

TEOLOGICKÁ REFLEXE

1/2012

2012

Petr Macek *Hartshorne a Barth*

Petr Gallus *Teologie a víra*

Július Pavelčík *Výklad podobenstva o perle
v Tomášovom evanjeliu*

Viktor Ber *Teologie a etika
v kazuistickém právu*

Jiří Šamšula *Hans-Martin Barth:
Dogmatika v kontextu*

Jan Zámečník *„Nový ateismus“ v Čechách?*

Teologická REFLEXE

1

ROČNÍK XVIII

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta

Redakční rada: doc. Dalibor Antalík, Dr.; prof. Dr. Josef Dolista, Ph.D., Th.D.;

prof. Lenka Karfíková, Dr. Theol.; prof. ThDr. Jan Štefan;

doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.; doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D.;

doc. ThDr. Martin Wernisch

Odpovědný redaktor: Filip Čapek, Th.D.

Zástupce: Prof. ThDr. Pavel Filipi

Návrh obálky, graf. úprava: Daniel Trojan

Sazba: Petr Kadlec

Tisk: OFTIS Ústí nad Orlicí

Doporučená cena jednoho čísla: 79 Kč

Roční předplatné: 150 Kč, pro studenty teologie a seniory 100 Kč,

pro zahraničí 13 Euro (Evropa), 20 USD (ostatní)

Vychází dvakrát ročně po 112 stranách

Adresa redakce:

Teologická reflexe, P. O. Box 529, 115 55 Praha 1

Telefon: 221 988 406 – redakce

221 988 601 – administrace

Fax: 221 988 215

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz – redakce

tr-adm@etf.cuni.cz – administrace

Informace a pokyny pro autory najdete na <http://web.etf.cuni.cz/TR-1.html>

This periodical is indexed in Religion index one: Periodicals, the Index to Book Reviews in Religion, Religion indexes: RIO/RIT/IBRR 1975 – on CD-ROM, and the ATLA Religion Database, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606

E-mail: atla@atla.com

WWW: <http://www.atla.com>

Toto číslo vychází s podporou Nadačního fondu Věry Třebické-Řivnáčové.

Upozornění pro předplatitele

Úhrady předplatného poukazujte na běžný účet číslo 51-1087550287/0100 u Komerční banky, Spálená 51, 110 00 Praha.

Při platbě uvádějte vždy variabilní symbol – číslo na štítku s Vaší adresou.

Zájemcům o starší ročníky můžeme nabídnout (do vyčerpání zásob) mimo sešit 1/95 všechny vydané ročníky od roku 1995.

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

Podávání poštovních zásilek povolila Česká pošta, s. p., odštěpný závod Praha, č.j. nov. 5161/95 ze dne 5. 5. 1995

OBSAH

ČLÁNKY AUFSÄTZE • ARTICLES

<i>Petr Macek</i>	5
HARTSHORNE A BARTH	
HARTSHORNE AND BARTH	
<i>Petr Gallus</i>	20
TEOLOGIE A VÍRA	
THEOLOGIE UND GLAUBEN	
<i>Július Pavelčík</i>	32
VÝKLAD PODOBENSTVA O PERLE V TOMÁŠOVOM	
EVANJELIU	
PARABLE OF THE PEARL INTERPRETED IN THE GOSPEL OF THOMAS	
<i>Viktor Ber</i>	52
TEOLOGIE A ETIKA V KAZUISTICKÉM PRÁVU	
THEOLOGY AND ETHICS IN THE APODICTIC LAW	
<i>Jiří Šamšula</i>	58
HANS-MARTIN BARTH: DOGMATIKA V KONTEXTU	
DOGMATIK IM KONTEXT DER WELTRELIGIONEN – ZUR DOGMATIK	
VON HANS-MARTIN BARTH	
<i>Jan Zámečník</i>	80
„NOVÝ ATEISMUS“ V ČECHÁCH?	
“NEW ATHEISM” IN CZECH REPUBLIC?	

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

O vyprávění a právu v knize Exodus Petr Chalupa	90
Mimo církev není spásy Marek Říčan	92
Nový komentář k evangeliu podle Matouše Pavel Filipi	95
Rétorika v kultuře a ve světě Jiří Lukeš	96
Práce přijaté a obhájené v roce 2011	100

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Doc. ThDr. Petr Macek, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1

Mgr. Petr Gallus, Th.D., Sázava 73, 592 11 Velká Losenice

ThLic. Július Pavelčík, Th.D., JU Teologická fakulta, Kněžská 8,
370 01 České Budějovice

Mgr. Viktor Ber, Th.D., Evangelikální teologický seminář,
Stoliňská 2417/41a, 193 00 Praha 9

Mgr. Jiří Šamšula, UK Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55 Praha 1

Mgr. Jan Zámečník, Th.D., Nám. Svobody 2056/14, 690 02 Břeclav

HARTSHORNE A BARTH

Petr Macek

HARTSHORNE A BARTH: The process philosopher Charles Hartshorne sought to conceive metaphysics that would be usable for religious thought and theology. He was aware of the distinction between the God of philosophy and the God of faith but did not think the two were incompatible. He became critically interested in the work of the theologian Karl Barth and followed it throughout his career. He was especially inspired by Barth's exposition of the ontological argument of Anselm of Canterbury and believed Barth has discovered something that many other thinkers have missed and that process metaphysics may use to improve Anselm's argument.

Americký procesuální filosof Charles Hartshorne (1897–2000), mladší kolega a filosofický soupeř Alfreda N. Whiteheada, proslul svým zájmem o dialog filosofie s náboženstvím a snahou poskytnout teologii jako myšlení víry adekvátní metafyziku, resp. „přirozenou“ (obecně srozumitelnou) filosofickou základnu.¹ Názor, že „Bůh filozofie je podstatně zaměřen jen sám na sebe, jeho myšlení se zabývá výhradně jím samým,“ zatímco „Bůh víry je podstatně určen kategorií relace (vztahu),“ a je tak „tvůrčí šíří, jež obepíná celek,“² vystihuje zásadní rozdíl mezi tím, co Hartshorne nazval „klasickým“ teismem a pojetím Boha v procesuální filosofii. Bůh, který je v dynamickém tvůrčím vztahu k celku, aniž s ním splývá (jako v panteismu), tj. Bůh, jehož mají na zřeteli všechna teistická náboženství, se stal ústředním tématem či programem celého Hartshornova filosofického díla. S kritickým pohledem na teologii opřenu o klasický teismus „řecké“ provenience sledoval i dílo svých nejdůležitějších teologických současníků, především Paula Tillicha a Karla Bartha. Tillich byl svým pohledem na vztah teologie a filosofie Hartshornovi mnohem blíží než Barth. Ve sborníku o díle tohoto chicagského systematika si s ním vyměnil několik zásadních postulátů týkajících se mluvení o Bohu a přejnou, byť kritickou pozornost mu na toto téma věnoval i v několika pozdějších eseích a studiích.³ Hartshorna však

¹ Viz Charles Hartshorne, *Přirozená teologie pro naši dobu*, Praha 2006.

² Josef Ratzinger, *Úvod do křesťanství*, Kostelní Vydří 2007, 101.

³ Charles Hartshorne, „Tillich's Doctrine of God“, in: Charles W. Kegley and Robert W. Brethall (eds.), *The Theology of Paul Tillich*, New York 1952, 164–95. Paul Tillich, „Reply to Interpretation and Criticism“, tamtéž, 329–349. Charles Hartshorne, „Tillich and the Non-theological Meaning of Theological Terms“, *Religion in Life* 35, 5 (1966), 674–85; též,

fascinoval a přitahoval především Barth. Zřejmě mu imponoval koherencí a konzistencí své vize a zároveň provokoval svým odmítavým stanoviskem k filosofické apologetice víry a ke snaze stát v teologii na nějakých filosofických základech.

Bůh filosofie jako Bůh víry

Hartshornovy zmínky o Barthovi či barthiánech jsou zprvu jen negativní. V knize *Víc než humanismus* z roku 1937 nemluví o Barthovi, ale o „některých barthiánech“, kteří vězí ve starých kategoriích (jako je „supernaturalismus“) a je těžké se s nimi domluvit o transcenci.⁴

O deset let později v knize *Boží vztahovost* však už určitou domluvu připouští. V předmluvě říká, že „s teologií krize, která je jistým druhem existenciální filosofie, je naše pozice zajedno v tom, že Bůh je osobní a je v osobním vztahu ke svým tvorům a že události tohoto osobního vztahu nelze racionálně dedukovat, že je třeba je zakusit v setkání“. To však je, ač to Barth a Brunner, jak se zdá, nevidí, zcela kompatibilní s tím, že Bůh má svou podstatu, již lze filosoficky popsat a poznat.⁵ V předmluvě ke své další knize *Skutečnost jako sociální proces* z roku 1953 konstatuje, že jeho „přirozená teologie“ je asi stejně vzdálená Barthem zastávané zjevené teologii jako té přirozené teologii, kterou Barth odmítá.⁶ V kapitole „Teologické hodnoty současné metafyziky“ pak říká, že ať už se teologické učení má vyvíjet nezávisle na metafyzice, nebo ne, v minulosti se tak po pravidle nedělo. Neboli, emancipace teologie od metafyziky, pokud je vůbec záhodná, je věcí budoucnosti; nelze v tom navázat na dílo teologů, jejichž dílo nese stopy staré metafyziky. Od té není zcela svobodný ani sám Barth.⁷

Tento trochu nejednoznačný soud – poukaz na určitou sounáležitost a zároveň výhrada či kritika – pokračuje i v Hartshornově spise *Filosofové mluví o Bohu* z roku 1953. V předmluvě autor říká, že určitý druh „panenteismu“ – toho pojetí boží reality či vztahu Boha s světa, kterému je podle jeho přesvědčení třeba dát dnes přednost – zastávají i křesťanští filosofové

„Wittgenstein and Tillich: Reflections on Metaphysics and Language“, in *Creative Synthesis and Philosophic Method*, London/La Salle (Illinois) 1970, 131–158; též, „Tillich's Philosophical Theology“ in *Creativity in American Philosophy*, Albany (New York) 1984, 248–251.

⁴ *Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature*, Chicago 1937, 6.

⁵ *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, New Haven 1948, xiii.

⁶ *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion*. Glencoe/Boston 1953, 23.

⁷ „Theological Values of Current Metaphysics“, cit. dílo, 129 (původně jako článek in *The Journal of Religion* 26/3, 1946, 157–167).

