

TEOLOGICKÁ

REFLEXE

THEOLOGICAL REFLECTION

ROČNÍK 29

2023/1

Jan Roskovec Biblický kánon a problém autority

Tobias Maurer Word of God and Word of Man as
an Argument for Diachronic Differentiation
in the Book of Jeremiah

Martin Vaňáč Praktický ekumenik: Josef Smolík a ekumenika

Peter Morée „V otázce ‚fenoménu Hromádka‘ je třeba se
rozhodnout“: Vztah Josefa Smolíka
k J. L. Hromádkovi v soudobém
evangelickém kontextu

Zdenko Širka Lidská práva a pravoslaví: přehled
a vyhodnocení současné debaty

Biblický kánon a problém autority¹

Jan Roskovec

Biblical Canon and the Problem of Authority In recent centuries, the authority of the Bible has been primarily a subject of apology. However, the Christian conception of the canon can also be an inspiration in the world in which authorities are a problem. On the one hand, after the unfortunate experience with totalitarian ideologies, we rightly resist the authoritarian usurpers of truth. On the other hand, it turns out that we cannot do without authority. Approaching the Biblical collection as a (court) dispute of witnesses corresponds to the original ancient understanding of authority as an alternative to the exercise of power

Keywords: Authority, power, Biblical canon, witness

Úvodem

Otázka autority je významným tématem křesťanské teologie – a zároveň významným problémem dnešní společnosti. V křesťanské teologii, zejména v její reformační, evangelické varietě, je autorita primárně spojována s Písmem, tedy s kánonem biblických spisů. Promyšlení této funkce biblického kánonu je jedním z míst, na nichž biblistika, tedy obor, jemuž se věnuji, proniká do širší a zásadnější teologické reflexe. K výkladu jednotlivých biblických textů, jež je výchozím a hlavním úkolem biblických studií, patří také úvaha o předpokladech tohoto výkladu – a to nejen o obecných předpokladech porozumění textům, tedy uvažování jazykovědné a hermeneutické, nýbrž také úvaha o specifické povaze vykládaných textů a o jejich významu pro teologii jakožto přemýšlení o víře a domýšlení víry – tedy právě o jejich autoritě.

Přijímáním (čtením) Bible jako autoritativního textu se ovšem společnost, jež ji takto čtou, odlišují od širší společnosti, a to i od společnosti, jež židovsko-křesťanskou tradici počítá ke svým civilizačním kořenům, a biblickým textům proto stále ještě přikládá jistou zvláštnost mezi jinými starověkými texty. Tuto odlišnost je podle mne třeba respektovat a nesnažit se třeba Bibli společnosti jako autoritu nějak vnucovat. Nicméně mám za to, že způsob, jakým lze z hlediska kritické biblistiky nahlížet na autoritu biblického kánonu, může být inspirativní pro obecnější úvahy o autoritě, jimž se žádná společnost

1 Mírně upravená přednáška prosloušená při děkanské inauguraci 31. května 2022 ve Vlasteneckém sále Karolina.

nemůže vyhnout – a jež se v dnešní době ozývají s novou naléhavostí. K tomu bych chtěl v následujícím výkladu nabídnout několik poznámek.

Problém autority

Na tom, že žijeme v době a společnosti, v níž je autorita (jsou authority) v krizi, se, myslím, celkem snadno shodneme. Můžeme to demonstrovat na očividné krizi společenských institucí, jež byly s autoritou tradičně spojeny, ne-li na ní postaveny: rodina, stát, škola – a také církev.

Autorita dnes nepatří mezi jednoznačně pozitivní pojmy, jakými jsou třeba svoboda nebo autenticita, a některé pojmy těsně s autoritou související jsou vnímány obecně negativně: „vystupovat z pozice autority“, „autoritativní“, resp. „autoritářský“. Pokud jde o *stát*, autoritářské režimy si ošklivíme a považujeme za důležité být ve střehu proti autoritářským sklonům vládců i tam, kde funguje demokratické uspořádání. Ostatně, jedním z důležitých hledisek, podle nichž posuzujeme funkčnost demokracií, je míra, v níž skutečně funguje dělba moci mezi výkonnou, zákonodárnou a soudní složkou, tedy zařízením, jež omezuje autoritářské sklony mocných.

Ve svých *rodinách* většinou dnes nevychováváme děti především k poslušnosti, mnohem více stojíme o to, aby naše děti vyrůstaly jako samostatně myslící a samostatně se rozhodující osobnosti.

Církev jsou v naší společnosti postupně vytlačovány na okraj a tento pohyb, který se dosud nejspíš nezastavil, je zřejmě působen také – ne-li především – jistým nárokem autority, který je s církvemi spojován. Už se s dostatečnou přesvědčivostí ukázalo, že odklon dnes už většiny společnosti od církve – nejen v sekularizovaném Česku, ale v řadě zemí postkřesťanské Evropy – není způsoben odklonem od náboženství, jak to někteří ateističtí myslitelé (u nás ideologové „vědeckého světového názoru“) očekávali. Často se tato distinkce zhruba vystihuje jako odklon nikoli od náboženství, nýbrž od jeho institucionalizované podoby. To však není přesné, protože ani církve jako instituce dnešní společnosti nijak nevadí, ba je přijímána docela vstřícně. Jako instituce, které např. zřizují školy či diakonická zařízení, jsou církve oblíbeny. Ale i jejich specificky náboženská funkce je celkem vítaná, může-li být vnímána jako péče o starobylé tradice a případně ozdoba veřejných ceremonií. Odpor se objevuje teprve tam, kde by církve měla nebo chtěla být autoritou – jednoduše řečeno, mnozí lidé se značnou nedůtklivostí odmítají, že by jim někdo měl říkat, co mají věřit, případně co mají dělat. V tomto ohledu je tedy výstižnější parola

anglofonní provenience, která tento trend popisuje jako „believing without belonging“ (víra bez přináležení).²

Tato moderní i postmoderní nedůvěra vůči autoritám má ovšem své dobré důvody. Především máme v relativně čerstvé paměti – žel stále dalšími dějinnými událostmi osvěžované – děsivá zneužití autority. Nacistická a komunistická podoba autoritářského režimu, které tak nešťastně a krvavě poznamenaly většinu minulého století, se staly příslovečnými modely takového zneužití.³ To, že dnes velmi vysoko na hodnotovém žebříčku stojí „rebelantství“ (jak se to projevuje např. v řadě reklam), a naopak poslušnost je často vnímána negativně, má zřejmě kořeny v této traumatizující součásti naší kolektivní paměti.

Druhou vážnou příčinou krize autority je moderní epistemologie, která se od dob osvícenství prosadila nejdříve s rozvojem exaktních věd, ale zdaleka nezůstala omezena jen na ně. Jejím jádrem je přesvědčení, že k pravdě se člověk přiblíží mnohem spíše zkoumáním, tedy pozorováním, pokusem a přemýšlením, než odvoláním k autoritě, resp. přijetím názoru zaštitěného autoritou.⁴ Kritériem pravdy se stal rozum, jímž jsme (alespoň v nějaké míře) obdařeni všichni. To se projevuje zvláště ve školství, na jehož všech úrovních se ideálním ziskem stává samostatné myšlení, jež někdy bývá stavěno až do protikladu k nabývání vědomostí, k přejímání poznatků. Je samozřejmě snadné ukázat, že takový protiklad je nesmyslný, a málokdo jej bere důsledně vážně, nicméně je zřejmé, že i v oblasti školství je princip autority silně oslaben.

Jak jsem řekl, oba hlavní důvody, jež vedly ke zpochybnění autorit, jsou v zásadě dobré. Mohlo by se tedy zdát, že krize autority nás nemusí nijak trápit a po větším významu autority a autorit ve společnosti se nám nemusí stýskat. A pokud se někomu stýská po tradiční poslušnosti, a třeba i po vládě

2 Tedy: církve jako instituce začíná „vadit“ teprve tehdy, je-li chápána jako instituce, k níž by člověk měl „patřit“. Termín pochází od britské socioložky náboženství Grace Davie, použila jej jako název svého článku v r. 1990 a pak jako podtitul své významné knihy o poválečném vývoji náboženství v Británii: Grace Davie, *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?* *Social Compass* 37 (1990), 455–469; Grace Davie, *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging*, Oxford: Wiley-Blackwell, 1994.

3 Jednou z vlivných studií o problému autority se stala právě kniha reagující na až neuvěřitelná zla, jichž se dopouštěli jinak „slušní“ lidé za druhé světové války: Theodor W. Adorno a další (eds.), *The Authoritarian Personality* (Studies in Prejudice 1), New York: Harper & Row, 1950.

4 Srov. např. Charles H. Dodd, *The Authority of the Bible* (The Library of Constructive Theology 1), 2. rev. vyd., London: Nisbet, 1938, 18n.

silné ruky, mohli bychom to považovat prostě za nepochopení nezvratného směřování vývoje. Tak jednoduché to však není.

Za korelát autority, který se s její krizí také dostává do krize a slábne s jejím slábnutím, totiž nemusíme považovat jen poslušnost, které se všichni rádi zbavujeme, nýbrž také – a jak uvidíme, výstižněji – *důvěru*. Otázku po autoritě, kterou obvykle formulujeme jako „koho poslouchat“, je možno – lépe – položit ve formě „komu (čemu) důvěřovat“. Charakteristicky byl průzkum o otázce autority, který v Německu v r. 2010 provedla nadace Herberta Quandta, nazván „Na co je ještě spolehnutí?“⁵

Krise autority je také krizí důvěry – a tady už je jisté co postrádat. Někakou dobu se nám snad mohlo zdát, že bez důvěry, a tedy bez víry, se člověk dnes nebo už v brzké budoucnosti docela dobře obejde – přinejmenším pokud jde o otázku poznání či pravdivosti. Potřebu důvěřovat, ujistit se nějak o spolehlivosti zdroje, se zdály postupně oslabovat stále se zdokonalující zobrazovací, záznamové a přenosové technologie. Můžeme-li se přesvědčit na vlastní oči a uši, poslechnout si nahrávku, podívat se na fotografii nebo na video, zdá se důvěra být zbytečnou, pravda se zdá být evidentní. Jako by přece jen dostával za pravdu onen jednoduchý skepticismus odmítající přijmout za pravdivé cokoli, co by nebylo osahatelné, měřitelné, či alespoň viditelné.

Jenomže se ukazuje, že pokročilé technologie jsou stejně dobře jako k zachycení reality použitelné k jejímu zkreslení. Rozčarování z tohoto poznání je stále celkem čerstvé a v posledních měsících je prožíváme zvláště intenzivně, když to, co jsme si zvykli nazývat „informační válkou“, doprovází válku skutečnou. Avšak asi bychom neměli být tak překvapeni. Stačí si uvědomit, že pro jev, který kdovíproč označujeme přejatým termínem „fake“ (zejména ve spojení „fake news“), jako by to bylo něco nového, co náš jazyk dosud neznal, ve skutečnosti máme ustálený český výraz „padělek“. To nám připomíná, že podvrhy a falešné nápodoby jsou s námi už odedávna, v nejrůznějších variantách. Padělatelé byli odjakživa technologicky na špičce. Vlastně se nám jen zase jednou znovu potvrzuje, že lež nelze porazit technologií.

Čím tedy? To je otázka stejně stará jako dnes aktuální a naléhavá. Naléhavost jí dodávají důsledky, k nimž to rozčarování často vede. Od zjištění, že všechno *je možno* nějak zfalšovat, je jen krůček k podezření, že všechno *je zfalšované*. A přesvědčení, že věřit se nedá ničemu, je vlastně horší než

5 Worauf ist noch Verlass? Viz Thomas Petersen, *Autorität in Deutschland. Eine Studie des Instituts für Demoskopie Allensbach* (Gedanken zur Zukunft 20), Bad Homburg von der Höhe: Herbert Quandt-Stiftung, 2011.

uvěřit lži. Zásada „nevěř nikomu a ničemu“, kterou dnes často slyšíme, zní jako výraz odvážné skepse a životem protřelého siláctví, ale ve skutečnosti je naivní – a nebezpečná. Tento postoj totiž ve skutečnosti víru z našeho života nevyloučí, ale učiní ji zcela arbitrární. Víra se stane projevem svévole, nejčastěji výsledkem okamžitých pocitů – s nimiž lze snadno manipulovat, protože člověk, který „nevěří nikomu a ničemu“, obvykle hlavně není ochoten přijmout pravdu, která by mu byla nepříjemná. Stává se tak o to vnímavějším pro příjemné lži. Není náhodou, že výzvou „nevěřte jim...“ zpravidla začínají šířitelé všech možných podvodů.

První část těchto úvah tedy můžeme shrnout: *problém autority je problém věrohodnosti.*

Oprášit klasiku: auctoritas

Tento závěr můžeme podepřít a rozvést krátkým pohledem na sám pojem autority, který má původ v jazyce antického Říma. Už skutečnost, že latinský termín *auctoritas* se obvykle nepřekládá, nýbrž byl do většiny jazyků včetně češtiny prostě převzat, naznačuje jeho svébytnost. Podrobnější výklad o různých souvislostech a významových nuancích, v nichž se termín *auctoritas* v antické i třeba pozdější církevní latinské literatuře vyskytuje, si zde můžeme ušetřit,⁶ zajímá nás specifický profil jeho významu, jakkoliv je jeho úzus širší. Tento specifický význam bývá vysvětlován na protikladu k termínu *potestas* („moc“) jako pojmu blízkému, a přece odlišnému: *auctoritas* označuje „vliv“, který není vynucený vnějším nátlakem, působení, jež je mocné samo o sobě a neopírá se o žádnou vnější donucovací sílu.

Tradičně se pro názorné osvětlení rozdílů mezi *potestas* a *auctoritas* odkazuje ke 34. článku takzvaných *Res gestae divi Augusti*. Tento text, jehož název by se dal přeložit „Úspěchy božského Augusta“, sepsal první římský císař Octavian Augustus jako zprávu o své kariéře, v níž „podrobil svět nadvládě římského lidu“ (*orbem terrarum imperio populi Romani subiecit*), a uložil ho spolu se svou závětí, aby byl čten a zveřejněn po jeho smrti.⁷ K úspěchům

6 Viz např. Franz von Tessen-Wesierski, *Der Autoritätsbegriff in den Hauptphasen seiner historischen Entwicklung*, Paderborn: Schöningh, 1907; Karl-Heinrich Lütcke, „*Auctoritas*“ bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs, Stuttgart: Kohlhammer, 1968. Dobrou orientaci poskytne článek „Autorität“ v *Theologische Realenzyklopädie*, tam zvl. Jürgen Miethke, Autorität I. Alte Kirche und Mittelalter, TRE 5, Berlin/New York: De Gruyter, 1980.

7 Suetonius, *Životopisy dvanácti císařů*, 2 (Augustus), 101,4.

božského císaře by se dalo připojit, ač už to sám nezvládl zaznamenat, že se mu podařilo zemřít v měsíci, který dříve po sobě nechal přejmenovat na Augustus.⁸ 19. srpna roku 14 n. l. Text jeho *Res gestae* byl posléze vystaven očím veřejnosti „na dvou bronzových sloupech“ u vchodu do Augustova mauzolea v Římě, které se nedochovaly, ale také na veřejných místech v dalších správních centrech římské říše, což dokládají jeho verze dochované v Ankaře (antická Ankyra) a na dalších dvou místech tehdejší římské provincie Galatie.⁹ Text tedy působil nejen jako vzpomínka na budovatele říše, ale také jako propaganda idejí císařského státu.

Výrok z předposledního, 34. oddílu těchto Augustových „úspěchů“ je nepochybně spíš ideologickou stylizací než střízlivým popisem skutečnosti, ale to pro vystižení specifického obsahu použitých pojmů nevádí. Augustus tam o závěrečném období svého panování tvrdí, že poté, co dal všechny věci do pořádku, správu státu (mluví o něm pořad jako o republice) odevzdal „senátu a římskému lidu“ (*rem publicam ex mea potestate in senatus populique Romani arbitrium transtuli*) a pokračuje: „od té doby jsem všechny převyšoval svým vlivem (*auctoritate*), avšak moc (*potestas*) jsem neměl větší než ostatní, kdo byli mými kolegy v různých úřadech“.¹⁰ Augustus se tedy ve svém odkazu tváří jako vládce, který nakonec určoval chod věcí vlivem, který výrazně převyšoval jeho schopnost něco vynucovat.

Nemusíme se zdržovat úvahami, zda tomu tak skutečně bylo a do jaké míry je něco takového ve správě státu vůbec možné. Zajímá nás, že takto pochopený pojem *auctoritas* přece jen vystihuje důležitou skutečnost, kterou asi všichni známe. Víme dobře, že moc, donucovací síla není vhodným nástrojem k předávání pravdy, a to ani tam, kde to, co je takovým způsobem předáváno, skutečně pravdivé je. A naopak asi všichni známe situace, kdy

8 K přejmenování měsíce, který měl v římském kalendáři původně pouze číselné označení *Sextilis* („šestý“), došlo v roce 8 n. l. společně s úpravou, jež do juliánského kalendáře vkládala pravidelné přestupné roky se čtyřletou periodou. Viz Marie Bláhová, *Historická chronologie*, Praha: Libri, 2001, 88.

9 V Ankaře je nápis na zachované zdi chrámu Romy a Augusta, zlomky se našly v Apollonii a v Pisidské Antiochii. Zmínka o římském umístění nápisu vyrytého na bronzových sloupech (*in duabus ahenis pilis*) je obsažena v předmluvě ankyrské verze. V galatských verzích je latinský text, vzhledem k tam převládajícímu jazyku, doplněn řeckým překladem.

10 *Post id tempus auctoritate omnibus praestiti, potestatis autem nihilo amplius habui quam ceteri qui mihi quoque in magistratu conlegae fuerunt.* Podle Peter A. Brunt – J. M. Moore (eds.), *Res Gestae Divi Augusti – The Achievements of the Divine Augustus*, London etc.: Oxford University Press, 1967, 34–36.

jsme převzali cizí mínění, anebo se podvolili cizí vůli, aniž bychom k tomu byli nějak zvnějšku (ať už hrozbami či příslibem výhod) tlačeni a aniž by to bylo jen naše náhodné rozhodnutí, nějaký rozmar. Kdo toto prožil, poznal působení autority v onom specifickém významu pojmu *auctoritas*.

Celkem přirozeně se tu nabízí zajímavá otázka, čím to je – kde se bere onen „vliv“, který toto působí. Je možno hledat různá psychologická a (obecněji) antropologická vysvětlení, ale nakonec tou základní odpovědí nejspíš bude poukaz na vnitřní sílu pravdy. Navzdory všelijakým pochybnostem – vyjadřovaným např. přezíravým vtipkovaním o hesle proklamujícím vítěznou povahu pravdy na české prezidentské standartě – pravda zřejmě má tuto vlastnost jakési vnitřní síly, závažnosti či přesvědčivosti „sama sebou“. Na tom v zásadě nic nemění ani to, že takovouto vlastnost se někdy zdají mít i skutečnosti nepravdivé, jejichž přijetí se nakonec ukáže jako omyl, ani to, že tato vnitřní síla pravdy nepůsobí nijak automaticky, takže je relativně snadné se jí vzepřít.

Můžeme tedy říci, že *autorita těsně souvisí s pravdou*, neboť pravda je tím, co autoritě dává onu záhadnou sílu. Skutečnou autoritu je sotva možno budovat jinak než založením na pravdě. Z tohoto spojení také vyplývá, že autorita se nejen nevylučuje, nýbrž naopak velmi dobře snáší s prostředky, které jsme si osvojili k hledání pravdy, resp. ověřování pravdivosti, obecně: s kritickým myšlením.

Důležitým takovým prostředkem je *svědectví*.

Svědectví

Dosud jsme mluvili o autoritě, důvěře, resp. víře a pravdě ve značně obecném smyslu. Kdo však jen trochu zná specifický jazyk křesťanské teologie, ví, že víra i pravda patří mezi klíčové pojmy tohoto jazyka. Stejně tak i pojem svědectví.

Za jakousi obdobu, nebo spíš protipól Augustovy sebestylizace můžeme považovat scénu Ježíšova procesu před římským místodržícím Pontiem Pilátem, jak ji vylíčil evangelista Jan (J 18,28 – 19,16). Můžeme ji číst jako setkání, ne-li střetnutí, *potestas* a *auctoritas*.

Je to soudní proces, stojí tu proti sobě soudce a souzený. Pilát, představitel římské státní moci, Ježíše vyšetřuje jako někoho, kdo usiluje o vládu, snaží se zjistit, zda se považuje za krále. „Ty jsi král Židů?“ je první otázka, kterou Ježíšovi položí (18,33), a pak ještě znovu: „jsi tedy přece král?“ (18,37).

Ježíš odpovídá zdánlivě vyhýbavě, jako by nárok vládnout, z něhož jej Pilát podezřívá, nechtěl jednoznačně odmítnout, ale zároveň nemůže bez výhrad přitakat, neboť otázka je určena představou, kterou do ní vkládá tazatel. Sám nakonec Pilátovi připomíná: „Ty říkáš, že jsem král“.

Před tím však mluví o svém „království, které není z tohoto světa“ (18,36). „Kdyby mé království bylo z tohoto světa,“ pokračuje, „moji biřicové by bojovali, abych nebyl vydán...“ To je koncept vlády založený na *potestas*, nakonec na moci „biřiců“ nebo jiných donucovacích prostředků.¹¹ Vláda, jak jí nejspíš rozumí Pilát, sám zároveň vrchní velitel římské posádky v Judeji. Ježíš však, když jej k tomu Pilát dotlačí svou opakovanou otázkou, mluví o povaze své vlády jinak: „Já jsem se proto narodil a proto jsem přišel na svět, abych dověděl pravdu“ (18,37). Z bezprostřední souvislosti je zřetelné, kam až toto svědectví (řecky *μαρτυρία*) zajde: Ježíš zemře na kříži. Tímto způsobem se však právě jeho smrt, která měla z pohledu Piláta – a patrně i jeho židovských žalobců – Ježíšův nárok vlády vyloučit, stane naopak jeho potvrzením.

„Svědectví pravdě“ – to je koncept *auctoritas*, „vlivu“ založeného na vnitřní síle pravdy, kterou nikomu není možné vnutit, k níž je možné jen odkazovat, přivádět k ní druhé právě svědectvím.

Můžeme povědět, že zde spočívá základ pojetí autority v křesťanské církvi, jakkoli to tak vždycky nevypadá. Za svrchovanou autoritu je v církvi považován právě tento Ježíš, s nímž si Pilát nevěděl rady. Jemu byl už podle nejstarších křesťanských textů přiznán titul „Pán“, který v židovské tradici, z níž křesťanství vzešlo, patří výlučně Bohu samotnému (srov. Fp 2,9–11). Základem tohoto přesvědčení, k němuž první křesťané dospěli tak rychle, že se nedá mluvit o „vývoji“, byla skutečnost, pro niž se – také velmi rychle – ujalo označení vzkříšení. To je ovšem také skutečnost, k níž máme přístup pouze na základě svědectví – svědectví, které křesťanská církev svým životem i myšlením stále ověřuje a prověřuje. Tuto zásadní autoritu v církvi není – ze samé její podstaty! – možno prosadit žádným mocenským způsobem, jakkoli se snahy o to v církvi objevovaly a objevují.

11 Srov. podobný protiklad dvou „systémů“ v Ježíšově výroku ze synoptické tradice: Mk 10,42–45.

Biblický kánon jako vzor autority

Tento koncept autority se pak projevil také ve způsobu, jakým se v křesťanské církvi ustavila autorita textů, jejichž souboru se posléze začalo říkat Písmo nebo Bible. Zpočátku tu nepochybně působila jistá setrvačnost: společenství vyznavačů vzkříšeného Ježíše vznikala v prostředí raného židovství, v němž bylo Písmo (tedy zhruba spisy našeho Starého zákona) už poměrně ustálenou autoritou, byť dosud nikoli v závazné definici, co přesně do souboru kanonických spisů patří a co už ne.¹² Zjednodušeně můžeme říci, že Písmo bylo v křesťanské církvi přijímáno jako autorita, protože je jako autoritu užíval i Ježíš.

Brzy však převládlo přece jen poněkud odlišné pojetí, vycházející z toho, že za hlavní autoritu byl právě považován vzkříšený Pán, konkrétně jeho tradovaná slova a patrně brzy také epizodické vzpomínky na jeho příběh, z nichž posléze vznikla evangelia. Jestliže byl tento Pán autoritou proto, že v něm – tedy nejen v jeho učení, nýbrž v celé jeho osobě – bylo poznáno a uznáno svědectví Boha o sobě samém, znamenalo to nutně, že toto svědectví musí být nějakým způsobem kongruentní s texty, které byly již před tím považovány za prostředek Božího promlouvání.¹³ Tento vnitřní důvod pro převzetí židovského Písma za Písmo křesťanů se nakonec ukázal jako

12 Rozmanitost novozákonních odkazů k autoritě textů je dokladem teprve probíhajícího ustalování kanonické sbírky. Vedle obecného „je psáno“ (*γέγραπται*), jež najdeme už u Pavla (např. Ř 1,17; 2,24; 1K 1,19.31; Ga 3,10.13), ale také ve všech evangeliích (např. Mk 11,17; 14,21.27; Mt 4,4–10; L 24,46; J 8,17), jsou tu doložena i souborná označení „Písmo“ (v sg. *γραφή*, např. Ga 3,8.22; L 4,21; J 2,22; i pl. *γραφαί*, např. 1K 15,3–4; Mt 21,42; Mk 14,42; J 5,39), „Zákon a Proroci“ (např. Ř 3,21; Mt 5,17; 7,12; 11,13; J 1,45). Odkaz na „Zákon, Proroky a Žalmy“ v L 24,44 je jednou z prvních zmínek o trojdílném kánonu hebrejských Písem. Ke sjednocení a ustálení kánonu židovského Písma však došlo zřejmě až během 2. století či ještě později. Spolehlivým a podrobným průvodcem spleťou historií vzniku biblického kánonu je Lee M. McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*, Peabody: Hendrickson, 2007.

13 Tento postup „teologické“ resp. „christologické“ recepce Starého zákona můžeme sledovat již v argumentaci apoštola Pavla: v Ř 1,2 prohlašuje „evangelium“, tedy poselství o významu Ježíše Krista (na tomto místě vyjádřeném jako jedinečný, synovský vztah k Bohu) za „předem zaslíbené proroky ve svatých Písmech“. V Ř 3,21–22 pak zdůrazňuje, že ke „zjevení Boží spravedlnosti“, tedy prokázání či uplatnění skutečnosti Božího aktivního a pozitivního určování dějin a lidských životů, došlo „bez Zákona“, totiž přímým Božím jednáním v Ježíši Kristu – toto jednání však Pavel jedním dechem prohlašuje za „dovědčené Zákonem a Proroky“. Zákon jakožto „Písmo“ („Zákon a Proroci“) pro Pavla zůstává důležitou autoritou – ve funkci svědectví o Bohu.

silnější a vedl k tomu, že si církev Starý zákon podržela i po svém odloučení od židovství, kdy by pouhá setrvačnost náboženského dědictví již nestačila.¹⁴

Postupně se však vytvořila setrvačnost nová a Písmo se stalo autoritou formalizovanou, přijímanou v celku jako posvátný text.

Tato setrvačnost byla narušena a – alespoň v akademické teologii a biblistice – nakonec víceméně zrušena během uplynulého století s nástupem a postupem historicko-kritického výkladu biblických textů. Historicko-kritická metoda, stručně řečeno, přistupuje k biblickým textům jako k jakýmkoli jiným textům, sleduje jejich historickou podmíněnost, snaží se popsat proces jejich vzniku, určit jejich stáří, apod. Pokud jde o autoritu Písma v církvi, je tento přístup vnímán většinou jako její oslabení, ne-li úplné rozbití. Kanonická sbírka ve světle historicko-kritického výkladu ztrácí svoji homogenitu a originalitu, hranice, která odděluje kanonické spisy od jiných starokřesťanských, resp. raně židovských spisů, se rozostřuje, nebo úplně mizí. Výrazně naopak vyvstává rozmanitost a vzájemná rozrůzněnost jednotlivých biblických spisů. Tam, kde se objevují rozpory, vyvstává otázka, kterému z hlasů přiznat váhu autority. Tam, kde se odhaluje historická podmíněnost, vyvstává otázka, jak pro určité spisy nárok autority zdůvodnit.

Tyto problémy však nejsou nepřekonatelné a jejich uznání nemusí autoritu biblického kánonu v církvi a křesťanské teologii narušovat, nýbrž naopak posílit – ovšem právě autoritu ve smyslu *auctoritas*, o níž jsme mluvili. Ani v kritické biblistice dosud neumlkla otázka po vzájemné souvislosti biblických spisů, hledání myšlenkového modelu, který by umožnil pojmout jejich celek, aniž by byla zastírána jejich různost. Těmito problémy se zabývá „biblická teologie“ v užším slova smyslu a nové pokusy o uchopení celku biblického kánonu a propojení biblických spisů v jejich disparátnosti se objevují navzdory názoru některých badatelů, že jedinou schůdnou cestou je prostě zapojit

14 Skutečnost, že převzetí Starého zákona do sbírky křesťanského Písma nebylo víceméně nepromyšlenou samozřejmostí, je zřejmá už z toho, že kanonizace „starozákonních“ spisů probíhala v křesťanské církvi paralelně s judaismem a s odlišnými výsledky, pokud jde o zařazení konkrétních spisů (srov. MacDonald, *Canon*, 170, 200, 222, 169), ostatně v křesťanstvu zcela jednotný kánon Starého zákona neexistuje dodnes. Přijetí Starého zákona v křesťanství tedy nebylo převzetím již „hotové“ sbírky. Že šlo o uvědomělé rozhodnutí, výrazně ukazuje zápas proti Markionovi – srov. MacDonald, *Canon*, 324–333; Judith M. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, New York: Cambridge University Press, 2015.

soubor biblických textů do „dějin náboženství“ starověkého Izraele, resp. raného křesťanství.¹⁵

Slibným způsobem souborného uchopení biblických spisů jako celku, při němž by historická rozrůzněnost a obsahová disparátnost nepůsobily rušivě, nemusely být ignorovány, potlačovány, nebo alespoň ohlazovány, je model založený právě na konceptu svědectví.

Svědectví bylo v novější hermeneutické diskusi, která překonala pozitivistický historismus i strukturalistický ahistorismus, především zásluhou Paula Ricœura rehabilitováno jako platný přístup ke skutečnosti, která je jinak našemu zkoumání nepřístupná.¹⁶ Na svědectví je charakteristicky založeno soudnictví a historiografie, tedy oblasti lidského poznání a uvažování, pro něž má klíčový význam rekonstrukce minulosti. Minulost je typickým případem něčeho, o čem sice celkem samozřejmě uvažujeme jako o realitě, ale co nám přece není a principiálně nemůže být bezprostředně přístupné.

Koncept svědectví jako model pro postižení celkové funkce biblického kánonu navrhl před časem americký starozákonník Walter Brueggemann.¹⁷ Jednotlivé spisy biblické sbírky, případně jejich skupiny, nebo naopak jen jejich části, představuje jako hlasy svědků, jež je možno – vlastně nutno – „předvolávat“ k jakémusi soudnímu výsledku. Tak jako u běžných soudů, se jednotliví svědkové navzájem liší – perspektivou svého pohledu na skutečnost, o níž svědčí, přesností své paměti, ale také mírou upřímnosti, mírou pochopení atp. Někteří svědkové se navzájem dostávají do sporu, svědectví jiných

15 K problému viz např. tématický svazek Ingo Baldermann (ed.), *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?* (Jahrbuch für biblische Theologie 10), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995. Novodobým klasikem nábožensko-dějinného přístupu ke starozákonnímu kánonu je Reiner Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (2 svazky: Grundrisse zum Alten Testament 8), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992; pro novozákonní kánon je pozoruhodné pojednání Gerd Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 42009 (2000). Zřejmou výhodou „dějin náboženství“ je to, že tento přístup umožňuje metodicky jednoduché a důsledně historické pojetí souboru daných textů, ze své podstaty však neumožňuje souborný pohled na celý kánon Starého i Nového zákona – a také otázka po autoritě v tomto pojetí vlastně ztrácí smysl.

16 Viz Paul Ricœur, *The Hermeneutics of Testimony*, in: *týž, Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia: Fortress, 1980, 119nn (původně přednáška uveřejněná v r. 1972); Esteban Lythgoe, *Ricœur's Concept of Testimony*, *Analecta hermeneutica* 3 (2011); též Petr Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha: Vyšehrad, 2005, 210–215.

17 Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press, 1997

se shodují. Pravda pak není ztotožnitelná se žádným ze svědectví, nýbrž je odhalována, rekonstruována z jejich souhlasů i rozporů. Nebo přesněji: odhaluje ji, rekonstruuje ji soudce, který svědky předvolává a dotazuje se jich. Tím je v tomto modelu interpret nebo jednodušeji: čtenář.

Brueggemann tento model užil specificky pro Starý zákon a jeho konkrétní provedení, tedy způsob, jakým ve své knize jednotlivé svědky identifikuje (koncept svědectví propojuje s gramatickou analýzou), jak a co z jejich svědectví pak rekonstruuje, nepochybně podléhá kritice, může to být a bylo v odborné diskusi všelijak korigováno, nebo i odmítáno.¹⁸ Jeho základní model sám o sobě však má podle mého názoru trvalejší, až paradigmatickou hodnotu a jako takový se dá stejně dobře jako na Starý zákon použít i na Nový zákon či na celek křesťanského kánonu.

Umožňuje totiž velmi přesně postihnout funkci biblického kánonu jako souboru různorodých svědků, ponechat jim jejich rozmanitost i rozpornost, a zároveň postihnout jejich celek, aniž by je násilím harmonizoval nebo z nich jen vybíral ty, kteří se zrovna hodí. Velmi názorně naopak ukazuje pozitivní funkci, ano potřebu této rozmanitosti, rozrůzněnosti svědků a jejich svědectví. Obraz soudního sporu vystihuje funkci biblického kánonu mnohem přiměřeněji než příliš obecný „rozhovor“ svědků či oblíbené přirovnání k hudební skladbě, jež je souzvukem různých hlasů hraných různými nástroji. Soudní líčení je jen zřídka událostí harmonickou, vedle souzvuků tu mají nezastupitelné místo disonance, hluchá místa, nesladitelné rozpory.

Metafora soudu tak srozumitelně poukazuje na významnou, nezbytnou funkci čtenáře či interpreta: on je ten, kdo musí „pravdu“ svědectví nalézt a rozhodnout se pro ni. Ukazuje, že co je „podle Písma“, se nedá zjistit mechanickým nalezením několika citátů, nýbrž že to vždy vyžaduje ono „soudní slyšení“ různých hlasů – a na něm založený výklad, nakonec pak rozhodnutí.

