženskou, jíž se autor odborně věnoval v řadě svých dalších prací.

Kniha je rozdělena na pět částí, nazvaných *Teologie a její kontext, Základ: „Bůh mluví“*, *Cesta: „Skrze Krista, našeho Pána“*, *Místo: „Ve společenství církve“* a *Poznání: „Ve světle evangelia“*. Dále obsahuje autorovu předmluvu k českému vydání, důležitou úvodní stať („Kontextová fundamentální teologie“), soupis citované literatury a seznam zkratk, který zahrnuje časopisy, příručky, slovníky, ediční řady apod., dále díla klasiků antiky a středověku, dokumenty 2. vatikánského koncilu a knihy Písma svatého. K seznamu literatury je ještě připojen seznam Waldenfelsových děl přeložených do češtiny.

Řeč víry i její reflexe je vždy podminěna svým kontextem. Teologie má ovšem vždy co činit s více kontexty a dnes je tímto kontextem právě i vědomí plurality náboženství. Katolická připravenost „dát odpověď“ (1Pt 3,15) se orientuje na dokumentu *Gaudium et*

spes 2. vatikánského koncilu, který vyzývá k „zkoumání znamení doby“ a jejich soustavnému výkladu „ve světle evangelia“. Hlavní oddíly (II–IV) proto sledují a vyjadřují „eliptický vztah“ mezi „textem víry“ (Bůh, Kristus, církev), jeho dnešním kontextem, pokusem o reflexi textu (obsahu) víry na pozadí tohoto kontextu a „závěrem“, jenž vždy představuje jakýsi přechod k dalšímu dílu spisu. Obavu, že pro samý kontext unikne zřetel na celek nebo na identitu křesťanského poselství, autor odmítá, neboť „znamení času“ jsou vykládána ve světle evangelia a ne naopak: „Kdo říká kontext, musí nejprve teologicky říci text a tento text pojmenovat“. V teologii jde o to, aby „ke slovu přicházel Bůh“. Proto jejím úkolem zůstává „vyprávět příběhy o tomto Bohu a nechat je hovořit tak, aby se z původních kontextů vynořily do kontextů dnešních, a to tak, aby tyto kontexty samy uvolnily text a nechaly jej hovořit“. (28)

Fundamentální teologie se zabývá fundamenty víry a proto ve vědeckém plánu katolických teologických fakult patří na začátek studia. Protože však jí jde i o celkovou reflexi teologické práce a její metodiku, má své místo také v jeho závěru. Je tak zároveň úvodním, prolegomenálním oborem, který k dogmatice vede a připravuje tím, že promýšlí a rozvíjí kredo v souvislosti s požadavky rozumu a na pozadí vztahu mezi vírou, kulturou (či kulturami) a jinými náboženstvími, zároveň však i vnitřní a trvalou dimenzi celé teologie, která musí odpovídat na aktuální otázky svého okolí.

Z hlediska metodiky jde ideálně o zprostředkování „přesného pojmu teologie s ohledem na rozmanitost

vědeckých aspektů a metod“. (30) Jde o určení toho, z čeho křesťanství žije, o uvědomění si vlastního historicko-spoločenského kontextu, o určení a popsání křesťanského propria a o zdůvodnění nároku křesťanství z hlediska tohoto propria v horizontu dnešního světa. To vše je třeba učinit apologeticky a dialogicky: vyvracet nedorozumění a otvírat cestu porozumění.

První díl odpovídá na otázku místa a smyslu křesťanské teologie, další tři díly pak ukazují na její trojičnou těžiště: Od faktu Božího oslovení nás přes jeho historický pohyb dovádějí k církvi jako přednostnímu místu tohoto pohybu. Duch svatý se tu přímo netematizuje, ale církev jako „společensví následování Ježíše“ je „charakterizována Božím a Ježíšovým Duchem“ a je tak „dynamickým místem jejich trvalé přítomnosti ve světě“. Proto se může mluvit o církvi jako „místu Ducha“. Každý z těchto dílů začíná popisem křesťanského sebepochopení, pokračuje pojednáním o dnešním kontextu daného tématu a uvádí do nabízejících se přístupů. Závěrem artikuluje otázku základního textu a naznačuje cestu a místo jeho zprostředkování. Tato struktura umožňuje paralelní čtení této ústřední části. Pátý díl pak nabízí reflexi celého poznávacího procesu fundamentální teologie. Graf vložený mezi úvod a první díl znázorňuje jednak vztah mezi reflexí víry a reflexí této reflexe, jak ji poskytuje struktura celé práce, jednak vztah mezi reflexí víry a praxí víry a zároveň nabízí srovnání *teologické* cesty reflexe víry, vycházející ze zjevení, a dnes (nejen v katolictví) populární cesty *mystagogické*, vycházející ze zkušenosti.