či teologové jako Nikolaj Berdajev, Anders Nygren či Reinhold Niebuhr a dokonce – byť v trochu menší míře – i Karl Barth.⁸ K panenteistům řadí i židovského náboženského myslitele Martina Bubera. Ve stati o něm Hartshorne říká, že je-li abstraktní mluvení o Bohu možné – a pokud boží podstatě patří dění a receptivita, nelze proti tomu nic namítat – pak vedle mluvy o „setkání“ musí být možné i teoretické mluvení o Bohu, „navzdory tomu, co, jak se zdá, tvrdí Barth, Brunner a Buber“.⁹ Ve stati o Ludwigu Feuerbachovi říká, že klasickým teistům není ke cti, že krom Bartha se neobjevilo moc pokusů se s Feuerbachem vyrovnat. Barthova odpověď je ovšem projevem „zoufalství“. Podle Feuerbacha je za pojmem „Bůh“ člověk ve svých potenciích, raný Barth zase tvrdí, že Bůh je *totaliter aliter* a nemá s člověkem žádný racionálně vyjádřitelný vztah a že jedinou alternativou pro teologii je žádný obecně srozumitelný pojem Boha neprezentovat, čímž podle Hartshorna Feuerbacha nevyvrací, ale potvrzuje.¹⁰ Hartshorne tu naráží na text, který byl původně součástí Barthovy přednášky o dějinách moderní teologie z roku 1926 a objevil se pak jako samostatná kapitola v jeho knize *Teologie a církev* z roku 1928.¹¹ Jeho anglický překlad byl vložen jako úvodní esej do anglického překladu Feuerbachovy *Podstaty křesťanství*, vydaného roku 1957.¹²

V dalších letech je Hartshorne k Barthovi ještě vstřícnější. Největší pozornost mu věnuje ve sborníku *Logika dokonalosti* z roku 1962,¹³ ke kterému se ještě vrátíme. Ve spisku *Přirozená teologie pro naši dobu* z roku 1967 v předmluvě připomíná, že Barth je v právu, když označování Boha víry filosofickým pojmem „absolutna“ charakterizuje jako „pohanskou“ ideu.¹⁴ V Doslovu pak řadí Bartha – spolu s Berdajevem a Martinem Heideggerem – mezi myslitele, podle nichž existuje něco jako „boží čas“.¹⁵ V knize *Tvůrčí syntéza a filosofická metoda* z roku 1970 opět – v kapitole „Současné výhledy metafyziky“ – znovu konstatuje, že i Barth připouští existenci „božího času“.¹⁶ Ve své sbírce statí o evropské filosofii nazvané *Postřehy a přehlédnutí velkých myslitelů* z roku 1983 řadí hned v úvodu Bartha mezi ty,

⁸ *Philosophers Speak of God* (spoluautor William L. Reese), Chicago 1953, vii.

⁹ Tamtéž, 306.

¹⁰ Tamtéž, 448.

¹¹ K. Barth, *Die Theologie und die Kirche*, Zollikon-Zürich 1928, 212–239.

¹² L. Feuerbach, *The Essence of Christianity* (přel. G. Eliot), New York 1957, x-xxxii.

¹³ *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*. La Salle 1962.

¹⁴ *Přirozená teologie pro naši dobu*, 7.

¹⁵ Tamtéž, 91.

¹⁶ *Creative Synthesis and Philosophic Method*. London/La Salle 1970, 53.

kdo se hlásí k nauce, že Bůh není ve všech ohledech neměnný,¹⁷ a v kapitole „Kantův tradicionalismus“ mezi myslitele, kteří odmítají Kantův „ideál rozumu“ jako vhodnou definici Boha.¹⁸ V závěrečném sumáři opět konstatuje, že „i tak konzervativní pisatel jako Karl Barth odmítá klasický teismus a vyslovuje se pro ‚jistý druh svaté proměny v Bohu‘“.¹⁹

Ještě víckrát je Barth zmíněn v knize *Kreativita v americké filosofii* z roku 1984. V kapitole „Jonathan Edwards o Bohu a kauzalitě“ Hartshorne konstatuje, že poté, co byla prestiž staré teologické tradice značně poškozena, bylo možné započít, ať už z pozice náboženské víry, jak to učinil Barth, nebo z pozice filosofie, jak se o to pokusil Whitehead, s „opravdovým průzkumem věrohodnosti tradičního přístupu k náboženské metafyzice“.²⁰ V kapitole „Weissova fenomenologie náboženství“ zase konstatuje, že názor, že pouze negativní postuláty neumožňují dát výpovědím o boží poznání či vůli jakýkoli smysl, sblíží nejen jeho a Paula Weisse, ale ke stejným závěrům dospěl, jak se zdá, i Karl Barth.²¹ V kapitole „Tillichova filosofická teologie“ opět připomíná Barthovu poznámku o „svaté změně v Bohu“.²² Konečně v kapitole „Rortyho pragmatismus a jeho sbohem věku víry a osvícenství“ nejprve připomíná, že barthiáni se pokusili obejít se bez metafyziky, potom poznamenává, že představa, že výrazy „boží“ a „nekonečný“ patří nějak k sobě, neladí ani s Barthovým pojetím, ani s Whiteheadovým.²³

V úvodní kapitole své autobiografie *Temnota a světlo – filosof přemítá o své příznivé kariéře a o těch, kdo ji umožnili* z roku 1990 Hartshorne zmiňuje postavu německého logického filosofa a teologa Heinricha Scholze a připomíná, jak ho potěšilo, když ve spisech tak povolaného znalce, jakým je Karl Barth, našel vyjádření, že zatímco někteří teologové píší o křesťanské lásce („*agapé*“) nedávají čtenáři to, o čem píší, pocítit, Scholz to dokáže. „To je dobrý příklad možnosti intuitivního poznání. Dvě osoby, o nichž Barth psal, jsem znal, a měl jsem o nich naprosto stejný dojem.“²⁴ Ještě

¹⁷ *Insights and Oversights of Great Thinkers: An Evaluation of Western Philosophy*. Albany 1983, 2.

¹⁸ Tamtéž, 182.

¹⁹ Tamtéž, 375.

²⁰ *Creativity in American Philosophy*. Albany 1984, 15.

²¹ Tamtéž, 227.

²² Tamtéž, 248.

²³ Tamtéž, 255, 259.

²⁴ *The Darkness and the Light: A Philosopher Reflects Upon His Fortunate Career and Those Who Made It Possible*. Albany, 1990, 24. Hartshorne tento svůj dojem vyjádřil už v knize *Kreativita v americké filosofii*, v kapitole „Materialismus a prométheovské náboženství“ na s. 218.

v pozdější kapitole se k tomu vrací a říká: „Karl Barth, jehož jsem během svého pobytu v Evropě v Basileji navštívil, někde píše, že když Nygren píše o křesťanské lásce, člověk ji necítí, když o ní však píše Heinrich Scholz, tak ano. Mám úplně stejný dojem.“ A připojuje to, co už jsme od něj také slyšeli: „Když jsem Barthovi řekl, že si myslím, že se Bůh mění, odpověděl: Já to říkám též. A v jeho systematickém díle to také je.“²⁵

Naposled se Hartshorne o Barthovi zmiňuje v knize *Klamný závěr o nule a jiné eseje novoklasické filosofie* z roku 1997. V kapitole „Demokracie v náboženství“ opakuje to, co uvedl ve své autobiografii: „Karl Barth je často popisován jako velmi konzervativní teolog. Je to však také ten myslitel dvacátého století, který v některých ohledech dospěl k tomu, co otevřeli již sociniáni. Když jsem mu v Basileji řekl, že si myslím, že v Bohu dochází k proměně, odvětil vzrušeně: To já říkám též. Také ve svém systematickém pojednání mluví o boží kontingenci.“²⁶

Athény i Jeruzalém v Canterbury?

Zcela zvláštní kapitolu tvoří ovšem dialog, který Hartshorne vede s Barthem nad známým Anselmovým argumentem pro boží existenci. Scholastický filosof a teolog Anselm z Canterbury se ve svém *Proslogionu* (jinak známém i pod názvem *Fides queraens intellectum*) pokusil někdy kolem roku 1077 předložit „jasný a nezvratitelný“ argument pro boží existenci. Obsahuje jej definice *aliquid quo nihil maius cogitari posit* (nad něhož si větší/dokonalejšího nelze myslet). Pokud myslíme na bytost (byť) existující nepředstížitelně *jen* v naší mysli, pak ještě na nejdokonalejší bytost či bytí – na Boha – nemyslíme. V této formulaci se Anselmův argument týká *reálné* existence. Reálná existence by však mohla být nahodilá (tak jako existence stvoření, resp. čehokoli jsoucío). Snad proto to Anselm v další pasáži svého *Proslogionu* (ve třetí kapitole) ještě doplňuje: Jako nepředstížitelně dokonalé bytí Bůh nejenom existuje, ale existuje „nutně“, tj. existuje tak, že na něho nelze myslet jako na neexistujícího. Zatímco v první formulaci šlo o to, že *reálně* existovat znamená víc než existovat *potenciálně*, v druhé formulaci jde o to, že nemoci neexistovat je víc než moci neexistovat (místo dvojice reálný–možný je tu dvojice nahodilý–nutný). Podle některých interpretů tu ovšem nejde, jak ještě uvidíme, o alternativní formulace téhož argumentu,

²⁵ Tamtéž, 241n.

²⁶ *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy*. Edited and Introduced by Mohammad Valady. Peru (Illinois) 1997, 77.

ale o dva různé argumenty. Ve čtvrté kapitole svého spisku z toho Anselm každopádně vyvozuje tento závěr: Nikdo, kdo rozumí, kým/čím Bůh je, si nemůže myslet, že Bůh není, i kdyby si tato slova říkal ve svém srdci (jako onen „blázen“ ze žalmu 14).²⁷

Hartshornova revize

Někteří filosofové se pokusili Anselmův ontologický důkaz vylepšit. Mezi ně se řadí i Charles Hartshorne. Již v roce 1944 píše (podnícen Karlem Barthem – jeho teologickou interpretací Anselmova spisu) článek nazvaný *Formální platnost a skutečný význam ontologického argumentu*.²⁸ Už zde souhlasí s Barthovým názorem, že u Anselma jde vlastně o dva rozdílné argumenty. Druhý argument pokládá za filosoficky zdařilý za předpokladu, že idea Boha je nejenom myslitelná, ale i smysluplná. Smysluplnost znamená logickou konzistentnost. Anselmova idea Boha logicky konzistentní nebyla, protože Anselm byl klasický teista. Problém, na němž uvízl, aniž si toho byl vědom, byl pojem boží „dokonalosti“. Ta může znamenat, že žádné (jiné) bytí není dokonalejší než Bůh, ale může také znamenat, že ani Bůh není v žádném myslitelném smyslu dokonalejší, než jak aktuálně je (dokonalost nelze vylepšovat). Jde li o druhý případ, tak jsme podle Hartshorna v koncích – a právě to se stalo Anselmovi. Anselm si – ve shodě s řeckou filosofickou tradicí – nedovedl představit Boha schopného něčeho dalšího ještě nabývat (narůstat, zvětšovat se). Tím svůj argument poškodil. Ten se totiž začal týkat konkrétní reality, zatímco měl zůstat v sobě vlastní *abstraktní* oblasti. Skutečnost (to, co se reálně aktualizuje) je konkrétní stav věcí, zatímco existence se týká *modality* (způsobu) těchto stavů. Argument, že „Bůh existuje nutně“, znamená, že jeho *podstata* musí být nějak (nějakým konkrétním způsobem) uskutečněna (aktualizována). Neboli, Bůh jako „nutně existující“ individuuum není Bůh ve své konkrétnosti. Nutná skutečnost ve smyslu konkrétní (dějinné) aktuality je holý nesmysl. Každá dějinná aktualita je nahodilá. Anselm ve 3. kapitole Proslogionu sice dobře rozlišil mezi *nutným* a *nahodilým*, ale mezi *existencí* a *skutečností* rozlišit nedokázal. Pro něho „dokonalé“ znamenalo nezměnitelné, nepřekonatelné, a to v žádném ohledu. Učinil tak realitu synonymem pro existenci – v případě Boha existenci „nutnou“. Proto je třeba argument opravit. K tomu má sloužit

²⁷ Srv. Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum* (přel. L. Karfíková), Praha 1990.