V tomto pojetí tedy autorita Písma není postulát, nýbrž spíše očekávání, a to očekávání nikoli pasivní, nýbrž aktivní, hledání pravdy. Ukazuje se

¹⁸ Brueggemann svým pojetím reagoval především na koncepcce tzv. „kanonického přístupu“ představované Jamesem A. Sandersem a Brevardem S. Childsem. S nimi sdílí jistou nedůvěru k historicko-kritickým analýzám biblických textů, v nichž má významné místo – převážně hypotetické – určování jejich stáří. Perspektiva, v níž čte biblické texty, je převážně rétorická, synchronní. Historicko-kritické hledisko se však, navzdory řadě obtíží s ním spojených, z biblistiky nevytratilo a zřejmě je nelze pominout. S některými reakcemi se Brueggemann sám vyrovnává v předmluvě k překladu knihy do maďarštiny, kterou vydal anglicky jako článek: Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy Revisited*, *Catholic Biblical Quarterly* 74 (2012), 28–38.

přítom, že autorita Písma se neuplatňuje jeho prostým čtením, nýbrž jeho výkladem. K tomu se pak hodí i všelijaký odborný, kritický instrumentář, který může a má dodávat teologie, již proto stojí za to pěstovat i na akademické, univerzitní úrovni.

Odtud se můžeme vrátit na začátek. Tam, kde církev s pomocí teologie hledá obnovený vztah ke své autoritě, kde hledá a nachází její vnitřní autoritu, přesvědčivost neopřenu o vnější *potestas*, kde v tomto svém hledání nevyklučuje, nýbrž zapojuje kritické zkoumání, může být i užitečným ukazatelem cesty, nebo alespoň partnerem v rozhovoru „světu“, který také cestu k autoritě – totiž k nějak uspokojivé, zdůvodněné odpovědi na otázku, komu nebo čemu lze věřit – hledá a bude hledat.

Doc. Jan Roskovec, Ph.D.

Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta

Černá 9, 110 00 Praha 1

Česká republika

roskovec@etf.cuni.cz

Word of God and Word of Man as an Argument for Diachronic Differentiation in the Book of Jeremiah¹

Tobias Maurer

According to some scholars some of the oldest texts in the book of Jeremiah can be found in the words from the foe from the north in Jer 4–6. Originally these texts were words of the prophet and spoken from a human point of view. Their characterization as Words of YHWH and the divine perspective is therefore regarded as a result of the literary development of these texts and the theological reflection on the disaster of 587 BC. The paper will follow this approach. The possibilities and limits of the distinction between Word of God and word of man as an indication for literary development in the texts from the foe from the north shall be examined.

Keywords: Jeremiah, literary history, redaction criticism, Word of God

Introduction

It can hardly be denied that the Word of God or the Word of YHWH plays a significant role in the present, canonical version of the Book of Jeremiah. YHWH himself puts his words into the mouth of the prophet according to the report of his calling (Jer 1:9). The so-called word event formula (*Wortereignisformel*) “And the word of YHWH came to me” or a variation of it is found about forty times in the Book of Jeremiah.² Thus the words of Jeremiah are unmistakably identified as the divine word and authorised and legitimised as such.³ The same intention probably stands behind the frequent use of the

1 This paper was presented during a seminary from 04. to 06.05.2023 at the Protestant Theological Faculty in Prague in cooperation with the Theological Faculties of the Universities Heidelberg and Zurich. The observations shown here are part of my PhD-Thesis concerning the redactional history of Jer 2–10.

2 Cf. Reettakaisa Sofia Salo, Art. Wort Gottes (AT), WiBiLex, 2021, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34998/> (last accessed on 14.06.2023), 6 (page number refers to the PDF-version of the article).

3 Cf. also the characterization of the word event formula by Winfried Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25*, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973, 106f.

so-called messenger formula (Botenformel) “Thus saith YHWH” (156 times) compared to other prophetic books.⁴

This paper will not present a systematic account of the Word of God in the Book of Jeremiah, but I would like to focus on one particular aspect. Namely, how far the distinction between God’s word and man’s word can be used as an argument for diachronic distinctions within the prophetic sayings/oracles. Thus, within the first chapters of the book there are announcements of a coming enemy, some of which can be read as words of the prophet, i.e. as human words, while others, despite similar themes and imagery, are explicitly designated as God’s words and necessarily presuppose the divine perspective and authority. One way to explain this is to interpret it as a consequence of literary development. The paper will follow this approach, in accordance with scholars like Christoph Levin,⁵ Karl-Friedrich Pohlmann,⁶ Mark Biddle⁷ and Konrad Schmid,⁸ to gain an insight into the literary and theological historical complexity of thinking about God’s word in the Book of Jeremiah.

The Words of the Enemy from the North in Jer 4 and 6

Subsequent Characterisation as a Word of God

The largest space within Jer 4 and 6 is taken up by texts that announce or lament the coming of an enemy from the north. These include Jer 4:5–8, 13–17*, 19–21, 29–31* and Jer 6:1–5, 22–26. In their present literary context, these appear at least partly as God’s speech. For example, to begin at the end, 6:22–26 is introduced by the messenger formula “Thus says YHWH”. In

4 Cf. Jutta Krispenz, Art. Botensendung/Botenformel/Botenspruch, WiBiLex, 2006, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15657/> (last accessed on 14.06.2023), 3 (page number refers to the PDF-Version of the article).

5 Cf. Christoph Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes. In ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt*, FRLANT 137, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, 147–156.

6 Cf. Karl-Friedrich Pohlmann, *Die Ferne Gottes – Studien zum Jeremiabuch. Beiträge zu den „Konfessionen“ im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition*, BZAW 179, Berlin: De Gruyter, 1989, 181–192.

7 Cf. Mark E. Biddle, *A Redaction History of Jeremiah 2:1 – 4:2*, AThANT 77, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1990, 78f or 206f.

8 Cf. Konrad Schmid, *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches*, WMANT 72, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996, 330f; Konrad Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2021, 167–170.

terms of content, however, the unit does not necessarily presuppose the divine perspective at any point.⁹ On the contrary, v. 24 (and v. 26) the speaking I even includes itself among those affected by disaster when it says “We have heard from them (sic. the enemies)”. Accordingly, the messenger formula, which is a recurring and structuring element within the chapter, should be regarded as an editorial addition at the beginning of v. 22.

For the other mentioned texts, observations can be made as well that suggest that the enemy-words were raised to the status of God’s speech subsequently. In the following, I would therefore like to take a brief look at the concerned verses.

4:6b

The voice of YHWH is already heard in 4:6b, because the statement “for I am bringing evil from the north and a great destruction” exceeds the competence of the prophet. At the same time, the sentence exceeds following statements that announce and lament the defeatist coming of the enemy (cf. 4:7, 13). Stylistically, 4:6b seems rather to be prose, which also marks a break with the context.¹⁰ There are clear, almost literal correspondences to 6:1, where the disaster coming from the north and the great destruction are mentioned as well, but not attributed to YHWH. Obviously, with 4:6b, with recourse to 6:1, the disaster announced and described in chapters 4 and 6 is attributed to YHWH’s responsibility and thus subsequently subjected to a (first) theological interpretation.¹¹

4:12

Jer 4:12 the speaking I announces to speak „judgments“ over the people and names itself as the originator of the destruction-bringing wind. Therefore, it reveals itself as the divine I. By stating “In that time” (בַּעַת הַהֵיאָ *bā’ēt hahî*), the passage 4:11–13 is connected to v. 9 and placed in the time frame opened

9 Cf. William McKane, *Jeremiah Volume I. Introduction and Commentary on Jeremiah I – XXV*, ICC, Edinburgh: T&T Clark, 1986, 151; Pohlmann, *Die Ferne Gottes*, 152; Gunther Wanke, *Jeremia. Teilband 1: Jeremia 1,1 – 25,14*, ZBK AT 20.1, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1995, 84; Jack R. Lundbom, *Jeremiah 1–20*, AncB 21 A, New York: Doubleday, 1999, 442.

10 Cf. Konrad Schmid, *From Lament to Guilt: The Beginnings of Theology in the Book of Jeremiah*, HeBAI 10, 405–422, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 409; Christl Maier, *Jeremia 1–25*, IEKAT, Stuttgart: Kohlhammer, 2022, 124.

11 Cf. Pohlmann, *Die Ferne Gottes*, 133; Wanke, *Jeremia 1*, 59f; Schmid, *Lament*, 410.

there through the introduction: “It will be/happen on that day” (וְהָיָה בַּיּוֹם / *wəhāyā bayyôm-hahû*; v. 9aα).¹² The v. 11f dominating motif of the wind appears also in v. 13, but in a different way. While in v. 11 the wind itself is the subject, v. 13a makes a comparison with the wind as the image field.¹³ In this metaphorical manner of speaking, v. 13 seems to continue v. 5–8 across v. 9–12, since, on the one hand, the description of the enemy coming up is continued (v. 7, while the same verb עָלָה / *ālā* is used) and, on the other hand, v. 13b takes up the call to lament from v. 8.¹⁴ Accordingly, both v. 9f and v. 11f can be separated as later additions.¹⁵ Furthermore, both passages show themselves through their introduction as a closer definition of what was described previously and thus demonstrate their commentary intention.¹⁶ At the same time, v. 11f anticipates the following and interprets the wind metaphor from v. 13, thus the wind gets transformed into a metaphor of YHWH’s judgement of the people.¹⁷

4:17b

The announcement of the enemy in v. 15–17a is followed by a justification introduced by כִּי / *ki* (v. 17b). On the one hand, this is identified as God’s word by the phrase “saying of YHWH”. On the other hand, the statement that the people had “been rebellious against me” can be logically related to YHWH. In the present textual context, v. 17b appears as the conclusion of the unit v. 15ff. However, v. 18 requires a forward connection, since אֵלֶּה / *’ellē* (“this”) refers to what has been described before.¹⁸ Thus, v. 17b can be classified as an interpretative and explanatory extension of the announcement of doom.¹⁹

12 Cf. Rüdiger Liwak, *Der Prophet und die Geschichte. Eine literar-historische Untersuchung zum Jeremiabuch*, BWANT 121, Stuttgart: Kohlhammer, 1987, 225. According to him, the announcement of doom gets dehistoricised (“enthistorisiert”, *ibid.*) by this statement.

13 Cf. Liwak, *Prophet*, 229.

14 Cf. Wanke, *Jeremia 1*, 61; Wolfgang Werner, *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25*, NSK AT 19/1, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1997, 74.

15 Cf. Wanke, *Jeremia 1*, 61.

16 Cf. Werner H. Schmidt, *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20*, ATD 20, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 128.

17 Cf. Werner, *Jeremia 1–25*, 74. Cf. also Maier, *Jeremia 1–25*, 125. In her opinion, however, the image of the wind 4,11aβ.b is a fragment of older, preexilic tradition (ein “Fragment alter Tradition”, *ibid.*).

18 Cf. McKane, *Jeremiah I*, 101.

19 Cf. Bernhard Duhm, *Das Buch Jeremia*, KHC XI, Tübingen: Mohr Siebeck, 1901, 52; Wanke, *Jeremia 1*, 62; Maier, *Jeremia 1–25*, 125.

4:22

Similarly, in 4:22, the accusation of not knowing “me” presupposes YHWH as the speaker. In contrast, v. 19–21 form an emotionally charged lament about the approaching disaster, probably spoken by the prophet, using the role of a personified city (similar 10:19f).²⁰ In addition, v. 22 introduces sapiential categories to justify the guilt of the people (foolish; lacking understanding; not knowing how to do good).²¹ They have no basis in the preceding statements and also go beyond the accusations made so far (v. 14 and 18).²² Furthermore, sapiential ideas and terminology are also found in the closer context in other, apparently secondary passages (e.g. 5:20–24; 9:22–23). Thus, there was obviously an editorial concern to correlate Jeremiah’s proclamation with wisdom theology.²³

Characteristics of the Assumed Basic Stock of the Words from the Foe from the North

In the remaining basic stock of enemy words, the coming of an enemy from the north is described and lamented with threatening images. Like a predator, a lion (4:7) or a force of nature, a storm wind (4:13), he comes up, with correspondingly devastating consequences for land and people. Like watchmen (4:16–17a) or shepherds with their flocks (6:2–3), his troops siege the cities of Judah. In the process, the texts reveal a dramatic gradient that depicts the enemy’s movement towards Jerusalem and the escalation

20 Cf. Maier, *Jeremia 1–25*, 121f. The problem of the changing speaker is mentioned by Duhm, *Jeremia*, 53; William L. Holladay, *Jeremiah 1*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress Press, 1986, 163 or Sara Köhler, *Jeremia – Fürbitter oder Kläger? Eine religionsgeschichtliche Studie zur Fürbitte und Klage im Jeremiabuch*, BZAW 506, Berlin/Boston: De Gruyter, 2017, 20. Cf. also Robert P. Carroll, *Jeremiah. A Commentary*, OTL, London: SCM press, 1986, 167, describing v. 22 as a commentary on v. 19–21.

21 Cf. Holladay, *Jeremiah 1*, 163 (for him v. 22 is an addition in the context of the Second Scroll (cf. Jer 36), cf. *ibid.* 150f.); Wanke, *Jeremia 1*, 64; Werner, *Jeremia 1–25*, 76; Hans Jürgen Hermisson, *Weisheit im Jeremiabuch*, in: Reinhard G. Kratz – Thomas Krüger – Konrad Schmid (eds.), *Schriftauslegung der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag*, BZAW 300, 175–191, Berlin – New York: De Gruyter, 2000, 179f; Schmidt, *Jeremia 1–20*, 134.

22 Cf. McKane, *Jeremiah I*, 105, Maria Häusl, *Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia*, HBS 37, Freiburg i.Br.: Herder, 2003, 176.

23 Cf. Hermisson, *Weisheit*, 189f; Hans-Jürgen Hermisson, „Der Feind aus dem Norden“ (Jer 4–6). Zu einem Gedichtzyklus Jeremias, in: Friedhelm Hartenstein u.a. (eds.), *Schriftprophetie. FS Jörg Jeremias*, 233–251, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004, 251; Maier, *Jeremia 1–25*, 126.

of the military situation, up to the surrounding of the capital.²⁴ As a reaction to the oncoming disaster, little more than mourning and lamentation remains (4:8, 13b, 19–21, 31; 6:24). However, YHWH's relationship to the events described remains conspicuously underdetermined. That he is their originator is not explicitly stated at any point. At most, the statement in 4:8b that the fury of YHWH's wrath has not been turned away – if it could still be counted among the basic stock – suggests a correlation between the raging of the enemy and the work of YHWH. Wherein this exactly consists, however, remains unstated. Beyond the text probably stands the implicit idea that YHWH can and, if necessary, will withdraw his protection from Judah and Jerusalem. Thereby, as Konrad Schmid has pointed out, Zion-theological ideas, in the form of Ps 48, are consciously taken up and inverted.²⁵ Anyway, a divine perspective is not required for the description of the disaster, as it occurs in the basic stock of the words. From an earthly and human point of view, it seems perfectly conceivable to imagine the advent of a hostile war force from the north and the destruction and devastation that would come with it. Especially since the experience of Sanherib's campaign against Judah in 701 and its devastating consequences. In their original form, the words of the enemy from the north in Jer 4 and 6 are obviously spoken as human words. A dark foreshadowing of impending disaster for the land and its people that emanates from their midst.

The Enemy-Word Jer 5:15–17

Within chapter 5 there is also an announcement of the enemy in verses 15–17,²⁶ which seems to be similar to those in Jer 4 and 6. However, this is explicitly formulated as a speech of God. The speaking I proves to be YHWH's I by announcing that he himself will bring the foreign and hostile nation against Israel. In this way, the passage differs in content from comparable texts in Jer 4 and 6 (cf. above). According to them, the enemy seems to come up of his own accord and apparently without divine command (cf. 4:7, 16; 6:1, 3, 22). There is a clear overlap between Jer 5:15–17

24 Cf. Josef Schreiner, *Jeremia 1–25, 14*, NEB, Würzburg: Echter Verlag, 1981, 48; Hermisson, *Feind*, 238f; Schmidt, *Jeremia 1–20*, 156.

25 Cf. Schmid, *Buchgestalten*, 332f.

26 Cf. McKane, *Jeremiah I*, 123. Cf. also Schmidt, *Jeremia 1–20*, 148 referring to Liwak, *Prophet*, 259.

and the announcement of curse in Dt 28:49–53 in terms of structure and wording. Both texts speak of YHWH bringing a people from afar with a foreign language against Israel, which destroys the crops of the land (Jer 5:17a/Dt 28:51, formulated in both passages with “devour” אכל/*k*) and its (fortified) cities (Jer 5:17b/Dt 28:52). According to the common view, Jer 5:15–17 was taken up in the at least exilic extension Dt 28:49–53²⁷ and expanded (as a prose text)²⁸ in order to ground the later prophecy of judgement in Moses’ announcement of the curse.²⁹ However, the opposite direction of dependence cannot completely be ruled out,³⁰ especially since references to the Mosaic tradition can be found more frequently in the Book of Jeremiah, showing the prophet in the succession of Moses or maybe even surpassing him.³¹ The convergence of Jeremiah’s prophecy of judgement with that of Moses, and thus to subordinate it to his authority or even to draw it upon it, can also be seen as a possible intention of the editors of the Jeremianic tradition.

Although a literary dependence on Dt 28:49–53 cannot necessarily be proven, there are further reasons for distinguishing Jer 5:15–17 from the other enemy words in Jer 4 and 6 in terms of literary history. Although these also speak of the destruction brought by the announced enemy, 5:15–17 seems to follow a programme of withdrawal of fundamental blessings, namely the descendants (cf. for example Gen 13:15–16; 22:17) and the yield of the land in fruit and cattle (cf. Num 13:23; Deut 8:8, where the vine and the fig tree are mentioned as exemplary fruits of the land).

Worthy of consideration here is a correspondence within the Rabshakeh speech 2 Kings 18:31³². In the context of Sanherib’s campaign against Jerusalem in 701 (at least at the level of the narrated time), the messenger

27 Cf. for example Georg Braulik, *Deuteronomium II. 16,18–34,12*, NEB, Würzburg: Echter Verlag, 1992, 203; Udo Rütterswörden, *Das Buch Deuteronomium*, NSK AT 4, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2006, 180; Otto, Eckart, *Deuteronomium 12–34. Zweiter Teilband: 23,16–34,12*, HThKAT, Freiburg i.Br.: Herder 2017, 1999f.

28 Cf. Wilhelm Rudolph, *Jeremia*, HAT 12, Tübingen: Mohr Siebeck, 31968, 39; Thiel, *Redaktion 1–25*, 97 (n. 64); Wanke, *Jeremia 1*, 73; Schmidt, *Jeremia 1–20*, 149.

29 Cf. Otto, *Deuteronomium 23,16–34,12*, 2013.

30 For example Paul Volz, *Der Prophet Jeremia*, KAT X, Leipzig: Deichert, 1922, 65; Lundbom, *Jeremiah 1–20*, 393 or Georg Fischer, *Jeremia 1–25*, HThKAT, Freiburg i.Br.: Herder, 2005, 246f.

31 Cf. Fischer, *Jeremia 1–15*, 98f, with explanation of some examples.

32 Fischer, *Jeremia 1–25*, 247, calls this verse the closest parallel (“nächste Parallele”, *ibid.*) to Jer 5:17.

23:29³⁵, where it is said, also in the context of the discussion about true and false prophecy (cf. 5:12f, with parallels to 14:13–18³⁶): “Is not my word like a fire, says the LORD, and like a hammer that shatters rocks?” In the context of Jeremiah’s confessions the image can be found as well (20:9).³⁷ Thus the statements made here about YHWH’s word stand in a book-wide horizon. In the closer literary context, the accusation “because of your speaking this word” probably refers to the quotation 5:12.³⁸ This includes statements which can be attributed to the peace prophets in other parts of the book of Jeremiah and beyond (23:17: “No evil will come upon you” (לֹא-תָבוֹא עֲלֵיכֶם / *lōʾ-tābōʾ ʾalēkem rāʾā*), cf. also Mic 3:11; Am 9:10; Jer 14:13, 15: “Not will you see sword and famine” (לֹא-תִרְוּ חֶרֶב וָרָעָב / *lōʾ-tirʾū ḥereb wārāʾāb*), cf. also Am 9:10).³⁹ From the Jeremian point of view, they are false prophets (cf. also the accusation 5:31). The criticism of their deceptive prophecy of salvation is also found in the surrounding chapters Jer 6:14; 7:4 and 8:11 and can probably also be assumed to be part of the basic material of Jer 2. In its literary development, the Book of Jeremiah thus also bears witness to the struggle of what can truly and reliably be considered the divine word.⁴⁰

From Word of Man to Word of God

The stylistic shift of the announcements of the enemy from word of man to word of God goes along with a shift in content and theology, in that the disaster described is now identified and thus interpreted as active divine punishment. An intermediate step on that way can probably be seen in those texts which expand the early announcements of disaster by the dimension of the assignment of guilt and the call to repentance, addressed to a female

35 Cf. Lundbom, *Jeremiah 1–20*, 395; Fischer, *Jeremia 1–25*, 245f; Schmidt, *Jeremia 1–20*, 146.

36 Cf. Maier, *Jeremia 1–25*, 142.

37 Cf., with reference to Jer 23:29 as well, Holladay, *Jeremiah 1*, 187; Adrian van Selms, *Jeremia. Deel I*, POuT, Nijkerk: Callenbach, 1989, 102; Fischer, *Jeremia 1–25*, 246.

38 Cf. Friedrich Giesebrecht, *Das Buch Jeremia*, HKAT, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 21907, 34; Carroll, *Jeremiah*, 183; Lundbom, *Jeremiah 1–20*, 395, according to him the phrase is an „editorial supplement“ (ibid.); Fischer, *Jeremia 1–25*, 245.

39 Cf. Liwak, *Prophet*, 259; Wanke, *Jeremia 1*, 71; Maier, *Jeremia 1–25*, 142. Cf. also John Bright, *Jeremiah*, AncB 21, Garden City (NY): Doubleday, 1965, 40 and Fischer, *Jeremia 1–25*, 244.

40 Cf. especially with reference to Jer 5:12f Pohlmann, *Ferne*, 82–84.

personified figure (Jer 2:14–25*.33–37; 4:14.18.30; 6:8).⁴¹ Already therein the voice of YHWH himself is heard and the behaviour of the people, presumably in the sense of their policy of rebellion and alliance against Babylon, is mentioned as an offence against YHWH. However, at the level of these texts, YHWH neither declares himself to be the originator of the impending doom, nor indicates this as an expression of his punishment. Therefore, in terms of literary history, it seems reasonable to distinguish the corresponding passages from the statements dealt with here.⁴² The distinction between God's word and man's word in the Book of Jeremiah thus becomes an argument for diachronic differentiation not by itself, but through the coexistence of both stylistic forms in thematically related texts on the one hand and a correlating divergence of theological conceptions on the other. Thus, the growth and development of the Jeremiah tradition reveals a process of progressive theological reflection, in which the word of the prophet for people becomes the true, reliable and steady word of God.⁴³

Tobias Maurer, Mag.Theol.

Heidelberg University, Faculty of Theology

Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg

Germany

Tobias.Maurer@stud.uni-heidelberg.de

41 Cf. Levin, *Verheißung*, 156–159; Biddle, *Redaction history*, 55 and 79; Schmid, *Buchgestalten*, 332 and 336f; Schmid, *Literaturgeschichte*, 167f.

42 Differently Schmid, *Buchgestalten*, 337.

43 Cf. Christoph Levin, *Das Wort Jahwes an Jeremia. Zur ältesten Redaktion der jeremianischen Sammlung*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101 (2004), 257–280, 257f. In this essay he reconstructs (based on some other texts than those dealt with in this paper) a redactional layer (“Jahwewort-Bearbeitung”, *ibid.*, 258) responsible for the formation of an oldest form of the book of Jeremiah and focused on presenting the words of the prophet as word of YHWH (cf. his summary *ibid.*, 276–279).

Praktický ekumenik: Josef Smolík a ekumenika¹

Martin Vaňáč

Practical Ecumenist: Josef Smolík and Ecumenism The article focuses on Josef Smolík's activities in the field of ecumenism. In addition to the connection between the teaching of ecumenism and practical theology at the Protestant Theological Faculty, attention is given to his activities both in the world ecumenical work (World Council of Churches) and in Czech ecumenical work in the context of strained relations with the communist regime. Smolík's emphasis was on the practical orientation of ecumenical activities.

Keywords: Josef Smolík (1922–2009), ecumenism, World Council of Churches, Protestant Theological Faculty

Při přípravě sympozia u příležitosti 100. výročí narození Josefa Smolíka (1922–2009) zazněl návrh, aby rozsáhlé pole činnosti profesora praktické teologie na Evangelické teologické fakultě bylo zmapováno příspěvků, které si tento terén rozdělí podle jeho hlavních děl, resp. skript.² Jasná byla volba v případě liturgiky (*Kapitoly z liturgiky*, 1960), homiletiky (*Radost ze slova*, 1983) nebo pastorální teologie, resp. poimeniky (*Pastýřská péče*, 1991).³ V případě ekumenické problematiky se však zdála být skripta z praktické eklesiologie *Kristus a jeho lid* (1997) nedostatečná, neboť Smolíkova aktivity v této oblasti byla více praktického než teoretického rázu.⁴ Smolíkovo angažmá na poli ekumenické problematiky bylo mnohem širší. Projevilo se v několika oblastech, jejichž vhodným společným jmenovatelem se zdá být charakteristika vyjádřená v názvu *Praktický ekumenik*.

1 Tento text byl podpořen programem Univerzitního výzkumného centra UK UNCE/HUM/012, č. 204052.

2 Text je mírně upravenou písemnou verzí přednášky, která zazněla na sympoziu s názvem *Volat církev*: Josef Smolík – sto let*, organizovaném katedrou praktické teologie Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy dne 8. března 2022 u příležitosti 100. výročí narození Josefa Smolíka.

3 Základní přehled Smolíkova díla viz Jan Štefan, Josef Smolík – Učitel Komenského fakulty, *Teologická reflexe* 28 (2022/1), 42–62. Ve stejném čísle jsou k dispozici další texty k dílčím okruhům Smolíkova díla z uvedeného sympozia.

4 Josef Smolík, *Kristus a jeho lid. Praktická eklesiologie*, Praha: OIKOYMENH, 1997.

Ekumenika součástí praktické teologie

Název *Praktický ekumenik* nebyl zvolen jako vědomá polemika s článkem Pavla Filipiho (1936–2015) v *Kostnických jiskrách* z roku 1982 u příležitosti Smolíkových 60. narozenin s názvem *Nepraktický teolog*.⁵ Filipi chtěl ve svém textu – s odkazem na charakteristiku Josefa Lukla Hromádky (1889–1969), že „jako systematický teolog byl vzácně nesystematický“ – poukázat na to, že Smolík coby praktický teolog nebyl úzce zaměřen na praxi nebo na pouhý církevní provoz. V reakci na už tehdy častou výtku, že teologická fakulta studenta nenaučí praktickým dovednostem příštího správce sboru, Filipi odpověděl citátem ze Smolíkova Úvodu do studia teologie: „Úzce praktické pojetí praktické teologie, které jí proměňuje na techniku dosavadního církevního provozu, musí být na teologické fakultě co nejrozhodněji odmítnuto... Nesloužilo by skutečnému budování církve, nýbrž pouze její údržbě. Nebylo by schopno nově reagovat na měnící se podmínky života církve v měnícím se světě.“⁶

Název *Praktický ekumenik* charakterizuje hned několik aspektů Smolíkova přístupu k ekumenické problematice. Jednomu z nich již byla věnována pozornost na sympoziu v roce 2021.⁷ Jedná se o rozšířené pojetí praktické teologie, do které Smolík kromě klasických disciplín (homiletiky, poimeniky, katechetiky a liturgiky) zařadil také praktickou eklesiologii, nauku o misi (misiologii) a nauku o ekumenickém hnutí (ekumeniku).⁸ Propojení výuky ekumeniky s katedrou praktické teologie tak právě díky Smolíkovi patří k jedné ze specifických tradic Evangelické teologické fakulty. Je však třeba dodat, že Josef Smolík se výuce ekumeniky na fakultě soustavně nevěnoval.⁹

5 Pavel Filipi, *Nepraktický teolog*, *Kostnické jiskry* 67 (1982/11), 3.

6 Josef Smolík, *Úvod do studia bohosloví*, Praha: Kalich v Ústředním církevním nakladatelství, 1978, 166.

7 Martin Vaňáč, Výuka ekumeniky v rámci praktické teologie na pražské evangelické fakultě. Odkaz Pavla Filipiho a Josefa Smolíka, *Teologická reflexe* 27 (2021/2), 172–193.

8 Vymezení praktické teologie a charakteristika jednotlivých disciplín viz Smolík, *Úvod do studia bohosloví*, 170–182.

9 Ekumenické problematice se Josef Smolík věnoval od konce 70. let v rámci přednášek s názvem *Praktická eklesiologie* a občas i v seminářích, ve kterých zužitkoval své zkušenosti z jednání komise pro víru a řád (např. projekt Společné vyjádření apoštolské víry dnes). Viz Vaňáč, *Výuka ekumeniky v rámci praktické teologie*, 185–188. Pamětníci však vzpomínají, že Smolíkova častá nepřítomnost kvůli jeho zahraničním ekumenickým aktivitám negativně ovlivňovala jeho výuku a zájem o ní. To ostatně přiznává ve svých pamětech i sám Smolík. Josef Smolík, *Jak to bývalo? Kapitoly z paměti*. 32. Ekumenické horizonty, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 87 (2002/22), 4.

Předmět s názvem *Ekumenická situace* přednášel od poloviny 50. let Bohuslav Pospíšil (1905–1959), první ředitel fakultního Ekumenického institutu.¹⁰ Po jeho předčasné smrti pak ve výuce pokračoval jeho nástupce Jaroslav N. Ondra (1925–2000).¹¹ Od roku 1972 se přednáškám s názvem *Ekumenická nauka o církvích* a dalším vybraným ekumenickým tématům věnoval Pavel Filipi, jmenovaný odborným asistentem pro ekumenismus na katedře praktické teologie.¹²

Kristus a jeho lid: Praktická eklesiologie

S tím souvisí další aspekt označení *Praktický ekumenik*. Již bylo uvedeno, že hlavním Smolíkovým dílem k ekumenické problematice je jeho kniha z roku 1997 s názvem *Kristus a jeho lid* a podtitulem *Praktická eklesiologie*, která je podle autorovy předmluvy shrnutím podstatných částí přednášek a studií z oblasti liturgiky, církevního práva, ekumeniky a církevních dějin za posledních čtyřicet let.¹³ Záměrem autora bylo pomoci studentům bohosloví zasadit církevní praxi do širokého rámce eschatologického dění, které probíhá uprostřed dějin. V neposlední řadě chtěl autor posloužit rozhovoru mezi pravoslávím, katolictvím a protestantismem, a tak přispět k prohloubení ekumenismu. V autobiografickém závěru práce dodal, že knihu psal s velkou vděčností za bohatství, které našel v Kristu a jeho církvi.¹⁴ Toto bohatství se pokoušel v knize naznačit, přičemž vědomě zdůraznil skromný výraz „na-

10 Viz např. Seznam přednášek na Komenského ev. bohoslovecké fakultě ve stud. roce 1957/58, kde je předmět *Ekumenická situace* vypsán pro každý ročník po oba semestry s dotací 1 h/týdně. Zavedení tohoto předmětu souvisí se založením Ekumenického institutu na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě v Praze v prosinci 1955. Jedním z jeho úkolů bylo pořádat pravidelné přednášky ze všech oblastí ekumenické historie, teologie i praxe pro posluchače fakulty. Stručný portrét Bohuslava Pospíšila viz Martin Vaňáč, Bohuslav Pospíšil, in: Jan Roskovec – Ota Halama (eds.), *Sto let Evangelické teologické fakulty v Praze*, Praha: Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy, 2019, 199. Stručné dějiny Ekumenického institutu viz Martin Vaňáč, Ekumenický institut, in: Tamtéž, 191–198.

11 Viz např. Seznam přednášek na akademický rok 1962–63, kde je předmět *Ekumenická situace* vypsán pro všechny ročníky s výjimkou prvního. Stručný portrét Jaroslava N. Ondry viz Roskovec – Halama (eds.), *Sto let Evangelické teologické fakulty v Praze*, 166.

12 Stručný portrét Pavla Filipiho viz Tabita Landová, Pavel Filipi, in: Roskovec – Halama (eds.), *Sto let Evangelické teologické fakulty v Praze*, 150–153. K výuce ekumeniky Pavla Filipiho viz Vaňáč, Výuka ekumeniky, 189–192.