Oddíl *Teologie a její kontext* mluví o nároku křesťanství, o odporu proti

tomuto nároku, o nároku v jeho kontextu, o teologii v kontextu a znovu a ještě zevrubněji se věnuje otázce fundamentální teologie. Bůh se dostává v teologii ke slovu ve třech krocích či cestách, které odpovídají sebezjevení Trojediného. V této souvislosti se – poprvé a naposledy – dostává ke slovu i Karl Barth. Kapitola o „teologii v kontextu“ obsahuje instruktivní pojednání o vztahu teologie a filosofie a teologie a vědy. Filosofie je ve svém původním smyslu (kdy je nejprve hledáním a potom věděním) také vědou, avšak zároveň je „více než vědou v dnešním smyslu, protože hledá vědění v zájmu sledování nejvyššího cíle lidského života“. (85) Teologie jako neustálé promýšlení křesťanské zvěsti je tak ze své podstaty filosofický výkon a protože základním tématem západní filosofie je „bytí“, křesťanská teologie „se na základě svého sebechápání smí považovat za konkrétní a historický způsob výkladu bytí, který umožňuje určovat vztah filosofie a teologie ve vztahu otázky a odpovědi“. (88) Osvojuje si přítomný způsob komunikace: Proti odporu vystupuje jako apologetika, proti nedorozumění jako hermeneutika, proti nepozornosti jako dialogika, neboť „nedostatek připravenosti potenciálních posluchačů naslouchat“ se předpokládá. (98)

Pokud jde o určení místa a obsahu fundamentální teologie, autor konstatuje dnes převažující katolický konsensus, že jejím nejvlastnějším tématem je centrální moment křesťanské víry a křesťanské teologie – „zjevení ve smyslu sebesdělení Boha v Ježíši Kristu“. (107) V tomto smyslu se jí jedná jak o *základ* (fundament), tak o úvod či *počátek* (princip). Pojednává tak zároveň o tom,

co je základní a podstatné, a zároveň o počátku a cestě předávání. (108) Co do své funkce a činnosti může být přirovnána k pozici na prahu domu: „Kdo stojí na prahu, nachází se jakoby zároveň venku i uvnitř. Slyší argumenty těch, kdo stojí přede dveřmi, i těch, kdo jsou v domě. Jemu však jde o vstup do domu.“ (111) Zde se nabízí rozlišení mezi fundamentální teologií a dogmatikou: Fundamentální teologie je vědou u dveří, dogmatika je vědou v domě. „Podaří-li se fundamentální teologii v její reflexi přesvědčivě zprostředkovat normativnost křesťanské zvěsti, pak dogmatika bude moci před přesvědčenými promyslet křesťanskou zvěst jako normu a zpřístupnit důsledky.“ Fundamentální teologie je tak teologickou disciplínou „vycházející z křesťansko-církevního zapojení a vědomí identity s cílem prokázat, že základem křesťanské víry a její teologie je fundament a princip obdarování spásou a životem, a učinit ho jako takový hodnověrným i do naší doby a závažným pro lidi této doby.“ (112) Právě ona relevance ovšem „vyžaduje odvalu, abychom druhého nechali nejprve být sebou samým – v jeho cizosti a jinakosti.“ A to ovšem platí i o dialogu s jinými náboženstvími. Nejprve musí dojít k přezkoumání sebe sama tváří v tvář jiným náboženstvím a teprve potom k postavení „jiného“ do světla křesťanské víry. (112n) Často ovšem i ti „v domě“ nevědí, jak se tam dostali. I oni zakoušejí sami sebe jako ty, kdo se táží. Proto je účelné, aby fundamentální teologie zkoumala a probírala situaci „dveří“ v relativní samostatnosti vůči dogmatice. (112)

Oddíl zabývající se *Základem* pojednává o Bohu – Slově, o dnešním kontextu otázky po Bohu, o přístupech

k Bohu a o Božím zjevení. Jestliže se Bůh totálně daruje a jestliže toto totální sebevydání je konkrétně a jedinečně spjato „s historickým časoprostorovým místem Ježíšovy existence“, zdá se, že nezůstává nic, co by ještě mělo být zjeveno. Bible sama však hovoří o množství zjevení. Ta lze však vidět analogicky s dnešním „zakoušením Boha“, včetně toho, které probíhá prostřednictvím svátosti. Zatímco předkřesťanské dějiny lze popsat jako „dobu stále větší konkretizace Božího zjevení“, vrcholící v Božím vtělení v Ježíši Kristu jako nejvyšší podobě Božího sebevydání a sebedělení, v době po Kristu probíhá obrácený proces: „nejkonkrétnější se stává nejobecnějším.“ (220) „Teologie vědomá si Ducha“ tak dokáže nalézat „cestu od ‚Zjevení‘ ke ‚zjevením‘, a to jak před Kristem, tak po něm. Naopak, christocentrika, jež zapomněla na Ducha, je v nebezpečí, že se dostane do úzkých.“ (221)