²⁸ „The Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument“, *Philosophical Review* 53, 3 (1944): 225–45.

Hartshornův bipolární teismus, který *dokonalost* chápe jako čistě abstraktní charakteristiku týkající se boží jedinečné individuální podstaty, charakteristiku, k níž patří, že její vlastník je nepřekonatelný *jinými*, ale nikoliv sebou sama. Novoklasický odkaz k božímu bytí proto zní: „sebepřekonávající překonavatel všeho a všech“.

Barthův výklad

Podrobněji se Hartshorne celé věci věnuje v knize *Logika dokonalosti* a zejména pak ve svém spise *Anselmův objev – přezkoumání ontologického důkazu boží existence* z roku 1965.²⁹ Protože Hartshornovu revizi podnítl Karl Barth svým výkladem Anselmova spisu *Proslogion* ve studii nazvané *Anselm: Fides quaerens intellectum* z roku 1931³⁰, věnujme stručně pozornost tomuto Barthovu eseji. Barth v něm navazuje na své chápání Anselmova myšlení, jak se k němu dopracoval při práci s jeho spisem *Cur Deus Homo* v Münsteru roku 1930. První část eseje tvoří výklad Anselmova teologického programu, druhou pak aplikace tohoto programu v podobě výkladu Anselmova „důkazu boží existence“. Podle Bartha se v Anselmově argumentu nejedná o filosofický teismus, ale o teologické pojednání o boží existenci a podstatě (přirozenosti). První téma je pojednáno ve 2.–4. kapitole Anselmova *Proslogionu*, druhá v kapitole 5.–26. O obojím se předpokládá, že je to zjeveno a věeno: Pro víru je tak otázka pravdy zodpovězena. Ale právě proto nyní smí a má nastoupit i myšlení. *Veritas* nelze oddělit od *veritas cogitationis*, ani *credo* od úkolu *ut intelligam*. A *intelligere* znamená: na základě jiných článků víry nahlédnout i nutnost tohoto článku, a tak i naprostou nemožnost jeho popření. O toto nahlédnutí stran boží existence a přirozenosti v *Proslogionu* podle Bartha jde. Z toho je jasné, že východiskem je vlastní Boží sebezjevení. Toto zjevení dosvědčuje křesťanské *Credo* a křesťan s ním ve víře souhlasí. To znamená, že ti myslitelé, kteří se domnívají, že výchozím bodem je jakási „idea“, jež tvoří součást univerzálního lidského vědomí Boha, se proviňují naprostým nepochopením Anselmovy intence.

O jaký „článek víry“ tu jde? O „boží jméno“ – to, které je tu obsahem oné formule. Je to ono jméno, které znemožňuje postulát: „Bůh (tohoto jména) neexistuje.“ Jde o jakési pravidlo pro myšlení o Bohu a jeho „zapovídající“

²⁹ *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence.* La Salle, 1965.

³⁰ K. Barth, *Anselm: Fides quaerens intellectum*, Zürich 1931.

charakter: Kdo by chtěl myslet na něco „většího“, upadl by do absurdního postavení někoho, kdo se povyšuje nad Boha. Touto záповědí nás sama formule vede k pochopení toho, kdo Bůh je, aniž nám ještě říká, že je a kým je. Z toho vyplývá, že formule sama nemá pro úkol důkazu žádnou cenu. K tomu je potřebí ještě něco jiného – totiž sama „danost“ myšlenky boží existence a přirozenosti (podstata). Neboli, poznání je důsledkem toho, Boží existence a podstata byla již odhalena víře, jež s tím bezesbytku souhlasí. Nyní hledá, jak tomuto obsahu svého poznání porozumět. Jedná se tedy o pohyb od *credo* k *intelligere*.

Je-li však obsah formule striktně noetický, nejde v něm o nějaké zhuštěné dogma o Bohu. To je omyl, kterého se dopouští mnich Gaunilo ve své „Námitce“, která se stala součástí Prosligionu, a po něm mnozí další (např. Tomáš Akvinský). Jako dogma o Bohu by ta formule byla svým obsahem *ontickým* pojmem, pojmem odvislým od naší porušitelné mysli. Lidské myšlení však zůstává lidské, jakýkoliv element „nutnosti“ se sem nehodí. A právě tento element je pro „důkaz“ neodmyslitelný. Proto Barth mluví o čistě *noetické* povaze Anselmovy formule a je přesvědčen, že díky této své povaze unikla tato formule bludnému kruhu porušitelného myšlení a slouží jako Bohem zjevené kritérium pro určení pravdy či nepravdy teologického myšlení a mluvení. Je to formule, jejímž posláním je demonstrovat nutné spojení mezi zjevením Božího jména (resp. jeho obsahem) a předcházející křesťanskou vírou v Boha. Na bázi této demonstrace je pak vylučována všechna pochybnost o Boží existenci. Neboli: Anselmovo myšlení se pohybuje v rámci zjevení, není něčím, co má zjevení nahradit. Barthova exegeze kapitol 2–4 navíc vyvrací představu, že rozhodující je řečeno v 2. kapitole (tak Kant) a že třetí a čtvrtá jenom opakují tvrzení z druhé (tak Tomáš Akvinský aj.). Barth rozlišuje celkem 4 fáze argumentu: 1.–3. dokazují, že jde o teologii a ne filosofii, navíc teologii založenou na modlitbě a znamenající tak naprosté zamítnutí přirozené teologie a apologetiky v tradičním smyslu. 4. fáze (4. kap) vyjasňuje, v jakém smyslu může dojít k popření boží existence. Je tu vysvětleno, že když blázen říká ve svém srdci „není Boha“, dělá to, co je „nemožné“, resp. „zapovězené“. Jen cestou „bláznovství“ či nevěry je možno dojít k myšlence Boží neexistence. To je ovšem pozice či cesta člověka, který není boží milostí spasen a kterému lze pomoci jen z pozice *fides quaerens intellectum*. Blázen je s to nahlédnout, že Bůh by mohl mít toto jméno, ale odmítá (resp. není s to) je uznat, a proto nemůže mít z důsledků podnikaného důkazu žádný užitek. Anselm se s ním neře o po-

jmy, pouze vyslovuje Boží jméno. Tím blázna volá, aby se postavil tam, kde stojí on sám. Barth je přesvědčen, že Anselm rozhodně neměl zájem skeptikům nebo nevěřícím boží existenci demonstrovat. Jeho zájmem bylo dovolit Bohu, aby k osvětlení stezky, kterou kráčí víra na cestě k poznání, milostivě demonstroval sebe samého.

Hartshorne o Barthově interpretaci

V hlavní stati svého sborníku *Logika dokonalosti a jiné eseje o novokla-
sické metafyzice* nazvané „Deset ontologických či modálních důkazů boží
existence“³¹ Hartshorne nejprve charakterizuje „barthovskou námitku“ proti
Anselmově argumentu: „Anselm se nesnažil přesvědčit nevěřící, ale pokusil
se porozumět své víře. Jeho argument tak nelze užívat k přesvědčení nevěřící-
cích, ani jako sekulární filosofický důkaz“.³² „Pozici barthiánů či fideistů“,
jak ji nazývá, se pak věnuje na několika stranách.³³ Problém „nevíry“ se
u Anselma podle Hartshorna netýká „faktů“, ale smyslu a rozumění svému
vlastnímu myšlení. To víře poskytuje úlevu. Zároveň ovšem jde o originální
logicky možnou ideu, kterou tradice trochu zamlžila.

Hartshorne připomíná, že Barthův spis o Anselmově argumentu nechce
být odpovědí na Anselmův důkaz, ale je pokusem o jeho interpretaci. Jeho
předností je, že na rozdíl od předchozích vykladačů četl Anselmův text
velmi pečlivě. Hartshorne se nechce přit o to, co bylo Anselmovým úmys-
lem. Barth sám připouští, že jak v *Proslogionu*, tak v Anselmově starším
spise *Monologionu* není po metodologické stránce úplně jasné, zda teistické
důkazy jsou určeny ještě někomu jinému než věřícím.³⁴ Barth celou zále-
žitost řeší podle Hartshorna lišácky poznámkou, že Anselm zřejmě úplně
nevěř v nevíru nevěřícího.³⁵ Člověk nikdy neví – Bůh může být schopen se
zjevit i domněle nevěřícím. Barth dokonce soudí, že v teologické praxi je jen
nepatrný rozdíl mezi náležitým uvažováním, které zůstává na základu víry,
a oním zcela chybným, které se domnívá, že k teologickým závěrům do-
jde i z nějakých neutrálních předpokladů. Teologicky náležitým postupem
je ukázat logickou či racionální spojitost mezi tím či oním dílčím teologu-

³¹ „Ten Ontological or Modal Proofs for God's Existence“, cit. dílo, 28–117.

³² Tamtéž, 47.

³³ Tamtéž, 111n.

³⁴ Srov. Barth, *Anselm*, 56n.

³⁵ Tamtéž, 74: Er hat vielleicht die Voraussetzung gewagt, das der Unglaube, das *quia non credimus*, der Zweifel, das Nein und der Spott der des Ungläubigen so ernst gar nicht zu nehmen sei, wie er selber es wohl ernst genommen haben wollte.

menem a věroučným celkem. Kritériem je tak koherence.³⁶ Otázkou ovšem zůstává, jak je to s nevírou. Může i ona vykázat – na základě svých základních principů a ideálů – podobnou koherenci? Hartshorne si to nemyslí a je přesvědčen, že srovnání na nějaké neutrální půdě by to prokázalo, v této chvíli se tím však zabývat nechce.

Podstatné je, že pokud jde o sám argument, Barth rozlišuje mezi jeho první (jednoduchou, nemožnou) formou a jeho druhou či modální formou a ukazuje to, co musí trknout každého pečlivého čtenáře, že zatímco první argument (z druhé, kratinké kapitoly) se objevuje jen ve vlastním Anselmově Proslogionu a jedinkrát v jeho „Odpovědi“ Gaunilovi, druhý argument (resp. jeho modální verze) se objevuje nejen v kapitole třetí, ale znovu a znovu v Anselmově „Odpovědi“. Vedle logického je tu tak i „textový“ důvod, proč pokládat druhý argument za podstatnější. Barth také velmi energicky odmítá předpoklad, který s Gaunilem sdílí celý filosofický svět, že vlastním argumentem je ten první – jednoduchý. Klíčem k celému argumentu je eminentní smysl pojmu „existence“ – ten jediný, který vylučuje nahodilost a je tak kompatibilní s „božstvím“. V tom má Barth, který Gaunilovy vývody – jeho triviality i jeho hrubé omyly – i jeho nesmírný vliv na pozdější reflexe podrobně rozebírá a ukazuje v jejich pochybné kráse, naprosto pravdu.³⁷

V zásadě Barth souhlasí s názorem, který podle Hartshorna zastávají i někteří další filosofové, že Anselmovou hlavní myšlenkou je, že dokonalost znamená i vyloučení myslitelnosti neexistence, neboli formule „nad nějž si většího nelze myslet“. Pro Bartha má tato formule význam „zjevení“. Podle Hartshorna existuje určitá analogie mezi tímto pohledem a jeho vlastní adaptací Tillichova návrhu definovat „Boha“ myšlenkou „boho-úcty“ (*worship*) či neomezené oddanosti. Být schopen neexistence znamená nebýt hoden boho-úcty, a tedy nebýt Bohem. Z toho vyplývá, že popření teismu je ekvivalentem tvrzení, že „Bůh“ není možný. Je-li kontingentní (nahodilá) existence logicky vyloučena, je takto vyloučena i nahodilá ne-existence. Bohoúcta je tak buď zjevením nutné pravdy, nebo je to „nedorozumění“ – zastávání něčeho, co nemůže být pravda.