13 Smolík, *Kristus a jeho lid*, 7.

14 Tamtéž, 249–250.

značit“, přestože uvedl, že se tématu věnoval v podstatě od svého nástupu na fakultu v roce 1950. O některých věcech, kterým v knize věnoval pár řádek nebo odstavců, prý někdy přednášel celý semestr. Přesto si byl vědom, že v některých věcech nesestoupil až k jejich kořenům, že je mohou bratři a sestry z jiných církví vidět jinak nebo že jim bude některý aspekt scházet. Ostatně skutečnost, že Smolíkova teologie nebyla nikdy úzkoprsá, že nikdy nepohrdala druhými a snažila se v každém křesťanském proudu najít nosné jádro, ocenil při jeho pohřbu tehdejší předseda Ekumenické rady církvi v ČR Pavel Černý.¹⁵

V závěru knihy *Kristus a jeho lid* Smolík zopakoval její druhý záměr, kterým byla snaha pomoci ekumenickým rozhovorům, aby byly kvalifikované, nezatížené předsudky z minulosti ani konfesionalním primitivismem a filozofickou a teologickou nevzdělaností, což jsou věci, kterými ekumenické rozhovory podle Smolíka tak často trpí. Za vyjádření určité kvalifikace pro tento úkol můžeme považovat Smolíkova slova: „Bylo mi dáno poznat církve na všech kontinentech světa... Nedovedu spočítat, na kolika kazatelkách ve světě i u nás jsem směl zvěstovat evangelium, v angličtině, němčině, francouzštině... Všude jsem byl přijímán jako bratr. K tomu je třeba připojit stovky konferencí a rozhovorů, práci na ekumenických dokumentech.“¹⁶

Těmito slovy Smolík velmi trefně shrnul důležitou část svého ekumenického působení, které v jeho případě nebylo vyjádřeno teoretickými texty o ekumenismu, ale zcela konkrétní žitou praxí. Praxí, která může být stěží vystihnuta odkazem na jedno jeho dílo nebo jeden text. Jednak se tato ekumenická zkušenost promítala v podstatě do všech jeho prací a aktivit, ať už to byly jeho práce z liturgiky, homiletiky, katechetiky a další, v nichž najdeme odkazy na texty z různých tradic, nebo se promítla i do jeho práce na *Agendě Českobratrské církve evangelické*. Příznačně tak na první schůzi odboru synodní rady pro novou agendu, která se konala dne 19. června 1969, na sebe vzal úkol prostudovat agendy současné ekumeny.¹⁷ Smolíkova ekumenická zkušenost najdeme také v množství zpráv z jeho cest, ať už publikovaných, nejčastěji v *Kostnických jiskrách* a v *Křesťanské revue*, nebo nepublikovaných,

15 Za profesorem Smolíkem. Pavel Černý, Muž víry a bratr, *Český bratr* 85 (2009/2), 37.

16 Smolík, *Kristus a jeho lid*, 249–250.

17 Zápis 1. schůze odboru synodní rady pro novou agendu 19. 6. 1969. Archiv Univerzity Karlovy (AUK), fond Josef Smolík, složka Zápis z schůzí agendární/liturgické komise 1969–1970, k. 75. Děkuji zaměstnancům Archivu Univerzity Karlovy za možnost nahlédnutí do dosud provizorně uspořádané pozůstalosti Josefa Smolíka a Evě Šormové, dceři Josefa Smolíka, za souhlas ke studiu pozůstalosti.

uložených v archivech. Tyto zprávy jsou zajímavé také tím, že kromě popisu ekumenických rozhovorů a průběhu konferencí v nich věnoval velký prostor dojmům z navštívených míst, církví a sborů.¹⁸

Ekumenický turismus

V tomto ohledu byl Josef Smolík nejenom „praktickým ekumenikem“, ale i „ekumenickým turistou“, což sám ve svých pamětech přiznal, i když dodal, že ho tato nálepka netěší.¹⁹ Smolík toto označení spojil až se svojí volbou do ústředního výboru Světové rady církví v roce 1975. Do jisté míry se tímto „ekumenickým turistou“ stal už v 60. letech poté, co byl valným shromážděním Světové rady církví v New Delhi v roce 1961 na návrh Josefa Lukla Hromádky zvolen členem ústřední teologické komise, tj. Komise pro víru a řád.²⁰ Smolík zůstal jejím členem až do konce 80. let. O pouhý týden mladší kolega z fakulty, Jan Milíč Lochman (1922–2004), ve svých vzpomínkách napsal, že si tehdy na toto místo dělal zálsusk on, ale vybrán byl kolega Smolík, zatímco Lochman byl zvolen do jiné komise Světové rady církví s názvem Církev a společnost.²¹

Přes smířlivá vyjádření ve vzpomínkách Smolíka i Lochmana je možné vnímat jejich určitou rivalitu, což může být dáno také zpětným pohledem ovlivněným jejich pozdějšími osudy. Nakonec to byl právě Lochman, kdo se

18 Viz např. sérii článků, ve kterých Smolík referuje o svých zkušenostech z Peru, kde se zúčastnil zasedání Komise pro víru a řád Světové rady církví v roce 1982: Josef Smolík, Ekumenické shromáždění v Peru, *Kostnické jiskry* 67 (1982/7), 2; Josef Smolík, V říši Inků, *Kostnické jiskry* 67 (1982/8), 2; Josef Smolík, Los pueblos juvenes, *Kostnické jiskry* 67 (1982/9), 2; Josef Smolík, U letničních v Peru, *Kostnické jiskry* 67 (1982/10), 2.

19 Josef Smolík, Jak to bylo? Kapitoly z paměti. 57. Ekumenický turista, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 88 (2003/4), 4.

20 Podle Smolíka se začátkem šedesátých let vzdal Hromádka členství v Komisi pro víru a řád a spolu s profesorem Josefem Bohumilem Součkem (1902–1972) navrhli synodní radě ČCE, aby poslala do Ženevy návrh Smolíka jako kandidáta pro příští volby. Valné shromáždění v New Delhi Smolíka zvolilo. Smolík, Jak to bývalo? Kapitoly z paměti. 32. Ekumenické horizonty, 4.

21 Podle Lochmana přijetím Ruské pravoslavné církve do Světové rady církví v roce 1961 „se něco hnulo“ (ve vztahu komunistů k ekumenickému hnutí), takže na valném shromáždění v New Delhi v roce 1961 Hromádka využil situace k volbě mladších kolegů do komisí Světové rady církví. Lochman nebyl nadšen komisí Církev a společnost, ale zpětně viděno volbu vnímal jako „Boží prozřetelnost“, která natrvalo ovlivnila jeho ekumenickou dráhu. Jan Milíč Lochman, *Oč mi v životě šlo. Cesty českého teologa doma i do širého světa*, Praha: Kalich, 2000, 114.

na valném shromáždění v Uppsale v červenci 1968 stal po Hromádkovi členem ústředního i výkonného výboru Světové rady církví. Přes tlak státních orgánů, které po Lochmanově emigraci prostřednictvím československých zástupců v ústředním výboru Světové rady církví usilovaly o sesazení Lochmana z ekumenických orgánů na zasedání v Utrechtu v srpnu 1972, setrval až do konce funkčního období v roce 1975.²² Na valném shromáždění Světové rady církví v Nairobi v roce 1975 skončila Lochmanovi jeho práce v řídicích výborech a konečně byl jmenován do Komise pro víru a řád, která – jak uvedl – mu byla „zvlášť blízká“.²³ V této komisi nyní zasedal spolu s Josefem Smolíkem. Hned na prvním zasedání komise byl Lochman zvolen do jejího řídicího výboru.²⁴ S ohledem na pobyt v emigraci už nebyl veden jako zástupce Českobratrské církve evangelické, ale jako zástupce federace švýcarských protestantských církví.²⁵ Mimochodem také Lochman se bránil označení „ekumenická turistika“, když napsal: „To cestování po světě nebyla turistika, byla to vždycky intenzivní návštěva církví i teologických učilišť. Pro nás ovšem vzácná možnost seznámit se se situací a prací církví v nejrůznějších kulturních a politických kontextech.“²⁶

Lochmana v ústředním výboru Světové rady církví nahradil Josef Smolík. Jeho upřímnost, ale možná i jistý vnitřní zápas, je znát ze vzpomínek na okolnosti této nominace na přelomu let 1974 a 1975.²⁷ Na jednu stranu napsal, že se pro tuto kandidaturu „nechal ukecat“. Na druhou stranu přiznal, že mu lichotilo být v takové prestižní funkci, ke které mu řada ekumenických

22 O snahách o odvolání v Utrechtu prostřednictvím aktivit československých delegátů Andreje Žiaka (1905–1989) a Milana Salajky (1928–2012) viz Lochman, *Oč mi v životě šlo*, 119–121. Josef Smolík ve svých pamětech uvádí, že s ním v roce 1974 Milan Salajka jednal o nahrazení Lochmana v ústředním výboru SRC po skončení mandátu Lochmana, „kterého SRC odmítla členství zbavit“. Josef Smolík, *Jak to bylo? Kapitoly z paměti*. 49. Člen ústředního výboru, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 87 (2002/39), 4.

23 Lochman, *Oč mi v životě šlo*, 121.

24 Členem Komise pro víru a řád byl dvě období až do roku 1990. Tamtéž, 121–122.

25 Viz např. seznam členů komise ze zasedání v Bangalore v roce 1978, kde je u Lochmana uvedeno „Swiss Protestant Church Federation“. *Minutes and Supplementary Documents from the meeting of the Commission on Faith and Order, August 1978, Bangalore, India*, Geneva: WCC, 1979, 77.

26 Lochman, *Oč mi v životě šlo*, 117.

27 Podle Smolíka členství v ústředním výboru SRC braly státní úřady „nesmírně vážně“, zatímco církev „velice málo vážně“. Smolík, *Jak to bylo? Kapitoly z paměti*. 49. Člen ústředního výboru, 4.

přátel blahopřála. Navíc to bylo v době, kdy mu po několika letech zákazu zahraničních cest na začátku 70. let státní úřady opět umožnily cestovat.²⁸

Smolík si ve svých pamětech postěžoval, že v souvislosti s členstvím v mezinárodní organizaci ho začala sledovat a hlídat policie, která tím obtěžovala celou rodinu.²⁹ Zároveň se vyznal z toho, že se časté cestování negativně promítlo do jeho práce na fakultě, tj. do práce pedagogické a později i řídicí, když se v roce 1978 stal děkanem fakulty.³⁰ V neposlední řadě pak také ve svých pamětech „kajícně přiznal“, že po celý život zanedbával rodinu.³¹ Naopak za určitý zisk zahraničních kontaktů považoval skutečnost, že měl možnost aktivně se účastnit důležité ekumenické teologické práce, ke které především patřila jednání o křtu, večeři Páně a duchovní službě, završená přijetím tzv. limských dokumentů v roce 1982.³² Dále mu tyto cesty umožnily navázání mnohých osobních přátelství s teology a představiteli církvi z celého světa a v neposlední řadě i přinesly možnost podpořit cestování kolegů z fakulty a pro fakultu získat řadu knih.

Smířlivý až kající ráz paměti Josefa Smolíka byl zřejmě ovlivněn i kritikou, kterou vyslechl od některých svých kolegů jako reakci na své zmínky o cestování do zahraničí před rokem 1989: „kvůli pasům prodal všechno: duši, spasení, přátele, čest i vlastní rodinu...“³³

Zpolitizovaná ekumena

Tím se dostáváme k citlivému tématu souvisejícímu se „zpolitizovanou ekumenou“ před rokem 1989, což je téma, které dosud nebylo dostatečně zpracováno, a je otázkou, zda je vůbec možné nalézt všeobecně přijatelnou interpretaci tohoto fenoménu. Předpokládám, že kritiky asi neuspokojí ob-

28 Díky skutečnosti, že po sovětské okupaci v roce 1968 úřady přestaly Smolíka pouštět na zasedání Komise pro víru a řád, vzrostla důvěra, kterou měl ve Světové radě církvi. Zatímco biskup Slovenské evangelické církve augsburského vyznání Ján Michalko (1912–1990) nebo Milan Salajka neměli šanci na zvolení do ústředních orgánů SRC kvůli jejich angažmá v rámci Křesťanské mírové konference (KMK). Tamtéž.

29 Josef Smolík, Jak to bývalo? Kapitoly z paměti. 32. Ekumenické horizonty, 4.

30 Děkanem Komenského evangelické bohoslovecké fakulty byl opakovaně (vždy na dvouletá období) v letech 1978–84 a 1986–88 a v letním semestru 1990.

31 Josef Smolík, Jak to bude? Kapitoly z paměti. 76. Rodina, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 88 (2003/27), 4.

32 Josef Smolík, Jak to bylo? Kapitoly z paměti. 58. Limská liturgie, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 88 (2003/5), 4.

33 Dopis Josefu Smolíkovi ze dne 12.12.1998, AUK, fond Josef Smolík, k. 23.

hajoba Smolíkova působení od jeho blízkého a dlouholetého spolupracovníka Pavla Filipiho, který ve svých vzpomínkách napsal, že by ho ani nenapadlo, že by Smolík v ekumenických grémiích a konferencích vyprodával substanci evangelia, a také že by Smolíka vždycky hájil za jeho činnost v zahraniční i domácí ekumeně, včetně činnosti v neblaze proslulé Křesťanské mírové konferenci (KMK).³⁴ Vždyť v tomto byl Pavel Filipi se Smolíkem na pomyslné jedné lodi a po roce 1989 čelil stejným kritikám.

Ani materiály státních orgánů neumožňují černobílé hodnocení Smolíkova ekumenického působení.³⁵ Na jedné straně mu byla v roce 1960 svěřena propagace činnosti Křesťanské mírové konference a jeho informace o dění ve Světové radě církví státní orgány oceňovaly jako spolehlivé zprávy od důvěryhodného spolupracovníka.³⁶ Na druhou stranu byl při reorganizaci Křesťanské mírové konference k 1. lednu 1966 odvolán z funkce vedoucího informačního oddělení pro údajnou neschopnost toto oddělení vést.³⁷ V následujících dvou letech se v rámci aktivit KMK v podstatě neobjevuje, v roce 1968 je pouhým řadovým delegátem církve na zasedání III. všekřesťanského mírového shromáždění pořádaného KMK.³⁸ Pravděpodobně se vymezoval i vůči některým spolupracovníkům v rámci KMK.³⁹ V rámci diskusí o vztahu Českobratrské

34 Nepublikované vzpomínky Pavla Filipiho v držení autora. Pavel Filipi, *Vzpomínky*, 2002 (1. část) a 2004 (2. část), 33. Josef Smolík ve svých pamětech vzpomínal, že do práce v KMK se dostal tak, že ho její tajemník Jaroslav N. Ondra potřeboval pro psaní protokolů ze zasedání teologické komise. Josef Smolík, *Jak to bývalo? Kapitoly z paměti*. 37. Organizace na černé listině (1), *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 87 (2002/27), 4.

35 Situaci navíc komplikuje skutečnost, že svazek Josefa Smolíka byl 8.12.1989 skartován. Josef Smolík byl v seznamech StB evidován od 27.11.1962 jako agent s krycím jménem DOCENT r. č. 22099. Svazek byl v září 1967 uložen do archivu. Dne 18.10.1972 byl svazek obnoven s krycím jménem PROFESOR r. č. 19221 v rámci Statisticko-evidenčního odboru Krajské správy SNB Praha, v únoru 1976 byl svazek převeden pod 5. odbor X. správy Federálního ministerstva vnitra, tj. pro boj s nepřátelskými živly v církvích a sektách.

36 Záznam ze schůzky se spolupracovníkem „DOCENT“ ze dne 17.2.1966, Archiv bezpečnostních složek (ABS), Historický fond MV, H-697-12-31.

37 Záznam ze schůzky se spolupracovníkem „LADA“ ze dne 11.1.1966, ABS, Historický fond MV, H-697-12-21.

38 Ve svých pamětech vzpomíná, jak na shromáždění, které se konalo na přelomu března a dubna 1968 v Praze a na kterém byl spolu s Alfrédem Kocábem (1925–2018) delegátem za Českobratrskou církev evangelickou, prosadil z pléna do závěrečného prohlášení pasáž odsuzující zneužívání moci. Josef Smolík, *Jak to bývalo? Kapitoly z paměti*. 41. Československé jaro, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 87 (2002/31), 4.

39 Agenturní zpráva z června 1968 informuje o Smolíkově sebevědomí, když sám sebe údajně označoval jako člověka nezkompromitovaného a statečného, který stál po boku tzv. Nové orientace (neformální teologický proud v rámci ČCE, který v 60. letech vystupoval

církve evangelické ke KMK sice nepatřil k hlavním kritikům této ekumenické organizace, ale ani její činnost neobhajoval (např. na synodu ČCE v roce 1969). Přes některé názorové neshody s lidmi z KMK byl spolu s nimi (tj. Josefem L. Hromádkou a Jaroslavem N. Ondrou) kvůli kritickému postoji vůči okupaci, ale i s ohledem na své další aktivity v tzv. krizových letech 1968–1969 z KMK vyloučen a v pohledu státních úřadů upadl v nemilost.⁴⁰ V říjnu roku 1972 byl Smolík vnímán pro jakoukoliv funkci v KMK jako nežádoucí, neboť svými postoji a vztahy se „plně začleňuje do negativního křídla Českobratrské církve evangelické, stojící proti principům a zásadám církevní politiky v ČSSR“.⁴¹

Toto hodnocení mělo důsledky i pro jeho působení na fakultě, neboť ministerstvo kultury začátkem listopadu 1972 odmítlo žádost kandidáta na děkana

kriticky vůči režimu a jehož někteří členové byli v 70. letech režimem pronásledováni). Spor mezi Smolíkem na jedné straně a Lubomírem Miřejovským (1925–2002), Janem Milíčem Lochmanem a Jaroslavem N. Ondrou na straně druhé vypukl poté, co si Smolík nárokoval sestavení delegace Českobratrské církve evangelické na základě pozvání z USA (návštěva byla plánována na říjen 1968). Lochman s Ondrou se údajně rozhodli jednat s Josefem L. Hromádkou s cílem získat ho pro „usměrnění Smolíka“. Informace od spolupracovníka „MIRKA“ ze 17. 6. 1968, ABS, Historický fond MV, H-697-14-0160. V říjnu 1968 nakonec do USA odjeli Lubomír Miřejovský, Vítězslav Gardavský (1923–1978), Dan Drápal a Julius Tomin. Pro velký zájem se rozdělili a absolvovali přednáškové turné na řadě míst USA. Lubomír Miřejovský, *Dopisy z XX. století*, Praha: JUDr. Blanka Havlíčková – Nuga, 2004, 316–325.

40 O vyloučení z KMK a jeho důsledcích viz Josef Smolík, *Jak to bývalo? Kapitoly z paměti*. 37. Organizace na černé listině (2), *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 87 (2002/28), 4. Pozdější zpráva z roku 1973 od agenta s krycím jménem „TAJEMNÍK“ (pravděpodobně se jednalo o Milana Salajku) zmiňuje bez bližšího vysvětlení Smolíkovy údajné útoky proti Hromádkovi a Ondrovi z let 1968. Záznam ze schůzky se spolupracovníkem „TAJEMNÍKEM“ ze dne 8.5.1973, ABS, Historický fond MV, H-697-23-44. O vynucené rezignaci Jaroslava N. Ondry na funkci generálního sekretáře KMK, kterou oznámil 5. 11. 1969, viz Gerhard Lindemann, *Sauerteig im Kreis der gesamtchristlichen Ökumene. Das Verhältnis zwischen der Christlichen Friedenskonferenz und dem Ökumenischen Rat der Kirchen*, in: Gerhard Besier – Armin Boyens – Gerhard Lindemann, *Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945–1990)*, Berlin: Duncker & Humblot, 1999, 778–785.

41 Josef Smolík byl takto charakterizován spolu s Luděkem Brožem (1922–2003) ve Zprávě o současné situaci v Křesťanské mírové konferenci majora Doksanského z 10.10.1972, ABS, Historický fond MV, H-697-22-91. Zpráva řadila Josefa Smolíka mezi „čelné členy tzv. Nové orientace, reakčního směru mladých evangelických duchovních v ČSSR, ostře vystupujících proti politice státu“. Sám Smolík v pamětech uvedl, že do Nové orientace přímo nepatřil, ale s jejími členy se stýkal v rámci Mírového odboru Svazu evangelického duchovenstva, jehož se stal později předsedou. Josef Smolík, *Jak to bývalo? Kapitoly z paměti*. 33. Nová orientace a mírový odbor, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 87 (2002/23), 4.

Amedea Molnára, aby se Smolík stal jeho proděkanem.⁴² Děkan Molnár pak musel vyvinout značné úsilí, aby dosáhl alespoň Smolíkovo jmenování vedoucím katedry praktické teologie.⁴³ Teprve v roce 1974 se vztah státních orgánů vůči Smolíkovi začíná měnit, což zřejmě souviselo mimo jiné i s navazováním prvních kontaktů mezi Křesťanskou mírovou konferencí a Světovou radou církví.⁴⁴ V únoru 1975 už je státními orgány pozitivně hodnocen Smolíkův upřímný zájem angažovat se v Křesťanské mírové konferenci a uvažuje se o něm jako o případném perspektivním kádru do vyšších funkcí v KMK.⁴⁵ Sám Smolík vyjádřil ve svých pamětech překvapení nad některými pro něj „nepochopitelnými věcmi“, kterými byla např. znovuotevřená možnost cestovat do zahraničí v roce 1974.⁴⁶ Už výše byla zmínka o tom, že podle Smolíkových slov při nominaci na volbu za člena ústředního výboru Světové rady církví rozhodovalo, že nebyl zkompromitován činností v KMK a měl tak ve Světové radě církví důvěru.⁴⁷ Nakonec přišla i nabídka, aby Smolík přijal funkci generálního sekretáře KMK místo Karola Tóthyho (1934–2013), který měl nahradit metropolitu Nikodima (1929–1978) na místě prezidenta KMK. Josef Smolík tuto nabídku odmítl s odkazem na práci na skriptech z homiletiky a vedení

42 Státními úřady byl pro tuto funkci navrhován a schválen Miloš Bič (1910–2004), i když si uvědomovaly jeho vysoký věk („jde prakticky o důchodce“). Pohovory s profesory KBF na církevním odboru MV – zpráva, 3.11.1972, ABS, Historický fond MV, H-697-22-169.

43 Smolík ve svých pamětech chybně uvádí, že se tak stalo po smrti Josefa B. Jeschkeho (1902–1977). Josef Smolík, *Jak to bylo? Kapitoly z pamětí*. 46. Odešli kolegové, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 87 (2002/36), 4. Ve skutečnosti šlo o Jeschkeho odchod do penze k 1.10.1972. Průtahy naznačuje i informace v Ročence KEBF z roku 1973, kde je uvedeno, že po odchodu Jeschkeho do důchodu zůstává katedra praktické teologie bez katedrového profesora, kterým je navržen Josef Smolík. *Ročenka Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v Praze (1973)*, Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Ústředním církevním nakladatelství, 1973, 6. Smolík byl nakonec jmenován později se zpětným datem od 1.10.1972.

44 K prvnímu setkání zástupců obou organizací došlo v Ženevě v únoru 1974. Zpráva k současné situaci v KMK z února 1975, 3, ABS, Historický fond MV, H-697-28-75.

45 Zpráva z února 1975 uvádí, že Smolík je „zkompromitován krizovým obdobím let 1968–69“. Prokazuje sice upřímnost a poctivost, která byla prověřena, ale je nutno prověrku nadále opakovat. Zpráva k posledním poznatkům KMK a SRC z února 1975, 8–9, ABS, Historický fond MV, H-697-28-15 a H-697-28-16.

46 Smolík uvádí možnost účasti na zasedání Komise pro víru a řád v Ghaně. Josef Smolík, *Jak to bylo? Kapitoly z pamětí*. 47. Tajná strategie moci, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 87 (2002/37), 4. Jednalo se o zasedání v Akkře, které se konalo na přelomu července a srpna 1974.

47 Smolík, *Jak to bylo? Kapitoly z pamětí*. 49. Člen ústředního výboru, 4.

homiletických seminářů.⁴⁸ Poté, co se při setkání s Tóthem přesvědčil o tom, že to byl jeho návrh, vytkl mu, že to s ním předem nekonzultoval, a jejich vzájemné vztahy ochladly.⁴⁹

Když se Josef Smolík zpětně ohlížel na své působení ve Světové radě církví, tj. když reflektoval svůj vklad nesmírné energie do těchto ekumenických grémií a aktivit, uvedl, že do ní vstupoval s přesvědčením, že se uprostřed ní vytváří jádro budoucí jedné církve Kristovy.⁵⁰ Přiznání k ženevské podobě ekumenického hnutí se mu krylo s vyznáním jedné, svaté, obecné apoštolské církve. Postupně však zjistil, že se mýlil. Došel k přesvědčení, že role ekumenického hnutí reprezentovaného Světovou radou církví může pouze vytvářet a zajišťovat platformu, na které mohou církve vést dialog.

Domácí ekumena

Co se týče Smolíkova působení v rámci domácí ekumeny, stojí za pozornost Smolíkova stížnosti, že jeho aktivity v rámci Světové rady církví a dalších mezinárodních grémií nebyly synodní radou Českobratrské církve dosta-

48 Josef Smolík, Jak to bylo? Kapitoly z paměti. 48. Nebezpečná hra, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 87 (2002/38), 4. Podle zprávy o rozhovoru s agentem PROFESOREM (tj. Smolíkem) o jeho jednání s Tóthem během zasedání skupiny teologů v Praze ve dnech 7. – 8. 2. 1978 Smolík nabídku odmítl s odkazem na svůj zdravotní stav, který mu neumožňoval plnou výkonnost. Rozhovor s K. Tóthem z 16. 2. 1978. ABS, Historický fond MV, H-697-34-206 a H-697-34-207. Funkci generálního sekretáře KMK přijal Lubomír Miřejovský na zasedání pracovního výboru KMK v Moskvě v dubnu 1978 a zůstal v ní až do zrušení KMK v roce 1990. Miřejovský, *Dopisy z XX. století*, 338–340. Miřejovského líčení, podle kterého mu funkci nabídl až metropolita Nikodim v Moskvě je třeba korigovat zprávami státních orgánů, podle kterých se o jeho kandidatuře uvažovalo už od ledna 1978. Dne 7. 3. 1978 přijal Miřejovský nabídku kandidovat na funkci při setkání s Karlem Hružou, vedoucím sekretariátu pro věci církevní při ministerstvu kultury ČSR. Dne 14. 3. 1978 byl představen jako kandidát Tóthovi. Tóth s jeho kandidaturou souhlasil, ale nesouhlasil s Miřejovského cestou do Moskvy na zasedání pracovního výboru. Varoval před jakýmkoliv náznaky skutečnosti, že iniciativu v personálních otázkách má státní správa a nikoliv KMK. Viz Výběr kandidátů do čelních funkcí KMK, 13. 3. 1978. ABS, Historický fond MV, H-697-34-258 a Oficiální představení kandidáta na funkci gen. tajemníka KMK TÓTHOVI na min. kultury, 21. 3. 1978. ABS, Historický fond MV, H-697-34-262.

49 Tamtéž. Karoly Tóth prosazoval Josefa Smolíka do struktur KMK už v minulosti. Např. spolu s Ludkem Brožem do mezinárodní komise KMK na podzim roku 1972, tj. v době, kdy byl Smolík ještě pro státní úřady nežádoucí. Zpráva o současné situaci v Křesťanské mírové konferenci z 10.10.1972, ABS, Historický fond MV, H-697-22-91.

50 Josef Smolík, Jak to bude? Kapitoly z paměti. 83. Krize ekumeny, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 88 (2003/35), 4.

tečně doceněny. Posteskl si, že informace ze světové ekumeny, publikované především v Křesťanské revue, zřejmě s větší vděčností přijímali domácí katolíci než představitelé vlastní církve.⁵¹ Zároveň se cítil odsunutý, když nebyl jmenován do nové komise pro ekumenickou práci synodní rady zřízené v roce 1973.⁵² Zřejmě to vnímal jako neuznání nepochybně pozoruhodné předchozí ekumenické spolupráce, kterou se podařilo rozvinout v rámci několika setkání předchozí ekumenické komise v letech 1970 a 1971. Zástupci Českobratrské evangelické církve, vedeni právě Josefem Smolíkem, a ekumenická komise římskokatolické církve, vedená Antonínem Mandlem (1917–1972), spolu jednali o otázce uznání křtu, o problematice smíšených manželství, o společné formulaci modlitby Otče náš a Apoštolského vyznání.⁵³ Přestože se ani jeden z úkolů komise nepodařilo dotáhnout do úspěšného konce, přispěla společná setkání k vytvoření atmosféry důvěry a přátelství. Jedním z projevů takto navázaných přátelských vztahů byla aktivní účast Josefa Smolíka při zádušní mši za Antonína Mandla na jaře 1972 v kostele sv. Kříže na Příkopěch, kde pronesl kázání během obřadu, který vedl Bonaventura Bouše (1918–2002).⁵⁴ Katolický kněz Bonaventura Bouše se věnoval liturgice a ve své farnosti prakticoval eucharistickou pohostinnost až do roku 1973, kdy mu úřady odebraly státní souhlas. Smolík vzpomínal, že při práci na *Agendě* se od Boušeho hodně učil.⁵⁵ Smolík byl také v kontaktu s výraznou postavou katolického disentu Josefem Zvěřinou (1913–1990), setkávali se na ekumenických bohoslužbách v Uhříněvsi.

Zajímavá byla i výměna dopisů s Josefem Zvěřinou ohledně mariologie v roce 1987, která dobře ilustruje Smolíkův postoj k ekumenickému dialogu.⁵⁶ Jednalo se o (nedatovaný) dopis Josefa Zvěřiny redakci Křesťanské revue s názvem *Prosba katolických křesťanů*, který reagoval na slova Josefa Smolíka z úvodníku v čísle 1987/5, že po vydání encykliky papeže Jana Pavla II. o blahoslavené Panně Marii v životě putující církve Redemptoris Mater z 25. března 1987 a vyhlášení Mariánského roku „dochází a nepochybně dojde

51 Smolík, Jak to bylo? Kapitoly z paměti. 57. Ekumenický turista, 4.

52 Smolík, Jak to bylo? Kapitoly z paměti. 49. Člen ústředního výboru, 4.

53 Materiály komise viz Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické (ÚA ČCE), fond Synodní rada ČCE, k. XXV/1, Ekumenismus, složka Ekumenická komise.

54 Josef Smolík, Jak to bývalo? Kapitoly z paměti. 40. Podivuhodná přátelství, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 87 (2002/30), 4.

55 Tamtéž.

56 Korespondence je roztroušeně uložena mezi korespondencí spojenou s Křesťanskou revue ve Smolíkově pozůstalosti. AUK, fond Josef Smolík, k. 25.

k ochlazení ekumenických styků“.⁵⁷ Josef Zvěřina uvedl, že obě zmíněné aktivity papeže Jana Pavla II. naopak katolíci chápou jako „duchovní obnovu podle evangelia Ježíše Krista“. V dalším dopise ze dne 19. srpna 1987, tentokrát adresovaném přímo Josefu Smolíkovi, Josef Zvěřina vzpomněl na Smolíkova slova z roku 1969, když se v rámci přednášek s názvem *Živá teologie* vyjádřil, že s nerozdělenou církví uznává Marii jako Theotokos a jako prvního svědka víry. Obrací se na Smolíka s prosbou, aby nedovolil ochlazení ekumenických styků. V odpovědi Zvěřinovi z 25. září 1987 Josef Smolík vysvětlil, že jeho dopis četl až v září, kdy už do dalšího čísla *Křestanské revue* a *Kostnických jisker* napsal poznámku o mariologii. Po přečtení dopisu zvažoval, zda oba texty nestáhnout, ale nakonec se po rozhovoru v redakci rozhodl texty vydat.⁵⁸ „Se vši rozhodností“ Zvěřinu ujišťuje, že nemají v redakci v úmyslu vyhlášovat na základě mariánského roku nějaké moratorium na ekumenické styky nebo na jejich narušení či oslabení, jak ostatně „naprosto jasně“ napsal v editoriale pro *Křestanskou revue*, pravděpodobně v reakci na Zvěřinův dopis.⁵⁹ Vyjádřil lítost nad tím, že v rámci ekumenické komise nedospěli ke společnému stanovisku o křtu, pokud jde o jeho společnou formulaci, „případně až do konkrétních ekklesiologických a etických důsledků“. Uznal, že v domácím evangelickém prostředí je mnoho předsudků, se kterými nemůže souhlasit. Na druhou stranu podle Smolíka existuje z reformačního úhlu pohledu na mariologii hluboký rozdíl. Nebylo by poctivé a neumožňovalo by to skutečný ekumenický rozhovor, pokud by byl z jakýchkoliv vnějších důvodů zamlčován. V závěru Smolík přijal a opětoval Zvěřinovu „výzvu k modlitbám za jednotu Kristova lidu v obecenství církve zvítězilé, v níž přední místo patří matce Páně Marii.“

Dalo by se pokračovat ve vyjmenovávání řady dalších dokladů konkrétních ekumenických kontaktů a aktivit, které jsou svědectvím o Smolíkově prak-

57 Josef Smolík, Perspektivy budoucnosti, *Křestanská revue* 54 (1987/5), 97. Mariánský rok oznámil papež Jan Pavel II. při bohoslužbě dne 1. ledna 1987 na období od Letnic 1987 do slavnosti Nanebevzetí Panny Marie v roce 1988, tj. od 7. června 1987 do 15. srpna 1988.

58 Josef Smolík, Mariologie, *Křestanská revue* 54 (1987/8), 171–172.

59 „V čísle přinášíme poznámku k mariánskému roku. Jsme vzdáleni toho, chtít touto poznámkou narušovat rozvoj ekumenických kontaktů. Tyto kontakty by však ztrácely svůj ekumenický charakter, kdyby v nich evangelíci nepověděli upřímně a otevřeně, co a jak v této otázce věří.“ Josef Smolík, Charismatická hnutí, *Křestanská revue* 54 (1987/8), 170.

tickém ekumenismu, mezi ně by nepochybně patřila i jeho mnohaletá práce pro Kostnickou jednotu, jejímž předsedou se na sklonku svého života stal.⁶⁰

Jednota ve slovu a svátosti ve sboru

Jaké však bylo základní zakotvení jeho ekumenických úvah? Opět je možné odkázat na text Pavla Filipiho v *Kostnických jiskrách*, tentokrát jeho zamyšlení nad teologií Josefa Smolíka u příležitosti 70. narozenin v roce 1992.⁶¹ Konstatuje v něm, že každý, kdo jen trochu zblízka sledoval Smolíkovu teologickou práci, byl udiven množstvím témat, jimiž se zabýval. Filipi Smolíkovu obsáhlé dílo uspořádává do soustředných kruhů. Největší poloměr má kruh, ve kterém se Smolík věnoval problému dějin, světa a politiky. O poznání menší, ale pořád ještě veliký poloměr má kruh ekumenický. Nejužší kruh Smolíkovy teologické tvorby je věnován problematice existence místního sboru: kázání, svátosti, katecheze, pastorace a bohoslužby. Filipi konstatoval, že při těchto tématech se Smolíkovu srdce vždycky rozbuší nejhlasitěji. Mezi jednotlivými kruhy existuje podle Filipiho souvislost a Smolík celým svým dílem vyjadřoval základní přesvědčení, že pohyb teologického myšlení vychází od centra, jímž je sbor, a postupuje po linii: sbor – církev – ekumena – svět. Smolík samozřejmě nezpochybňuje i opačný pohyb, který představují prorocké výzvy přicházející z ekumeny a ze světa, ale tyto výzvy je možné správně pochopit jen v konkrétním společenství, shromážděném ke zvěstování evangelia a k oslavě Hospodinova jména. Zároveň podle Filipiho Smolík upozorňoval na nebezpečí „eklesiocentrismu“, takže model soustředných kruhů je třeba upravit tak, že v jejich středu ve skutečnosti není sbor a jeho bohoslužby, ale živý a vzkříšený Kristus, který koná své dílo a své vyznavače vysílá do světa.

Skutečně by se dala najít celá řada dokladů důrazu na místní sbor přímo v díle Josefa Smolíka. Např. v už zmíněném autobiografickém závěru knihy *Kristus a jeho lid* uvedl, že základním téma knihy, tj. „sbor Kristova lidu rostoucí z eucharistie a svým posláním zacílený do světa“, ho již od mládí svou vnitřní silou přitahovalo a neustále se k němu vracel.⁶²

60 Svoji činnost v rámci Kostnické jednoty stručně shrnuje ve svých pamětech. Josef Smolík, Jak to bude? Kapitoly z paměti. 73. Prapor s kalichem, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 88 (2003/), 4.