V oddíle *Cesta*, pojednávajícím o Ježíši Kristu Prostředníku, o dnešním kontextu otázky po Ježíši, o přístupech k Ježíši a o následování Krista zaujme obsáhlá stať o vzkříšení. Oddíl *Místo* se ve svých kapitolkách věnuje víře a společenství víry, dnešnímu kontextu víry a společenství víry, přístupům k víře ve společenství víry a nakonec církvi a světu. Ani o katolické církvi v konfesijním smyslu nelze mluvit „konfesionalisticky“. Naší „starosti o jednotu v mnohosti jako o jednotu v plnosti“ učiníme zadost jen tam, kde v této starosti o jednotu „zazáří stejně také ostatní podstatné rysy církve - její spojení s apoštolsky dosvědčeným počátkem a rozvojem, její naplněnost svatým Bohem a její nenarušená otevřenost vůči celému světu, tedy její univerzálnost či katolictví,

v němž se musí dostat ke slovu Kristovo poselství“. (424) Oba oddíly spojuje i upozornění na úskalí předchozí tomistické orientace na Krista jako cíl, která vedla k scholastickému zapomenutí na „christocentrický charakter“ víry a zjevení. Kristus jako cesta (Jan 14, 6) tak musel být znovuobjeven až v rámci augustinovské revize tohoto pojetí v naší současnosti. (443) Kapitalka o přístupech k víře připomíná probíhající ekumenickou konvergenci v pojetí „úřadu“ a končí důrazem na primát evangelia nad strukturami: „Církevní struktury se skutečně mohou stát přístupem k víře a ke společenství víry jen tehdy, když se podaří, že se stanou skutečnou službou zprostředkování Kristova poselství ve všech dobách a prostorech“. (485)

V závěrečném oddíle, kde se mluví o poznání víry, o Božím slově v lidském slově a o tradici, autor připomíná, že dnešní obecně hermeneutické poznatky odpovídají „teologicko-pneumatologickému“ přístupu: S Písmem nelze pracovat jako s holým „slovem Božím“, bez ohledu na tradici a jakoby bez předpokladů na straně člověka. (528) Zaujímou pasáže věnované učení o inspiraci, o vztahu Písma a církve. Pozoruhodný je výklad neblahého posunu, k němuž došlo na Druhém vatikánském koncilu v chápání tradice: Zatím co na Tridentinu byla „otázka tradice chápána jako vlastní existenční problém církve“, ve sporu na Druhém vatikánu se z toho stal „problém historické podloženosti jednotlivých vět obsažených v katechismu“. (529) Zajímavé je, že reformace je vnímána jako fáze procesu tradice, kterou lze „z náboženského pohledu“ popsat „také jako návrat k pramenům evangelia“, zatímco teologie protireformace je líčena jako „spíše restaurativní

než kreativní“ fáze, která „pouze podmiňuje odráží nové otázky, které byly dány mimocírkevními převraty ve světě“. (565)

Pozoruhodný je výklad o „neomylnosti“. Neomylnost církve (i papežova) je charismatem – darem Ducha, (602) nicméně obavy z autoritářského papežského centralismu se dají odstranit pouze tam, kde by „znovu získalo své náležité místo spirituálně-pneumatologické hledisko zásadní neporušitelnosti církve ve víře oproti právnímu hledisku neomylnosti v učení“. (603) Protestanta potěší ujištění, že „Slovo Boží k nám přichází v živém výkladu a osvojování Písma svatého jako *norma normans non normata* během všech dob“. (612) Ekumenicky vyznívá (a snad je tak i míněno) zjištění, že pravda je „symfonická“ a že „církve jakožto *communio fidelium* bude nabývat na přesvědčivosti takovou měrou, jakou se bude zastávat subjektivností všech a všechny subjekty budou ‚mít co říci‘ k Božímu slovu“. (613)

Tématem závěrečné kapitoly „Na Tvé slovo“, kde vedle biblických oddílů promlouvají současní i staří myslitelé víry, je „uskutečňování základního životního vztahu“, jímž se identifikuje křesťanství a jehož elementární podobou je vztah k Bohu Otci skrze Ježíše Krista. Sem příhodně patří i křesťanské vyznání vin.