Předpokládá tento argument víru? Podle Hartshorna předpokládá dostatek porozumění tomu, co znamená „bohoúcta“, aby bylo jasné, jak bohoúcta vnímá svůj předmět. Přinejmenším však zjednodušuje filosofický problém

³⁶ Srov. tamtéž, 69.

³⁷ Srov. tamtéž, 83–96 aj.

teismu tím, že ukazuje, v jakém smyslu by Bůh nemohl existovat, ani nemohl neexistovat – totiž jako pouhý pozitivní či negativní fakt. Empirický ateismus je tak na bázi logiky vyloučen a hodnotit tak lze vedle teismu jen pozitivistickou formu nevíry.

Barth si podle Hartshorna není zřejmě vědom toho, jak lze ono „nic“ či „nikdo“ z formule „to, nad co nic většího nelze myslet“, vztáhnout jednak na „jakékoli individuum odlišené od Boha“, jednak na „totéž individuum v jeho jiném postavení“. Proto buď zůstává na klasické metafyzické základně, anebo tu záležitost nechává prostě otevřenou. „Zdá se“, konstatuje Hartshorne, „že jsem tedy sám, kdo toto odlišení dvou pohledů na boží dokonalost pokládá za jediný způsob jak řešit (klasické) dilema mezi nemožností boží nahodilé existence, protože nahodilost existence je nedokonalostí, a nemožností boží nutné existence, protože nutné je abstraktní a neaktuální (neuskutečněné) a představuje jen jakýsi obecný faktor možnosti. Novoklasická alternativa, která vyloučeného ‚většího‘ chápe jako jiného jedince a otevírá tak možnost pro větší nahodilá postavení téhož individua, tak nejenom toto dilema řeší, ale odstraňuje i jiné rozpory. Vzhledem k tomu, že se jedná o nejsilnější základnu pozitivistické negace, není mi jasné, proč by Anselmův argument nemohl představovat určitou sílu i za pouze neutrálních předpokladů.“³⁸ Hartshorne ještě poznamenává, že zatímco pro Bartha znamená „víra“ (alespoň v tomto textu) *fides que*, tj. celý křesťanský věroučný komplex, on sám mluví jen o kontrastu mezi přijetím Boha hodného úcty (úplnou oddaností) a jeho nepřijetím.

V dalších odstavcích se Hartshorne vyrovnává s „fideismem“ Søreny Kierkegaarda a v závěru konstatuje, že použitelnost Anselmova argumentu proti nevíře neukracuje jeho použitelnost pro sekulární teorii, neboť eliminace empirického teismu a empirického ateismu může být pro filosofii, která tohoto vyjasnění problému hodlá využít, velkým ziskem. V sázce je tu empirismus jako takový, a to je nepochybně jeden z důvodů pro spíš emotivní než intelektuální přístup k celému argumentu. Z toho, že empirické poznání je spíš věda než filosofie, nelze nijak samozřejmě soudit, že filosofie je logicky odkázána k tomu, aby hájila absolutní empiricismus. To by se odsoudila ke zbytečnosti. „Třeba,“ konstatuje autor závěrem, „je naší povinností tento heroický kurs nastoupit. Bylo by však ironií tak činit, jestliže k ničemu takovému odsouzení nejsme a větší myšlenková integrita nás vede naopak k obnově příslibu a důležitosti filosofie jako zkoumání nutně existujícího,

³⁸ *The Logic of Perfection*, 114.

tj. oněch (vysoce abstraktních) stop skutečnosti, které jsou ne-kontingentně vtěleny v určitých momentálních instancích“.³⁹

Karl Barth a ti druzí

Hartshorne zmiňuje Barthovu interpretaci několikrát i v knize *Anselmův objev*. V přehledu dějin diskuse uvádí, že podle Bartha filosofové většinou přijali Gaunilův názor,⁴⁰ včetně jeho přehlédnutí a neschopnosti pochopit jemnosti Anselmova argumentu.⁴¹ Z Barthova *Anselma* potom cituje: „Jenom pošetilci a jejich teologičtí a filosofičtí obhájci, Gaunilové, jsou schopni předpokládat, že kritérium existence jako takové je i kritériem boží existence, případně zůstávat v zajetí dialektiky 2. kapitoly, anebo ji pokládat za to, co určuje i kapitolu 3. Je to však zcela obráceně: Kritérium boží existence je kritériem existence jako takové, a jestliže některá z obou kapitol rozhodujícím způsobem určuje tu druhou, pak 3. kapitola určuje 2. kapitolu, nikoliv vice versa.“⁴² Hartshorne připomíná i Barthovu domněnku, že Gaunilo zřejmě definitivní podobu Anselmova argumentu ze 3. kapitoly nikdy nepochopil.⁴³ Bartha také označuje za toho, kdo první objevil, že Anselm vlastně prezentuje dva ontologické argumenty, nikoliv jen jeden.⁴⁴ I když Barth patří podle Hartshorna k těm, kdo připomínají, že Anselm neargumentuje proti nevěřícím, přece připouští, že autor *Proslogionu* někdy jakoby sám zapomínal, že o nějaký obecně přesvědčivý argument nejde. Z Barthova výkladu vyplývá, že argument buď nebyl pochopen, anebo narazil na pozitivismus, na přesvědčení, že idea Boha nemá smysl.⁴⁵ Podle Hartshorna nemůže ovšem Anselm uniknout „problémům novoplatonismu“ tak snadno, jak se domnívá Barth, když tvrdí, že „velikost“ není deskripcí božího atributu, ale „pravidlem“ správného myšlení.⁴⁶ Nicméně, známky omezené bystrosti Anselmova odpůrce Gaunila popsal Barth podrobně a výstižně a patří k těm, kdo na rozdíl od většiny filosofického světa, jež „uvázla (řečeno s Barthem)

³⁹ Tamtéž, 116.

⁴⁰ V českém dvojjazyčném vydání *Fides querens intellectum*, jde o stař *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* (Co by mohl někdo odpovědět na obranu pošetilce), 78–93.

⁴¹ *Anselm's Discovery*, 11.

⁴² Barth, *Anselm*, 178, cit. *Anselm's Discovery*, 13.

⁴³ *Anselm's Discovery*, 21.

⁴⁴ Tamtéž, 36.

⁴⁵ Tamtéž, 53.

⁴⁶ Tamtéž, 106.

v dialektice kapitoly 2,“ řekli o Anselmově argumentu opravdu něco nového.⁴⁷

V rámci přehledu filosofických odpovědí na Anselmův argument Hartshorne uvádí mimo jiné Ludwiga Feuerbacha, který ztotožňuje božství s abstrahovaným lidstvím. Podle Hartshorna nelze podstatu lidství takto abstrahovat. V té souvislosti parafrázuje Barthovo konstatování z jeho úvodní eseje k Feuerbachově *Podstatě křesťanství*, že „člověk umírá, jeho činy jsou napořád potřísněny zlem a neexistuje jako singulární univerzální jedinec, ale jako každý z nás ve své jasně odlišené individualitě“.⁴⁸ Zmiňuje také „úchvatnou a imaginativní esej“ Roberta S. Hartmana jako inspirovanou Barthovou „kvalitní studii“.⁴⁹ Mezi interprety, kteří přehlédli, že Anselm předložil dva argumenty, patří i podle Hartshorna také Heinrich Scholz.⁵⁰ To udivuje vzhledem k tomu, že Scholz odkazuje k Barthovu textu. Hartshorne si to vysvětluje tak, že Barthovo odmítnutí vidět v Anselmově argumentu filosofický text odradilo Scholze od pečlivější četby.⁵¹ Scholz se zřejmě přidržel svého původního pochopení. Barth v předmluvě k prvnímu vydání svého Anselma totiž připomíná, že jej k sepsání díla vyprovokovala Scholzova hostovská přednáška o Anselmově důkazu, kterou měl v Bonnu v roce 1930. Zde se také domluvili, že oba na toto téma napíšou vlastní studii.

Ještě ve své *Tvůrčí syntéze* řadí Hartshorne v kapitole „Šest teistických důkazů“ Bartha mezi ty, kdo ukázali, že základní problém ontologického argumentu je nezávislý na otázce, zda „existence“ je predikát,⁵² a v knize *Kreativita v americké filosofii* říká v kapitole „Materialismus a prométheovské náboženství“, že Barth byl ve své knize o Anselmovi schopen nahlédnout, že není-li možné koncipovat boží existenci, pak se absurdita teismu vyrovná absurditě ateismu. Anselm nevyvrátil ateismus, ale nerozlišující empirismus, ať už teistické nebo neteistické ražby.⁵³

⁴⁷ Tamtéž, 151, 168, 177.

⁴⁸ Tamtéž, 238. Srov. Barth, „An Introductory Essay“ in L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, xxix; *Theologie und die Kirche*, 238.

⁴⁹ Tamtéž, 261. Srov. Robert S. Hartman, „Prolegomena to a Meta-Anselmian Axiomatic“, *Review of Metaphysics* 4/14 (1961), 637–675.

⁵⁰ H. Scholz, *Mathesis Universalis: Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, Basel/Stuttgart 1961, 62–74.

⁵¹ *Anselm's Discovery*, 283. Srov. Barth, *Anselm*, V.

⁵² *Creative Synthesis and Philosophic Method*, 279.

⁵³ *Creativity in American Philosophy*, 215.

Konfrontace, která láká

Několik badatelů se souvislostmi i rozdílem mezi Hartshornovým a Barthovým myšlením věnovalo ve svých kritických studiích. Patří mezi ně John C. Robertson, Colin E. Gunton nebo Sheila G. Davaneyová.⁵⁴ Speciálně o rozdílech v Barthově a Hartshornově interpretaci Anselmova *Proslogionu* pojednali Robert D. Shofner a Sung-Hee Lee-Linkeová.⁵⁵ Všichni konstatují významné elementární rozdíly i shody, a podle svých vlastních priorit akcentují jedno nebo druhé. Je jisté, že počet pokusů o srovnání těchto dvou myslitelů dvacátého století, včetně jejich přínosu pro anselmovské bádání, ještě poroste.