61 Pavel Filipi, Soustředné kruhy (k teologii Josefa Smolíka), *Kostnické jiskry* 77 (1992/12), 4.

62 Smolík, *Kristus a jeho lid*, 249.

Také úvahy o krizi ženevské ekumeny vedly Smolíka na úroveň sboru shromážděného při bohoslužbě.⁶³ Základ jednoty podle něj totiž není třeba složitě hledat nebo nějak organizačně a institučně vytvářet. Základ je položen jednou provždy. Neviditelná jednota Kristova lidu ve víře už existuje a při vysluhování večeře Páně na ní dává Duch svatý věřícím křesťanům podíl: „Bída ekumenismu je v tom, že se nám při svaté Večeři začaly ztrácet obzory jedné svaté církve, že jsme večeři Páně zindividualizovali, jsme při ní jen sami s Kristem, i trpící bližní, /tedy/ spojení večeře Páně s diakonií se nám ztratilo. Obnova ekumenismu musí začít u stolu Páně.“ K tomu, jak by taková obnova měla konkrétně vypadat, Smolík uvedl: „Budeme-li ve svých sborech vrůstat ve slově a svátosti Kristova stolu do jednoty církve, pak nás nutně povede k bratrům a sestrám z jiných jednot.“⁶⁴

Osobní vzpomínka

Na závěr si dovolím připojit osobní vzpomínku na profesora Smolíka, která v podstatě navazuje na tato jeho slova a je spojena s jeho další praktickou ekumenickou aktivitou. Jednalo se o jeho spolupráci při výuce na Institutu ekumenických studií, přijatém Evangelickou teologickou fakultou jako bakalářský obor Teologie křesťanských tradic. Jeho homiletické semináře se studenty během zářijového studijního soustředění, které ústily do přípravy nedělní bohoslužby, byly vždy velmi zajímavé a obohacující. Potěšilo mě, když jsem se ve Smolíkových pamětech dočetl, že i jeho tato spolupráce velmi těšila. Oceňoval, že tomuto studijnímu programu záleží na duchovním životě studentů, který je považován za důležitou součást teologického studia. Byl vděčný, že se mohl podílet na tomto ekumenickém společenství: „Nikdo by nevěřil, jak napínavé a živé jsou rozhovory, když se začínou otvírat tajemství Písem.“⁶⁵

63 Smolík, Jak to bude? Kapitoly z pamětí. 83. Krize ekumeny, 4.

64 Tamtéž.

65 „Při zkouškách trpí profesor víc než student. Avšak při přijímacích a při závěrečných bakalářských zkouškách na Institutu sedávám rád. Institut na rozdíl od fakulty sleduje duchovní život svých studentů a záleží mu na něm jako na předpokladu teologického studia. Radostí jsou pro mne homiletické semináře, které na Institutu mívám, ústící do přípravy nedělní eucharistické bohoslužby. Nikdo by nevěřil, jak napínavé a živé jsou rozhovory, když se začne otevírat tajemství Písem. Však ty homiletické semináře jsou to, po čem se mi v pensii nejvíce stýská.“ Josef Smolík, Jak to bude? Kapitoly z pamětí. 71. Setkání s církví v podzemí, *Evangelický týdeník – Kostnické jiskry* 88 (2003/22), 4.

Tímto konkrétním způsobem názorně ukazoval, jak společné rozhovory nad Písmem, ústící ve společnou modlitbu a bohoslužebné slavení, jsou velmi důležitou součástí na cestě k jednotě křesťanů. S ohledem na toto praktické zaměření Smolíkovy ekumenické aktivity mu právem náleží označení *praktický ekumenik*.

Mgr. et Mgr. Martin Vaňáč, Ph.D.

Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta

Černá 9, 110 00 Praha 1

Česká republika

vanac@etf.cuni.cz

„V otázce ,fenoménu Hromádka‘ je třeba se rozhodnout“

Vztah Josefa Smolíka k J. L. Hromádkovi v soudobém evangelickém kontextu¹

Peter Morée

“Concerning the ‘Phenomenon Hromádka’ One Needs to be Decisive”: The Relation of Josef Smolík to J. L. Hromádka in the Protestant Context of the Time Josef L. Hromádka represented for Josef Smolík from the beginning of his study of theology and his active engagement in the Evangelical Church of the Bohemian Brethren as pastor and teacher of practical theology a dominant figure for his theological orientation. His view on the Czech systematic theologian saw a development from a more critical view in the time after the Second World War to a strong appreciation in the 1970s and 1980s. This study examines the evolution of Smolík’s view on Hromádka in the context of the stages of the communist rule in Czechoslovakia and compares it to the views of his contemporaries in both the Protestant establishment as well as in dissident circles of the time.

Keywords: Josef Smolík, Josef Lukl Hromádka, Comenius Protestant Theological Faculty, Evangelical Church of Czech Brethren, Czech Protestantism, communism, Charta 77, Pavel Filipi, Ladislav Hejdiánek, Milan Opočenský, Jan Šimsa, Jakub Trojan

Úvod

Už za života Josefa Lukla Hromádky byla jeho životní jubilea příležitostí k reflexi nad jeho významem v českém a mezinárodním kontextu. Vycházely sborníky k jeho počtě, do kterých přispívali jeho kolegové nebo žáci. Po jeho úmrtí v r. 1969 tato tradice pokračovala. Proběhla sympozia, byly publikovány studie nebo texty vzpomínkového charakteru. Po r. 1969 se tato sympozia konala ve dvou kruzích, které se do r. 1989 příliš nescházely, totiž v kruhu těch, kteří působili na Komenského evangelické bohoslovecké fakultě, a v kruhu těch, kteří z politických důvodů často nemohli působit na oficiálních místech. Obě skupiny se považovaly za žáky J. L. Hromádky a od dob svého studia se k němu hlásily, byť někteří k němu zaujali i kritické stanovisko.

1 Studie je rozšířenou verzí přednášky, která zazněla na sympoziu „Volat církev: Josef Smolík – sto let“ na ETF UK 8. března 2022 u příležitosti 100. výročí narození Josefa Smolíka.

V této studii se soustředíme na otázku po vztahu Josefa Smolíka k J. L. Hromádkovi. Ve středu zájmu naší analýzy stojí jeho biografická práce *Josef L. Hromádka. Život a dílo* k Hromádkovu výročí roku 1989, kterou systematicky teolog Jan Štefan označuje jako „se svými 217 stranami nejobsáhlejší ucelený pohled na pražského theologa.“² Analyzujeme, jak se vytvářel Smolíkův pohled na Hromádku v období především 50. až 80. let 20. století, a to i v kontextu vztahů, které vytvářeli k dlouholetému učiteli systematiky a děkanovi Komenského bohoslovecké evangelické fakulty (KEBF) ve stejném období další jeho žáci. Klíčová otázka tohoto článku je, jak se Smolíkův pohled na Hromádku lišil anebo naopak shodoval s pohledem teologů a myslitelů z českého kontextu, kteří se taktéž hlásili k Hromádkovi jako k učiteli, jenž je zásadně ovlivnil a zformoval.

Téma této studie se vztahuje převážně k období po r. 1968, kdy se formovaly dvě skupiny Hromádkových žáků s odlišnými pohledy na svého učitele a na svou současnost. V kruzích historiků soudobých dějin vyvolává období tzv. normalizace velkou debatu o metodě, jak k tomuto období přistupovat.³ Základní otázka, na které se názory výrazně rozcházejí, zní zjednodušeně, jestli lze českou společnost 70. a 80. let 20. století studovat pod úhlem jisté normality, kdy lidé dokázali realizovat a prožívat omezenou svobodu, anebo jestli má být hlavním vektorem v tomto období mechanismy a implementace útlaku a nesvobody, které komunistický režim pod vedením Gustáva Husáka, Lubomíra Štrougala a dalších prosazoval. V prvním případě platí předpoklad, že vývoj československé společnosti za normalizace přes některá specifika vykazuje jisté paralely se sociálním vývojem v tzv. demokratických, západních zemích. Nejžhavější v debatách historiků je pak základní zjištění v rámci tohoto nazírání, že se vláda Husákovy KSČ mohla opírat o jistou legitimitu, kterou si dokázala vydobýt svou ekonomickou a sociální politikou. Druhá strana takovou legitimitu důrazně odmítá z důvodu, že Husákův režim stál na pronásledování a administrativním útlaku, kdy řada občanů musela přerušit svou kariéru, protože neměla správný „kádrový profil“.

2 Jan Štefan, Josef Smolík – Učitel Komenského fakulty, *Teologická reflexe* 28 (2022/1), 54.

3 Důležité publikace k tomuto sporu jsou: Michal Pullmann, *Konec experimentu: přestavba a pád komunismu v Československu*, Praha: Scriptorium, 2011; Kamil Činátl, Jan Mervart, Jaroslav Najbert (eds.), *Podoby československé normalizace. Dějiny v diskuzi*, Praha: NLN, Ústav pro studium totalitních režimů, 2018; Pavel Kolář, Michal Pullmann, *Co byla normalizace? Studie o pozdním socialismu*, Praha: NLN, Ústav pro studium totalitních režimů, 2017; Ladislav Kudrna (ed.), *Fakta a lži o komunismu. Co byla normalizace*, Praha: Free Czech Media, 2022.

Tato základní debata o charakteru normalizační společnosti a jak ho studovat má význam pro oblast, o které zde píšeme. Podstatné východisko pro následující studii je, že aktéři na poli církevního života (kam patří i teologické fakulty) v tomto období měli malý, omezený prostor pro své jednání. Tento prostor jim umožňoval manévrování, vyjednávání a navigování k tomu, aby dokázali dosáhnout části svých cílů. Církevní představitelé byli jistě značně závislí na státních institucích jako Sekretariátu pro věci církevní a Státní bezpečnosti pro realizaci svých projektů, ale jejich navigační prostor byl mnohem větší než v prvním desetiletí komunistického vládnutí.

K poválečným dějinám českého protestantského prostředí již vyšla řada studií a publikací, které zkoumají různé aspekty, události a osoby z daného období. Komise Českobratrské církve evangelické, která studovala období 1945 až 1989, vydala celkem 10 svazků, které přinášejí studie k některým činitelům ČCE, k jednání církevních orgánů, ke vztahu mezi církví a státem, k teologickým debatám jakožto i ke KEBF, a dále svědectví pamětníků a některé klíčové dokumenty z tohoto období.⁴ Práce této komise odráží debatu, která se vede přibližně od r. 2000, o tom, pod jakým prizmatem se dívat na osudy lidí i církve v období komunistické diktatury. Na jedné straně je zde důraz na osudy těch, kteří se dostali do konfliktu s komunistickou státní mocí, a na to, jak církev nebo její představitelé reagovali na útlak ze strany státních orgánů jako Státního úřadu pro věci církevní a jeho nástupnických organizací, nebo StB. Na druhé straně se ve svazcích vyskytují studie, které popisují, jak se i v tomto bezesporu těžkém období rozvíjel vnitřní život církve.

Dějiny české evangelické menšiny v 50. a 60. letech zpracovává především monografie „*Nejpokrokovější církevní pracovník*“, která líčí poválečný životný příběh J. L. Hromádky v kontextu českého protestantismu.⁵ Nevydaná disertační práce Ondřeje Matějky se značným důrazem na sociologické aspekty se soustředí na vývoj českého protestantismu v období od začátku do 60. let 20. století.⁶ Monografických prací o českých protestantech v období tzv. normalizace je doposud málo. Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu vydal v r. 2004 studii o tom, jak se ČCE vyskytovala ve strategii komunistické

4 Svazky *Cesta církve I až X* (Praha: Synodní rada ČCE) vycházely mezi r. 2009 a 2019. Jsou dostupné na <https://cestacirkve.evangnet.cz/>.

5 Peter Morée – Jiří Piškula, „*Nejpokrokovější církevní pracovník*“. *Protestantské církve a Josef Lukl Hromádka v letech 1945–1969*, Benešov: EMAN, 2015.

6 Ondřej Matějka, *Religious Construction of the 20th Century in a “Non-Believing” Country: The Protestant Milieu in Czech Society*, Thèse d’histoire, Université de Genève, 2012.

Státní bezpečnosti.⁷ Zahrnuje i období 70. a 80. letech 20. století, ale vychází pouze z archivního materiálu z bývalé komunistické tajné policie. Komplexnější je přístup studie Adama Csukáse o tvorbě a vývoji právního řádu Českobratrské církve evangelické od 19. století,⁸ která pojednává i o právních debatách v ČCE v 70. letech, a to především v souvislosti s tzv. dopisem 31ti z r. 1977, který v evangelickém prostředí tvořil jakýsi pendant k základnímu dokumentu Charty 77.⁹ Michael Pfann se ve své rozsáhlé studii zabývá tím, jak se jednotliví faráři vyrovnávali s omezeními a zákazy na poli církevního života v 70. a 80. letech 20. století.¹⁰ Reflexe období tzv. normalizace nacházíme v autobiografických pracích a biografických rozhovorech s některými faráři.¹¹ Kratší, časopisecké studie vycházely například ve zmíněné řadě *Cesta církve* nebo v jiných sbornících.¹²

Hromádka a jeho žáci

O tom, proč byl Hromádka dlouhodobě inspirativní pro své žáky, existuje mezi nimi široká shoda. Měl velké didaktické nadání a výrazné schopnosti

-
- 7 Peter Dinuš, *Českobratrská církev evangelická v agenturním rozpracování StB*, Praha: UDV, 2004.
 - 8 Adam Csukás, *Právní řád Českobratrské církve evangelické v historických souvislostech*, Jihlava: Mlýn, 2022.
 - 9 Tamtéž, 228–244.
 - 10 Michael Pfann, „Zur Freiheit ein langes Wandern“: *Das Leben der EKBB zwischen 1968 und 1989 im Zeugnis der älteren Generation ihrer Pfarrer/Innen*, nepublikovaná dis. práce, Praha, ETF UK – Leipzig, Theologische Fakultät, 2019.
 - 11 Např. Štěpán Hájek – Michal Plzák – Miloš Rejchrt, *O něco svobodnější. Rozhovory*, Praha: Kalich, 2002; Štěpán Hájek – Michal Plzák – Svatopluk Karásek, *Víno tvé výběrné. Rozhovory*, Praha: Kalich, 2000; František Škarvan, *Vzpomínky. Sloužil jsem třem prezidentům, dělníkům a církvi*, Praha 1999; Jakub S. Trojan, *Rozhovory s pamětí I, II*, Středokluky: Susa, 2011; Lubomír Miřejovský, *Dopisy z XX. století*, Praha: Nuga, 2004 a další.
 - 12 Peter Morée, Hledání ducha svobody mezi r. 1968 a 1977, in: Pavel Hlaváč – Pavel Keřkovský (eds.), *Cesta církve IX*, Praha: ČCE, 2019, 9–27; tentýž, Jak ČCE nabyla ducha svobody a jak o něj přišla, in: Pavel Hlaváč (ed.), *Cesta církve I*, Praha: ČCE, 2009, 29–49; tentýž, „Nejtěžší období v životě sjednocené církve“. Krizové období ČCE 1969–1977 očima synodního kurátora Františka Škarvana, in: Adéla Šmilauerová (ed.), *Ex archivis ecclesiae*, 1, Praha: ČCE, 2009, 84–98; tentýž, Zachovat kontinuitu evangelické teologie – za jakou cenu? Příběh Komenského evangelické bohoslovecké fakulty v letech tzv. normalizace, *Slovo a smysl / Word & Sense XVII* (2020/35), (speciální číslo), 95–104; Šimon Trusina, Sledování a manipulace synodů ČCE státními orgány v letech 1969–1973, in: Pavel Hlaváč – Pavel Keřkovský – Peter Morée (eds.), *Cesta církve VIII*, Praha: ČCE, 2017, 7–29; tentýž, Synody Českobratrské církve evangelické v letech 1975–1989, in: Pavel Hlaváč – Pavel Keřkovský (eds.), *Cesta církve IX*, Praha: ČCE, 2019, 73–84.

komunikovat se svými studenty.¹³ Provozoval je ke kritickému myšlení, jak jeden z nich poznamenal v gratulaci už v r. 1949. Podle Jana Šimsy poskytoval Hromádka svým studentům to, co jiní profesori údajně nedokázali. Tímto způsobem Hromádka zachoval své studenty pro službu v církvi: „Po lidsku mluveno, jste to Vy, který nás držíte, abychom nezanechali zápolení s biblí, s theologií a filosofií a neodešli mezi úsměvné budovatele. [...] Za to, pane profesore, že máme určitou a jasnou jistotu, že nejste nad námi ty čtyři metry výšky kazatelný, ale že jste v té chvíli mezi námi, jeden z nás, že slova o solidaritě v hříchu nejsou jen formulí současné theologie, za to Vám dnes chci [...] co nejopravdověji poděkovat.“¹⁴

O deset let později, v říjnu 1959, se podobně osobně a pochvalně vyjádřil Alfred Kocáb. Čestný doktorát z Humboldtovy univerzity, který Hromádka krátce před tím obdržel, považoval Kocáb za „ocenění Vaší pozitivní práce pro budování nového společenství a pro lepší vztahy mezi národy. [...] Je mi dnes zcela jasné, že bez hluboké víry byste na místě, na kterém stojíte, tak jak stojíte, tak dlouho nevydržel. [...] Proto je dobré, že stojíte na místě předsunutém, a myslím, že právě v současné chvíli to je velmi důležité a potřebné pro nás všechny. Vydržte, neustupujte.“¹⁵

Kocáb napsal svůj dopis v době, kdy ovšem už docházelo k pozvolnému rozchodu zmíněných dvou skupin Hromádkových žáků. Po stránce instituční byl spojen se vznikem dvou iniciativ, které obě souvisely s Hromádkovým působením: Křesťanské mírové konference a Nové orientace. Pro Šimsu a Kocába, oba přední představitelé uskupení Nová orientace, práce a přístup Křesťanské mírové konference příliš ignorovaly kontext církve v Československu, měly sterilní, odtažitý charakter. V předvečer pražského jara Šimsa zdůraznil, že domácí rozhovor s Hromádkou je živý. Vymezování se vůči Hromádkovi ze strany Nové orientace porovnal Šimsa ke vztahu mezi otcem a synem, ke kterému patří jisté rebelantství: „Profesor Souček nás kdysi napomínal, že jsme ve své kritice vůči Vám někdy tvrdí. Spoléhám však stále na to, že budete umět naše výroky a pokusy stále analyzovat a že objevíte za tím onu lásku, o které jsem psal v té eseji, co vyšla ve Francii v překladu Molnárově, totiž

13 Ondřej Matějka, A generation? A school? A fraternity? An army? Understanding the roots of Josef Lukl Hromádka's influence in the Czech Protestant milieu 1920–1948, *Communio viatorum* 54 (2012/3), 25–38.

14 Milena Šimsová, *Dlouhý běh Jana Šimsy. Vzpomínky, články, rozhovory, dokumenty, dopisy*, Praha: Eman, 2020, 151.

15 Pozůstalost J. L. Hromádky, ETF UK, Dopis Alfreda Kocába Hromádkovi ze dne 5. října 1959.

právě lásku synovskou, která se někdy neumí vyjádřit jinak než rebelantsky, jakoby nevděčně a ‚generačně‘. Řekl to kdysi pěkně Blahouš Hájek¹⁶ – že se můžeme spolehnout právě na Vás a nebát se nějakých nesolidních informací od nějakých lidí podprostředních – že si to budete umět přebrat.“¹⁷

Rozchod Hromádkových žáků

Odcizení mezi Hromádkovými žáky souviselo s rozdílnými postoji k aktuálním politickým otázkám vyplývajícím z rozdělení evropského kontinentu. Pokusy o překlenutí těchto rozdílů mezi Hromádkovými žáky byly neúspěšné. V druhé polovině 60. let 20. století se za přítomnosti Hromádky konalo několik setkání mezi stoupenci Křesťanské mírové konference a Nové orientace, která ovšem odcizení spíše urychlila. Po skončení jednoho takového setkání v listopadu 1967 poznamenal Ladislav Hejdánek (jeden z mála nefarářů v Nové orientaci), že Křesťanská mírová konference není pro Novou orientaci partnerem v debatě o teologických otázkách, protože je příliš politická. Nová orientace chce vést s Hromádkou teologickou, nikoli politickou debatu. „Právě tak, jako se dnes s Hromádkou nehodlám dostávat do sporu o hodnocení situace a taktiku dalšího postupu, právě tak nemám nejmenší zájem na tom dostávat se do filosofických a teologických diskusí s Ondrou, Čihákem a dalšími.“ Setkání podle Hejdánka navíc poškozuje význam Hromádkovy teologie. „Politický nesouhlas s Hromádkou nesmí sloužit jako dostatečný důvod k tomu, abychom se jím a jeho dílem přestali zabývat jako něčím odbytým. [...] Divil bych se, kdyby si Hromádka neuvědomoval, že jeho teologický a vůbec myslitelský přínos je pro práci KMK de facto irelevantní.“¹⁸

Po násilném ukončení reforem pražského jara a po smrti Hromádky v r. 1969 se dva kruhy Hromádkových žáků definitivně rozdělily. Jejich příslušníci měli značně odlišné osudy v období tzv. normalizace. Ti, kteří patřili k okruhu Nové orientace, se ocitli v čím dál větší izolaci v církvi a nezřídka jim vzala státní správa i státní souhlas k vykonávání duchovenské činnosti. To ovšem neznamenalo, že by se od Hromádky odvrátili. Naopak jejich postoj k svému učiteli se stal promyšlenějším a nuancovanějším. Výročí Hromádkova narození

16 Blahoslav Hájek (*1935), duchovní ČCE.

17 Pozůstalost J. L. Hromádky, ETF UK, Dopis Jana Šimsy J. L. Hromádkovi ze dne 13. března 1967.

18 Šimsová, *Dlouhý běh*, 169. Jaroslav Ondra a Jaroslav Čihák oba pracovali v KMK, Ondra učil nadto filosofii na KEBF.

a úmrtí se proto staly příležitostí se s odkazem svého učitele vyrovnávat. K jubileu r. 1989 u příležitosti jeho 100. narození a 20. výročí jeho smrti organizovali sympozium a později vydali i soubor studií.

Uvádíme zde dva hlasy, které nejsou nutně reprezentativní pro celou tuto skupinu, ale byly v kruzích evangelického disentu vážené a respektované. První je od Ladislava Hejdánka, který se jako filosof nejvíce zabýval Hromádkou. Pozdější učitel filosofie na Evangelické teologické fakultě zdůrazňoval význam Hromádky pro křesťanské myšlení před 2. světovou válkou, kdy podle něj byl originálním a pronikavým myslitelem. Považoval Hromádkovu cestu po r. 1945 jako odklon od původní cesty, kdy začala převládat politika. „Kritická slova, jež adresoval církevním poměrům ve dvacátých letech, se aplikována dnes zdají ještě slabá. Jeho odpovědnost spočívá především v tom, že po válce opustil řadu bodů svého vlastního theologického (a filosofického) programu meziválečného (ostatně s tím začal pod vlivem dialektické teologie již v pokročilých letech třicátých).“¹⁹ Problém poválečného Hromádky spočívá podle Hejdánka v tom, že nepokračoval v myšlenkové orientaci, kterou započal před válkou. „Je značně paradoxní, že postupující krizi evropského a evropsky poznamenaného theologického a filosofického myšlení po válce už téměř nesledoval a že vůbec nezkoumal, zda v nových směrech nejde o analytické pokusy o její překonání, dobře srovnatelné s pokusy Barthovými a jeho kolegů.“²⁰ Stať, kterou Hejdánek věnoval Hromádkové výročí r. 1989, patří k nejpronikavějším reflexím nad dílem českého teologa.

I Jakub Trojan, pozdější děkan ETF UK, se pravidelně k Hromádkovi vracel.²¹ V r. 1989, kdy mezi mladšími faráři zavládl odmítavý vztah k Hromádkovi, dostala jeho slova apologetický ráz, když upozorňoval na vliv, který Hromádka měl na řadu českých teologů. Vylíčil Hromádku jako charismatickou osobnost, která dokázala umocnit své žáky. Odmítnutí Hromádky považoval za neseriózní způsob, jak se vyrovnat se složitými otázkami ke vztahu církve a komunistického státu. „JLH nelze obejít. Je to mimořádná postava myslitelská, se kterou je třeba kriticky se vyrovnávat, máme-li theologicky a v církevní

¹⁹ Ladislav Hejdánek, Theolog v reálném socialismu, *Lidové noviny* 2 (1989/5), 4–5.

²⁰ Ladislav Hejdánek, J. L. Hromádka a filosofie, in: Ladislav Hejdánek et al., *Nepřeslechnutelná výzva. Sborník prací k 100. výročí narození českého bohoslovce J. L. Hromádky 1889–1989*, Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1990, 36. Zde citováno dle <http://hejdaneu.eu/Archive/Detail/126> (15.10.2022).

²¹ Vztah k Hromádkovi prolíná Trojanovými paměťmi, ve kterých se opakovaně vrací k tzv. fenoménu Hromádka: Trojan, *Rozhovory s pamětí*, I, 133–139, 154–158, 223–225, 270–277, 380–383.

práci postoupit i dnes dopředu. V našem století má náš národ jen nemnoho lidí, kteří tak výrazným způsobem zasáhli do dění církve, kultury a společenského života. Zkuste si v duchu sami vybavit ty, které byste považovali za přední osobnosti. Těch, kdo svou myšlenkovou prací i životními postoji přesáhli hranice svého oboru, ovlivnili dlouhá údobí života církve a společnosti, je pořídku. Jsem přesvědčen, že k nim Hromádka patří. Kdybych měl charakterizovat jeho zaměření několika zkratkami, pak mne napadají tato podstatná jména: teolog, ekleziolog, ekumén, irénik, etik, pastýř, učitel, kazatel, myslitel, prorok. Šíře jeho teologické, myslitelské práce je imponující. Opakuji znovu: Hromádku nelze obejít.²² Trojan hledal k Hromádkovi vztah, který by mu umožnil nadále obdivovat jeho charisma a učení a zároveň kritizovat jeho kladný postoj ke komunistickému režimu v 50. a 60. letech. Našel klíč k této ambivalenci v rozlišení mezi Hromádkovou teologií a tím, jak ji Hromádka sám implementoval. Jeho učitel měl podle něj tu správnou teologickou analýzu poválečného světa, ale sám ji neaplikoval důsledně. Byla to Nová orientace, která nejen navázala na Hromádku, ale i důsledně dotáhla jeho teologické postoje. Stručně řečeno, podle Trojana nebyl Hromádka dostatečně hromádkovský.

Žáci z KEBF a KMK

V období tzv. normalizace k podobnému kritickému vyrovnání se s Hromádkou nedošlo v druhém táboře jeho žáků, tj. mezi těmi, kteří působili na Komenského fakultě nebo i v Křesťanské mírové konferenci. Mezi ty, kteří svou práci pojali jako pokračování a rozvíjení Hromádkova odkazu, patřili především Milan Opočenský, Pavel Filipi, Jaroslav Ondra a Josef Smolík. Když se odehrál velký střet o směřování evangelické církve mezi lety 1973 a 1977, hráli v něm klíčovou roli poslední tři jmenovaní. Spor, ve kterém stáli de facto proti sobě dva tábory Hromádkových žáků, by se proto dal považovat za spor o Hromádkův odkaz. Na jeho začátku stojí rozsáhlé prohlášení *Poslání církve v současnosti*, které synod ČCE vydal v r. 1973.²³ Teologický koncept prohlášení

22 Jakub S. Trojan, *Vztah církve a státu v životě a díle J. L. Hromádky* (Přednáška na celocírkevní poradě zástupců mládeže dne 2. prosince 1989 v Praze), Praha: Synodní rada Českobratrské církve evangelické, 1990, 1–2.

23 Šimon Trusina, Sledování a manipulace synodů ČCE státními orgány v letech 1969–1973, in: *Cesta církve VIII*, Praha: Synodní rada ČCE, 2017, 7–29. Peter Morée, *Theology in the Struggle for Survival of the Church. Two Theological Statements of Loyalty of Czech Protestants to the Communist Regime*, in: Julius Filo (ed.), *Christian World Community*

byl připraven na symposiu, které organizovala ČCE spolu s KEBF, a odvolával se na Hromádku. Ten se objevil v rozsáhlém textu jako jediný teologický hlas z církevních dějin k otázce, jak se církev má vztahovat k politické realitě, ve které žije. Vrchol a zároveň konec sporu představuje prohlášení, které se opět zrodilo ze spolupráce vedení ČCE a KEBF a je známé pod názvem *Osm tezí učitelů Komenského evangelické bohoslovecké fakulty*.²⁴ V tomto textu se žádný explicitní odkaz na Hromádku nenachází, ale dokument je jakési tezevitě vyostření a vymezení synodního prohlášení z r. 1973. Byly to právě tyto dva dokumenty, za které se v krátké době svého děkanství v r. 1990 chtěl omluvit Josef Smolík. V nové situaci považoval kritický rozhovor o těchto dokumentech, při jejichž vzniku stáli on a další fakultní učitelé, za žádoucí. „Situace po 17. listopadu 1989 umožňuje i vyžaduje, abychom o všech těchto věcech otevřeně hovořili, ujasňovali si své motivace, přiznali a vyznali konkrétní omyly v pokání a ve snaze překonat, co se mezi nás postavilo, najít cestu k vnitřní svobodě a k naději nových začátků.“²⁵

Krátce po pádu komunistického režimu v Československu vyšla studie Josefa Smolíka o Hromádkovi. Byla to jedna ze tří publikací, které napsali učitelé KEBF k Hromádkově výročí 1989. Sice se lišily ve svém zaměření a koncepci, ale nelišily se v otázce významu J. L. Hromádky. Milan Opočenský, profesor na katedře etiky a v té době generální tajemník Světové aliance reformovaných církví WARC, připravil sborník vybraných Hromádkových textů v anglickém překladu pod titulem J. L. Hromádka, *The Field is the World, Selected Writings from the years 1918–1968*. Cílová skupina publikace byla tedy především širší ekumena, která není obeznámená s nedávnými českými dějinami a s rolí J. L. Hromádky v nich. V úvodu popisoval Hromádkův život, v němž zdůraznil Hromádkovu nezávislost na Karlu Barthovi. Shrnul strukturu Hromádkovy teologie a vyzdvihl Hromádkovy didaktické schopnosti v debatách se studenty. Nazval ho „teologem církve“,²⁶ který byl schopen jako málokdo vycítit směr,

and the Cold War, International Research Conference in Bratislava, Bratislava: Evangelical Theological Faculty of the Comenius Faculty in Bratislava, 2012, 297–317.

24 Peter Morée, Geneze a dějiny osmi fakultních tezí z roku 1977, in: Pavel Hlaváč – Pavel Keřkovský – Peter Morée (eds.), *Cesta církve VIII, Knižnice studijních textů Českobratrské církve evangelické*, Praha 2017, 51–71.

25 Josef Smolík, *Metamorfóza naší fakulty, II, Kostnické jiskry* 75 (1990/25), 18.7.1990, 1.

26 Milan Opočenský, J. L. Hromádka – Profil of a teacher of theology – A theologian of ecumenical breadth – The first President of the CPC, in: Josef L. Hromádka, *The Field is the World, Selected writings from the years 1918–1968*, ed. Milan Opočenský, Praha 1990, 27. Úvod k výběru Hromádkových statí, který Opočenský vydal v češtině, obsahuje

kam se dějiny vyvíjejí a předat orientaci v nepřehledném historickém dění. Tvrdil, že Hromádka viděl ostře omezený dosah západního pojetí křesťanství a stimuloval křesťany z jiných kulturních komunit, aby se kriticky postavili k propojení křesťanské víry se západním světem. Z pohledu Opočenského je Hromádka „jedním z nejvýznačnějších učitelů teologie a církevních osobností“ 20. století v Československu.²⁷ Srovnával ho s J. A. Komenským a Janem Husem, s nimiž Hromádka sdílel široký rozhled daleko za horizont vlastního kontextu. V Hromádkově pojetí „živá víra vede k vnímání odpovědnosti za všechny sféry života, a náš přístup ke světu je určen naším smyslem pro pokání. [...] Proto nemá křesťan demonizovat svět nebo z něj utíkat, ale je povinen ho transformovat a rozumět poslání křesťanství ve světě jako výzvě od Boha. Je možné změnit svět – to je opravdová biblická zvěst.“²⁸

Opočenského Hromádka je především angažovaný a dynamický, který má stále co říct do ekumenických debat. Opočenský upozorňoval i na český kontext, ve kterém Hromádka pracoval, ale ten má sloužit k hlubšímu pochopení jeho ekumenického potenciálu. Český teolog, jehož duchovní kořeny se nachází v debatách o Masarykovi, brzy vyrůstal do formátu intelektuála s výrazným mezinárodním dosahem (Rusko, Španělsko, WSCF), a stal se dominantním hlasem v ekumeně v zápase o mírové řešení v období studené války.

Druhou publikaci k Hromádkově výročí ze strany učitelů KEBF připravil Pavel Filipi, který stejně jako Milan Opočenský spolupracoval s Hromádkou jako jeho asistent. I v jeho případě se jednalo o vybrané texty k různým tématům, kterými se Hromádka zabýval.²⁹ Ve srovnání s Opočenského výběrem nabízel Filipi víc článků především teologického charakteru a těch, které se zaměřily na český kontext. Povaha sborníku vycházela z toho, že byl sestaven pro české čtenáře.

Také Filipi opatřil svůj výběr Hromádkových textů úvodní studií o životě jeho autora. Poměrně podrobně rozebral jednotlivé (čtyři) životní fáze, přičemž obdobně jako Opočenský vylíčil Hromádkův příběh jako ve svém kontextu výjimečný. Vyčníval ze svého prostředí, kterému ovšem zůstal vždy věrný.

stejně důrazy (Milan Opočenský, ...*kdo věří, dívá se dopředu*. Z odkazu J. L. Hromádky, Praha: KMK, 1989, 5–26).

27 Tamtéž, 33.

28 Tamtéž, 34.

29 Pavel Filipi (ed.), *Do nejhlubších hlubin. Život, setkávání, teologie. K stému výročí narození J. L. Hromádky*, Praha: Kalich, 1990.