Práci samé i vydavatelskému počínu, díky němuž je dostupná českým čtenářům, patří plné uznání. Celkem tu také není co vytknout. Účast většího počtu překladatelů není na české verzi celkem znát. Obecnému využití by napomohl překlad latinských výrazů do češtiny. Biblicko-teologické exkurzy v ústřední části jsou někdy hodně podrobné, ale je to zřejmě autorský záměr. To patrně

platí i o určité návratnosti některých témat (ateismus, jiná náboženství). Pasáž o dialogu křesťanství a židovství mohla být naopak i delší. Pojednání o perspektivě fundamentální teologie budí dojem, že dosud existuje diskuse protestantské dialektické teologie o „navazišti“ (111 – citováno je RGG z padesátých let!). Panenteismus je v kontextu tázání po Bohu bez vysvětlení zahrnut do panteismu. (Vůbec chybí jakákoli reference k procesuální teologii a její kritice klasického teismu.) V kapitole o poznání víry se mluví o metodě korelace, ale zcela je pominut její současný exponent, katolík David Tracy. V pojednání o vztahu Božího a lidského slova nápadně chybí protestantský hlas. V rozpravě o procesu poznání a vzájemném vztahu jeho jednotlivých aspektů (568 až 584) je nasloucháno Ricoeurovi, chybí však zmínka o podnětech i tak ekumenicky orientovaných autorů jako jsou Lindbeck nebo Pannenberg. Asi nejcitelnější manko vykazuje seznam citované a odkazové literatury, který obsahuje až na nepatrné výjimky jen německé prameny a z neněmeckých, zase až na výjimky, jen ty, které byly přeloženy do němčiny. (Na 30 stranách bibliografie se objevuje jen jeden původní anglický titul a v jednom případě, kde jde o zkrácený text, se vedle německého titulu uvádí i původní anglický!) To platí i o seznamu pomůcek. Česká vydání měla přinejmenším uvádět i původní pramen. To vše však nestírá celkový úchvatný dojem z celého svazku.

Petr Macek

Kázání o proměně

Sváta Karásek: Boží trouba (kázání), Kalich a Torst, Praha 2000, 405 stran.

Boží trouba je sbírkou 55 kázání seřazených podle průběhu fiktivního církevního roku, kterou vytvořila redakce z materiálu přibližně 80 kázání proslovených evangelickým farářem Svátou Karáskem v letech 1997–99 v pražském kostele u Salvátora.

Celkem volné zacházení s tradiční strukturou a způsobem kázání a nesporný Karáskův jazykový talent způsobují, že na rovině stylu, rétoriky, příběhu má čtenář před sebou většinou „zajímavé čtení“. Teologické výpovědi jsou barvitě reformulovány příklady z nečekaných oblastí, zřetelné mazlení se s češtinou přechází do hravých etymologizací („ubohý“ znamená „u Boha“, „zanepřázdněný“ je „zaplněný prázdnotou“ apod.), velmi dynamické jsou výklady podobenství. Základem kázání je vždy pouze krátký text, nejčastěji jediný biblický verš, někdy i jeho polovina, nejvíce verše dva; kázání má tematickou dispozici, ústřední téma, jemu je podřízena veškerá práce. To vyhovuje Karáskově potřebě transformujícího nadhledu nad problémem biblického textu i nad útvarem kázání. Káže se jakoby jedním dechem, navzdory bohatému jazyku, slovním i větným synonymickým řadám a ilustrativním odbočkám má kázání jasný tah. Zvěst není založena na obrovském exegetickém aparátu, který protestantská teologie za staletí nashromáždila, nýbrž na životní zkušenosti víry, která si jednotlivé výklady přibírá v okamžiku potřeby. Kázání mají většinou podobnou strukturu: otevírá je úvod „odjinud“, z oblasti metaforicky příbuzné tématu kázání, poté přichází

vlastní téma, výklad veršů, ilustrace; velkou předností je fakt, že aplikace výkladu na životní situaci je většinou přirozenou součástí, ba argumentem výkladu.

V karáskovské upřímnosti a nelíčeném evangelictví vystupují přes všechn nadhled také některé obecné slabiny (protestantského) kázání: přetěžování sémantiky, evangelické nadšení ze sémantických možností jednotlivých slov biblického textu, porovnávání pro rozhojnění výkladu v různých překladech; profesionální nutnost kázat i na to, čemu nevěřím nebo co nejsem schopen následovat. Z povinnosti uzavřít kázání na starozákonní text odkazem na naplnění v Ježíši, učinit christologickou tečku, vyrůstá rétorický přechod, který může být neteologickým, „literárním“ čtenářem vnímán jako umělý.