Na závěr ještě uvedu pozoruhodný postřeh Hartshornova nejznámějšího interpreta a žáka Schuberta M. Ogdena z jeho studie o vztahu mezi Bultmannovým a Hartshornovým (teologickým) programem.⁵⁶ Autor připomíná, že Hartshornovo přesvědčení, že o tom, co míníme výrazem „člověk“, můžeme něco jasného vědět teprve když je nám jasné, co míníme výrazem „Bůh“. V té souvislosti cituje Hartshornovo tvrzení, že analogie mezi Bohem a člověkem „může vnést určité světlo oběma směry. Na žádné straně tohoto srovnání nemáme pouhé přímé, doslovné rozumění, ani zcela nepřímé, nedoslovné rozumění. Na obou stranách je něco doslovného, ale neadekvátního, co potřebuje na pomoc analogii.“⁵⁷ Jestliže Hartshorne trvá na tom, že „sebepoznání a poznání Boha jsou zjevně neodlučitelná“ a že „ani jedno poznání není jasné, pokud nejsou trochu jasná obě“,⁵⁸ pak podle Ogdena svým způsobem podporuje motivy Karla Bartha v jeho prosazování *analogia fidei* proti *analogia entis* tradiční filosofické teologie.⁵⁹

Věc je rozhodně složitější, než naznačuje toto srovnání, a dosavadní studie o vztahu mezi dílem těchto dvou myslitelů a jimi zastupovaných

⁵⁴ John C. Robertson, *The Concept of the Divine Person in the Thought of Charles Hartshorne and Karl Barth*, Diss. Yale 1967; Colin E. Gunton, *Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*, Oxford 1978; Sheila G. Davaney, *Divine Power: A Study of Karl Barth and Charles Hartshorne*, Philadelphia 1986.

⁵⁵ Rober D. Shofner, *Anselm Revisited: A Study of the Role of the Ontological Argument in the Writings of Karl Barth and Charles Hartshorne*, Leiden 1974; Sung-Hee Lee-Linke, *Der ontologische Gottesbeweis von Anselm von Canterbury*, Diss. Tübingen 1983.

⁵⁶ Schubert M. Ogden, „Bultmann's Demythologizing and Hartshorne's Dipolar Theism“, in William L. Reese and E. Freeman, *Process and Divinity*, La Salle 1964, 492–513.

⁵⁷ Charles Hartshorne, „Process as an Inclusive Category: A Reply“, *The Journal of Philosophy*, 52 (1955), 99. Cit. Ogden, cit. dílo, 509.

⁵⁸ Charles Hartshorne, „The Idea of God – Literal or Analogical?“, *The Christian Scholar*, 39 (1956), 136. Cit. Ogden, tamtéž.

⁵⁹ Ogden, tamtéž.

ambicí „nahlédnout“, resp. „rozumět“ to navzdory svým rozdílným závěrům vesměs potvrzují. Další studium vztahu mezi teologií, jejímž předmětem je biblická zvěst, a metafyzickými implikacemi zkušenosti víry může nicméně přinést ještě ne jeden zajímavý poznatek, užitečný pro badatele různých zaměření a různých výchozích perspektiv.

THEOLOGIE A VÍRA¹

Petr Gallus

THEOLOGIE UND GLAUBEN: Wie verhält sich die Theologie zum Glauben? Um auf diese Frage antworten zu können, werden drei Ebenen unterschieden: 1. Die Ebene der Glaubenspraxis, in der sich der Glaube selbst äußert und handelt. 2. Die Ebene der kirchlichen Theologie, welche die Glaubenspraxis direkt reflektiert und von gläubigen Theologen vertreten wird. 3. Die Ebene der akademischen Theologie, die zur Glaubenspraxis im größeren Abstand steht und die christliche Perspektive im Hause der Universität repräsentiert. Als solche kann sie auch von Nichtgläubigen verstanden, studiert und auch doziert werden. Diese Unterscheidung gibt der Theologie in ihren konkreten Ausprägungen unterschiedliche Referenzfelder und unterschiedliche Aufgaben und gewährleistet ihr eine große Breite und Mannigfaltigkeit ihrer Arbeit. Es soll nämlich nicht nur im Glauben, es soll auch vom Glauben und über den Glauben geredet werden. Nur so kann die Theologie voll, zugänglich und interessant getrieben werden. Das ist heute nicht nur ihre Aufgabe, sondern auch ihre große Chance.

Wilfried Joest popisuje ve své Fundamentální teologii následující problém: „Theolog například o Bohu tvrdí, že je vždy dobrý. Když se ho ale zeptáme, jaká empirická zjištění by ho mohla přimět k tomu, aby toto tvrzení o nepodmíněné Boží dobrotě vzal zpět, aby je prohlásil za vyvrácené, odpovídá: žádné. Je jedno, jak dobře či špatně svět ve skutečnosti vypadá, jaké pozvnašející či tísnivé zkušenosti sám zažije, on sám zůstane u toho: Bůh je všemohoucí a naprosto dobrý Stvořitel. Neexistuje žádný empirický vjem, u něhož by theolog uznal, že by případně mohl tuto větu víry falzifikovat.“² U Joesta to zůstává takto stát pouze s odkazem na eschatologickou verifikaci vět víry.³

Už jako student jsem o těchto větech přemýšlel. V jakém vztahu je vědecká debata, její důkazy a argumenty na jedné straně a víra na druhé straně? A lze teologii za pomoci výpovědí víry tímto způsobem imunizovat – a tím ovšem teologii v očích ostatních věd vlastně diskvalifikovat? Jak by bylo potřeba určit přiměřený vztah mezi teologií a vírou?

¹ Český překlad původní přednášky pro konferenci Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie, pronesené 17. září 2010 v Praze na zadané téma „Role teologie na univerzitě“.

² W. Joest, Fundamentální teologie, Praha 2007, 273.

³ Tamtéž, 278.

To, co bych vám ve své přednášce chtěl předložit, je právě toto prosté a do značné míry i samozřejmé rozlišení, které však má dle mého názoru pro téma „Role teologie na univerzitě“ dalekosáhlé důsledky: rozlišení mezi teologií a vírou.

Teologie je věda víry (*Glaubenswissenschaft*), říká katolická teologie⁴; na evangelické straně to dokáže říct třeba Karl Barth⁵ nebo Ingolf U. Dalferth⁶. Každý z nich si pod tím představuje něco jiného, ale ukazuje se v tom důležitost, kterou víra pro teologii má, a zároveň blízkost obou fenoménů teologie a víry. A právě rozlišování obou těchto entit, resp. jejich rovin, na kterých probíhají, a jejich přiměřený vztah se mně jeví jako zcela zásadní pro úvahy o možnosti a skutečnosti teologie na univerzitě i pro úvahy o faktickém provádění teologie v církvi.

Ve vztahu víry a teologie rozlišují tři roviny, jakési tři soustředné kruhy: nejprve rovinu víry, *rovinu praxe víry*, kde se víra sama projevuje a jedná. Potom rovinu *církevní teologie*, která reflektuje žitou praxi víry v konkrétním společenství, v konkrétní církvi. A nakonec rovinu *akademické teologie*, která reprezentuje křesťanskou perspektivu ve vědeckém diskurzu.

Toto rozlišení je ovšem možné pouze na základě vzájemné spjatosti těchto tří rovin. Všechny tři roviny jsou momenty nebo zastavení jednoho společného dění, které začíná u Boha a jeho slova, a potom se přes lidské chápání, komunikaci a praxi víry a přes její kritické zpracování otevírá lidské komunikaci a lidskému chápání vůbec. Bůh mluví, víra mluví o Bohu, teologie mluví o věřícím mluvení o Bohu. Nejde tedy jen o to, aby se mluvilo ve víře, ale má se mluvit také o víře, víra se má probírat také jako téma, a to metodicky a uspořádaně. A proto je nutná teologie. Nikoli jako samostatný a nezávislý přívěsek víry, ale jako logický a nutný důsledek Boží komunikace s lidmi a lidského chápání této komunikace.

⁴ Vgl. M. Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie IV. Traktat theologische Erkenntnislehre, Freiburg i. Br. 1988, 179–241; P. Neuner (Hg.), Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit, QD 195, Freiburg i. Br. 2002.

⁵ K. Barth, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zürich 1958², 26. Srv. k tomu P. Gallus, Člověk mezi nebem a zemí, Jihlava 2005, 348–374; A. L. Molendijk, Aus dem Dunklen ins Helle. Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz, Amsterdam/Atlanta 1991, 168nn.

⁶ I. U. Dalferth, Evangelische Theologie als Interpretationspraxis, Leipzig 2004, 124.

1. Církevní teologie

Bez církve není teologie, bez věřícího společenství není reflexe víry. To je základní podmínkou vši teologie. Je to církev a její úkol zvěstovat evangelium, ze kterého vyrůstá základní nutkání k reflexi, ke kritickému promýšlení víry a její komunikace. Teologie, především církevní teologie, tedy stojí v metodickém odstupu od víry a reflektuje kriticky veřejnou komunikaci víry. To je pro mě velmi důležité: Teologie reflektuje komunikaci víry – která se může dít různým způsobem – nikoli víru jako takovou. Víra se musí nějak projevit, jen pak je pro teologii uchopitelná. Důležité je pro mě tedy toto východisko: Předmětem teologie není ani Bůh, ani víra, protože žádný z těchto dvou není přímo přístupný a uchopitelný, předmětem teologie je křesťanské mluvení o Bohu, *křesťanská komunikace víry včetně jejích forem, obsahů a praktických důsledků*.

Církevní teologie tedy stojí jakoby mezi církví a akademickou teologií. To jsou také její dvě přímá referenční pole, ke kterým se vztahuje. Když tady budu ale nejprve mluvit o církevní teologii *vedle* teologie akademické, nemyslím tím v žádném případě, že církevní teologie je ve srovnání s akademickou teologií ze své podstaty nevědecká. Také církevní teologie může – nemusí, ale může – být vědecká. Tak to bylo za komunismu, když naše fakulta nesměla být inkorporována do univerzity a fungovala samostatně. Byla v úzkém spojení s církví a sloužila jí jako církevní vzdělávací instituce pro teology a faráře. Vědeckost jí však v žádném případě nelze upřít. Nerozlišuji tedy mezi *církevní* a *vědeckou* teologií, jak se to někdy nepřesně dělá, ale přesněji mezi *církevní* a *akademickou* teologií, popř. mezi *církevní* a *akademickou úlohou* teologie.

Je zajímavé, že naše fakulta reprezentovala ve své historii oba tyto typy teologie. Nejprve fungovala fakticky jako církevní vysoká škola a neexistovala žádná česká evangelická akademická teologie. Po inkorporování fakulty do svazku Karlovy univerzity v roce 1990 převzala fakulta (spolu s fakultou humanitní) v Čechách úlohu *akademické* evangelické teologie. Od té doby zase vlastně v českém evangelickém prostředí neexistuje žádná církevní vysoká škola (v Praze fungují dvě vysoké školy menších protestantských církví: IBTS a ETS). Evangelická *církevní* teologie se tak nadále provozuje především v různých poradních odborech a komisích, na pastorálkách a na kurzech a seminářích.

Církevní teologie má dvě referenční pole, *zodpovídá* se však primárně církvi a její komunikaci evangelia. Úkolem církevní teologie je, řečeno

s R. Bultmannem, „zajišťovat zvěstování“⁷. Nikoli zvěstovat. Církevní teologie reflektuje církevní zvěstování a svojí kritickou prací chce přispět k jeho zdaru. Zvěstování však nebere do vlastních rukou. *Teologie nezvěstuje*. Stojí na jiné rovině, na rovině teoretické kritické reflexe.⁸ Pokud církevní teologie, nebo lépe: církevní teolog překročí tuto hranici (tj. když církevní teolog začne kázat), což se často stává, nemusí to být žádný problém, pokud je to namířeno dovnitř církve. Tam je to dokonce často vítáno. Problematické to je, pokud se hranice mezi teologií a zvěstováním překročí v kontaktu s akademickou teologií a akademickým světem. Pak je to často vnímáno jako nepřijatelná *metabasis eis allo genos*, což může vzbudit podezření z nevědeckosti, nebo dokonce podezření z ideologizace.