Jinak než Opočenský vidí Hromádkovu originalitu v jeho schopnostech pospojovat různé, často i odlišné světy, pohledy nebo tradice. Tak si podle Filipiho uložil Hromádka po návratu z amerického exilu v r. 1947 dvojí úkol, totiž „usilovat, aby se Praha stala místem dorozumění mezi světovým Východem a Západem, a aby se české evangelictví stalo místem dorozumění a dialogu mezi klasickým dědictvím křesťanské tradice a revolučním socialismem.“³⁰ Filipiho Hromádka je také dynamickou osobností, které nestačilo zůstat na povrchu dění, ale naopak usilovala proniknout do hlubšího pochopení historického vývoje a směřování současnosti. Hromádka ve Filipiho pohledu chtěl žít v tak blízkém dotyku s veřejným děním, až mu bylo vytýkáno, že se stal příliš politickým. Nedokázal pozorovat události z pozice nezúčastněného vědce, který z opatrnosti tkví na teologické korektnosti. Tento Hromádkův přístup podle Filipiho vycházel z českého pojetí veřejného intelektuála, který má vyjít „do ulic a podílet se svým talentem, svými znalostmi a svými styky na veřejných zápasech o osudy a orientaci národní pospolitosti. Hromádka se vrátil do tradice národních buditelů, která pokračovala Havlíčkem, Palackým, Gebauerem, Masarykem, Rádem, Nejedlým a jinými představiteli české inteligence.“³¹

Josef Smolík

Josef Smolík, který na KEBF stejně jako Filipi učil praktickou teologii, byl třetí z okruhu fakultních učitelů, který vydal knihu k 100. narozeninám Hromádky. Na rozdíl od Opočenského a Filipiho nepracoval pod Hromádkovým vedením jako asistent. Dokonce nebyl jeho přímý žák, jak sám popisoval ve svých pamětech, které vycházely na pokračování v časopise *Kostnické jiskry*. Studoval za války na teologických kurzech, které nahradily fakultní výuku po zavření vysokých škol na podzim r. 1939. S Hromádkou se poprvé potkal po válce na konferenci YMCA v Obříství v září r. 1945. Svou dizertaci na téma sociálního učení Jednoty bratrské napsal u praktického teologa Františka Bednáře v r. 1948. Jedna z rigorózních zkoušek proběhla v únoru 1948 u Hromádky, který podle Smolíka byl zaneprázdňen politickými událostmi oněch dnů. Hromádka si byl údajně vědom, že Smolík měl „tehdy zdrženlivý vztah k jeho

30 Tamtéž, 45.

31 Tamtéž, 7.

osobní politické angažovanosti.³² Tento opatrný odstup od Hromádky Smolík zřejmě choval delší dobu, což bylo tématem v jejich osobních setkáních.³³ V pamětech mluvil o „fenoménu Hromádka“ (Jakub Trojan ve svých pamětech použil stejný obrat), který v něm vzbudil jistou nedůvěru kvůli tomu, „jako by se biblický kairos Kristův a politický kairos sociální revoluce překrývaly.“³⁴ Jeho pohled na Hromádku se postupně změnil v důsledku rozhovorů se studenty, kteří později založili Novou orientaci: „Kdo mi pomohl ke kladnému vztahu k Hromádkovi, byli studenti, ať už Kohlbrüggovští biblisté na fakultě nebo studenti z YMCA. Je to paradox, že mne do oblasti veřejného dění, do kladného vztahu k Hromádkovi a k socialismu vtáhli studenti, kteří později podepsali Chartu a z nichž někteří se stali zastánci sloganu o Hromádkovi jako ‚falešném proroku‘.“³⁵

Pro Smolíka nebyl dlouho dominantním teologickým tématem vztah k veřejnému dění, tak jak ho pěstoval Hromádka. V tom se lišil od Trojana, Hejdánka a Šimsy, kteří pro své vlastní teologické uvažování použili Hromádkovu teologii jako východisko. Smolík vnímal dynamiku Nové orientace pozitivně, ale podle svých slov se nestal její součástí. V prvním ročníku fakultního časopisu *Communio Viatorum* (založeném Hromádkou a J. B. Součkem) polemizoval s konceptem civilní interpretace, který byl prvním výsledkem teologické práce Nové orientace.³⁶ Smolík zde v souladu s tradiční teologií v evangelické církvi zdůraznil, že poznání Krista začíná ve Slovu Božím, nikoli v setkání se současným sekularizovaným člověkem. K užší spolupráci s Novou orientací ovšem docházelo v mírovém odboru, poradním orgánu Synodní rady ČCE, jehož předsedou v 60. letech 20. století byl právě Smolík.³⁷

Ve sbornících, které vycházely k Hromádkovým výročím v letech 1959 a 1969, se objevily příspěvky od Smolíka. V prvním případě napsal Smolík stať o přelomu, který církev podle něj za Hromádkova života zažila dvakrát. Poprvé to bylo po první světové válce, která vedla ke konci dominantní li-

32 Josef Smolík, Jak to bývalo? Kapitoly z paměti. 21. Doktor teologie, *Kostnické jiskry* (2002), 9. Hromádkův diář na rok 1948, který jinak poskytuje podrobný přehled jeho aktivit, zkoušku se Smolíkem neuvádí.

33 Smolík, Jak to bývalo? 31. Docent, *Kostnické jiskry* (2002), 21.

34 Tamtéž.

35 Tamtéž.

36 Josef Smolík, Editoriál, *Communio Viatorum* (1958/4), 197–199.

37 Josef Smolík, Jak to bývalo? 33. Nová orientace a mírový odbor, *Kostnické jiskry* (2002), 23. Viz též Peter Morée, Jak ČCE nabyla ducha svobody a jak o něj přišla, in: *Cesta církve I*, Praha 2009, 29–49.

berální teologie. Po druhé světové válce skončily základy, které poskytovaly církvi mocenskou pozici, což Smolík spolu s Hromádkou a dalšími nazýval konstantinismem. Hromádkovo životní úsilí je poznamenáno „odporem proti strnulé orthodoxii a zabydlenému institucionalismu“.³⁸ V případě posledního Festschriftu, který byl připraven za života oslavence, plnil Smolík roli redaktora. Obsahoval některé klíčové texty z různých fází Hromádkova života. Smolík soubor opatřil úvodem, který je de facto jediný hodnotící text k Hromádkovi. Vyjádřil v něm především uznání, že Hromádka viděl věci správně: „Hromádka zůstal věren kontinuitě své osobnosti, i když se v jednotlivostech mýlil. Dokladem toho je jeho přiznání k demokratizačnímu procesu československého jara [...]. Pro nás, kdo jsme Hromádkovi plně důvěřovali i v těžkých letech stalinismu, je skutečnost československého jara i Hromádkovo přiznání velkým vnitřním povzbuzením.“³⁹ Vyzdvihl, že Hromádka se ve své naději o zmírnění napětí ve světě nenechal odradit tvrdou realitou studené války. Nyní osmdesátiletý teolog podle něj žil eschatologicky, což mu umožnilo být optimistický a zároveň svou nadějí inspirovat své žáky.

Hromádka a ti druzí

Úvod do sborníku ovšem nebyla jediná *laudatio*, kterou Smolík publikoval k Hromádkovým osmdesátinám. V *Křesťanské revui* mu vyšel text přednášky o debatě mezi Karlem Barthem a Hromádkou o dějinné filosofii. V mírně zkrácené, anglické podobě přinesl text také fakultní časopis *Communio Viatorum* v čísle věnovaném Hromádkovi. Smolík také přispěl do (západoněmeckého) časopisu *Evangelische Zeitstimmen*, který vyšel k poctě jubilantovi z Prahy. V článkách o Barthovi a Hromádkovi se Smolík vrátil k tématu, které otevřel už u příležitosti dřívějšího výročí v r. 1964, tj. k otázce, jak se Hromádka stavěl k dějinným událostem ve srovnání s jinými teology. U příležitosti Hromádkových pětasedmdesátin se Smolík zabýval Reinholdem Niebuhrem, který ve své teologii měl odtažitý vztah k politickému dění. Problematicoval jen socialistické pojetí společnosti, zatímco západní, liberální společnost považoval za danou skutečnost. Podle Smolíka měla Hromádkova teologie mnohem živější a angažovanější charakter, protože Hromádka v návaznosti na českou

38 Josef Smolík, *Církev na přelomu*, in: J. B. Souček (ed.), *O svrchovanost víry: Sborník k 70. výročí narození J. L. Hromádky*, Praha: KEBF, 1959, 86–93

39 Josef Smolík, *Úvod*, in: J. L. Hromádka, *Pravda a život*, ed. Josef Smolík, Praha: ÚCN, 1969, 11.

reformaci vyznával „elementární touhu po krásné církvi, po živém, hlubokém, solidárním společenství víry, naděje a lásky.“⁴⁰ Niebuhr naopak odmítal vizi, která by chtěla Boží království přiblížit do dějinného kontextu, jako iluzi.

Srovnáním Barthova a Hromádkova teologického pojetí dějin navázal Smolík na debatu o kritice, kterou Barth vyslovil vůči Hromádkovi na sklonku r. 1962. Stalo se tak v reakci na Hromádkovu obhajobu kubánské vlády v době tzv. kubánské krize. Dopis, ve kterém se Barth ohradil vůči stanovisku Hromádky, měl být soukromý, ale Hromádka ho nechal rozmnožit a šířit. Vyvolal velkou debatu především v kruzích západoevropských církví.⁴¹

Smolík odmítal, že by Hromádka vytvořil dějinně filosofický základ pro svou teologii tím, že by ztotožnil Boží království s vybudováním socialistické společnosti. Charakterizoval to jako nedorozumění, které především souviselo s nepochopením konkrétních kontextů, ve kterých oba aktéři žili. Barthův důraz na exkluzivitu Božího zjevení vyšel z konfrontace s náboženskými nároky nacismu, analyzoval Smolík. Švýcarský teolog na ně reagoval tím, že odmítl kategoricky jakoukoli možnost, že by Boží slovo mohlo působit v dějinných událostech. Hromádka na druhou stranu reflektoval ve své teologii po válce situaci, kdy šlo „o prohloubení humanitní demokracie směrem k socialismu.“ Byl proto nucen se vymezovat vůči idealizování demokracie jako systému, který by se přiblížil Božímu království. Proto podle Smolíka učil „rozpoznávat ze slova Božího odlišnost perspektivy demokracie a socialismu od perspektivy Božího království. Nešlo mu však pouze o kritickou funkci teologie, avšak také o pozitivní podporu znamení Božího království v tomto světě.“⁴² Hromádka proto zdůraznil, že církev má nejen plnit prorockou roli, ale má se také angažovat tam, kde vnímá prvky, které rozpoznává jako působení Božího království v lidské realitě.

Studie v *Evangelische Zeitstimmen* patří k tomu nejzajímavějšímu, co Smolík o Hromádkovi publikoval. Vysvětloval v ní Hromádkovu teologii na pozadí jeho vlastního příběhu a historického dění ve světě. Popisoval jeho osobnost od začátku jeho teologické dráhy jako „umstrittene Persönlichkeit“

40 Josef Smolík, Věra a iluze (J. L. Hromádka a Reinhold Niebuhr), *Křesťanská revue* XXXI (1964/6), 130–134.

41 Viz Morée – Piškula, „Nejpokrokovější církevní pracovník“, 322–335.

42 Josef Smolík, Problém dějinné filosofie. K. Barth a J. L. Hromádka, *Křesťanská revue* XXXVI (1969/6), 124. V anglickém překladu *Philosophy of History* (Barth and Hromádka), *Communio Viatorum* (1969/3), 116.

(spornou osobnost), která byla často nepochopena nebo dezinterpretována.⁴³ Hromádku je podle Smolíka třeba studovat na pozadí jeho kořenů v českém kontextu. „Hromádka kann nur von Prag aus verstanden werden“⁴⁴ (Hromádku lze pochopit pouze z Prahy), a to tak, že budeme analyzovat vliv, který na něj měli Masaryk, Rádl a Dostojevský (přes českou filosofii). I zde rozebíral Smolík výtky vůči Hromádkovi, že praktikoval „Geschichtstheologie“ (teologii dějin). Jeho odpověď je zde opět, že Hromádka měl svou vlastní cestu k překonání liberální teologie a k objevení významu zjevení, pro které zde Smolík používá termín „die letzte Realität“ (poslední skutečnost).⁴⁵

Hromádka se ovšem podle Smolíka nerozloučil s liberální teologií tak radikálně jako Barth, protože se nechtěl odpojit od impulsů, které teologii poskytl Masaryk. Hromádkova teologie je ve Smolíkově podání otevřená a dialogická, zatímco Barthovi hrozí, že sklouzne do „klerikalizace zjevené pravdy.“⁴⁶ Při obhajobě pražského teologa Smolík zároveň uznával, že Hromádka se v 50. letech 20. století nechal oslnit svým vlastním optimismem, že socialistické zřízení přinese sociální spravedlnost. V důsledku této naděje nebyl schopen tematizovat „mesianistické, falešné momenty marxistické iluze“ a jeho vymezení se vůči ní zůstalo u neveřejné kritiky v podobě intervencí za pronásledované u režimních představitelů.⁴⁷ O pět let později se Smolík ještě jednou vrátil k otázce dějin a teologie u Hromádky a Bartha, ale tentokrát v úvaze chybí kritický tón, který z jeho pera zazněl v období krátce po uvolnění pražského jara. V r. 1974 je to přitakání tomu, co podle něj bylo u Hromádky zásadní, totiž že „socialismus ve své dějinné podobě dané Říjnovou revolucí představuje vyšší stupeň uspořádání společnosti ve srovnání se společností soukromého vlastnictví“⁴⁸ (obdobná formulace zazněla v úvodu tzv. osmi tezí učitelů KEBF z června r. 1977). Normalizace,

43 Josef Smolík, Zum theologischen Profil Josef Hromádka's, in: Josef Smolík – Heinz Kloppenburg (eds.), *Von Amsterdam nach Prag. Eine ökumenische Freundesgabe an Professor D. Josef L. Hromádka, Evangelische Zeitstimmen* 45–46 (1969), 13.

44 Tamtéž, 14.

45 Tamtéž, 21.

46 Tamtéž, 25.

47 Tamtéž, 35.

48 Josef Smolík, Barmen (K dějinné teologii J. L. Hromádky), *Křesťanská revue SLI* (1974/6)130.

kteřá už byla v plném proudu i na fakultě, mu vzala svobodu a odvahu ke kritické reflexi podobné té, která zazněla ještě v r. 1969.⁴⁹

Na sklonku r. 1969 Hromádka zemřel. Samotný pohřeb se konal 4. ledna 1970, do hrobu v Hodslavicích byla urna s jeho ostatky uložena v září 1970. Při této příležitosti měl Josef Smolík k přítomným promluvu, ve které zdůraznil Hromádkovu údajnou zakořeněnost v domácí tradici. Tu Hromádka spojil s ekumenickými činnostmi, které tímto způsobem získávaly věrohodnost. „Z domácí tradice vytěžil hodnoty, kterým získal ohlas na světovém křesťanském fóru a jimiž zbohatil ekumenické hnutí. [...] Bratr Hromádka spojil ve svém díle jedinečným způsobem partikulární podobu evangelia s jeho univerzálním dosahem. Evangelium, jak je našel přetlumočeno v domácí tradici a jak je zvěstoval v ekumenické šíři, zůstal věren až do smrti.“⁵⁰ Vrátil se k osobním rozhovorům s Hromádkou během setkání se skupinou přátel u něj doma. Kvůli jeho roli v českém evangelickém prostředí ho Smolík nazval otcem. Stejný příměr použil o dvacet let později, když ve svých pamětech popisoval úmrtí několika kolegů ze starší generace v období po smrti Hromádky. Odcházel „duchovní otec mnohých z nás učitelů na fakultě. [...] Byl nám otcem, který nás tahal z různých průšvihů.“⁵¹

Smolíkův Hromádka za normalizace

V r. 1979 fakultní učitelé opět připomněli výročí Hromádky, byť tentokrát poprvé bez přítomnosti jeho samotného. Uspořádali řadu přednášek, jejichž texty vyšly v *Křesťanské revui* v r. 1980. Milan Opočenský připravil přednášku o Hromádkovi jako učiteli teologie, která později tvořila předlohu k jeho publikaci z r. 1990.⁵² Pavel Filipi referoval o Hromádkovi jako učiteli církve.⁵³ Jaroslav Ondra pojednával o Hromádkově úsilí o mír⁵⁴ a Amedeo Molnár

49 Peter Morée, Zachovat kontinuitu evangelické teologie – za jakou cenu? Příběh Komenického evangelické bohoslovecké fakulty v letech tzv. normalizace, *Slovo a smysl / Word & Sense* XVII (2020/35 speciální číslo), 95–104.

50 Josef Smolík, Rok po odchodu J. L. Hromádky, *Křesťanská revue* 38 (1971), 8.

51 Josef Smolík, Jak to bylo? 46. Odešli kolegové, *Kostnické jiskry* (2002), 36.

52 Milan Opočenský, J. L. Hromádka – učitel teologie, *Křesťanská revue* XLVII (1980/1–2), 3–14.

53 Pavel Filipi, J. L. Hromádka učitel církve, *Křesťanská revue* XLVII (1980/1–2), 15–22.

54 Jaroslav N. Ondra, J. L. Hromádka a mírová práce, *Křesťanská revue* XLVII (1980/1–2), 33–38.

analyzoval Hromádkův vztah k reformaci.⁵⁵ Josef Smolík pro tuto příležitost vybral téma Hromádkova postoje k ekumenickému hnutí. Viděl kořeny jeho chápání ekumenismu v kontextu minoritního českého protestantismu, který ovšem měl velmi bohaté styky s protestanty v cizině. I různorodost evangelického prostředí v jeho rodišti Hodslavicích a okolí ho naučila oceňovat přínos ekumenického myšlení. Dle Smolíka Hromádkovi nestačilo to, co vnímal jako povrchní ekumenismus, spočívající v měkčení konfesních tradic. Prosazoval hledání jednoty skrze prohloubení víry a jejích biblických základů. Smolík spatřoval v tomto důrazu u Hromádky důvod pro jeho hluboký zájem o katolictví a pravoslaví, v nichž hledal křesťanské dědictví, „evangelium živé a žité v těchto velikých tradicích.“⁵⁶ V odporu proti mělkému ekumenismu viděl Smolík zárodky Hromádkova postoje k ekumeně po druhé světové válce, jak ho formuloval na zakládajícím shromáždění Světové rady církví v Amsterdamu v r. 1948. Jeho důrazná kritika ztotožnění křesťanské víry se západní civilizací pramenila z jeho odmítnutí liberální, kulturně orientované teologie, která zapomíná na pokání a smíření po destrukci války. Spolu s některými teology z okruhu Vyznávající církve proto později založil ekumenickou platformu v podobě Křesťanské mírové konference, která stála na jeho náročném pojetí ekumenismu.

V období 100letého výročí Hromádkova narození publikoval Josef Smolík řadu článků o učitelích evangelické fakulty, která slavila 70. výročí svého založení. Příspěvek o Hromádkovi⁵⁷ tvořil jakýsi náčrt jeho rozsáhlejší práce k životu a dílu J. L. Hromádky. Jedná se o nejobsažnější studii k Hromádkovi, která do té doby vyšla v češtině. Je ovšem poctivě poznamenat, že v němčině již existovala práce Dorothee Neumärker,⁵⁸ která po stránce vědeckého přístupu vyčnívá vysoko nad Smolíkovou biografií.

Ve svých pamětech tvrdil Smolík, že knihu napsal na objednávku východoněmeckého nakladatelství Evangelisches Verlag, které se na něj obrátilo již v 70. letech 20. století. Původně ji psal německy a do tisku byla připravená v období, kdy se ve východním Německu začal hroutit komunistický režim.

55 Amedeo Molnár, J. L. Hromádka – vykladač reformačního dědictví, *Křesťanská revue* XLVII (1980/1–2), 39–44.

56 Josef Smolík, J. L. Hromádka a ekumenické hnutí, *Křesťanská revue* XLVII (1980/1–2), 26.

57 Josef Smolík, Učitelé pražské fakulty: Josef Lukl Hromádka, *Křesťanská revue* LVI (1989), 103–109.

58 Dorothea Neumärker, *Josef L. Hromádka: Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens*, München: Chr. Kaiser, 1974.

Nakladatelství plánované vydání pak odkládalo, později v rámci ukončení provozu je zrušilo úplně.⁵⁹ Pro české vydání Smolík knihu přeložil sám.

Základní postup Smolíka v této studii je, že zasazoval Hromádkovy vydané texty do konkrétního příběhu jeho života. V textu je proto mnoho citací, kterými se Smolík snažil vysvětlit motivy a pozadí Hromádkova jednání a vnímání. Průběh Hromádkova života Smolík vylíčil až pozitivisticky, bez snahy o hlubší interpretaci či hodnocení. Vzniká tak obraz dynamického života teologa, který byl součástí událostí důležitých pro český protestantismus, ekumenické společenství i pro společnost na evropském kontinentu, ale zůstává otevřená otázka, jaký význam a dopad mělo Hromádkovo jednání v jeho širším kontextu.

Tato skutečnost je patrně odrazem období, kdy Smolík biografii připravoval. V jejím úvodu uvádí, že do tisku ji odevzdal před 17. listopadem 1989, tedy dnem, který symbolizuje konec československého komunistického režimu. V závěrečné fázi normalizačního období bylo sice možné publikovat obdobné práce bez ideologického zarámování, ale politická realita nepatrných a pomalých změn a nejasného směřování společnosti vedla v kruzích církevních a fakultních struktur k opatrnosti.⁶⁰ Interpretační aspekt by předpokládal analýzu současného kontextu církevního prostředí, pro které Smolík psal. K tomu mu ovšem chyběly svoboda a odvaha, a tak vznikla práce o nejdůležitějším českém protestantském teologovi 20. století bez konkrétního zaměření. To, co Smolík psal o Hromádkovi v r. 1969, kdy se i kriticky vymezil vůči Hromádkovi, nedokázal opakovat v r. 1989. V důsledku vyklizení pole, kde se konala interpretační debata o Hromádkovi, se tato diskuze přesunula do kruhu církevního disentu, v němž mezi Hromádkovými žáky z Nové orientace proběhly vášnivé rozhovory o jeho významu pro současnost.

Ačkoli Smolík vytvořil samotnou práci v období před listopadem 1989, přece jen doplnil některé odstavce v období po zhroutilí komunistického režimu. V krátké předmluvě poznamenal, že „nové události stavějí Hromádkovo dílo do ostřejšího kritického světla“.⁶¹ Zmínil se o jeho omylech a hledání bez toho, že by specifikoval, v čem spočívaly. Hromádka neměl dost informací a také se v některých ohledech „vážně a těžce mýlil.“⁶² Zároveň dodal, že Hromádka nakonec nepatří k těm, kteří byli pádem komunistické diktatury

59 Josef Smolík, *Jak to bylo?* 60. „Falešný prorok“, *Kostnické jiskry* (2003), 9.

60 K ovzduší normalizace v církvi viz Pfann, „*Zur Freiheit ein langes Wandern*“.

61 Josef Smolík, *Josef L. Hromádka. Život a dílo*, Praha: ERC, 1991, 7.

62 Tamtéž, 214.

poražení. Naopak podle Smolíka Hromádka tento vývoj předvídal a uvítal. „Celkový ekumenický a mezinárodní vývoj dává za pravdu Hromádkovým nadějím.“⁶³ Do závěrečných odstavců biografie vsunul poznámky o přílišném optimismu Hromádky, že komunistický režim chce do přestavby společnosti angažovat také duchovní tradice, které by přinesly humanistický rozměr do nové společnosti. Výslovně Smolík pak otevřel dveře pro ty, kterým byl od 70. let vstup do církevních a fakultních struktur zakázán. „Hromádkův pohled do budoucnosti byl nesen nadějí, že násilí a moc, které stály za okupací a násilnou normalizací, nebudou mít poslední slovo. Tak mu rozuměli také jeho často kritičtí žáci, kteří stáli s jinými u kolébky hnutí Charta 77: L. Hejdánek, A. Kocáb, J. Šimsa, J. Trojan aj. K úzkým Hromádkovým přátelům patřil i M. Machovec. Revoluce 17. listopadu 1989 dala Hromádkovi za pravdu.“⁶⁴

Smolíková biografie o Hromádkovi tvoří tak svědectví o začínající proměně české společnosti od listopadu 1989 a církve (včetně fakulty) v ní. Na jednu stranu odráží nehybnost normalizační společnosti, na druhou stranu svědčí v doplněných odstavcích o bezprostředním dopadu politických změn na interpretaci vlastní minulosti. Smolík svou práci věnoval jak těm, se kterými do r. 1969 spolupracoval na interpretaci Hromádky v mírovém odboru Synodní rady ČCE (Trojan, Šimsa, Kocáb atd.), tak i svým souputníkům z Křesťanské mírové konference. Platforma Hromádkovy teologie měla podle Smolíka potenciál překlenout rozdíly, které vznikly mezi žáky Hromádky v době tzv. normalizace. Smolíková naděje nebyla však naplněna. Na fakultu přišli Hromádkovi žáci z disentu, ale k takové spolupráci jako v období mírového odboru už nedošlo.⁶⁵

Závěr

Když se Smolík ve svých pamětech k této problematice vrátil, dospěl k závěru, že samotný Hromádka dával podnět k různým interpretacím, které dokázaly rozdělit jeho žáky. „Hromádka je složitá osobnost. Jednotlivými citacemi, co kdy kde řekl, co napsal, zpracovanými do schématu běžné logiky, odpoutané od konkrétní dějinné situace nebo přenesené do jiného kontextu, Hromádku nepochopíme. Kdo jsou proti němu, nacházejí své argumenty, kdo jsou

⁶³ Tamtéž, 7.

⁶⁴ Tamtéž, 166–7.

⁶⁵ Peter Morée, Vyrovnávání se s minulostí a rehabilitace na ETF UK od roku 1990, *Studie a texty Evangelické teologické fakulty* 34 (2020/2), 105–122.

pro něho, mají argumenty své víry a toho, co pro ně Hromádka znamenal. V otázce ‚fenoménu Hromádka‘ je třeba se rozhodnout. Rozhoduji se pro Hromádku a na tom rozhodnutí jsem trval, když nebyl ve flóru po roce 1969 a i dnes, když je kritizován. Jsem přesvědčen, že cesta, kterou církvi ukázal, je cestou, která vede do budoucnosti a míří k parusii.“⁶⁶ Ač měl Smolík v době svého postgraduálního studia výhrady vůči Hromádkovi, kterého považoval za příliš politicky orientovaného, v důsledku užší spolupráce se stoupenci Nové orientace odložil svou zdrženlivost a přijal Hromádku jako svého učitele a duchovního otce. V době tzv. normalizace spoluvytvoril interpretaci Hromádky, která učitele fakulty vedla k odmítnutí kritického postoje ke komunistickému režimu, tak jak ho formulovali teologové z Nové orientace, a to taktéž na základě interpretace Hromádkovy teologie.

V tomto rozporuplném vývoji tkví důvod, proč patří Smolíkovy publikace (spolu s Hejdánkovými texty) k podnětnějším studiím o Hromádkovi. V období relativní svobody konce 60. let 20. století, kdy postava Hromádky inspirovala k politicko-teologickým analýzám, dokázal Smolík Hromádku interpretovat jako myslitele, který současné generaci ukazuje cestu do budoucnosti. V době tzv. normalizace, kdy se loajalita k politickému systému stala základní hodnotou ve veřejném životě, v něm naopak hledal oporu pro status quo. Je jistá tragédie pražské evangelické fakulty, že dvě skupiny Hromádkových žáků, které si rozuměly do období pražského jara a které se velmi odcizily v období normalizace, po roce 1989 už nenašly cestu tvůrčí spolupráce k sobě. Ze všech zúčastněných to pravděpodobně prožíval nejhůř právě Josef Smolík, který díky svému zapojení do aktivit a rozporek obou stran měl k aktérům z obou táborů nejbliže.

Peter Morée, Dr.

Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta

Černá 9, 110 00 Praha

Česká republika

moree@etf.cuni.cz

⁶⁶ Josef Smolík, Jak to bylo? 60. „Falešný prorok“, *Kostnické jiskry* (2003), 9. S Jakubem Trojanem sdílí Smolík termín „fenomén“ k označení Hromádky.

Lidská práva a pravoslaví: přehled a vyhodnocení současné debaty¹

Zdenko Šírka

Human Rights and Orthodoxy: An Overview and Assessment of the Current Debate In the Orthodox world, the debate on human rights has been one of the most interesting in recent years. There is an influential tendency among Orthodox priests, monks and laity to completely reject the idea of human rights as a mere Western invention without any cultural or spiritual basis among Eastern Christians. The critical problems are to be found in the different understanding of human dignity and the resulting emphasis on freedom or morality. Our task and question, therefore, is to identify the key points in this debate and to see what possible solutions to the existing dilemmas are available. In this article, we will attempt to map out the main players and arguments for the Czech reader, critically present and evaluate them.

Keywords: Orthodoxy, human rights, political theology, Russian Orthodox Church

V pravoslavném světě je diskuse o lidských právech, jejich přijetí či nepřijetí, užitečnosti či neužitečnosti, správnosti či nesprávnosti, za poslední léta jednou z nejzajímavějších.² Byť nizozemský teolog Alfons Brüning již v roce 2016 tvrdil, že se tato debata dostala do slepé uličky,³ shodujeme se s tímto tvrzením pouze do té míry, že je debata vyčerpaná a měla by pokročit o krok dál. Především je nutné uvědomit si, že pravoslavná pozice není homogenní, jelikož více či méně pozitivní a schvalující pozice stojí vedle kritičtějších, nebo někdy dokonce kategoricky negativních prohlášení. Např. některé hlasy z pravoslaví v Řecku, včetně ekumenického patriarchy Bartoloměje I., by mohly naznačovat, že je pravoslavná teologie lidské důstojnosti a práv schválená,⁴ ale bylo by přesto unáhlené takové pozice pojmenovat hlavním proudem. Naproti tomu stále existuje vlivná tendence mezi pravoslavnými kněžími, mnichy a laiky, kteří zcela odmítají myšlenku lidských práv jako

1 Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

2 Nemalou zásluhu na tom má vydávání dokumentů o lidských právech Ruskou pravoslavnou církví, které diskusi vyostřilo; více k tomu dál v textu.

3 Alfons Brüning, *Orthodox Theology in Dialogue with Human Rights: Some Considerations on Current Themes, Problems, and Perspectives*, *Exchange* 45 (2016), 382.

4 Viz Ecumenical Patriarch Bartholomew, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Theology Today*, New York: Doubleday, 2008. Srov. Konstantinos Delikostantis, *Die Menschenrechte im Kontext der Orthodoxen Theologie*, *Ökumenische Rundschau* 56 (2007), 19–35.

pouhý západní vynález bez jakéhokoli kulturního nebo duchovního základu mezi východními křesťany.⁵ Mezi těmito extrémí existuje mezi pravoslavnými teology řada komentářů, námitek a pozitivních hodnocení, a právě toto prostředí „mezi“ schválením a odmítnutím je prostorem, kde by měl být zahájen dialog.⁶

Kritické problémy je třeba hledat v odlišném chápání lidské důstojnosti a z toho odvozeném důrazu na svobodu nebo morálku. Pokusy překonat stávající rozdíly byly v poslední době učiněny jak v diskurzu o lidských právech, tak ze strany pravoslavné teologie a na základě toho tvrdíme, že stávající antagonismy nejsou nutně nepřekonatelné. Naším úkolem a otázkou proto je identifikovat klíčové body tohoto dialogu a podívat se, jaká možná řešení stávajících dilemat jsou k dispozici. V tomto článku se pokusíme pro českého čtenáře zmapovat hlavní hráče a argumenty, kriticky je představíme a vyhodnotíme.

Předpoklady debaty

Nastínit „pravoslavný pohled“ na lidská práva není snadné. Pravoslaví není monolitická entita, neboť se setkáváme s mnoha různými, často protichůdnými tendencemi. O kterém pravoslaví bychom měli mluvit: o ekumenickém patriarchátu, ruské církvi nebo řecké církvi? Máme mluvit o tezích albánského arcibiskupa Anastasia Yannoulatose, Johna Zizioulase, Kallista Ware, patriarchy Kirilla, nebo o teologii George Florovského, Dumitru Stăniloae, Nikose Matsoukase nebo Christose Yannarase? Pravoslaví nemá svůj Druhý vatikánský koncil ani *Confessio Augustana*, nemá Tomáše Akvinského, Martina Luthera ani Jana Kalvína. Nemá žádnou reformaci, ani nevyplynulo z protireformace. Zmiňujeme to proto, že tuto nehomogenost je nutno zohledňovat a žádnou, dokonce ani pozici Ruské pravoslavné církve, nelze absolutizovat.

Další předpoklad debaty je, že zde ve hře nejsou pouze teologické postoje, učení církve a teologů, tradice, neboť debata o lidských právech je ovlivněna i neteologickými (čti: společenskými, sociálními, kulturními, ekonomickými,

5 Pro další evidence viz: Alfons Brüning, „Freedom“ vs. „Morality“ – On Orthodox Anti-Westernism and Human Rights, in: týž – E. van der Zweerde (eds.), *Orthodox Christianity and Human Rights*, Leuven: Peeters, 2012, 125–152.

6 Prostor „mezi“ (něm. *zwischen*) považoval za výchozí bod autentického dialogu německý filosof H.-G. Gadamer, viz: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, 300, viz též: Zdenko Šírka, *Transcendence and understanding: Gadamer and Modern Orthodox hermeneutics in Dialogue*, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2020, 60.

dějinnými, rasovými) okolnostmi a souvislostmi.⁷ Rozdíly mezi různými pozicemi se totiž stávají ještě markantnějšími, když se lidská práva uplatňují v multináboženských a multietnických společnostech, ve vztahu k sekulárnímu státu a ve vztahu k tisku a médiím. V tomto bodě se objevují rozdíly nejen mezi zavedenými „národními“ pravoslavnými církvemi (a v jejich rámci Ruskou pravoslavnou církví, Rumunskou pravoslavnou církví atd.), ale také mezi těmito církvemi a pravoslavnými komunitami v zemích, kde pravoslavné křesťanství není dominantní, jako jsou např. Spojené státy americké a Kanada, členské státy EU nebo Izrael. Emmanuel Clapsis k tomu přidává,⁸ že pravoslavní věřící, kteří žijí jako menšina, většinou inklinují k přijetí lidských práv, zvláště když na nich závisí svobodné uplatňování jejich víry, zatímco národní církve bývají lhostejné nebo kritické, a dokonce je odmítají jako odporující pravoslavné víře. Jejich postoj k lidským právům odráží aspekty víry církve smíšené s místními kulturami a tradicemi a v některých případech s jejich vlastními zájmy v příslušných společnostech.⁹

Výchozí narativy

Byť trochu zjednodušíme, pro začátek nám pomůže, všimneme-li si dvou zásadních narativů. První můžeme pojmenovat *břemeno* východního pravoslaví¹⁰ a podle něho je východní křesťanství neslučitelné s normami

7 O vlivu neteologických faktorů viz: David Stevens, Non-Theological Issues That Divide Us, *The Furrow* 39 (1988/9), 589–594; Zdenko Šírka, Ecumenism and Tradition: Hermeneutics of Theological and Non-Theological Factors, *Testimonia theologica* (2023), v tisku.

8 Emmanuel Clapsis, Human Rights and the Orthodox Church in a Global World, *θεολογία* 2 (2016), 123–124. Publikováno též jako Emmanuel Clapsis, Human Rights and the Orthodox Church in a Global World, in: Alexei Bodrov – Stephen M. Garrett (eds.), *Theology and the Political: Theo-political Reflections on Contemporary Politics in Ecumenical Conversation*, Leuven: Brill, 2020, 51–64.