Charakterotvorným rysem Karáskova způsobu zvěstování je řešení jedné z otázek, které stojí v základech křesťanství: vztahu kultury a víry. Přestože radikální náhled, odmítající velké množství společenských a kulturních statků ve jménu „království Božího, které není z tohoto světa“, přetrval pouze v sektářských proudech, je napětí mezi kulturou a vírou, rozumem a zjevením, hříchem a milostí rozpoznáváno všemi křesťany jako neoddělitelná součást jejich života. Karáskův postoj je blízký tomu, který H. Richard Niebuhr (v knize *Christ and Culture*, New York 1951) nazval konverzionistické řešení problému: pokus proměnit, konvertovat společnost, kulturní

statky, okolní svět vírou, spoluprací s Bohem, působením proměněných hlubin věřícího člověka a jeho aktivity. Větší pochopení pro stvořený svět a kulturu zase vyplývá z přesvědčení o aktuálně Boží přítomnosti v nich. Karásek nám nabízí obraz důsledné, „prokvašené a prosolené“ konverze hrstky křesťanů, jejímž projevem je naklonění se k druhým, potřebným, nikoliv obraz konverze světa, nýbrž jeho „prosvícení“ v naší blízkosti. Této vizi se otvírají úvodní čtyři adventní kázání s vůdčí metaforou světla pronikajícího tmou a Boha přicházejícího do svého stvoření, z druhé strany ji uzavírá poslední kázání dle církevního roku na proměnu vody ve víno v Káni (proměna života, život jako vztah a dlouhá svatba, otevřenost k budoucnosti). Konstrukce církevního roku opisovaného kázáními se zde ukázala šťastnou volbou.

Karásek pléduje pro proměnu chtivosti a nezkrtného pudu po štěstí v hlubině člověka v kázání na desáté přikázání, pro proměnu narušených vztahů v silných kázáních na Adamovo ukrytí se před Bohem a na Kainovu bratrovraždu, pro proměnu nás samotných v proroky a anděly v kázání na Eliáše pod keřem. Zvěstně nejpodstatnější je konverze oběti a kultu ve starost o druhé, potřebné (v intenci starozákonních proroků, jejímž vyvrcholením je působení Ježíšovo). Bůh v druhých, v opuštěných, v ubohých, naše naklonění k nim a vnímavost k nim, to je osa Karáskovy interpretace evangelia. Při opakování tohoto refrénu se ovšem nemůžeme zbavit pocitu ideologizace, předem dané pravdy: můžeme si být téměř jisti, že at začne Karásek kdekoliv, skončí u pomoci druhým.

Biblickou zemitost dodává intelek-

tuálně bohatým kázáním až překvapivě přímá, nekomplikovaná víra ve zvěst (v „pravdu“) jednotlivých biblických textů. Karáskovo kázání, jakkoliv neformální a originální, jen zřídka opouští půdu pravověří (názna adopcianismu); Karáskova kreace je v teologické rovině jakýmsi letem nad územím pravověří. K přímému dosednutí na toto území, k explicitním pravověrným formulacím se Karásek uchyluje, když je jeho konverzionismus v úzkých a nestačí na to „neproměněné“ ve světě. Komplementem konverzionistického postoje v problému vztahu víry a kultury se tak stává lutersky založený dualismus, který odděluje svět víry a poslušnosti Kristu od světské života a poslušnosti světským zákonům. Pro dualismus svědčí vize ukrytého Boha a dialektika „soli země“ – křesťan se zároveň nesmí a zároveň musí rozpustit ve světě. Dualisticky lze interpretovat i Karáskův přístup k jazyku: V autonomním systému jazyka (zvěstování) není žádná jazyková struktura „nevhodná“, teologicky sankcionovaná; každá může sloužit vyjádření pohybu víry, nalezneme výrazy stylu vysokého i nízkého, novotvary, expresiva, citace z literatury, zlomky heideggeriánského slovníku. Dualismu také odpovídá Karáskova životní situace člověka pohybujícího se ve dvou rozdílných společenstvích – v církevním a v širěji kulturním, spíše sekularizovaném. Oba tábory jsou symbolicky zastoupeny ve dvojici nakladatelství, která Boží(ho) troubu vydala, pravděpodobně z obou táborů budou také pocházet potenciální čtenáři Karáskových kázání o proměně. (*Tato recenze je zkrácenou verzí kritiky otištěné pod stejným názvem in Host, 3/2001, ročník XVII, s. 11–13.*)