To může být dáno i tím, že u církevního teologa se předpokládá jeho vlastní existenciální zapojení do komunikace víry. Zcela samozřejmě se předpokládá, že církevní teolog sám věří a je členem církve. A v tomto případě může být osobní víra nebo členství v církvi také vyžadována jako nezbytná podmínka církevního zaměstnání. Probíhá-li tedy církevní teologie jako věda víry (*Glaubenswissenschaft*), lze tento pojem chápat nejen jako genitiv objektu, ale také jako genitiv subjektu: teologie je pak disciplínou z víry pro víru.

2. Akademická teologie

Ne tak v případě akademické teologie. A tím se pomalu dostávám ke svému vlastnímu bodu: Akademická teologie stojí ještě o jednu rovinu jinde, než teologie církevní, ještě o krok dál, v ještě větším odstupu od církve a komunikace víry. (Tento odstup a s ním spojená svoboda a jiné pojmy jsou někdy příčinou toho, že setkání akademické teologie s tradiční vírou a s běžnou praxí víry může skončit zasnutím nebo dokonce pobouřením věřících nad akademickými teology a jejich světem. Konkrétním příkladem byla na konferenci v Praze závěrečná diskuze, která se konala v neděli dopoledne. Ale přesně taková svoboda podle mého názoru patří bytostně k akademické teologii, jak ji zde chápou.)

Také akademická teologie má dvě *přímá referenční pole*: na jedné straně komunikaci víry a církevní teologii v jejich celých dějinách, na druhé straně pak ovšem také ostatní vědy, shromážděné v univerzitě. Akademická teolo-

⁷ R. Bultmann, *Theologie als Wissenschaft*, ZThK 81 (1984), 459. Srv. I. U. Dalferth, *Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, ZThK 85 (1988), 101.

⁸ Srv. K. Barth, *KD I/1*, Zürich 1932, 51.

gie tedy sleduje praxi církve, zůstává však zároveň také v otevřeném a kritickém dialogu s ostatními vědami. *Nezodpovídá se* však církvi, ale právě univerzitě, vědecké racionalitě, akademické veřejnosti. A podle toho je třeba určit i její úkol, její vztah k víře a její racionalitu.

Je zcela zásadní a pro teologičnost teologie, pro podstatu teologie jako teologie naprosto rozhodující, že také akademická teologie mluví z *perspektivy víry*. Nestojí mimo perspektivu víry, nestaví se na nějaké neutrální místo, z něhož by všechno mohla a měla neutrálně pozorovat, popisovat a srovnávat. I akademická teologie zastává vnitřní, interní perspektivu křesťanské víry. V tom je její specifikum, tím se liší od distancované religionistiky, které popisuje a srovnává jednotlivá náboženství a komunikace víry právě z neutrální perspektivy pozorovatele. A tím se teologie liší také od filosofie náboženství, která se snaží přiblížit se k náboženství a absolutnu zvenčí, cestou filosofické spekulace.

Úkolem akademické teologie pak ovšem není jen zajištění zvěstování – k němuž má i ona přispívat, nýbrž je širší: úkolem akademické teologie je *formulovat a zdůvodnit perspektivu víry, její racionalitu a její pravdu, aby byla na jedné straně řečově a myšlenkově uchopitelná a přezkoumatelná, a aby byla na druhé straně schopná vlastních formulací a otevřená k dialogu*. V rámci univerzity přispívá teologie ke společnému vědeckému hledání a společnému vědeckému sporu o pravdu tím, že v univerzitě zastává perspektivu *etsi deus daretur*⁹, když ve svém mluvení předpokládá Boha jako Stvořitele, Smírce a Vykupitele. To je její nezastupitelná role, kterou nemůže převzít žádná jiná věda.

Ve srovnání s církevní teologií nebo dokonce s komunikací víry říká tedy akademická teologie ve svém kontextu *více* než ony, má částečně také jiná témata než církevní teologie, s nimiž se musí vyrovnávat. A protože stojí v ještě větším odstupu od komunikace víry než církevní teologie a není vázána na žádnou konkrétní církev a její doktrínu, má akademická teologie také do jisté míry větší svobodu. Jejím úkolem je promýšlet a zpracovat i ty možnosti, perspektivy a koncepty, které jsou pro víru a církev od počátku nepřijatelné. Zároveň však akademická teologie podléhá častěji změnám, mění nejen své pojmy, ale musí se adaptovat také na vědecký diskurz, vědecká paradigmaty a aktuální vědecké trendy. Za těchto podmínek smí a musí být také *přiměřeně spekulativní*, tj. musí se rozhlížet po takových

⁹ I. U. Dalferth, Öffentlichkeit, Universität und Theologie, in: E. Arens, H. Hoping (Hg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, QD 183, Freiburg/Basel/Wien 2000, 71.

možnostech, se kterými se církevní teologie a komunikace víry samy od sebe nesetkají.

Na oprávněnou otázku, zda a pokud ano, tak v čem spočívá *jednota teologie*, lze dát dvojí odpověď: Především mají církevní a akademická teologie tentýž předmět, který však na základě svých odlišných referenčních polí a své odlišné zodpovědnosti zpracovávají jinak. A pak mají obě podoby teologie v plnění svých úkolů totéž nasměrování: Jedná se v obou případech o kritické myšlení z perspektivy víry. A tato skutečnost je zcela nezávislá na tom, v jakém teologickém patře právě stojíme či pracujeme, zda v církevním nebo v akademickém. Nadto lze také zcela pragmaticky poukázat na poměrně častý, i když pro jednotu teologie nijak nutný jev, že akademičtí teologové často ve své vlastní církvi provádějí v různých grémiích také církevní teologii a obráceně církevní teologové často přicházejí na akademickou půdu, aby zde mluvili nebo vyučovali. Jednota teologie se tak může i zcela konkrétně ukazovat na konkrétních osobách, které pak ovšem musejí rozlišovat, na které rovině právě stojí a ke komu mluví.

Na univerzitě, kde mluví akademická teologie, nelze bez dalšího předpokládat víru. To platí v Čechách jistě více než jinde v Evropě. Každopádně to znamená, že se akademická teologie pohybuje v nábožensky neutrálním prostoru, setkává se také s nevěřícími a také s nimi vede a musí vést rozhovor. A k jejímu úkolu patří i to, že má mluvit tak, aby i nevěřící mohl pochopit teologické výpovědi a mohl sledovat a promýšlet takové myšlenkové pochody. Pokud by teologie měla být pro nevěřící nesrozumitelná, jen sotva by se mohla podílet na společném vědeckém hledání pravdy a na společném sporu o pravdu.

Tuto myšlenku je však třeba rozvést ještě dále – a tady jsem u jádra své přednášky: „O pravdě, o kterou teologii jde, nelze pojednávat odděleně a izolovaně od existence teologa“; teolog právě jako teolog věří a vyznává, říká Gerhard Sauter, emeritovaný systematik univerzity v Bonnu a přední evangelický teolog, který se zabýval vědeckostí teologie.¹⁰ „K teologické práci patří vědomí: mea res agitur. Teolog musí mít osobní zkušenost toho, na čem pracuje a o čem mluví“, říká Max Seckler, přední katolický teolog, který se zabýval teologií jako vědou.¹¹ A podobně také Karl Barth: Víra je

¹⁰ G. Sauter, *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, München 1973, 230.

¹¹ M. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie IV. Traktat theologische Erkenntnislehre*, Freiburg i. Br. 1988, 196n.

„*conditio sine qua non* teologické vědy“.¹² Já však jsem přesvědčen, že víra *není nutná* nejen pro chápání a sledování teologických myšlenek, nýbrž že není nutná ani pro vlastní provádění *akademické* teologie. Dle mého názoru neplatí, že akademický teolog musí sám věřit. Akademická teologie nevyžaduje víru jako svůj subjekt. Je to věda víry ve smyslu genitivu objektu, je to věda o víře, bere si komunikaci víry jako svůj předmět, který chce také sama ovlivňovat; ale to ještě neznamena, že ona sama musí z komunikace víry vyrůstat. Do komunikace víry lze vstoupit také zvenčí. Chci však trvat na tom, co jsem řekl výše: Každý teolog – ať už je věřící nebo nevěřící, ať už zastává to, čím se zabývá, také existenciálně nebo ne – musí být schopen, pokud chce být a zůstat teologem, postavit se do perspektivy křesťanské víry a tuto víru ve své práci zastávat – byť jen hypoteticky.¹³

Právě v tomto bodě, kde se vlastní víra a vlastní teologická práce konkrétního teologa dostávají do těsné blízkosti, je nutné přesně rozlišovat mezi rovinou víry a rovinou teologie. Teologie je řečové dění. Jako svůj předmět má výpovědi víry, křesťanské mluvení o Bohu, které kriticky reflektuje a které také koriguje a obohacuje. Ontické roviny víry se tedy přímo nedotýká. A pokud ano, pak znovu pouze skrze rovinu výpovědí, pouze svými formulacemi a argumenty, které mohou být na ontické rovině víry přijaté, anebo také odmítnuté. Teologie sice má pro komunikaci víry plnit i normativní úlohu a v tomto ohledu má také pracovat. Nemůže však své formulace a výsledky komunikaci víry vnutit. Lepší orientace v praxi víry a otevření nového pochopení, které má teologie se svým přemýšlením a reflektovaným mluvením přinést, nemusí být nutně převedeno do praxe. Pokud se to podaří, mělo by se to dít v souladu všech tří rovin.

Právě tímto rozlišováním a tímto vzhledem do mezí jak teologie, tak také víry, je na obou stranách zaručena svoboda: Na jedné straně svoboda akademické teologie, která hledá stále hlubší diagnózu člověka, stále lepší formulace a stále lepší logiku, a která v tomto svém hledání není omezována žádnou aktuální formou víry. A na druhé straně svoboda víry, která si nemusí nechat od teologie předepisovat, co má věřit a co platí, protože vlastním pramenem víry není teologie, nýbrž evangelium, Boží slovo. Vedle toho umožňuje toto rozlišení a tato svoboda také otevřenost ke korekturám na obou stranách: jak v komunikaci víry, tak také v teologii. Žádné straně se však nediktuje, co všechno ještě smí nebo nesmí říkat nebo popírat.

¹² K. Barth, Uvedení do evangelické teologie, Praha 1988, 237.

¹³ Srv. I. U. Dalferth, Evangelische Theologie als Interpretationspraxis, Leipzig 2004, 131nn.