9 Podobně Alfons Brüning: „Actual stances on Human Rights of the various Orthodox Christian Churches or organizations are related not only to Orthodox theology and anthropology, but also to cultural and political traditions, as well as to the actual position of those churches and organizations in their respective societies.“ Alfons Brüning – Evert van der Zweerde, Introduction: Orthodox Christianity and Human Rights – An Ambiguous Relationship, in: A. Brüning – E. van der Zweerde (eds.), *Orthodox Christianity and Human Rights*, Leuven: Peeters, 2012, 6.

10 „Burden of Eastern Orthodoxy“. Pojem si půjčuji z článku: Marco Guiglielmi, The Romanian Church, the European Union and the Contention on Human Rights, *Religions* 12 (2021/1), 3. <https://doi.org/10.3390/rel12010039>

univerzálních lidských práv. Nejslavnější prohlášení v tomto ohledu učinil významný americký politolog Samuel Huntington, který v létě 1993 publikoval v časopise *Foreign Affairs* jedno z nejkontroverznějších děl své generace.¹¹ Zde nastínil, že konflikty v budoucnosti budou založeny spíše na civilizačních a kulturních rozdílech než na ideologických. Mluví o východním a západním křesťanství jako o dvou oddělených narativech a tvrdí, že ježto Východ nesdílel stejný intelektuální vývoj jako Západ, pravoslaví nevyvinulo smysl pro individuální lidská práva.¹² Zejména v západním křesťanství identifikuje faktory, jako je oddělení sekulární a náboženské moci a tradice právního státu, které usnadňují rozvoj svobody a lidských práv. Ačkoli mnozí budou s takovým paradigmatem nesouhlasit, zdá se, že je to užitečný nástroj pro pochopení vývoje, ke kterému došlo ve vztahu mezi politickými kulturami východní Evropy a Evropskou unií.¹³

Zvláště raní pravoslavní komentátoři práv považovali za obtížné navázat spojení mezi pravoslavnou doktrínou a lidskými právy, a dokonce byli docela proti lidským právům, protože je považovali za něco, co bylo pro pravoslavnou teologii cizí.¹⁴ Dle Pantelise Kalaitzidise obecný trend v pravoslavné teologii v lidskoprávním diskurzu nevnímá nic jiného než idolizaci individualismu, subjektivismu a glorifikaci jednotlivce, což je v kontrastu s komunitní kultu-

11 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, *Foreign Affairs* 72 (1993/3), 22–49. Svoji argumentaci později rozpracoval v knize *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), v českém překladu Samuel P. Huntington, *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*, Praha: Rybka, 2001. Huntington uvádí, že jeho práce není popisem politického fungování moderního světa a nejedná se tedy o skutečnou vědeckou studii, ale spíše o nastolení nového paradigmatu pro pochopení politických machinací jednadvacátého století.

12 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster, 1996, 70–71. Toto tvrzení o neslučitelnosti Západu a Východu a myšlenku, že tam, kde končí západní křesťanství, začíná islám a pravoslaví, rezolutně odmítá např. Konstantin Delikostantis, *Human Rights and Orthodoxy: Remarks on Christian Freedom and Autonomy*, in: Jindřich Halama (ed.), *The Idea of Human Rights: Tradition and Presence*, Praha: Evangelická teologická fakulta, 2003, 76–77.

13 Huntingtonova práce se zdá být taktéž nevhodnější pro pochopení nedávných střetů mezi církví a státem v Řecku. Na paralelu s Řeckem upozorňuje Daniel Payne, *The Clash of Civilisations: The Church of Greece, the European Union and the Question of Human Rights*, *Religion, State & Society* 31 (2003/3), 261.

14 Představitelé jsou např.: Vigen Guroian, *Human Rights and Modern Western Faith: An Orthodox Christian Assessment*, *Journal of Religious Ethics* 26 (1998), 241–247; Adamantia Pollis, *Eastern Orthodoxy and Human Rights*, *Human Rights Quarterly* 15 (1993/2), 339–356.

rou pravoslaví.¹⁵ Aristotle Papanikolaou z Fordham University míní, že tato ambivalence vůči pojmu lidská práva existuje z několika důvodů, mezi něž patří (1) její zdánlivě inherentní spojení s ateistickým humanismem, (2) to, že sekulární, lidskoprávní rétorika implikuje vytlačení náboženství z veřejného života, (3) a že jazykůvých práv je založen na antropologii, která je individualistická a solipsistická, a jako taková je neslučitelná s křesťanskou teologickou antropologií.¹⁶

Vskutku, například řecký teolog Christos Yannaras, který „je určitým způsobem paradigmatický pro pravoslavnou kritiku lidských práv“,¹⁷ jde tak daleko, že hovoří o nelidskosti práv,¹⁸ neboť se ústředními stávají nároky jednotlivce, jelikož je celá koncepce modernity založena na egocentrické perspektivě, neodmyslitelně spojené s nerelačním, autonomním, individualistickým chápáním lidské osoby. Podobně již v roce 1979 Anastasios Yannoulatos, nyní arcibiskup Albánské autokefální církve, prohlásil, že existuje „určitá nejednoznačnost v konceptu lidských práv“,¹⁹ a uvedl rozdíl mezi lidskými právy a křesťanskou etikou: „původním zájmem deklarace o lidských právech bylo chránit občany před svévolným použitím moci ze strany státu. [...] Lidská práva se tedy týkají vztahu, který existuje mezi jednotlivcem a státem. [...] Křesťanská víra začíná a končí u Boha.“²⁰ V té době to bylo spravedlivé pozorování; je třeba také poznamenat, že Yannoulatos nebyl nepřátelský vůči diskurzu lidských práv a mínil, že je to jakýsi univerzální základ pro dialog

15 Tak to zobecňuje: Pantelis Kalaitzidis, Individual versus Collective Rights: The Theological Foundation of Human Rights, in: Elisabeth-Alexandra Diamantopoulou – Louis-León Christians (eds.), *Orthodox Christianity and Human Rights in Europe*, Bruxelles: Peter Lang, 2018, 275.

16 Viz Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2012, 87.

17 Kristina Stoeckl, The 'We' in Normative Political Philosophical Debates: The Position of Christos Yannaras on Human Rights, in: A. Brunning – E. van der Zweerde (eds.), *Orthodox Christianity and Human Rights*, Leuven: Peeters, 2012, 187. Kritické poznámky na Yannarase viz: A. N. Papatanasios, An Orphan or a Bride? The Human Self, Collective Identities and Conversion: An Orthodox Approach, in: A. E. Karran – F. Georgi (eds.), *Thinking Modernity: Towards a Reconfiguration of the Relationship Between Orthodox Theology and Modern Culture*, Lebanon – Münster: St. John of Damascus Institute of Theology, 2010, 133–154.

18 Viz název jeho knihy: Christos Yannaras, *The Inhumanity of Right*, Cambridge: James Clark, 2021.

19 Anastasios Yannoulatos, Orthodoxy and Human Rights, in: týž, *Facing the World. Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2003, 49–78, zde 51.

20 Tamtéž, 50–51.

současného světa.²¹ Tato nejednoznačnost je nejmarkantnější, když porovnáme postoj pravoslavných národních církví na východě a pravoslavných menšinových církví více na západ. Stanley Harakas tak například ukazuje, že Řecká pravoslavná církev v Americe od poloviny 20. století přijímala prohlášení, která vycházejí z *Deklarace lidských práv* (1948),²² a Pravoslavná církev v Americe, jež v roce 1970 získala nezávislost na Moskevském patriarchátu, již v šedesátých letech otevřeně protestovala proti rasové diskriminaci ve Spojených státech.²³ Mluvíme-li tedy o starším období, zdá se, že obrana lidské svobody před nadměrným hromaděním politické, ekonomické nebo sociální moci byla jediným z hlavních témat konceptu lidských práv, s nímž pravoslavné církve vždy snadno souhlasily.

V poslední době, a zde již mluvíme o druhém narativu, však existuje značná kritika názoru, že jsou lidská práva vůči pravoslavnému učení nepřátelská a dochází k nárůstu pozitivních přístupů k otázce práv z pravoslavného hlediska, vyjádřených třeba ve spisech Stanleyho Harakase, Johna McGuckina, Konstantinose Delikostantise, Antoniose Kireopoulose, Aristotle Papanikolaou, Pantelise Kalaitzidise a jiných.²⁴ Povšimněme si, že až na výjimky se jedná o pravoslavné autority, které nepocházejí z tzv. národních církví, ale z církví menšinových. Tento narativ můžeme pojmenovat *pravoslaví v moderním světě*, neboť je pravoslavná tradice vyzvána, aby hledala svou vlastní cestu k současným výzvám, jakož i (byť i částečnému) přijetí lidských práv.

Zvláště ve východní Evropě nastaly určité posuny až po pádu komunismu, když některé národní pravoslavné církve došly ke kritickému hodnocení své-

21 Aristotle Papanikolaou ho proto považuje za zástance lidskoprávního diskurzu, viz: Papanikolaou, *The Mystical as Political*, 95–98.

22 Viz Stanley Harakas, Human Rights: An Eastern Orthodox Perspective, *Journal of Ecumenical Studies* 19 (1982), 20–23.

23 Uvádí Brüning – van der Zwerde, *Introduction*, 5.

24 Uvedeme některé tituly, které ještě nebyly zmíněny: John A. McGuckin, The Issue of Human Rights in Byzantium and the Orthodox Christian Tradition, in: J. Witte Jr. – F. S. Alexander (eds.), *Christianity and Human Rights: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 173–189; Konstantin Delikostantis, Die Menschenrechter aus orthodoxer Sicht, in: Ingeborg Gabriel (ed.), *Politik und Theologie in Europa*, Ostfildern: Matthias-Grünevald Verlag, 2008, 81–103; Antonios Kireopoulos, Seeking Justice and Promoting Human Rights: Orthodox Theological Imperatives or Afterthoughts?, in: M. J. Pereira (ed.), *Philanthropy and Social Compassion in Eastern Orthodox Tradition: Papers of the Sophia Institute Academic Conference*, New York: Theotokos Press, 2010, 224–247.

ho chování v období diktatury (především Rumunská pravoslavná církev).²⁵ V nových demokratických podmínkách (zde např. v rámci nového rámce EU) jsou pravoslavné církve stále více schopny podporovat lidská práva, zejména na individuální, a nikoli hierarchické úrovni.²⁶ Tento vývoj je založen zejména na zkušenostech pravoslavných věřících a kleriků, kteří během represí bránili náboženskou svobodu.²⁷ Dokonce lze mluvit o „pozitivních“ nebo „prodemokratických“ rysech východního pravoslaví,²⁸ a obecně poukázat na roli některých společenských aspektů ortodoxního křesťanství při stabilizaci demokracie a politických režimů v Rusku a východní Evropě.

V rámci tohoto příběhu někteří sociální vědci přijali tzv. teorii více modernit. Vychází z toho, že koncept modernity, často ztotožňován s westernizací, prošel v posledních desetiletích významnými změnami a byl zbaven svých exkluzivních západních obrysů. Možnost „synkretické modernity“ přizpůsobené místním kulturním, sociálním a politickým podmínkám již není kategoricky vyloučena a v důsledku toho se koncepce *různorodých modernit* (tak izraelský sociolog Shmuel Noah Eisenstadt) stala dominantním vzorcem myšlení v sociálních a kulturních vědách. Tato teorie předpokládá nedostatek homogenizace v současném světě a spíše zdůrazňuje trend diferenciací, který postihuje všechny instituce ve společnosti. Innsbrucká socioložka Kristina Stoeckl v tomto ohledu navrhla podobný přístup ke zkoumání množství procesů, které se vyvíjejí v rámci mnoha vztahů mezi ruským pravoslavím

25 Viz Radu Preda, Human Rights and Their Perception in Orthodoxy – A Romanian Perspective, in: A. Brüning – E. van der Zweerde (eds.), *Orthodox Christianity and Human Rights*, Leuven: Peeters, 2012, 292–313.

26 “The Orthodox churches living in a global culture have in principle embraced democracy and human rights. They are struggling, however, to cope with the implications of living in a democratic and free society.” Clapsis, *Human Rights and the Orthodox Church in a Global World*, 113.

27 Příklady osobností z církví, které bojují za lidská práva uvádí: Alfons Brüning, *Orthodoxie, Christentum, Demokratie: Orthodoxe Priester als Menschenrechtaktivisten*, in: Vasílios Makrides et al. (eds.), *Christentum und Menschenrechte in Europa*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016, 103–120.

28 Viz Christopher Marsh, The Ambivalent Role of Orthodoxy in the Construction of Civil Society and Democracy in Russia, in: týž (ed.), *Burden or Blessing? Russian Orthodoxy and the Construction of Civil Society and Democracy*, Boston, MA: Institute on Culture, Religion, and World Affairs at Boston University, 2004, 1–8.

a Evropskou unií.²⁹ Argumentuje, že možnost modernity může existovat i pro pravoslavnou kulturu.³⁰

Abychom to shrnuli, zdá se, že se první příběh více zaměřuje na historické pozadí a mluví o civilizačním střetu; zatímco se druhý příběh více zaměřuje na nejnovější historické období, počínaje postkomunistickou érou východního pravoslaví a na sociokulturní a náboženské změny, ke kterým došlo ve vztahu k Evropské unii, a mluví o tom, že pravoslaví možná zažívá svou vlastní modernitu.

Jedná se vůbec o střet civilizací?

Otázka je relevantní, proč vůbec mluvit o střetu civilizací? Jaké jsou základní argumenty? Jelikož Huntington tvrdí, že pravoslavná kultura je oddělená od západní, jedním rysem této odlišnosti je, že neprošla intelektuálním vývojem jako Západ, etapami, jako je renesance, reformace a osvícenství,³¹ a tak nevznikl koncept lidských práv. Adamantia Pollis již v roce 1983 tvrdila, že pravoslavná kultura nerozvinula koncept lidských práv, protože nesdílí stejnou tradici přirozeného práva, která se vyvinula na Západě po znovuoživení aristotelské filozofie.³² Zdůrazňuje, že nejvýraznějším rysem odlišného vývoje je oddělení náboženské a národní identity – jakmile skončily náboženské války, s koncem absolutistických monarchií a vzestupem sekulárních moderních národních států se jejich novou identitou stala spíše národnost než náboženství. Sekularizace společnosti změnila roli západních křesťanských církví a náboženství již nesloužilo jako hlavní referenční seskupení lidí, bylo nahrazeno národností. V důsledku toho bylo náboženství postupně odsunuto do soukromé sféry.³³ Na rozdíl od tohoto vývoje historické dědictví východního pravoslaví spočívá v symbiotickém a vzájemně závislém vztahu mezi církví a státem, vztah východní církve k politické autoritě je takový,

29 Viz Kristina Stoeckl, *European Integration and Russian Orthodoxy: Two Multiple Modernities Perspectives*, *European Journal of Social Theory* 14 (2011/2), 217–233.

30 Především ve své knize: Kristina Stoeckl, *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, London: Routledge, 2014.

31 Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 45–46.

32 Pollis, *Eastern Orthodoxy and Human Rights*, 342. Podobně je to pro Vigen Guroiana, který přichází s tezí, že koncept lidských práv vnesl do protestantského a katolického myšlení diofyzitistický důraz, který je v rozporu s ortodoxním důrazem na autonomní povahu lidství zjevenou ve vtěleném Slově. Guroian, *Human Rights and Modern Western Faith*, 243–245.

33 Pollis, *Eastern Orthodoxy and Human Rights*, 345–346.

aby legitimoval *status quo*.³⁴ Například na Balkáně a ve východní Evropě se po rozpadu rakousko-uherské a osmanské říše nacionalismus a náboženství propojily, náboženství se stalo zásadní součástí nově budované nacionality. Pollis píše: „*Ethnos* (národ) a pravoslaví se sjednotili. Být Řekem znamená být řeckým pravoslavným, stejně jako být Rusem znamená být ruským pravoslavným.“³⁵ Právě proto v současném světě může pravoslaví koexistovat jak s demokratickými, tak s autoritářskými režimy.³⁶

Tento přístup popírá univerzalitu lidských práv. Tvrdí se, že „jazyk práv“ má svůj původ v západní kulturní, filozofické, teologické a politické tradici, a proto jej nelze použít v jiných civilizacích a náboženských systémech. To znamená, že lidská práva mající svůj původ na Západě nemají v jiných částech světa žádný normativní význam. Tento argument se šířil během vrcholící studené války, kdy západní demokracie obvinily komunistické státy, že zanedbávají dodržování občanských a politických práv, zatímco komunistické státy namítaly, že jejich odlišné ideologické závazky je vedly k upřednostňování ekonomických a sociálních práv.³⁷

Další odlišnost spočívá ve vnímání individuality a společenství. Jelikož pravoslaví nechápe lidskou osobu jako autonomního jednotlivce, v étosu pravoslavné kultury chybí koncept individuálních lidských práv. Kromě pohlaví lidé nejsou diferencováni. Nedochozí k uznání individuální osobnosti, osoby

34 Toto bylo nápadně evidentní v opozici pravoslavné církve vůči řecké válce za nezávislost. Jedním z faktorů byl strach ze ztráty moci a privilegií církve, nicméně konstantinopolský patriarcha oponoval řecké válce za nezávislost teologicky a tvrdil, že osmanské impérium bylo dáno Bohem a 4. dubna 1821 podepsal exkomunikační dopis proti řeckým revolucionářům. Charles A. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece, 1821–1852*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 28.

35 Pollis, *Eastern Orthodoxy and Human Rights*, 348.

36 Další příklad z řeckého prostředí, podpora řecké pravoslavné církve řecké vojenské juntě (1967–1974), která svrhla polodemokratický režim, ilustruje vnímání její úlohy: nedostatek zájmu o lidská práva, sankcionování autoritářské vlády a prvenství v udržování sebe sama a jejích výsad. Církev udělila požehnání Papadopoulosové vojenské vládě, režimu, který zahrnoval svévolné zatýkání a mučení. Viz Pollis, *Eastern Orthodoxy and Human Rights*, 352–353.

37 Clapsis správně upozorňuje, že takto vzniká kulturní relativismus, který zveličuje „nepřekonatelné rozdíly v praktikách a postojích napříč kulturami“ a nedokáže rozeznat nebo identifikovat možný morální základ vyšších principů. Problém je, že kulturní relativismus by také mohl být použit jako záminka k ochraně určitých škodlivých, ale dobře zakořeněných společenských praktik před vnější kritikou: nedotknutelnost, dětské sňatky, patriarchát, náboženská nesnášenlivost, rasová nadřazenost, otroctví nebo nucené nevolnictví, zločiny ze cti a nároky na národní nadřazenost. Viz Clapsis, *Human Rights and the Orthodox Church in a Global World*, 117.

jsou zaměnitelnými částmi mystické jednoty náboženského společenství, *ecclesia*, kde „usilují o ztrátu sebe sama v duchovním společenství“.³⁸ Církev (*ecclesia*) není institucí, ale je transcendentní duchovní jednotou všech věřících, „je to nemateriální odhmotněná esence“.³⁹ Pravoslavná církevní tradice tak nezná myšlenku kolektivity jako *societas*, jako spojení jednotlivců při prosazování společných zájmů.

Pro řeckého teologa Christose Yannarase se lidská práva propojila s moderním západním světem a byla tak považována za charakteristický znak moderní občanské společnosti. Jenomže, ve východním pravoslaví, míní Yannaras, neexistuje žádná individualizace osoby. Odpověď nachází ve starověkém řeckém městském státě. Yannaras tvrdí, že starověké řecké město nevyžadovalo vytvoření individuálních lidských práv, neboť antické Řecko proměnilo prosté soužití a nezbytnou kolektivitu ve „cvičení v pravdě“ (exercise of truth).⁴⁰ Není náhodou, že si první apoštolská křesťanská společenství vypůjčila termín *ecclesia*, aby vyjádřila a odhalila svou identitu a svůj specifický rozdíl od jakéhokoli jiného „náboženství“.⁴¹ Řečtí občané se neshromažďovali primárně k tomu, aby diskutovali, soudili a přijímali rozhodnutí, ale hlavně proto, aby utvářeli a konkretizovali způsob života „podle pravdy“, podobně se církev neshromažďuje za žádným morálním, etickým nebo intelektuálním účelem, ale proto, aby „v eucharistickém pokrmu konstitovala, konkretizovala a zjevovala způsob života, ‚podle pravdy‘ (...) protože, ‚On je život‘ (1J 4,16)“.⁴² Ti, kdo se podílejí na společném životě města, se tedy účastní pravdy. Jako občan – a občané byli pouze muži – byla tato osoba chráněna posvátným poutem lidí, jako občanů žijících v pravdě. Lidská práva proto nebyla nutná.

V podobném duchu i metropolita Jan Zizioulas z Pergamonu výstižně poznamenal, že ve východní teologické tradici jsou lidské bytosti ve své pravé podstatě církevními bytostmi. Lidské bytosti nejsou definovány svou přirozeností, ale jsou povolány ji překonat tím, že vstoupí do společenství s Bohem a církví. V církvi jednotlivec neexistuje; spíše, osoba existuje a je definována vztahy lásky. Pravoslavná tradice tedy podle Zizioulase chápe člověka spíše

38 Tak Pollis, *Eastern Orthodoxy and Human Rights*, 343.

39 Tamtéž.

40 Christos Yannaras, *Human Rights and the Orthodox Church*, in: E. Clapsis (ed.), *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*, Geneva: WCC Publications, 2004, 85.

41 Tamtéž, 86.

42 Tamtéž. K Yannarasovi viz též Zdenko Širka, *Skúsenosť s hermeneutikou v modernej pravoslávnej teológii*, *Studie a Texty Evangelické teologické fakulty* 23 (2013/2), 78–83.

církevně než individualisticky.⁴³ Často je zdůrazňováno, že i text Všeobecné deklarace lidských práv (1948) v čl. 29 odmítá individualitu a spojuje individuální práva s povinnostmi lidí vůči společenství a komunitám, v nichž se mohou rozvíjet jako osobnosti. Uplatňování lidských práv tedy předpokládá vzájemný respekt k právům druhých a citlivost k obecné společnosti, jak je zakotveno v zákonech demokratické společnosti.⁴⁴

Dokumenty o lidské důstojnosti, svobodě a právech

Trochu nečekaně, nicméně právě z největší pravoslavné národní církve, Ruské, pocházejí dokumenty, jež vyvolaly lidskoprávní debatu napříč kontinenty a konfesemi. Předehrou do diskuse byly *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*⁴⁵ z roku 2000, které přijal Biskupský sněm Ruské pravoslavné církve a které představují základní body jejich učení v otázkách společensky významných problémů. Na tento dokument navázala *Pravoslavná deklarace lidských práv a důstojnosti člověka*, kterou přijala Světová ruská lidová rada na svém desátém plenárním shromáždění v roce 2006.⁴⁶ Světová ruská lidová rada je mezinárodní nevládní organizace, která má poradní status při OSN; v roce 2006 jí předsedal ruský patriarcha Alexius II. (1929–2008). Jedná se o kratičký dokument (dvě strany), jenž ale vyvolal reakci ruské společnosti a upoutal pozornost zástupců vlády, vědy, kultury a médií. Právě proto Svätý synod Ruské pravoslavné církve 11. dubna 2006 rozhodl, že by se mělo vypracovat podrobnější prohlášení o lidské důstojnosti, svobodě a právech. V rámci přípravy dokumentu se od léta 2006 do června 2008 uskutečnilo 15 setkání různých pracovních skupin a byly uspořádány odborné konzultace s filozofy a právníky, což umožnilo věcně diskutovat o aktuálních vědeckých přístupech k problémům lidských práv, jež v příslušných disciplínách existují.

Výsledkem byl druhý předložený text, *Základní učení Ruské pravoslavné církve o lidské důstojnosti, svobodě a právech*, přijatý na zasedání Biskupského

43 John Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1993, 49–66.

44 Text Deklarace zde: http://www.lidskaprava.cz/uploads/03_dokumenty/04_uvod/00_VDLP_UDHR-.pdf. Blíže viz Clapsis, *Human Rights and the Orthodox Church in a Global World*, 116–120.

45 V českém překladu z roku 2009: *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009.

46 V českém překladu Z. Šírky vydáno jako: *Pravoslavná deklarace lidských práv a důstojnosti člověka, Parrésia – Ročenka pro východní křesťanství* 16 (2022), 244–245.

sněmu Ruské pravoslavné církve dne 26. června 2008.⁴⁷ *Pravoslavnou deklaraci* můžeme tedy považovat za zkrácenou obdobu či první draft dokumentu *Základní učení*. Tento dokument je předložen jako výzva k široké diskusi a snaží se smířit étos východního křesťanství s étosem lidských práv; k prostudování a diskusi o dokumentu vyzývá další křesťanské církve a sdružení, jiná náboženská společenství, vládní orgány a veřejné kruhy v různých zemích a mezinárodní organizace. Není proto překvapením, že právě tento dokument rozproudil celosvětovou debatu o lidských právech v pravoslaví.

V době přijetí *Pravoslavné deklarace* v roce 2006 předsedal Světové ruské lidové radě patriarcha Alexius II. (1929–2008), ale oba dokumenty ideologicky tvořil a ovlivňoval tehdejší metropolita Kirill ze Smolenska a Kaliningradu, předseda Odboru pro vnější církevní vztahy Moskevského patriarchátu, který je od roku 2008 (až dodnes) patriarchou Ruské pravoslavné církve.⁴⁸ Právě on na shromáždění Světové ruské lidové rady (2006) přednesl programatický projev „Lidská práva a morální odpovědnost“.⁴⁹ Jeho manifest otevřeně zpochybňuje systém liberálních hodnot a účinně vyzývá ruskou společnost, aby revidovala všeobecně přijímaný koncept lidských práv. Rozhodnutí vypracovat specificky pravoslavný postoj k otázce práv je vyvolán přesvědčením, že sekulární chápání lidských práv, jež přišlo do Ruska ze Západu, neodpovídá morálnímu řádu pravoslavných věřících.

Dokument *Základní učení Ruské pravoslavné církve o lidské důstojnosti, svobodě a právech* obsahuje kritiku liberálního pojetí lidských práv. I když je vesměs vyhodnocován jako konzervativní a proruský, přece obsahuje několik momentů, které je nutno ocenit. Často se opomíjí, že dokument je předložen jako výzva k široké diskusi a snaží se smířit étos východního křesťanství s étosem lidských práv: „k prostudování a diskusi o dokumentu jsou vyzvány také další křesťanské církve a sdružení, jiná náboženská společenství, vládní orgány a veřejné kruhy v různých zemích a mezinárodní

47 Ruský text *Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека* dostupný online zde: <https://old.mospat.ru/ru/documents/dignity-freedom-rights/>. V českém překladu Z. Širky vydáno jako: *Základní učení Ruské pravoslavné církve o lidské důstojnosti, svobodě a právech, Parrésia – Ročenka pro východní křesťanství* 16 (2022), 246–259.

48 K jeho roli viz: Maria Avanesova – Vladimír Naxera, *Proměny vztahů ruské pravoslavné církve a státu v době patriarchy Kirilla*, *Středoevropské politické studie* 13 (2016/1), 61–100.

49 Patriarch Kirill of Moscow, *Human Rights and Moral Responsibility*, in: *týž, Freedom and Responsibility*, London: Darton, Longman and Todd, 2011, 58–69.

organizace“ (doslov). Přes veškerou kritiku dokument ústřední roli lidských práv potvrzuje: ruská církev totiž při všem svém ochrannářském a konzervativním přístupu přece jen přijímá samotný jazyk lidských práv a nachází některé ideologické, a dokonce teologické nástroje k legitimizaci diskurzu spojeného s liberálním a sekulárním řádem. Jak píše Cyril Hovorun, jeden ze spoluautorů, cílem dokumentu bylo poskytnout výklad institutu lidských práv z perspektivy pravoslavné teologie.⁵⁰ Všimněme si, že zde není ani slovíčko o zrušení či zamítnutí. Po obsahové stránce je sympatický důraz na morálku, pokání a svědomí, či vyrovnání vztahu mezi právem a povinností s důrazem na odpovědnost člověka a svobodu volby. Pozoruhodný je důraz na ochranu životního prostředí a udržování přírodních zdrojů a konstatování, že se život neomezuje pouze na ekonomickou a biologickou stránku, ale patří k nim i stránky duchovní a morální; důraz na připodobňování našeho života Bohu a ústřední postavení lásky lze pak považovat za samozřejmé. K tomu, co je třeba ocenit, patří i skutečnost, že dokument doplňuje i jiné hodnoty, které jsou v sekulárním kontextu opomíjené a jsou podle dokumentu dokonce důležitější než lidská práva, jako jsou víra, morálka, posvátno, tradice: „je nepřijatelné a nebezpečné vykládat lidská práva jako nejvyšší a univerzální základ společenského života, jemuž by měly být podřízeny náboženské postoje a praxe“ (III.2).

V současném stavu je lidská důstojnost rozdělena na dva prvky. Za prvé, v pravoslavné tradici představuje hlavní hodnotu lidské osoby *imago dei*, obraz Boha, kterou stále nelze nazvat „důstojností“. Tento obraz je ve skutečnosti vnímán jako pouhá skica nebo návrh, který se teprve musí v životě realizovat. Boží obraz je považován za potenciál stát se skutečným člověkem. Pokud si lidé uvědomí tento potenciál a tím i svou pravou povahu, stanou se nejen skutečně lidmi, ale zároveň se připodobní Bohu (koncept v patristické literatuře znám jako *theosis*).⁵¹ Volbou dobra je člověk stále více nakloněn konat pouze dobro, čímž zvyšuje svou lidskou důstojnost. U hříchu tento

50 Cyril Hovorun, *The Theological Hermeneutics of The Russian Orthodox Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights*, in: Vasilius Makrides et al. (eds.), *Christentum und Menschenrechte in Europa*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016, 45–48.

51 K deifikaci viz svazek obsahující celou řadu vynikajících příspěvků: Jon Arblaster – Rob Faesen (eds.), *Theosis / Deification: Christian Doctrines of Divinization East and West*, Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2018. Viz též: Nathaniel Wood, *Theosis and Human Rights: Two Orthodox Approaches*, *Eastern Christian Approaches to Philosophy* (2022), 303–326.

mechanismus funguje přesně obráceně. Hříšnost vede k další hříšnosti: důstojnost člověka je snížena, jeho bližní jsou kontaminováni hříchem a podstata samotné existence je narušena. Svoboda volby je omezena stejně jako svoboda od hříchu. Člověk byl však stvořen ke svobodné volbě, a proto se může rozhodnout udělat správnou věc.

Problém nastává v okamžiku, kdy spojení lidské důstojnosti a morálky vede k rozlišování mezi lidskou důstojností a důstojným životem. Lidská důstojnost, odvozovaná ze stvoření člověka k obrazu Božímu, je Bohem daná a nezczizitelně ontologická, ale člověk si ji zachovává pouze tehdy, žije-li v souladu s mravními normami, neboť „tyto normy vyjadřují prvotní, a tedy pravou přirozenost člověka, nezkaženou hříchem“ (I.5). Důstojný život je tedy takový, který se připodobňuje Bohu ve ctnosti, nakolik je to pro člověka možné; nedůstojný je zase život v hříchu, protože ničí a působí škody druhým i světu kolem něj. V této perspektivě se zdá, že lidská důstojnost přestává být absolutní a nezczizitelnou kvalitou lidských bytostí, ale stává se relativní: může být „hříchem zahlazena“ (II.1) a „stěží rozeznatelná“ (I.4). Může být dokonce téměř zcela ztracena „nedůstojným“ chováním nebo životním stylem. V důsledku toho si lidé také nejsou rovni ve své lidské důstojnosti, ale mohou se od sebe lišit podle svého duchovního pokroku a morálního postavení.

Dokument se dále vyhrazuje například proti potratům a homosexualitě: „je nepřijatelné povyšovat na normu takové nemorální a nelidské praktiky vůči člověku, jako jsou potraty, eutanazie, využívání lidských embryí v medicíně, pokusy měnící přirozenost člověka a podobně“ (III.3). Celkově lze konstatovat větší důraz na práva společnosti než práva jednotlivce. Sice se ponechává právo jednotlivce na sebeurčení a na svobodnou volbu, ale toto právo je podřízeno právům společnosti. Jinými slovy, až autorita státu či církve potvrzuje adekvátnost či neadekvátnost, důstojnost či nedůstojnost volby jednotlivce.

Lze uvažovat o tom, že dokument vycházející z pravoslavného konceptu *theosis* je schopen obohatit současný diskurz o lidských právech, jelikož zavádí pojetí důstojnosti jako lidského potenciálu a přidává větší vnímavost vůči komunitním aspektům lidské důstojnosti? Dle Cyrila Hovoruna, Alexandra

Agadjaniana⁵² či patriarchy Kyrilla⁵³ ano. Dokument samotný je ale hodně polemický a ozvěny byly mnohopočetné, v podobě konferencí,⁵⁴ knih,⁵⁵ tematických čísel časopisů.⁵⁶

Nutno doplnit, že od proudu nastaveného ruskými dokumenty se neodlišil ani *Svatý a velký koncil pravoslavné církve* (2016, Kréta). Podle koncilních dokumentů pochází lidská důstojnost z činu božského stvoření; lidská svoboda je chápána jako svoboda postupovat k duchovní dokonalosti v Kristu; a sekulární chápání lidských práv, které podporuje subjektivní individualismus a přehlížení křesťanské tradice, je pochybením.⁵⁷ Žádný z těchto návrhů, zvláště ten poslední, by nezískal podporu Rady OSN pro lidská práva.⁵⁸ Stejně jako prohlášení Ruské pravoslavné církve o lidských právech z roku 2008 představují i dokumenty všepřavoslavného koncilu alternativní model, výzvu

52 Viz Alexander Agadjanian, *The Russian Orthodox Teaching on Human Rights: Its Socio-cultural Significance and its Social Theory Perspective*, in: A. Brüning – E. van der Zweerde (eds.), *Orthodox Christianity and Human Rights*, Leuven: Peeters, 2012, 271–292.

53 Viz tiskové prohlášení jeho úřadu: <http://www.patriarchia.ru/db/print/428391.html> [online].

54 Nejdůležitější: konference v Nijmegen (Nizozemsko) 2009 „Orthodox Christianity and Human Rights“; konference v Erfurtu (Německo) 2010 „Christentum und Menschenrechte: Aktuellen Debatten in Ost und West“; konference v Louvain-la-Neuve (Belgie) 2013.

55 Nejdůležitější: Kristina Stoeckl, *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, London: Routledge, 2014; Elisabeth-Alexandra Diamantopoulou – Louis-León Christians (eds.), *Orthodox Christianity and Human Rights in Europe*, Peter Lang, 2018; Alfons Brüning – Evert van der Zweerde (eds.), *Orthodox Christianity and Human Rights*, Leuven: Peeters, 2012; Vasilios Makrides et al. (eds.), *Christentum und Menschenrechte in Europa*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016. Pozoruhodná je i odpověď Společenství evangelických církví v Evropě na tento dokument „Menschenrechte und christliche Moral“ z roku 2009 publikovaná jako: *Menschenrechte und christliche Moral: eine Antwort der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – Leuenberger Kirchengemeinschaft – auf die Grundsätze der russisch-orthodoxen Kirche über „menschliche Würde, Freiheit und Rechte“*, *Ökumenische Rundschau* 59 (2010/3), 423–430. Recepte ve světové ekumeně bude podrobněji popsána v dalším článku.

56 Nejdůležitější: *Religion, State & Society* 36 (2008/3) a *Ökumenische Rundschau* 59 (2010/3).

57 Veškeré dokumenty jsou online dostupné zde: <https://holycouncil.org/official-documents>. Pro naše téma jsou nejdůležitější dokumenty: „The Mission of the Orthodox Church in Today’s World“ a „Relations of the Orthodox Church with the Rest of the Christian World“.

58 Připomíná Mark Movsesian, *Human Rights and the Pan-Orthodox Council*, *First Things*, <https://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2016/07/human-rights-and-the-pan-orthodox-council>.

pro subjektivní a víceméně sekulární chápání lidských práv, které se dnes považuje za samozřejmost.

Cesta vpřed

Do jaké míry je však tento *střet civilizací* skutečný? Současní komentátoři jsou k této problematice daleko sdílnější, hledají autentické hlasy, zasazují se o odhalení dalších vazeb a podporují dialog. Otázky lidských práv jsou považovány za součást „základní struktury starověké ústavy pravoslaví,“ říká John McGuckin. Koneckonců, již dávno před osvícenstvím uznávala pravoslavná církev princip lidských práv prostřednictvím symfonie občanského práva a církevního práva, jež se snaží chránit jednotlivce ve společnosti.⁵⁹ V tomto ohledu je možné lidská práva považovat za *test* současného procesu modernizace. Po půlstoletí komunismu se zdá, že se misky vah, i když velmi pomalu, obracejí ve prospěch modernity. Dokazuje to i dokument o lidských právech vydaný Ruskou pravoslavnou církví v roce 2008. Tento dokument, kterému dominuje neskrývaný antisekulární a antiliberální duch, slouží jako důkaz toho, že dialog mezi pravoslavnou teologií a modernou teprve nyní skutečně začíná.

V tomto duchu současní komentátoři připomínají, že pravoslavné vztahy s osvícenstvím mají dlouhou historii a že na počátku tohoto střetnutí byli pravoslavnými zastánci nového evropského ducha do značné míry duchovní a kněží. Sice dnes spontánně spojujeme pravoslaví s negativními postoji k osvícenství, ale Delikostantis upozorňuje, že 200 let po francouzské revoluci, po zkušenostech nelidskosti ve jménu svobody a rovnosti, po „dialektice osvícenství“ a dokonce po výzvě současného náboženského fundamentalismu, postoj pravoslaví k modernitě nemůže zůstat stejný jako postoj stoupenců či popíračů osvícenství na úsvitu moderního světa.⁶⁰

V tomto duchu je možné polemizovat s výtkou, že lidská práva byla formulována v sekulárních pojmech a mají ateistickou orientaci. První článek *Všeobecné deklarace lidských práv* přijal chápání lidstva bez jakéhokoli odkazu na Boha: „Všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovní co do důstojnosti a práv. Jsou nadáni rozumem a svědomím a mají

59 Viz John McGuckin, The Issue of Human Rights in Byzantium and the Orthodox Christian Tradition, in: John Witte – Frank Alexander, *Christianity and Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 173–190.

60 Delikostantis, *Human Rights and Orthodoxy*, 74.

spolu jednat v duchu bratrství.⁶¹ Skutečně se zdá, že otcové deklarace měli v úmyslu formulovat rozumný diskurz o lidských právech „sekulárními“ nebo „ateistickými“ termíny, jelikož se nezmínili o božském původu lidstva a jeho závislosti na Bohu.⁶² Jenomže ve světle diskuse, která předcházela sepsání a přijetí Všeobecné deklarace lidských práv, je zjevné, že její tvůrci po mnoha debatách používají jazyk osvícenství za účelem obejít nekonečné filozofické a náboženské debaty. Přinášejí tedy představu, že lidská nebo přirozená práva jsou umístěna v lidských bytostech na základě jejich vlastní lidskosti, a nikoli z nějakého vnějšího důvodu, jako jsou společenské konvence, náboženské přesvědčení nebo rozhodnutí parlamentů či soudů. Původ lidských práv tvůrci nepřipisovali ani Bohu, ani přírodě; toto bylo navrženo některými jako náhrada za údajný božský původ.⁶³ Sebevědomě se rozhodli vyvarovat se používání sporného metafyzického jazyka a považovali pragmatickou dohodu o praktických normách chránících lidskou rovnost a čestnost za dostačující s ohledem na existující rozmanité náboženské, kulturní a politické systémy a tradice.⁶⁴

Současný patriarcha Ruské pravoslavné církve Kirill I. šel dokonce tak daleko, že tvrdil, že SSSR sehrál po 2. světové válce při vypracovávání mezinárodní dohody o lidských právech jen skromnou roli, a distancoval se tak jménem své církve od Všeobecné deklarace lidských práv (1948).⁶⁵ To je částečně správně. Je pravdou, že SSSR se zdržel hlasování, když byla deklarace přijata na Valném shromáždění OSN, ale to nemusí nutně odrážet sovětskou pasivitu, ale spíše přesně vystihuje sovětský ambivalentní postoj k mezinárodním lidským právům v té době a později.

61 Text Deklarace zde: http://www.lidskaprava.cz/uploads/03_dokumenty/04_uvod/00_VDLP_UDHR-.pdf

62 Viz Clapsis, Human Rights and the Orthodox Church in a Global World, 118.

63 Viz Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights - Origins, Drafting, and Intent*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1999, 281–284. Uvádí tam, že brazilská a nizozemská delegace navrhovala vložit odkaz na Boha. K tomuto viz též Summer B. Twiss, Theology, Tolerance, and the Two Declarations of Human Rights, in: Frances S. Adeney – Arvind Sharma (eds.), *Christianity and Human Rights, Influences and Issues*, New York: State University of New York Press, 2007, 62. Clapsis, Human Rights and the Orthodox Church in a Global World, 118–120.

64 Blíž k tomuto, s detailním popisem vzniku deklarace, viz: Johannes van der Ven, Religious Scope of Human Rights, in: A. Brüning – E. van der Zweerde (eds.), *Orthodox Christianity and Human Rights*, Leuven: Peeters, 2012, 19–34.

65 Píše o tom Lauri Mälksoo, The Human Rights Concept of the Russian Orthodox Church and Its Patriarch Kirill I: A Critical Appraisal, in: týž, *Russia and European Human-Rights Law*, Leuven: Brill, 2014, 15–29.

Zajímavým příspěvkem do diskuse je návrh Sergeje Trostyanskiyho, který reaguje na tvrzení, že lidská práva nemohou být vnímána jako univerzální základ, kterému by měly být podřízeny náboženské principy.⁶⁶ Trostyanskiy naopak lidská práva vnímá jako konečné cíle a ideály,⁶⁷ ke kterým by měla naše svobodná vůle směřovat, realita se pak poměřuje s těmito ideály.⁶⁸ Zdůrazňuje, že ideál lidských práv není nijak transcendentální (ve smyslu, že je zakořeněn v lidském vědomí nebo je mu vrozený), ani není převzat z empirické reality, ale je to produkt lidské intencionality, který má svůj historický původ. Je to historicky vytvořený ideál. Vyvozujeme z toho, že je tedy nutno rozlišovat mezi ideálem a obsahem lidských práv. Zatímco ideál je považován za etický regulační princip,⁶⁹ obsah odráží kulturní zvláštnosti, a proto nemůže být všeobecně přijímán všemi: „Na otázku univerzálnosti konceptu lidských práv tedy nelze odpovědět kladně. Může mít pouze relativní míru univerzálnosti nebo univerzální použitelnosti, kterou akceptují někteří (může jich být většina), ale ne všichni.“⁷⁰ To znamená dvě věci. Nejdříve to, že konkrétní prvky obsahu pojmu lidská práva jsou relativní, řekněme práva sexuálních menšin, neboť konkrétní osoba tuto problematiku může chápat tímto anebo oním způsobem, ale i přes veškerá kulturní a civilizační omezení, nepopírá se důstojnost každého jednotlivého člověka. A za druhé, znamená to, že pravoslavné církve, které nedovolují svěcení sexuálních menšin a žen na kněžství, se nemusí ihned stavět do defenzívy a odmítat obecný pojem lidských práv, protože obsah lidských práv odráží kulturní odlišnost a z lidskoprávního hlediska mají na to právo. Práva člověka, žen, menšin, nejsou absolutní.

Proto lze říci, že cílem zapojení pravoslavných církví do veřejného života společnosti je přispívat spolu s dalšími náboženskými, filozofickými, kulturními a politickými komunitami k rozvoji společného dobra, a všem uznat minimální požadavky na život. V takovém kontextu musí církev používat svůj jazyk víry raději k osvětlování a výkladu sdílených významů než k svědectví o své svrchované pravdě. Měla by sdělovat svůj etický pohled na sdílený život

66 Sergey Trostyanskiy, *The Russian Orthodox Church on Human Rights*, in: M. J. Pereira (ed.), *Philanthropy and Social Compassion in Eastern Orthodox Tradition: Papers of the Sophia Institute Academic Conference*, New York: Theotokos Press, 2010, 248–259.

67 Odvolává se u toho na Immanuela Kanta a na jeho rozdíl mezi transcendentním a transcendentálním.

68 Trostyanskiy, *The Russian Orthodox Church on Human Rights*, 250.

69 Tamtéž, 258–259.

70 Tamtéž, 255.

přesvědčivými a komunikativními argumenty, aby ostatní, kteří nesdílejí její tradici, mohli s uznáním přijmout její příspěvky. V některých případech to lze provést beze slov, jednoduše prostřednictvím aktivní identifikace s nejzranitelnějšími a jejich podporou ze strany církve. Emmanuel Clapsis proto považuje za naprosto nutné, aby církve, mluvily-li všeobecně, přijaly lidská práva:

Náboženské komunity potřebují normy v oblasti lidských práv, aby je chránily i zpochybňovaly. Náboženské komunity se mohou rozhodnout, zda přijmou současnou ochranu režimu lidských práv – záruky svobody svědomí, svobody vyznání, autonomie náboženských skupin a podobně. Pasivní souhlas se sekulárním systémem lidských práv však v konečném důsledku zrazuje náboženský ráz osobního a komunitního života.⁷¹

Sílí tedy postoj, že ústřední postavení liturgie a eschatologická orientace církve neospravedlňují sociální lhostejnost a pasivitu uprostřed nespravedlnosti, násilí a útlaku. Naopak musí být pro pravoslavné křesťany odrazovým můstkem jejich morální a duchovní inspirace, vychovávajícím integrované a posvěcené osobnosti s otevřenou myslí a srdcem, aby přijaly a aktivně se staraly o celé Boží stvoření. Slovy ekumenického patriarchy Bartoloměje:

Jako pravoslavní křesťané jsme povoláni podporovat a zastávat se neviných a bezbranných obětí náboženského útlaku, rasismu a netolerance. Nakonec jsme povoláni pracovat pro mír v každé části našeho světa [...] Musíme lidem připomínat význam tolerance, která je vposledu založena na úctě k posvátnosti svobody a posvátnosti lidské spravedlnosti.⁷²

Současní komentátoři z řad pravoslavných teologů nepopírají,⁷³ že po silném popudu ducha osvícenství byl v moderně jasně formulován požadavek respektování lidských práv (milníky byly americká Deklarace nezávislosti, 1776, a francouzská Deklarace práv člověka a občana, 1789), tento vývoj se od té doby neustále upevňoval a rozšiřoval, až dosáhl vrcholu ve Všeobecné deklaraci lidských práv (1948).⁷⁴ Uvědomují si přitom, že pro četné pravoslavné hierarchie a církevní intelektuály je přednost individuality a subjektivity implikované v lidských právech velmi problematická, neboť je v rozporu s komunitním nebo dokonce komunitárním charakterem pra-

71 Emmanuel Clapsis, *Human Rights and the Orthodox Church in a Global World*, *θεολογία* 2 (2016), 120.

72 Ecumenical Patriarch Bartholomew, *Encountering the Mystery*, 135.

73 Viz Kalaitzidis, *Individual versus Collective Rights*, 273–274.

74 Pro pořádek nutno uvést, že jedním z členů redakčního výboru, který připravil Všeobecnou deklaraci lidských práv Valného shromáždění OSN (1948), byl pravoslavný akademik a státník z Libanonu, profesor filosofie Charles Malik.

voslavné církve a tradice. Jenomže, namítá Pantelis Kalaitzidis, protiklad mezi individuálním a komunálním je umělý: i když je pravoslavná církev převážně komunální, založená na trojiční představě Boha, přece se skládá z bezpočtu členů, kteří společně tvoří jedno tělo Kristovo, shromážděné v eucharistickém společenství.⁷⁵

Snad ještě sofistovanější přístup než ruská pravoslavná církev v roce 2008 nedávno uplatnil Aristoteles Papanikolaou, který se ve své knize *Mystical as Political* (2012) zabývá otázkou lidských práv z pohledu teologické antropologie (Orthodox personhood) ve světle zastřešujícího tématu boho-lidského společenství. Ačkoli jazyk lidských práv „nevyjadřuje vše, k čemu je člověk stvořen“, není nepřijatelný pro pravoslavné učení o deifikaci (*theosis*).⁷⁶ V souvislosti s tím a jako svůj zvláštní příspěvek k výzvě, jak převést deifikaci do společenskopolitického kontextu, Papanikolaou nejenže jasně podporuje koncept „lidské důstojnosti a práv“, ale také nakonec jasně hlasuje ve prospěch liberální demokracie jako politického systému, který nejvíce napomáhá realizaci jak lidské důstojnosti, tak obrazu daného Bohem. Papanikolaou zároveň poznamenává, že práva, ačkoli se nejedná o pojem cizí křesťanské teologii, jsou důsledkem odcizení světa Bohu.⁷⁷ Pro všechny, kterým skutečně záleží na skutečné přítomnosti pravoslavné církve v tomto světě, na tom, aby si církev zachovala svůj prorocký hlas, na tom, aby církev byla slyšet v multináboženských nebo sekulárních podmínkách, vyslovuje užitečné tvrzení: božskolidské společenství a vztahové pojetí osobnosti implikuje rétoriku lidských práv.⁷⁸ V konečném důsledku zde jde o potřebu něčeho jako pravoslavné politické teologie (tento termín je zde opět použit z důvodu nedostatku přesnějších definic). Tato potřeba se v posledních letech projevuje v různých souvislostech, ať už jde o vnitřní debaty v Řecku či Rusku, nebo o ukrajinskou krizi.

Závěrem

Musíme přijmout, že v pravoslavné tradici náboženské motivy předjímalý některé klíčové aspekty lidských práv, aniž by již zahrnovaly všechny základní principy moderní svobody. Je tedy nutno hledat v pravoslavné duchovní a kulturní tradici a v pravoslavném dědictví ty myšlenky a úspěchy, které

75 Kalaitzidis, *Individual versus Collective Rights*, 286.

76 Papanikolaou, *The Mystical as Political*, 88, 120.

77 Tamtéž, 124.

78 Tamtéž, 125.

odpovídají lidským právům, a prosazovat je. Patří mezi ně patristický pohled na osobu, ekumenický duch pravoslaví, respekt ke kulturní identitě, sociální obsah pravoslavného étosu, myšlenka společenství, deifikace atd. V takovém přístupu se projevuje kontinuita stejně jako diskontinuita pravoslavné tradice a tradice lidských práv.⁷⁹ Samozřejmě, pokud přijmeme hluboký humanistický původ myšlenky lidských práv, pak „nelidskost práv“ nemůže znamenat nic jiného než individualistickou deformaci lidských práv. Věřím však, že rozdíly a napětí mezi křesťanskou svobodou a moderní autonomií mohou vést k dichotomiím, ale nezpůsobují kulturní schizofrenii. Je jasné, že lidská práva nejsou neslučitelná s pravoslavnou představou společnosti zaměřené na člověka. Jinak by pravoslavný dialog s lidskými právy nedával smysl.

Mgr. Zdenko Šírka, Ph.D.

Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta

Černá 9, 110 00 Praha 1

Česká republika

zdenko.sirka@gmail.com

⁷⁹ Ke kontinuitě a diskontinuitě viz takéž: Delikostantis, *Human Rights and Orthodoxy*, 75–76.

Recenze

Petr Gallus: **Perspektiva vzkříšení: Trinitární christologie**, Praha: Karolinum, 2022, 485 stran, ISBN 978-80-246-5154-5

Studentům bohosloví, ale i ostatním čtenářům, kteří se zajímají o křesťanskou věrouku a její základy, se dostává do rukou ambiciózní a svým způsobem nepochybně grandiózní dílo v podobě obsáhlé teologické studie evangelického teologa Petra Galluse *Perspektiva vzkříšení*, s podtitulem Trinitární christologie. Jde o českou verzi autorova habilitačního spisu *The Perspective of Resurrection: a Trinitarian Christology*, předloženého a obhájeného na Karlově univerzitě v roce 2021. Studie byla publikována v témže roce v tübingském nakladatelství Mohr Siebeck.

Jedná se o významný a také právem oceňovaný příspěvek nejen k christologii, ale i k teologii a teologické hermeneutice jako takové. Český čtenář se mohl s podstatou tohoto příspěvku, který kombinuje historické bádání a dogmatickou reflexi, seznámit už v Gallusově článku „Akomodace jako základní regulativní pojem dynamického pojetí Boha“ (*Teologická reflexe* 26/1, 2020, 83–96). Stručnou prezentaci autorova záměru v domácím periodiku přinesla už i stať „The Importance of the Chalcedonian Distinction“ (*Communio viatorum* LXI/III, 2019, 259–288). Z těchto titulů je patrné, že autor se řadí k teologům, kteří chtějí kriticky navázat na ekumenickou teologickou tradici, aniž by přitom opustili její základní půdorys. Gallus dokazuje, že i v takto zúženém rámci lze pracovat tvořivě a přinášet nové a překvapivé pohledy na základní témata křesťanské reflexe.

Práce je rozdělena do dvou částí a celkem jedenácti kapitol. První část, kterou lze charakterizovat jako christologická prolegomena, je věnována christologii coby „centru teologie“, určení jejího předmětu, chalcedonskému „rámcí“ jako jejímu vlastnímu poli a vzkříšení jako její základní perspektivě. Autor hned na začátku výslovně uvádí, že christologie chalcedonského vyznání, v němž se pravé božství „protíná“ s pravým lidstvím, je základem, který je třeba domýšlet, ale ne opustit, jak se to děje v „liberální teologii“ (17nn). Ono protnutí znamená, že sama boží podstata je nám bez Ježíše Krista a jeho příběhu nepřístupná (26), takže „božství“ v tomto vyznání nepředstavuje nějakou obecnou kategorii. Jak je toto nerozlučné sepětí „božství“ s příběhem Ježíše Krista míněno, se dovídáme postupně v dalších částech studie.

Autor nejprve věnuje pozornost metodologickým východiskům v postmoderní situaci a konstatuje, že „diagnostická racionalita“ sjednocující rozum a skutečnost umožňuje i tvář v tvář pluralitě pohledů dospět k plauzibilním závěrům. Křesťanská perspektiva je sice partikulární, ale přichází s nárokem obecné srozumitelnosti.

Když se autor zabývá „předmětem christologie“, věnuje pozornost několika vlnám „hledání historického Ježíše“, ale zároveň konstatuje, že skutečným předmětem christologie není historický Ježíš, ale *Christus præsens* neboli Kristus pro nás. Nejhlubší zájem christologie musí zůstat soteriologický. Ten dokáže uspokojit jen trojiční pojetí, které má ontologický charakter.

Poté už autor přechází k „chalcedonské definici“, která je tu velmi detailně představena ve své genezi a se svými problémy, jež představují především některé užívané nevyjasněné pojmy (jako je *communicatio idiomatum*), umožňující sporné a zavádějící interpretace. Pravověří s tím od samého začátku zápasilo a tento zápas trvá vlastně dodnes. V závěru autor konstatuje, že jakkoli má ona definice kriteriologickou funkci, je třeba jít s Chalcedonem za Chalcedon (174) a že christologie, která chce plauzibilním způsobem argumentovat pro Kristovo božství i lidství, musí začít nikoliv u otázky Božího vtělení (inkarnace), ale u pozemského Ježíše a jeho příběhu. Předkládá v kostce i svůj návrh, který bude v dalších částech své studie rozvíjet: Tradiční koncept „sdílení vlastností“ (*communicatio idiomatum*) dvojí Kristovy přirozenosti je třeba nahradit kombinací představy boží „přizpůsobivosti“ (akomodace) a pojetí lidství jako „božího obrazu“ (*imago Dei*), kde ovšem ona přizpůsobivost neznamena boží „sebe-vyprázdnění“ (*kenosis*), ale naopak boží „plnost“ (*plerosis*), a lidství se rozvíjí ve vztahu k Bohu. Chalcedon se svými negativními adjektivy charakterizujícími vztah Kristova božství a lidství se zároveň stává teologickým vzorcem pro vztah Boha a člověka obecně. Tak se christologie otevírá od konkrétní osoby Ježíše Nazaretského „do univerzální pneumatologické šíře a hloubky celého stvoření“. To, co se v jeho příběhu „událo jedinečným a neopakovatelným způsobem“, platí v této trojiční christologii „pro přítomnost Boha jako Ducha v celém kosmu“ (178).

Autor se dále zabývá zmrtvýchvstáním jako perspektivou, z níž musí christologie jako „teologická a kritická reflexe křesťanské víry“ vycházet (179). Konstatuje, že v Kristu jde o boží eschatologické jednání se světem a že otázka Ježíšovy totožnosti je tudíž ze své podstaty ontologická. Poté, co je čtenář seznámen s tím, čemu se budou věnovat kapitoly druhé části knihy (189), je pozornost věnována boží Trojici jako nutnému pozadí celé rozpravy.

Autor se nezabývá problematikou trojiční nauky, předpokládá, že je to obecně přijímaný rámec náležitého křesťanského mluvení o Bohu, jen konstatuje, že se hlásí k rahnerovskému ztotožnění ekonomické a imanentní trojice (v té souvislosti polemizuje – v poznámce pod čarou – se stanoviskem českého teologa C. V. Pospíšila) a místo o Božím Synu chce mluvit o Bohu Synu (195).

Druhou část své studie věnuje autor postupně Boží akomodaci jako klíčovému pojmu ontologické rekonstrukce celé christologie, dále otázce inkarnace, smrti Ježíše Krista, spásy, vzkříšení a Božího vztahu k času a věčnosti. Nakonec přidává kapitolu o christologii v situaci postmoderní plurality. Na začátku této konstruktivní části se nejprve vyrovnává s tradičním atributem boží „neproměnnosti“ a v té souvislosti i problematikou preexistence. To, co se uskutečnilo v Kristu, muselo být přítomné v Bohu alespoň jako možnost, ale trojiční myšlení umožňuje přemýšlet o boží neproměnnosti dynamicky. Autor se kriticky vyrovnává s jinými koncepty, které se pokusily o totéž (včetně procesuální teologie), a koncept boží akomodace ve smyslu „přízpůsobení se druhému“ prezentuje jako „základní ontologický a regulativní pojem“ dynamické stability Božího vnitřního života. Ve svém nástinu celé koncepce a jejích ambicích používá kriticky i náhledy řady dalších myslitelů, nejvíce asi W. Pannenberg a I. Dalfertha.

Svůj koncept rozvíjí v rozpravě o inkarnaci, kde opět sleduje i některé jiné pokusy, ukazuje na potřebu i možnost rozlišení pojmů „osoby“ a „osobnosti“ a kriticky promýšlí i záměry jiných myslitelů jít tímto směrem. Dále se v rámci tématu *vere homo* věnuje otázce lidské identity, klade důraz na význam, jenž má pro identitu jméno konkrétního jedince, a hlásí se k Dalferthově definici konceptu *imago Dei* jako „místa Boží přítomnosti pro druhé“ (253). V souvislosti s identitou Ježíše Krista jako Boží přítomností pro nás se dotkne kriticky problému panenského početí a problematiky Ježíšovy totožnosti v teologii osvobození.

Když autor pojednává o smrti Ježíše Krista, zamýšlí se nejprve nad tím, co znamená smrt pro lidskou identitu jako takovou, zabývá se představou „nesmrtelné duše“ (v té souvislosti se odklání i od postoje svého teologického kolegy O. Koláře), pod výrazem „celostní smrt“ rozlišuje konečnost od „smrti hříšníka“ a konečně se věnuje i smrti Ježíše Krista, kterou tematizuje jako „smrt Boha“. Rámcově si všímá ozvěny této myšlenky v teologii i filosofii, dotkne se i svého času populární teologie „boží smrti“ a v navázání na J. Moltmanna i pojetí Kristovy smrti jako „smrti v Bohu“. Domyšlení tohoto tématu na pozadí trojiční teologie jej vede k postulátu „ontologické relokace smrti“

(313n). Překonání smrti hříšníka smrtí Boha Syna, které přináší do božího života dynamiku a změnu, je inovativní koncept, který představuje asi nejpozoruhodnější přínos Gallusovy trojiční (či jak on říká „trinitární“) christologie.

Spasení, které, jak je patrné, autor chápe jako Boží vstřícnost vůči lidem na konci jejich života, je pak ještě věnována rozprava o Kristově ukřižování jako „zástupné oběti“. Autor se tu věnuje současným výzvám soteriologie, problematice smířčí oběti a myšlenky zástupnosti, u níž rozlišuje mezi jejím exkluzivním a inkluzivním pojetím. Autor v posledu pojem zástupnosti zcela odmítá a kloní se k roli Krista jako „nositele údělu“ (240). Vzhledem k tomu, že Kristovou smrtí je smrt za hřích přemístěna do vlastního Božího života, je ontologický efekt kříže a zmrtvýchvstání nabíledni: Situace všech byla soteriologickou relevancí kříže změněna. Každý je postaven do kontextu Ježíšova životního příběhu a získává tak novou identitu. Má-li být teologie v posledku inspirací k ohlašování „dobré zprávy“, zde se to autorovi daří.

V rozpravě věnované vzkříšení probírá autor problém interpretace biblického svědectví, historicitu zmrtvýchvstání a další s tím související problémy. Vzkříšení je metafora pro zkušenost, že Ježíš je živ, pro roli Ducha při expanzi této zkušenosti, dále pro otázku nanebevstoupení a roli posledního soudu. Soud odliší hříšníka od hříchu, není však vymazáním hříchu z paměti: Paměť musí být „vyléčena“ (386).

Následně se autor věnuje problematice „božího času“ a „věčnosti“. Na začátku nás trochu nás překvapí tvrzením, že „z teologického pohledu je poměrně snadné definovat pojem věčnosti“ (388), a poté se vyrovnává s tradičními i novými pohledy na Boží temporalitu. Jde veskrze o dost odvážné metafyzické spekulace (byť autor stále mluví o ontologii), kdy Bůh Otec zůstává mimo čas, Bůh Syn je v čase a Bůh Duch v multi-časové dimenzi.

V závěrečném zamyšlení nad christologií v postmoderní pluralitě se autor dostává k problematice vztahu křesťanského christologického pravověří k jiným náboženstvím a vyrovnává se s tradičními přístupy. Nejvíc pozornosti věnuje pluralismu, ale kritické poznámky věnuje i na adresu inkluzivismu a exkluzivismu. Posléze nemůže podle autora být jiné cesty, než je dialog partikulárních perspektiv, kdy za autentický křesťanský přístup pokládá spolu s kolegou P. Hoškem vstřícnost bez zapření evangelia. Pokud je dialog praktikován jako přizpůsobení se partnerům (akomodace), je vzájemně obohacující.

Autorova studie je právem ceněným přínosem dogmatické teologii. Je ve svých stěžejních částech založena na podrobné diskusi s tradičními i alternativními pohledy a žádný příští pokus o christologii či nauku o Trojici

založenou na křesťanské dogmatické tradici se jí nebude moci vyhnout. Autor chce navázat na záměr chalcedonského vyznání deklarovat Ježíšovo lidství bez umenšení jeho božství, ale prostřednictvím nástrojů, které nejsou tak nejednoznačné jako některé pojmy užívané v chalcedonské definici či rozpravách, jež jí předcházely, aby skýtaly prostor pro nezamýšlené interpretace. Tímto nástrojem je především boží Trojice, jejíž inherentní dynamika umožňuje ztotožnit její účinkování ve vztahu se světem a s tím, co je jí bytostně vlastní. Z toho vyplývá, že boží podstata je nám mimo Ježíšův zjev či příběh nepřístupná. Bůh se v něm dává poznat jako Bůh (25). Co však je tu míněno „božstvím“, které se v Ježíši „protnulo s lidstvím“, jestliže se nejedná o nějaký obecný pojem?

Určitou odpověď skýtá skutečnost, že Gallusova christologie je současně soteriologií a spásou je tu míněna posmrtná participace na Boží plnosti. Kristův kříž prolomuje „soteriologickou relevanci hříchu“ (347) tím, že smrt za hřích je pohlčena v Bohu, v němž tak nastává proměna. Ta už však byla inherentně Boží potencí, proto jde o proměnu, která neznamená změnu Boží identity. To je zajišťováno i Boží temporalitou: Bůh jako Otec se nemění, změnu obstarává jen Bůh Syn a Bůh Duch svatý. Není pak ovšem dost jasné, jak se tato rozrůzněnost boží časovosti promítá do prolínání rozlišených božích osob či nositelů božské subjektivity, jež má na zřeteli pojem *perichoresis*, k němuž se autor hlásí. Nejedná se nakonec i zde o koncept, jehož „pouze verbální užití“ – slovy autora, adresovanými pojmu *communio idiomatum* – „na rovině osoby“ (v tomto případě onoho Ty, které je naším protějškem) „ústí do paradoxních vyjádření“ a „není kryto“ skutečným vzájemným prolínáním osob (srov. s. 176n)? Platí-li, že Bůh „zjevuje sebe jako Boha“ (25), a je-li navíc Ježíš Kristus Bohem „už od narození“ (262), avšak o obsahu tohoto božství rozhoduje až vlastní úděl Božího Syna (v Gallusově terminologii „Boha Syna“), konkrétně jeho vzkříšení, působí to celé trochu retroaktivně. Idea interní boží akomodace tento dojem nijak neodstraňuje.

Ač jde každopádně o pozoruhodný koncept, je to koncept, který je i při své dynamice trochu schematický, schází v něm prostor pro *nové*, pro boží „dobrodružství“. Spása je pojata čistě individualisticky. Na „posledním soudu“ má sice dojít k „všeobecné nápravě“ a k „vyléčení paměti“, ale není nijak naznačeno, jak by k tomu mohlo nebo mělo dojít. Záchrana stvoření v podobě jeho obnovy není nijak na zřeteli, kříž jako odhalení spiknutí starých struktur moci proti nástupu Boží vlády se do perspektivy této christologie nedostává vůbec.

Tím se dostávám i k druhému základnímu problému: Co je přesně míněno „lidstvím“ Ježíše Krista. Není-li tímto lidstvím míněno pouze jeho člověčenství, ale i jeho „příběh“, jakou roli ten příběh hraje? Má snad svou relevanci jen to, co se v něm odehrálo „pro nás“, takže příběh je redukován jen na smrt na kříži, zmrtyvýchvstání a nanebevstoupení („vyvýšení“)? Co přesně je na mysli, když se dovidáme, že v akomodaci jde o postavení člověka do radikálně nového kontextu – kontextu Ježíšova životního příběhu? Jak nám tento příběh přináší „novou identitu“ (349)? Znamená „nový ontologický kontext“ to, že ten, kterého máme v jeho ponížení následovat, byl vyvýšen, že je to Pán, kterému byla dána „všeliká moc na nebi i na zemi“ (Mt 28,18)? A není snad „ontologickým dopadem“ Kristova ukřižování a vzkříšení jako Božího eschatologického jednání (376) to, že se Bůh tímto způsobem přihlásil k Ježíšově cestě jako své vlastní cestě? Může to, co se v Kristu jako historické osobě událo jedinečným a neopakovatelným způsobem, být aplikováno i pro charakter Boží přítomnosti ve světě jinak, než tak, že je ona událost vnímána jako to, co ve světě konáno a uskutečňováno být mělo a co také skutečně bylo, a to se všemi důsledky, k nimž patří i lidské příběhy Kristových následovníků? Nepředstavuje naši lidskou identitu, kterou „nelze oddělit od naší tělesnosti (374)“, to, co v tomto těle konáme? A nejde tak v posledku o *obsah* toho, co Duch ožívuje a inspiruje (282)?

Ale možná, že v tomto případě trochu předbíháme. Je zřejmé, že autor se v předložené studii zabývá vlastně jen problematikou Kristova „božství“, že tématu *vere homo* se pouze dotkne, neboť problematikou božího „lidství“ se chce a bude blíže zabývat až v chystané studii o antropologii, kterou hodlá rovněž založit na christologii. Do této studie bude v Gallusově pojetí nejspíš spadat i eklesiologie, problematika vztahu Kristovy osoby a křesťanské církve jako historické komunity víry a vše, co spojujeme s dílem Ducha svatého.

I tak tu zůstává řada otázek. Autor se vymezuje proti procesuální teologii, ale tvrzení, že Bůh se „v procesu dějin“, jež prezentuje procesuální teismus, „ztrácí sám“, hrozí mu, že „v masivním přívalu stále nových aktualit“ sám „zahyne“, že „nemá rozpoznatelnou identitu, kterou by dokázal udržet díky své závislosti na vývoji světa“ atd. (214n), jsou sotva něčím víc než rétorickými bonmoty, které každý procesuální teista snadno vyvrátí. Neproměnnost „primordiálního modu“ Boha ve Whiteheadově vizi je rozhodně srozumitelnějším konceptem než předpoklad, že Bůh Otec, o němž víme jen z Bible, „zůstává mimo svět“ a je vůči všemu „simultánní“ (404n). Bůh procesuální vize se ve svém „konsekventním modu“ v odezvě na svět stále rozvíjí a tuto jeho proměnu lze rovněž

popsat jako akomodaci. Procesuální vize sice negarantuje historický „triumf dobra“, ale „harmonie“, k níž ve Whiteheadově pojetí univerzum v posledku cílí, se od naděje nastíněné Gallusovou soteriologií příliš neliší.