S tímto pojetím lze také nalézt východisko z problému, který popisuje Joest: Joestovi jde v první řadě o empirickou verifikovatelnost nebo falzifikovatelnost výpovědí víry, což je skutečně eschatologická záležitost. Zároveň je však třeba dát pozor, jak se v konkrétním případě mluví (zde o Boží dobrotě). Jedna věc je skutečnost Boží dobroty, jiná věc však je, *jak* se o ní mluví a *ke komu* se o ní mluví. A v obou těchto ohledech podle mého Joest dostatečně nerozlišuje. Nejprve by totiž bylo třeba rozlišit, na koho tato otázka směřuje, zda na křesťana jakožto věřícího, nebo na křesťana jakožto teologa; to aby se vyjasnilo, na jaké rovině se zde mluví – zda tedy jde o věty víry, nebo o jejich teologickou reflexi. Věty víry jsou vyznavačské věty, s nimiž se těžko dá polemizovat. Teologie však musí umět vykázat svoji racionalitu a unést argumentující polemiku. V případě Boží dobroty tváří v tvář nedobré skutečnosti světa by pak teologie musela – také a právě v otázce verifikovatelnosti nebo falzifikovatelnosti – hledat lepší, diferencovanější formulace, které jsou přiměřené skutečnosti Boha a zároveň skutečnosti světa. Je tedy třeba rozlišovat roviny, na kterých se mluví (odpověď: „Já to tak věřím“ může být odvážným vyznáním, nemůže však sloužit jako teologický argument); a teologicky je třeba podle toho diferencovaněji myslet a mluvit („Bůh je naprosto dobrý“ je v tomto případě příliš neurčitá věta. Že je Bůh dobrý, ještě nemusí znamenat, že i svět musí být dobrý. Ale to, že Bůh, Stvořitel a Vykupitel světa je dobrý, může být nosnou nadějí právě pro nedobrý svět.)

Teologie předpokládá víru a komunikaci víry, ale přímo se na ní nepodílí. Potřebuje víru a její komunikaci jako svůj předmět, jehož interní racionalitu zkoumá, z jejíž perspektivy sama mluví a vykládá svět. Subjekty akademické teologické práce, tedy teologové, však nemusejí být do komunikace víry existenciálně zapojeni. Tato myšlenka se mně – právě v sekularizovaných Čechách – jeví jako velmi důležitá pro existenci teologických fakult na univerzitě. Znamená to pak, že teologii na univerzitě mohou nevěřící nejen studovat, ale také aktivně provádět, že se na akademickém teologickém provozu mohou podílet nejen křesťané, nýbrž všichni. A na univerzitě to konkrétně znamená, že – v extrémním případě – mohou teologii vyučovat také nevěřící. To může být problematické a ještě se k tomu vrátím.

Nejdříve bych však chtěl promyslet *opačné pojetí*: Co by to znamenalo pro akademickou teologii, kdyby podmínkou pro její provádění byla osobní víra? A nemyslím to teď samozřejmě právně nebo organizačně, ale teologicky: Co by to znamenalo, kdyby mohl úspěšně provádět teologii pouze

ten, kdo také osobně věří? Kdyby tedy teologické poznání a teologické výpovědi měly být možné pouze ve víře?

Teologie by pak byla přístupná pouze pro ty, kdo splňují tuto speciální podmínku víry. Tím by se však implicitně pro věřící poznání, věřící mluvení a věřící logiku nárokovala také jakási zvláštní kvalita. Teologie by se pak snad dala studovat, její výpovědi by snad byly co do slov a logiky sledovatelné, ale vlastní hloubka, vlastní pravda, vzhled do věci samotné by zůstal nevěřícímu skrytý. Přesně toto fakticky říká např. systematik pražské katolické teologické fakulty Ctirad V. Pospíšil: „Kdo není v existenciálním kontaktu s věřeným tajemstvím, nemůže správně rozumět výpovědím ‚zevnitř‘ této zkušenosti.“¹⁴ Podobně to lze ovšem číst i na evangelické straně, třeba u Karla Bartha: „Známé je rčení, že se musí věřit, aby se člověk teologem stal a aby jím byl. Na tom je správné to, že nebude-li člověk k víře osvobozen, nebude moci teologicky slyšet ani teologicky vidět, natož teologicky mluvit, nýbrž že ve všech teologických disciplínách bude projevovat jen ohromující nevěčnost.“¹⁵ Pokud však teologické poznání vyrůstá pouze z víry a pokud je tedy pravda teologických výpovědí identická s pravdou víry, pak může zbytek univerzity pouze *přihlížet*, co se v teologii provádí; nelze však očekávat, že to univerzita také pochopí. Jakoby předem se tu tedy rezignuje na smysluplný rozhovor s ostatními vědci, které pak teologii slouží jen pro inspiraci. Akademická teologie by se takto silně uzavřela do sebe a vlastně by tím upadla zpět na rovinu církevní teologie. A kdyby na to pak někdy došlo, mohlo by být pro teologickou fakultu velmi obtížné uhájit svoji existenci na univerzitě.

Já bych chtěl akademickou teologii vidět otevřeněji a přístupněji akademické veřejnosti. To, že ne všichni věří, je fakt. To, že vzhled do víry, do jejího poznání a její pravdy není otevřen každému, platí stejně tak. To však ještě nemusí znamenat, že by takovým lidem měla zůstat uzavřená i akademická teologie. Pokud akademická teologie reflektuje křesťanskou komunikaci a praxi víry, pokud tedy pracuje s tím „materiálem“, který „produkuje“ věřící a přezkoumává jeho ucelenost, logiku a vnitřní soudržnost, pak by mělo být toto podnikání možné i pro toho, kdo tváří v tvář komunikaci víry právě *nedokáže* říci: *mea res agitur*. Vědec nemusí znát z přímé vlastní zkušenosti to, co zkoumá; nemusí nejprve sám na vlastní kůži prožít to, co chce

¹⁴ C. V. Pospíšil, *Hermeneutika mystéria*, Kostelní Vydří 2005, 19.

¹⁵ K. Barth, *Uvedení do evangelické teologie*, Praha 1988, 239.

popsat. V tom má akademický teolog stejnou pozici jako např. historik nebo gynekolog.

K perspektivě víry, kterou ovšem dle mého názoru *musí* zaujmout každý teolog, tedy lze přistoupit také jako k *hypotéze*. Přibližně ve smyslu: Pokud je pravda to, oč se komunikace víry opírá, pak... Pravda teologických výpovědí předpokládá pravdu víry. Byť jen jako hypotézu. Pravda víry však leží na jiné rovině, se kterou teologie přímo nepracuje. Zajímá se o pravdu *výpovědí* víry. A ta je veřejně přístupná a reflektovatelná. Takto by měla být teologie přístupná a proveditelná pro každého kriticky myslícího člověka. Pro každého člověka by mělo být možné – byť třeba jen hypoteticky – vstoupit do vnitřní racionality a logiky věřící komunikace, sledovat ji krok za krokem a reflektovat ji.

Předpokládá se tedy, že komunikace víry má nějakou vnitřní racionalitu a logiku, že tedy neprobíhá pouze intuitivně a že nevyjadřuje nesmysly. To, že komunikace víry něco skutečně přináší, se ukazuje na výsledcích myšlení a jednání, k nimž tato komunikace vedla a vede. A protože tato komunikace probíhá čistě lidsky, tedy v konkrétních slovech a činech, měla by být přístupná každému. Zabývat se komunikací víry nevyžaduje žádné další zvláštní dovednosti nebo podmínky. Víra nepřináší pro vědeckou práci žádné speciální kompetence, žádné lepší myšlení nebo lepší poznávací schopnost, žádnou kvalitativně novou logiku. Vědecká teologie pracuje tak, jak pracují ostatní humanitní vědy také: *sola ratione*.

Když zmiňuji toto známé programové heslo Anselma z Canterbury, tak tím nemyslím, že by teologie měla přinést logický, čistě racionální důkaz Boží existence. Chci tím pouze říci: K provádění teologie stačí pouze kritické myšlení, které je schopno vykázat a zdůvodnit své jednotlivé kroky. V teologii jde o interní racionalitu víry, která má být vyložena, aby byla uchopitelná v řeči a aby byla sdělitelná – aby ji bylo možné vykázat také navenek. A pokud bude vykazatelná, bude možné ji také sledovat a tím také kontrolovat, a to znovu pro každého, kdo dokáže kriticky myslet. Protože teologie je řečové dění, které má probíhat čistě logicky, je teologie obecně kontrolovatelná a přezkoumatelná. Teologické myšlenky a poznatky jsou *myšlenkové experimenty*, které vyzývají k přemýšlení a k přezkoumání, kritika má pomoci je vylepšit. Teologie musí zvát k přemýšlení, a to nejen k přemýšlení z pozice kritika, který vše pozoruje zpětně, když už je vše ucelené a hotové, nýbrž musí zvát k přemýšlení i ve svojí kreativní, konstruktivní fázi, už při vznikaní myšlenkových konceptů a systémů.

Tím se ovšem otevírá také teoretická možnost, že by akademickou teologií mohl vyučovat i nevěřící člověk. Faktická praxe ovšem vypadá naveskrz jinak: teologii studují a vyučují lidé, kteří čerpají svoji motivaci buď z víry, nebo z konfrontace s vírou, kteří tedy nezaujímají perspektivu křesťanské víry pouze teoreticky nebo hypoteticky.¹⁶ A na evangelických teologických fakultách se může stát to, jak je to v Praze, že nejen studenti, ale také vyučující pocházejí z různých církví. Tuto pluralitu perspektiv považují pro akademickou teologii za jednoznačně pozitivní. Náboženské pozadí akademiků však nesmí být rozhodující. Teologie nemusí nutně existovat na univerzitě, není závislá na akademickém světě. Je však dobře, když je na univerzitě zastoupena, když může být provozována také akademicky. A právě pro možnost existence teologických fakult na univerzitě vidím tuto podmínku, že teologická akademická dráha je otevřená i pro nevěřícího člověka, jako zcela nevyhnutelnou. A u nás v Čechách obzvlášť. Navzdory všem problémům, které to může přinést.

(Je třeba ještě dodat, že tyto úvahy platí pro situaci, kdy nevěřící teolog představuje spíše výjimku z pravidla. Teologická fakulta, která by byla obsazena pouze nevěřícími profesory a docenty, by sice byla podle mého názoru možná, aniž by nutně ztrácela svoji teologičnost, bylo by to však podivné svědectví o aktuální komunikaci víry a o aktuální situaci církví, které by nebyly schopny najít vlastní akademické teology.)

Pokud se ale konkrétně zamyslíme nad jednotlivými teologickými disciplínami, zjistíme, že u většiny z nich si to vlastně lze celkem dobře představit: např. u církevních dějin, religionistiky a také u biblických disciplín. Největší potíže vzbuzuje patrně představa nevěřícího systematika a především představa nevěřícího praktického teologa. Právě v praktické teologii se totiž akademická věda nejvíce blíží praxi víry. A je to právě praktická teologie, kde podle mého názoru může vzniknout nejkomplikovanější situace. Nikoli však na pozici vyučujícího, nýbrž pro studenty. Myslím teď konkrétně na *homiletický seminář*, kde se kázání nejen analyzují, ale na konci – a to dokonce jako seminární práce – se píše vlastní. To je požadavek: Vytvořit na akademické rovině text, který je určen pro rovinu komunikace víry, který lze tedy jen velmi těžko napsat z pouze hypoteticky zaujaté perspektivy křesťanské víry. Proto jsem se ptal prof. Pavla Filipiho, jak to prakticky probíhá, zda se právě v tomto bodě objevují problémy. K mému překvapení jsem do-

¹⁶ Srv. E. Jüngel, „Theologische Wissenschaft und Glaube“ im Blick auf die Armut Jesu, in: *Ders., Unterwegs zur Sache*, München 1972, 12.

stal odpověď, že doposud prakticky žádný student neodmítl napsat vlastní „kázání“.