Nepříliš přesvědčivě působí autorův důraz na „vlastní jméno“ jako to, co vystihuje konkrétní lidskou identitu v její komplexnosti (247). Z biblického svědectví to dovodit nelze; to tuto komplexní identitu reklamuje jen pro Boží jméno (Gn 3,14). Trhliny má i Gallusova charakteristika tzv. teologie „boží smrti“ z šedesátých let minulého století (302n). H. Cox sem vůbec nepatří, G. Vahanian jen jako kritik tradičních představ. Problémem je, že H. Thielicke, na jehož výklad Gallus navazuje, je ve své zmínce o této teologii velmi povrchní. Asi nejlepší kritickou prezentaci této podoby „sekulární“ teologie poskytl L. Gilkey (*Naming the Whirlwind*), který mimo jiné jasně ukazuje, že nejvýraznější exponent této vlny, T. J. J. Altizer, navazuje jasně na Hegela, jemuž Gallus věnuje poměrně velkou pozornost.

Je též škoda, že nebyly zohledněny některé pozoruhodné angloamerické příspěvky k tématům či otázkám, jimž se autor věnuje. Do rozprav o tom, co je v pluralitě perspektiv plauzibilní, přispěl nesporně morální filosof A. MacIntyre (*Whose Justice? Which Rationality?*), do rozprav o důsažnosti a univerzalitě spásy v Kristu napříč různými časovými obdobími přispěl pozoruhodně oxfordský systematik P. Fiddes (*Past Event and Present Salvation*).

Na závěr ještě jednu poznámku, k níž mne vede nejen poslední kapitola věnovaná dialogu:

Jak určit, co je v teologické reflexi „pravověrné“? Jsou to jen závěry eumenických koncilů z doby již etablované církve, která se v rámci, jenž jí její nový status skýtal, vyrovnávala s hlasy, které ohrožovaly její jednotu, anebo je to také či především to, co je věrné evangelium v jeho novosti a provokativnosti, v jeho nespoutanosti konvencemi a myšlenkovými stereotypy místa a doby, v níž zaznělo a již bylo určeno? Autor se v celém díle vymezuje proti teologickému „liberalismu“, ale nikde ho nedefinuje, takže je nechráněn proti podezření, že je tímto označením míněna každá christologická koncepce, která není založena na stejných premisách jako jeho vlastní konstrukce, konkrétně na stejném pochopení vyznání, že „Bůh byl v Kristu“. Systematická teologie je pokusem dát „dobré zprávy“ zachycené v mnohohlasu biblického svědectví konzistentní a koherentní podobu. Určité spekulaci se přitom asi nevyhne. Ale ne každý takový pokus bude chtít doxologii biblických svědků či tradentů proměňovat rovnou v ontologii.

Adam Csukás: **Právní řád Českobratrské církve evangelické v historických souvislostech**, Jihlava: Mlýn, 2022, 343 stran, ISBN 978-80-86498-73-7

Kdo by čekal, že první kniha pojednávající více než stoleté dějiny Českobratrské církve evangelické vzejde z pera zrovna *právního historika*?! Tam, kde obecní církevní historici zaspali, přichází právník. Adam Csukás nás provádí dějinami ČCE z perspektivy vývoje jejího právního řádu.

Nezačíná rokem jejího vzniku, ale jde až hluboko do jejích předdějin na území Předlitavska. Nevystačí si přitom rokem Protestantského patentu 1861, noří se až k období revolučního roku 1848. Na druhé straně dějiny ČCE dotahuje až do nejbližší současnosti roku 2020.

Metoda

Volba takto dlouhého období je logická z hlediska metody, podle níž ve své analýze postupuje, tzv. genetické kritiky. Ta nezůstává u výsledné podoby toho kterého církevního řádů. Soustředí se na vznik (*genezi*), nebo spíš postupné vznikání, vývoj právního řádu ČCE. Ukazuje jeho výjimečnou kontinuitu napříč dějinnými obdobími. Takto nám místo suchopárného předčítání paragrafů Csukás vypráví příběh soustavné práce na právním řádu. To se neděje ve vzduchoprázdnu, ale v kontextu dějinného vývoje církve; dějin země, jež za tu dobu několikrát změnila svůj název, rozlohu i vládu; a přemýšlení, diskuzí i hádek těch, kteří si práci na právním řádu po desetiletí předávají. Na pozadí příběhu právního řádu tak sledujeme příběh církve a jejích členů.

Přístup, který jednotlivé zastávky právního řádu nnesleduje izolovaně, ale v rámci dlouhodobého vývoje, nezřídka vede ke zdravé „dekonstrukci mýtů, relativizaci tradic, vyvracení omylů“ (s. 15). Je třeba ocenit, že Csukás se nebojí revidovat nejednu z hluboko zdomácnělých „evangelických legend“. Nedělá to přitom z potřeby excesu, ale na základě poctivé analýzy pramenů, k nimž přistupuje s odborností právníka. Rozumí tomu, že nepřikrášlené pochopení dějinné cesty církve – konkrétně jejích řádů – může dobře posloužit dnešní církvi ve výzvách, jimž čelí. Sám to říká: „Boření evangelické mytologie však není samoúčelné – svatokrádežné seškrabávání nánosů církevního folklóru vede k užitečným poznatkům, které lze při vědomí dlouhodobé kontinuity církevního zřízení uplatnit při úvahách o dalším směřování Českobratrské církve evangelické.“ (s. 15) Ostatně jedním z cílů práce je svými poznatky posloužit při naplňování Strategického plánu ČCE, který si tato v roce 2019

vytyčila na další dekádu. Csukás je jedním z těch, kteří se na tom jako členové komise pro plnění strategického plánu podílí.

Prameny, členění a obsah

Autor zpracovává široké množství pramenů. Rukávy početných košil prý prošoupal při bádání dokumentů v Ústředního archivu ČCE. Pro období před založením Československa šlo o fondy *České a Moravské superintendence h. v.* Pro následující období vychází z obsáhlého *Archivního fondu Synodní rady ČCE.* (Za zmínku stojí, že svou prací přispěl k archivnímu uspořádání spisů týkajících se církevního zřízení v letech 1918–1989.) Archivní materiály ze státní strany studoval ve fondu *Státního úřadu pro věci církevní* a jeho následnických úřadů, které v době komunismu vykonávaly „dozor“ nad církvemi.

Jako přelomové roky z hlediska církevního zřízení stanovuje autor roky 1922 a 1954, kdy vstupují v účinnost nová církevní zřízení doprovázená reorganizací církevní správy. Tyto milníky člení knihu do tří kapitol.

První kapitola obsahující období mezi lety 1848–1922 popisuje cestu k prvnímu zřízení evangelické církve v Předlitavsku (1861) a sváření o církevní zřízení mezi různými stranami a zájmovými skupinami (česko- a německojazyčnou, reformovanou a luterskou) přes první světovou válku a vznik ČCE až ke zřízení z 1922. V druhé kapitole sledujeme národnostně laděné zabydlování církve v novém státě, jež vystřídala nucená adaptace na dějinné zvraty let třicátých a čtyřicátých. Ty si vynutily i změny církevního řízení. Do tohoto období spadá také nesnadné vyjednávání o vzájemném vztahu a „sférách vlivu“ se slovenskou evangelickou církví. Nové pořádky církevního života, které přinesl nástup komunistů k moci i s novými církevními zákony z roku 1949, opět vyžadovaly zásadní revizi církevního zřízení. Došlo k ní v roce 1954 a provázely ji rozsáhlé debaty o vnitřním uspořádání církevního a sborového života. Točily se okolo podmínek členství v církvi, zejména otázky křtu. Šlo přitom vlastně o nové promyšlení identity církve – je lidová, či vyznavačská? Tato třetí kapitola zahrnuje větší část období komunismu, během něhož po desetiletí dochází jak k ustálení církevního zřízení a řádů, tak zvláště v 70. letech ke štěpení uvnitř církve na ose vztahu k represivnímu režimu. S rokem 1989 se před církví otevírají nové možnosti, jak v poměru ke státu, vztahu k veřejnosti, možnostem sociální práce Diakonie a majetkovému vyrovnání se státem. To všechno přináší potřebu dalších revizí církevního zřízení.

K silným stránkám knihy patří prostředkování církevní diskuze, která provázela práci na zřízení a řádech. Zde vedle zápisů z jednání synodů, poradních odborů SR a tematické korespondence autor zohledňuje také dobový církevní tisk. Právě vhléd do těchto mnohdy žhavých diskuzí nad řády a právními záležitostmi otevírá pohled na témata, která v různých dobách hýbala církevní veřejností. Ze specifické perspektivy tak nahlížíme národní a konfesní vymezování v období vzniku republiky; otázky křtu dospělých a dětí; ordinaci žen; vývoj laické kazatelské služby; ve spojitosti se zaváděním kárného řádu vztah vedení církve k členům církve, kteří se v době tzv. normalizace brali za dodržování lidských práv a náboženských svobod; právní kotvení vztahu s Diakonií ČCE atd.

Zde se ovšem ukazuje i odvrácená stránka knihy, která byla původně sepsána jako dizertační práce na Právnické fakultě UK. Autor cituje skutečně velké množství hlasů, které v diskuzích zněly. Tu lze opodstatnění pro obšírnost ještě dobře najít. S až právnícky pedantskou důsledností ovšem popisuje i průběhy jednání synodů a poradních odborů, až do takových detailů, kdo se kdy ze schůze vzdálil a zase vrátil. Ano, pro obraz vznikání právních řádů a předpisů jsou tyto popisy důležité. Zdlouhavá podrobnost popisu na mnoha místech však také velmi ztěžuje čtení. Pokud má sloužit kniha širší čtenářské obci, tento rys jí značně ubírá na poutavosti. Pokud je prací pro odborníky, pak je její detailnost sice čtenářsky namáhavá, ale přínosná. Jeví se mi ovšem, že pro účel první by snad práci slušelo zeštíhlení a pro účel druhý odkaz na veřejně přístupný originál dizertace. Autorovi je však třeba ke cti připočíst, že i místy litanické líčení dokáže podávat svižným jazykem s příměsí zdravé ironie.

Co přibylo? Co zbývá?

Právnické důslednosti a smyslu pro detail ovšem také vděčíme za to, co považuji za hlavní přínosy knihy. Csukás netrpí zbytečným sentimentem. – Což mu nebrání ocenit své vzory. Knihu věnoval právníkovi synodní rady Pavlu Šimkovi, který během desetiletí práce na zřízení, řádech a další činnosti právního charakteru církvi zanechal těžko dosažitelný odkaz. – Autorova důslednost mu pomáhá neuvíznout v zaběhaných výkladových schématech historie ČCE. Tak například nemá potřebu vedení církve v době 70. let ani zbytečně očerňovat, ani nemístně omlouvat. Zůstává věcný. Není emotivní, vychází ze svých pramenů.

Díky tomuto nastavení dokáže na jedné straně povědět: „Dopis synodní rady z 11. února 1972, ano, kontroverzní, představuje pouze jeden z prostředků,

jimiž se synodní rada snažila na státní správě vymoci alespoň nějaké ústupky“ (s. 229). Ve zmíněném dopise synodní rada vyslovuje lítost nad tím, že se „vyskytly případy, kdy se členové naší církve octli v rozporu s platnými zákony“. V dosavadní církevní historiografii i církevní kolektivní paměti tento dopis představuje akt vypovězení solidarity synodní rady vůči svým členům, kteří byli vězněni v souvislosti s distribucí volebních letáků (jež upozorňovaly na možnost nejít k volbám). Csukás neulpívá jen na těchto výrazných událostech, ale na základě pramenů věcně doplňuje kontext jednání církevního vedení se státní správou. Dozvídáme se tak, že 29. ledna 1973 šel synodní senior Kejř na jednání se zástupci státní správy. S sebou nesl 24 příspěvků SR „pro konsolidaci vztahu státu a církve“ (s. 228). Vedle zmíněného dopisu mezi nimi bylo také např. blahopřání Gustavu Husákovi k 60. narozeninám nebo „traktor, který ČCE darovala farmě na Madagaskaru“ (s. 229). Mimoto ale Kejř přinesl také soupis 20 zásahů státní správy do církevního života – odpírání státních souhlasů k duchovenské službě, soudní procesy, nebo omezování církevního tisku. Csukás „doesn't jump to conclusions“ (jak říkají Britové) předčasně, ale doplňuje obraz a jemné mechanismy jednání církevního vedení se státními úřady o prvky, pro které kvůli morálnímu pohoršení často nezbyvá trpělivost.

To mu ovšem na druhé straně nebrání právě díky obeznámené právní analýze povědět na vrub kárného řádu, předloženého synodní radou synodnímu zastupitelstvu v roce 1977 se záměrem potrestat signatáře tzv. dopisu 31, toto: „Synodní zastupitelstvo se přijetím tohoto řádu dopustilo nejhrubšího porušení všeobecných právních zásad“ (s. 239). Právě detaily a přesná analýza právní legitimacy různých procesů jsou pro hluboké pochopení mechanismu vztahů mezi církevním vedením a státní správou srovnatelně zásadní jako cit pro konkrétní dopady určitého jednání pro životy jednotlivců a společenství.

Právě v tomto kontextu by bylo velmi obohacující, kdyby Csukás – třeba v dalším článku či konferenčním příspěvku – ze svého pohledu právníka historika podal svoji reflexi církevního „legalismu“. Tato strategie je dobře sledovatelná u synodní rady a některých seniorů a seniorátních výborů právě v období 70. a 80. let zejména v případech odnětí státního souhlasu. Svoje kořeny má ovšem nejpozději už v době druhé světové války. Jde o způsob hájení církevního prostoru na základě dobré obeznámenosti se zákony a právními předpisy. Právě na rozporech o tomto přístupu často docházelo ke sporům církevního vedení s postiženými faráři, kteří ve své obhajobě využívali jiné strategie, nebo se v právních výkladech s církevním vedením rozcházeli.

Přitom důraz na dodržování platných zákonů i ze strany státu představoval jeden ze zásadních principů také společenství Charty 77 i církevního disentu.

Nakonec je třeba ještě jednou ocenit Csukášovu odvahu nazývat věci pravými jmény a na základě poctivé práce s prameny revidovat církevní legendy. A tak ještě s větší brizancí, než to už léta činí církevní historik Peter Morée, Csukás odmítá legendu o sjednocené církvi, kořenící v církevním nacionalismu jejích „Gründungsjahre“. Nešlo totiž jen o sjednocení evangelíků augsburského a helvétského vyznání. Právě široký rozvrh práce autorovi umožňuje ukázat, že součástí evangelické církve v Předlitavsku byli do vzniku ČCE také německy a polsky mluvící evangelíci. Ti po založení české evangelické církve byli nuceni založit své vlastní církve a následně nést i důsledky tohoto kroku v době poválečného vyhnání českých Němců. Csukás, který si je vědom mnohonárodnosti evangelické církve 19. století, proto to, co vykonal generální sněm roku 1918, z hlediska národnostního nenazývá sjednocením, ale „schizmatem“ (s. 308).

A tak, pokud se čtenářům podaří prokousat všemi těmi popisy dopoledních, odpoledních a nočních jednání synodu, bude v církevní diskuzi o jejích dějinách zase jednou veselo.

Michael Pfann

Dávid Cielontko: **Vidění proroka Henocha. O funkci Podobenství Henochových**, Praha: Karolinum, 2022, 232 stran, ISBN 978-80-246-5000-5

Pro biblistiku (a nejen pro ni) má studium nekanonizované, „apokryfní“ literatury trvalý význam. Každou novou, kvalitní publikaci, která do takové diskuze přispívá, lze jen přivítat, zejména pokud je zpracována v českém jazyce. Recenzovaná kniha mezi příspěvky tohoto druhu patří.

Předmětem zkoumání Dávida Cielontka jsou Podobenství Henochova (zde dále označováno stejně jako v recenzované knize PH). PH patří dnes mezi populární texty – je to jistě i proto, že zde vystupuje postava Syna člověka a PH tak představují jeden z opěrných bodů pro diskusi o významu christologického titulu Syn člověka v textech Nového zákona. Poznamenejme ovšem hned, že tuto lákavou interpretační oblast autor v recenzované knize programově obchází a PH analyzuje a interpretuje v rámci historického kontextu přiměřeného samotným PH.

PH jsou součástí většího celku První knihy Henochovy (1Hen), podle obvyklého členění představují PH kapitoly 37–71 v 1Hen. 1Hen bývá označována také jako Etiopský Henoch, protože její základní textový pramen je psaný v etiopském jazyce ge'ez.

Cielontko dělí svou knihu do dvou hlavních částí: nejprve v „Prolegomenech“ analyzuje historický a literární kontext PH, uvádí přehled předchozího bádání (s konstatováním jeho ne zcela uspokojivého rozsahu) a nastiňuje svou interpretační metodologii, kterou využije v druhé části knihy („Exegetická část“).

Díky znalosti etiopštiny (v úvodu knihy je uveden mj. přepis etiopských hlásek) může autor (od s. 21) analyzovat výchozí textový pramen knihy i jeho kontext dostatečně věcně. Vlastní text PH je dostupný v etiopštině, pro jiné části 1Hen (základní členění uvedeno na s. 18) jsou k dispozici i fragmenty v řečtině nebo aramejštině. Autor v této části potvrzuje obecně přijímaný předpoklad, že 1Hen je sbírka původně různých textů, které byly později shrnuty pod nálepkou „henochovské literatury“ do 1Hen, snad nějakými křesťany žijícími v Etiopii. Autor souhlasí i s dalším obecně přijímaným předpokladem, že původním jazykem PH byla hebrejšтина nebo aramejšтина.

Cielontko se dále zabývá (od s. 41) možnými redakcemi dochovaného textu PH. Konstatuje, že „PH jsou bezpochyby složitým a redakčně upravovaným textem“ (s. 64). Autor reflektuje možné variantní přístupy k dějinám redakce a neopomíná ani potřebu hermeneutiky finální podoby dochovaného

starověkého textu. Pro účely další interpretace jsou PH považovány za mladší text než *Knihy strážců*, ale i jiné části 1Hen (*Astronomická kniha* nebo *Epištola*). Tyto starší části mohou tedy pro PH sloužit jako dílčí východiska pro interpretace, které v PH najdeme.

Autor se podrobně zabývá datací vzniku knihy (s. 68nn) a přes konstatované nejistoty dochází ke konsensuálně přijímanému rámci mezi lety 40 př. n. l. a 70 n. l. Autor mj. komentuje nejasné, ale možné souvislosti PH se sociální realitou v době vlády Heroda Velikého.

Při analýze literárního kontextu PH najdeme v knize (s. 82nn) podrobný přehled struktury textu a také velmi užitečnou pomůcku, totiž orientaci v časových liniích PH. Autor se pak zabývá celkově funkcí „henochovského diskursu“, znovu s doložením pramenů diskuze; připravuje zde východiska pro interpretaci jedné z „point“ PH, totiž finálního ztotožnění Syna člověka s „autorem“ vizí, Henochem.

Zajímavý pro analýzu i pro případné následné kontextuální interpretace čtenářů knihy je přehled Božích jmen v PH (*Hlava dnů*, *Pán duchů*, atd.) i pojmenování samotného Syna člověka (*Vyvolený*, *Spravedlivý*, *Mesiáš*). Oproti *Knize strážců*, kde jsou aktéry především andělé (ti spravedliví i ti zlí – padlí), v PH na scénu mnohem výrazněji přicházejí lidé. Jednak jsou to mocní králové, kteří pod vlivem „padlých“ andělů páchají zlo na zemi, a dále lidé spravedliví (vyvolení, svatí), kteří jejich zlem trpí. Cielontko pak – zjednodušeně řečeno – interpretuje PH jako hledání východiska z napjaté situace trpících lidí.

Jaké řešení PH podle autora nabízí? Záměr druhé, exegetické části knihy autor vysvětluje od s. 112. Má zde jít o „analýzu komplexního symbolického světa“ PH, který „legitimizuje sociální realitu předpokládanou v PH“. V této části je mj. užitečný přehled pojetí žánru „apokalypsa“, včetně výchozí teze, že apokalyptika představuje „žánr reakce na krizi“ (s. 113nn, včetně přehledu diskuze). V rámci funkce apokalyptiky lze samozřejmě říci, že obecně nabízí „odhalení skrytých věcí“, tedy zjevující, jiný pohled na (problematicky) se odvíjející dějiny. Programem pro odhalující interpretaci nějaké problematické historické reality je jisté to, že má být takříkajíc osvobozující, „spásonosná“. Jako základní teoretický rámec pro takovou interpretaci využívá Cielontko koncepci „sociální konstrukce reality“ podle stejnojmenného základního díla sociologů P. Bergera a T. Luckmanna; popisu jejich konceptu věnuje ve své knize výrazný prostor (s. 122nn). S využitím této koncepce chce autor ná-

sledně ukázat, že „PH nabízí legitimizaci sociální reality v podobě konstrukce symbolického světa jakožto nejvyšší úrovně legitimizace“.

Tím je vysloven hermeneutický klíč, který autor knihy následně podrobně ilustruje. Východiskem interpretace je tedy konkrétní situace útisku spravedlivých ze strany hříšníků (s. 130). Hříšníci jsou v PH reprezentováni osobami nespravedlivě vládnoucích mocných králů, majících bohatství a zbraně. PH pak nabízí symbolický pohled do přesahujícího (božského, andělského, nebeského) příběhu s odhalením, že „historická“ sociální realita je vlastně jeho součástí. Pro takové prolnutí Cielontko nejprve shrnuje jednotlivé výchozí opěrné prvky interpretace, konkrétně dualismus (s. 139, včetně upozornění, že v židovském myšlení nejde o ostrý dualismus typu perských náboženských představ), jmenování Syna člověka už před stvořením (s. 141) a konečně ideu potrestání padlých andělů (s. 149).

Autor důkladně rozebírá „prolnutí času“ v PH v průběhu takové interpretace: text PH má být jakýmsi záznamem vidění Henocha, Henoch se přitom dívá do daleké budoucnosti, kdy spravedliví a vyvolení budou trpět. V kap. 47 PH se tito trpící úpěnlivě modlí za Boží pomoc v pronásledování. Henoch pak (podle židovské dějepavy o tisíciletí dříve) vidí v budoucnosti i to, jak v tento moment zasedne Hlava dnů na svůj soudný stolec a otevírá knihy života. Nastane finální eschatologický zvrat osudů (podle Cielontka hlavní interpretační cíl PH, viz níže), který je naplněním plánu, který Bůh měl připraven od samého začátku, od prehistorie. Trpící současníci se pak mohou a mají tady a teď „najít“ v líčeních Henochových přicházejících z dávné historie. Konečné východisko se musí hledat samozřejmě ve vizionářském pohledu do budoucnosti, Cielontko konstatuje, že „pravdivé porozumění současnému stavu jak spravedlivých, tak hříšníků je možné – podle PH – jenom z perspektivy jejich konečného osudu“ (s. 157). Příběh budoucnosti (skrže pohled do vizionářem otevřených nebes) se už ale začíná jistě odvíjet právě nyní. Hermeneutika současnosti je tedy v PH zjevována skrže (vizionářské) propojování viděného světa se symbolicky líčeným světem božského jednání v (pre)historii, současnosti i budoucnosti. Tímto způsobem se tedy v PH hledá naděje v nyní prožívaném utrpení ze strany „zlých králů“. Poněkud nejasná figura Syna člověka je pak jakýmsi zosobněným naplněním takového nadějeplného vtažení přítomné reality do božského dění: Syn člověka je nakonec hlavním aktérem finálního řešení, soudcovskou postavou, která odmění spravedlivé a potrestá zlé.

Na eschatologický zvrat osudů klade PH velký důraz. Cielontko uvádí paralely v hebrejské bibli nebo kumránských textech. Dojde k obnově nebe

i země a k „poslednímu soudu“ (procesně realizovanému na Boží rozkaz intronizovaným Synem člověka), kdy jsou mocní králové odsouzeni a spravedliví obdrží konečnou odměnu. Nakonec i sami králové činí pokání za svou nespravedlivost, ale ani jejich lítost je nezachrání od sestoupení do ohňů krutého podsvětí (PH 48,10; v knize viz s. 199nn).

Cielontko v závěru shrnuje (s. 200): „Eschatologický zvrat osudů jakožto hlavní téma PH představuje na první pohled vcelku snadný koncept řešení situace [...] Autor PH si dal důkladně záležet, aby zaslíbený zvrat osudů nepůsobil jako planý slib, ale jako velice promyšlený odvčký Boží plán, v němž kulminuje mnoho prorockých předpovědí a zaslíbení židovských Písem a celá strategie realizace tohoto plánu je dobře promyšlená.“ Autor se dále pokouší odůvodnit potřebnost Syna člověka ve zjevujícím líčení formulacemi jako: „Protože od stvoření existovala tma, Bůh musel mít také od stvoření plán, jak s ní naložit. Proto si již od stvoření světa Bůh vyvolil jméno [...] Syna člověka“ (s. 201). Proč je Syn člověka v PH ztotožněn s Henochem samým? Autor PH podle Cielontka „propojuje důvěryhodnost Henochova jako vizionáře s naplněným eschatologickým zvratem osudů, jež tato vidění odhalují. Garantem obou je tatáž osoba“. Tyto pasáže nicméně nepůsobil zcela přesvědčivým dojmem.

Mírím-li nyní k souhrnnému hodnocení, rád bych nejprve zopakoval, že recenzovaná kniha představuje velmi solidní příspěvek k diskuzi o „apokryfní“ literatuře a pro mnohá bádání i širší odbornou veřejnost může posloužit jako důležitá výchozí informace i souhrn odkazů k relevantní literatuře.

V úvodu jsem již naznačil, že vymezení předmětu knihy může zklamat čtenáře zajímajícího se například o vztah postavy „Syna člověka“ v PH ke stejnojmennému christologickému titulu používanému v NZ. Rámec knihy nicméně může inspirovat čtenáře se zájmem o „kanonické“ biblické texty k hledání příslušné literatury i vlastních odpovědí na tuto, ale i jiné okruhy otázek (namátkou – může být nepřijatá kajícínost hříšníků v PH podkladem pro He 6/2Pe? Je „eschatogické převrácení“ např. v Lk inspirováno PH?).

Je možné ovšem klást si i otázky k předmětu knihy samotné. Hermeneutika současnosti pomocí zjevené „symbolické reality“ přesahujícího, božského světa s jeho před-dějinností i eschatologickým vyústěním se jeví jistě přesvědčivě, podobně tak důraz na cílový eschatologický zvrat osudů. Nepodařilo se mi ovšem v knize nalézt dostatečně přesvědčivé vysvětlení, proč vlastně hlavním aktérem finále dějin, které PH zjevuje, má být postava Syna člověka. Proč nestačí Bůh samotný nebo některý z jeho andělů? Domnívám se, že důraz na ztotožnění Syna člověka a prorokujícího Henochova v PH tuto funkci

v očích čtenáře nemůže přesvědčivě plnit. Možná by textu prospěl exkurs a následné interpretační využití teorie mýtů, využití některé z religionistických koncepcí a/nebo nějaké koncepce psychologie náboženského prostoru. I pod dojmem přečtené knihy se mi jeví, že potřeba nábožensky uvažujícího člověka „polidšťovat“ tajemné, neznámé, božské světy a jakoby je „stahovat z nebe na zem“ (komplementárně řečeno: projikovat lidské zkušenosti a s nimi související naděje na „lepší příští“ na „nebesa“), je všeobecná, archetypální. Věřím, že v takto šířeji pojatém interpretačním rámci by postava Syna člověka mohla být vyložena plastičtěji.

Výhrady jsou ovšem dílčí a autorovi náleží za důkladné a věcné zpracování problematiky poděkování.

Martin Šály

Ludmila Javorová – Zdeněk Jančařík: **Ty jsi kněz navěky: Rozhovor s Ludmilou Javorovou**, Praha: Portál, 2020, 216 stran, ISBN 978-80-262-1666-7

Dvoustetstránková kniha rozhovoru salesiána Zdeňka Jančaříka s Ludmilou Javorovou, ženou vysvěcenou na kněze biskupem Felixem Davídkem, působí kompaktním dojmem. Na obálce je portrét starší ženy, adekvátně zvolený font, velikost a umístění názvu i obeznámení s tím, že jde o rozhovor a kdo jej vedl. Dvě třetiny zadní strany obálky pokrývá životopis Ludmily Javorové, doplněný fotografií, na níž oba „spoluautoři“ nahlíží do fotoalba v domácím prostředí Javorové.

Kniha je členěna do dvaceti čtyř kapitol, včetně úvodu a závěrečných poznámek. Ty jsou u rozhovoru nezvyklé, ale jsou převážně vysvětlujícího charakteru stran osob, které Javorová jmenuje, příp. doplňují kontext výpovědi.

Text je přívětivý, živý, pozná se, že se Javorová opakuje, i citlivost Jančaříka při pokládání otázek. To je povzbudivé zejména tehdy, když si uvědomíme, že se jedná o rozhovor vzpomínkového charakteru s postarší dámou, která zažila mnohé, popisuje události a souvislosti dávno minulé, polozapomenuté, přesto pro paměť zůstává celkový obtisk důležitý a nezapomenutelný.

Vůbec celá kniha je odvážná. Ptát se někoho na fungování skryté církve je obtížné i po letech, co byla otázka takřkajíc vyřešena či raději polozapomenuta. To je spojeno zejména s necitlivostí, s níž se zacházelo s lidmi z podzemí po revoluci a nastoupení „svobodné“ generace biskupů, nebo s neporozuměním záležitosti podzemní církve vůbec. To trvá bohužel dodnes. Bolest z těchto okamžiků, kdy se lidem, kteří pro církve trpěli a živilí ji svátostmi, vzděláváním a společnou modlitbu, neprojevovala ani základní lidská slušnost a úcta, je mezi řádky patrná především ke konci rozhovoru. A to mluvíme o skryté církvi jako celku. Z popisů reakcí „oficiálních“ hodnostářů na to, jak se má s lidmi a celou podzemní církví zacházet, vyplývá jako samozřejmá reakce „podzemáků“ – stáhnutí se, neangažovanost ve veřejném církevním prostoru, automatická snaha o napodobení toho, čím žili v době totality, i ve svobodných poměrech. Pokud bychom měli otevřít téma tajného svěcení kněží, rozdělenosti uvnitř samotného podzemního církevního hnutí, neřku-li kněžského svěcení žen, dostáváme se na ještě žhavější půdu. Javorová to sama přiznává na přebalu: „Pro mnohé je kněžství jako takové ve skryté církvi něco jako ‚úlet‘ provázený pocitem nadřazenosti. I s tím jsem se občas setkala. [...] Obecně se lidem nechce pouštět věci tohoto světa a měnit způsob existence,

a proto je můj způsob existence irituje a naplňuje nejistotou. Je to zcela jiný způsob života, než by si možná představovali.“

Úvodník napsal jezuita Jan Rybář při příležitosti vzpomínky na úmrtí biskupa Davidka. Jestli je téma kněžského svěcení žen a vůbec to, že ženu vysvěcenou na kněze zde máme před očima a máme s ní vydaný rozhovor, pro někoho ožehavé, nepříjemné, iritující, podobně může být vnímána i nonkonformita spojovaná právě s autorem úvodníku. V knize se tak spojuje hned několik momentů, které mohou být pro někoho už za čárou toho, co je vhodné. Můj pohled je zde: je dobře, že se otevřeně a citlivě hovoří o tom, co bylo nebo je bolestivé, a všichni musíme pamatovat na to, že jde o otázku nesnadnou. Ovšem to nemůže být pro kohokoli ospravedlněním toho, aby Ludmilu Javorovou torpédoval.

Mezi citlivá témata, o kterých Javorová otevřeně hovoří, patří „koncil Koinótés“, po kterém se společenství podzemní církve rozštěpilo. Její odpovědi dovolují čtenáři nahlédnout do přemýšlení Felixe Davidka, samotné Javorové, ale i celého kontextu, který koncilu předcházela, provázela a co se dělo po něm. Takové autentické svědectví je silné. Podobně nesnadným tématem z hlediska osobního prožívání je úmrtí Felixe Davidka, o kterého se Javorová starala. Velkým tématem jsou pro Javorovou pomluvy, které se na jejího biskupa postupně snašely. Ty také vyvrací a je znát, že je pro ni přístup některých osobností, které Davidka osočovaly z nepravd a vymýšlely si, velice těžký. Samotný popis jeho odcházení je také nebývale upřímný a září z něj vzájemná úcta a láska, kterou k sobě chovali, což je na vztahu dvou kněží krásné. Kapitola „Po roce devadesát“ (s. 147–159) představuje jedno velké citlivé téma, kterého jsem se již dotkl výše. Popisují se v ní okolnosti a průběh začleňování tajně svěcených kněží a biskupů do oficiálních struktur v době po revoluci.

Kněz Jančařík oslovuje kněze Javorovou upřímně „sestro“, a tak vyjadřuje svůj kolegiální postoj k ženě – knězi. Píše: „Mám dojem, že mezi mnou a Ludmilou Javorovou přskočila jiskra hned zkraje. Od začátku jsem si byl vědom toho, že přistupuji k rozhovoru jako kněz, který se vyptává kněze. Že máme vlastně jedno téma, kolem kterého se budeme po celou dobu jejího vyprávění točit. Kněžství jako svátost, kněžství jako dar, kněžství jako úděl, fátum, někdy i prokletí. Svátost, kterou je poznamenán celý život svěcenice, znamení, které se nevyjadřuje kolárkem ani šálou, ale bytím.“ (s. 8) Upřímnost a otevřenost obou v rozhovoru je zcela patrná v celé knize. Javorová je upřímná, směje

se, hovoří jako člověk, který má již (pozitivně řečeno) „odžito“ a nemusí se zabývat „drobnostmi“, ale už nahlíží svůj život dějinně v celku.

Rozhovor s Javorovou jakožto Davidkovou pravou rukou podává cennou výpověď stran vnitřního fungování Koinótés, konkrétních osob a vztahů nikoli z hlediska „objektivního“, které mohou nabídnout jiné publikace odborného charakteru o fungování podzemní církve v Československu, ale očima konkrétního života člověka, který byl s Koinótés a dalšími společenstvími působícími v podzemí ve velmi úzkém kontaktu, a tím je kniha nadstandardní. Bolest ve vyjádření čtenář nalezne, zášť ale nikoli.

Autor recenze rád přiznává, že se mu kniha nadměru líbila. Nemůže upírat a hodnotit, že v ní „není vše“ nebo že se snad rozhovor záměrně vyhýbá něčemu, čemu by se měl věnovat apod. Život nelze vtěsnat do knihy, ani rozhovor o kněžství se nedá zúžit pouze na debatu o samotné praxi kněžského života. Proto se autor recenze domnívá, že takto vytvořený rozhovor je velice dobrý, citlivě otevírá nesnadná témata, nevyhýbá se jejich kritickému posouzení, aniž by zároveň rezignoval na námahu související s pohledem a dějinami konkrétní osoby a toho, jak ona chodila s Hospodinem. Subtilnosti duchovního života jsou patrné od prvních stran. Nesnadná tematika může být odrazující, ale i přitažlivá („zakázané ovoce nejvíce chutná“). Celkové vyznění knihy, rozhovoru a otevřenosti srdce kněze Javorové je takové, jací máme být na konci života – krásní.

Michal Štverák