Jsem si vědom toho, že toto pojetí akademické teologie s sebou přináší také problémy. Zároveň jsem však přesvědčen, že by to teologie měla unést, že teologie je v sobě natolik silná, že se může otevřít a být takto přístupná. Nese si v sobě univerzální nárok, když tvrdí, že její výpovědi jsou platné pro každého, univerzálně. I proto by měla převzít také univerzální zodpovědnost právě ve smyslu, že se otevře a bude schopná diskutovat o své věci s každým. A pokud to má být právě především akademická teologie, která má být otevřená rozhovoru navenek, musí být právě ona také přiměřeně srozumitelná. A to vidím jako velkou výzvu pro akademickou teologii v současné době. Zdá se mně, že už pominul problém vzájemného vymezování jednotlivých věd, tlak na uhájení místa teologie na univerzitě a prosazení jejího vlastního práva na existenci. To, co se dnes ukazuje jako největší problém jednotlivých věd, je dle mého názoru otázka, jak jednotlivé vědy dokážou spolu navzájem komunikovat – ba dokonce při vši dnešní specializaci – zda a do jaké míry spolu ještě vůbec dokážou mluvit, do jaké míry si ještě dokážou porozumět. A právě zde by mohla jít teologie příkladem. A nemyslím tím, že by se měla zajímat především o jiné vědy, že by měla převzít jejich pojmy. Teologie musí zůstat teologická a pracovat teologicky. Měla by však sama sebe učinit *zajímavou pro ostatní*, tj. musí být natolik srozumitelná, aby i ostatní mohli získat vhled do teologické problematiky. Být srozumitelná a otevřená, aniž by ztratila přesnost svých pojmů a svého myšlení, to je obtížná věc, podstatně obtížnější, než se pohybovat pouze ve své obvyklé odborné hantýrce. (Přičemž je třeba poznamenat, že teologická odborná mluva je někdy sotva srozumitelná i pro ty, kteří se v teologii pohybují.) Jsem však přesvědčen, že v teologii je možné se otevřít i po stránce řeči, a že je to dokonce možné více a lépe než v jiných vědách.

Tato otevřenost, přístupnost a srozumitelnost je pro dnešní teologii – a právě a především pro teologii na univerzitě – nejen jejím velkým úkolem, ale také její velkou šancí.

VÝKLAD PODOBENSTVA O PERLE V TOMÁŠOVOM EVANJELIU

Július Pavelčík

Parable Of The Pearl Interpreted In The Gospel Of Thomas: Parable of Pearl (logion 76) is one of the eight Kingdom parables in the Coptic Gospel of Thomas. This article deals with its synchronic interpretation. This means that the parable is interpreted only in the literary and theological context of the Gospel of Thomas without its relations to possible parallels in other writings of the early Christian or Gnostic literature. Logion 76 can be divided into two parts: part A (*GThom* 76,1–2) contains the very parable and part B (*GThom* 76,3) contains an appeal to seek the imperishable treasure. Parable of Pearl in our interpretation is related to other parables in *GThom*, namely to the parables of Wise Fisherman (*GThom* 8), Shepherd and Lost Sheep (*GThom* 107) and Treasure in the Field (*GThom* 109). All these parables in some manner contain the theme of seeking and/or finding which in the Gospel of Thomas is substantially connected with the salvation and life (*GThom* 1; 2; 18). The pearl in the parable is the treasure which is identified with the Kingdom as it is understood in the Gospel of Thomas. A reader of this Gospel is encouraged to seek this imperishable treasure and to act wisely when he/she finds it, i.e. to give all his/her property in order to gain this Kingdom.

Podobenstvo o perle v koptskom Tomášovom *evanjeliu*¹ (log. 76) je jedným z ôsmich podobenstiev o kráľovstve (log. 20; 57; 76; 96; 97; 98; 107; 109), ktoré sa v tomto evanjeliu nachádzajú. Okrem log. 97 a 98 všetky ostatné majú paralely v synoptických evanjeliách. V nasledujúcej štúdiu sa pokúsime interpretovať podobenstvo o perle v kontexte TmEv. Základná otázka znie: Aké je poslanstvo podobenstva o perle v kontexte TmEv, ako ho treba interpretovať, chápať v rámci TmEv, v súvislosti s teologickými myšlienkami TmEv vôbec?

Ide teda o synchronný výklad podobenstva v kontexte koptského TmEv. Požiadavka a potreba interpretovať TmEv synchronne, ako je samo o sebe, nie je nová,² jej praktická realizácia sa však začína viac presadzovať až od

¹ Ďalej už len TmEv. Text TmEv je prevzatý z LAYTON, *Nag Hammadi*; číslovanie viet v logiách z BETHGE, *Evangelium. Text Nového zákona je prevzatý z Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, 27. vyd.

² Už v r. 1960 ju vyslovil GRANT, *Two Gnostic Gospels*, s. 2: „Is it not the duty of the analyst to look first of all at books as a whole before proceeding to break them up into what he

konca 20. storočia,³ odkedy sa venuje v tejto súvislosti aj viac priestoru reflexii ohľadom metodológie takéhoto výkladu.⁴

Výrok v TmEv synchronne vyložený sa potom môže stať substrátom pre (diachrónne) porovnanie s paralelami v iných spisoch rôznej proveniencie.⁵ Predpokladáme, že TmEv nevzniklo pôvodne ako súčasť nejakej zbierky spisov, ale bolo samostatným dokumentom, ktorý bol v priebehu ďalšieho vývoja čítaný, doplňovaný o ďalšie výroky, redigovaný, a tak začleňovaný do iných širších kontextov, zbierok, knižníc.⁶ Na takéto procesy ukazujú a potvrdzujú ho prinajmenšom papyrasy z Oxyrhynchu s gréckym textom TmEv a rukopisy z Nag Hammádí, ktoré poukazujú na dva odlišné širšie literárne a čitateľské kontexty pre TmEv, zrejme nie pôvodné.⁷ Samotný charakter dokumentu, zbierka výrokov, umožňuje tento proces, je preň totiž obzvlášť vhodný.

Celkovo vzaté môže byť TmEv chápané ako dokument „na ceste ku gnóze“,⁸ preto je legitímne čítať ho i z hľadiska gnózy, resp. gnosticizmu,⁹ príp. manicheizmu¹⁰ – t. z. že ho môžeme porovnávať s myšlienkami v iných jasne gnostických spisoch alebo so zmienkami o gnostickom učení u Otcov. TmEv je zároveň súčasťou druhého kódexu z Nag Hammádí – je teda metodologicky legitímne interpretovať ho tiež v súvislosti s ostatnými spismi tohto kódexu, predovšetkým s Filipovým evanjeliom a Tajnou knihou Jáno-

imagines their sources to be? Must he not, in other words, consider the purposes for which Thomas and Philip were written and treat these gospels as entreties before considering what the books were made up out of?”

³ Tak napr. Valantasis; predtým Lelyveld(ová), Suarez. K nim por. POKORNÝ, NHC II/2, s. 83n.

⁴ Por. predovšetkým štúdiu SELLEW, *The Gospel of Thomas*, op. cit. (jeho heslo: „Let *Thomas* be *Thomas*“) a SEVRIN, *L'interprétation*, op. cit.

⁵ „L'analyse de Religionsgeschichte doit suivre la critique littéraire, et non la précéder.“ – SEVRIN, *L'interprétation*, s. 353.

⁶ „In any case, we may be dealing here with a collection of sayings which has had multiple purposes during the course of its history.“ – NELLER, *Diversity*, s. 12.

⁷ „The Nag Hammadi readers may not have been the same theological group for which *Thomas* was originally intended.“ – NELLER, *Diversity*, s. 11, pozn. 51.

⁸ „Jesusüberlieferung auf dem Weg zur Gnosis“ – SCHRÖTER – BETHGE, *Das Evangelium*, s. 163.

⁹ Takto napr. FIEGER, *Das Thomasevangelium*; GÄRTNER, *The Theology*; HAENCHEN, *Die Botschaft*; Schrage, *Das Verhältnis*; GRANT – FREEDMAN, *Secret Sayings*; TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *Estudios*; DEMBSKA – MYSZOR, *Teksty*, s. 78–83.

¹⁰ Por. napr. HELDERMAN, *Log 97*; Id., *Manichäische Züge*; Nagel, *Der Spruch*; Id., *Synoptische Evangelientradition*; Coyle, *The Gospel*.

vou.¹¹ Je možné čítať ho tiež napr. v kontexte židokresťanskom (Quispel); asketickom (Valantasis); v kontexte mystických tradícií (DeConick) atď.

Je však tiež legitímne interpretovať výroky TmEv len v kontexte celého koptského TmEv ako takého, bez vzťahov k iným spisom alebo k nejakým teologickým alebo náboženským smerom.¹² Základom pre takýto synchronný prístup je, že TmEv, aj keď pre nás nemusí vykazovať nejakú jednotiacu obsahovú líniu vo svojej štruktúre,¹³ – ale len isté voľné prepojenie výrokov,¹⁴ – predstavuje najbližší referenčný systém, referenčnú jednotku, vzhľadom ku ktorej alebo v rámci ktorej by tieto výroky mohli a mali byť najskôr interpretované.

S ohľadom na charakter TmEv ako zbierky výrokov je podstatnou časťou takéhoto synchronného výkladu práve interpretácia jednotlivých logií, ktorá vychádza primárne zo zohľadnenia užšieho kontextu, napr. menšej skupiny logií prepojených tematicky alebo formálne, alebo zo súvislosti s inými logiami v TmEv, ktorá je daná napr. príbuznými myšlienkami, podobnou terminológiou, príp. formálnou blízkosťou.¹⁵ Týmto spôsobom budeme postupovať pri výklade podobenstva o perle TmEv.¹⁶

Takto vyložené podobenstvo môže byť potom porovnávané s paralelami a ich teologickým výkladom v iných dokumentoch. V tejto súvislosti tiež treba mať na pamäti, že podobné znenie, podobná terminológia neznamená automaticky podobný význam; posolstvo príslušného textu, v našom prípade podobenstva, môže byť totiž správne určené len na základe kontextu, do ktorého je zasadené a s ohľadom na zámer autora spisu. Preto je dôležité porovnávať paralelné verzie podobenstva nielen z hľadiska ich vlastnej formy, ale i z hľadiska ich vlastného obsahu a významu v kontexte toho spisu, v ktorom sa nachádzajú, ktorého sú súčasťou. Pri porovnávaní podobenstva z TmEv s paralelami v iných spisoch sa dostávame na rovinu diachrónneho výkladu. Cieľom takého porovnania je

¹¹ Takto v poslednej dobe intenzívne Enno Edzard Popkes vo svojich príspevkoch, napr. Popkes, *Ich bin das Licht*; Id., *Das Menschenbild*.

¹² „Es scheint angemessener, die EvThom-Logien zunächst einmal als eigenständige Aufnahme von Jesusüberlieferung zu betrachten, die aus sich heraus verstanden werden muß.“ – SCHRÖTER, *Erinnerung*, s. 324, pozn. 85.

¹³ K prehľadu rôznych pokusov o nájdenie štruktúry v TmEv por. PAVELČÍK, J., *Tri podobenstvá*, s. 12, pozn. 57.

¹⁴ Môžeme spolu s Haenchenom hovoriť o „eine lockere Einheit“ – HAENCHEN, *Die Botschaft*, s. 13; takisto FIEGER, *Das Thomasevangelium*, s. 5.

¹⁵ Por. SEVRIN, *L'interprétation*, s. 354–355.

¹⁶ Interpretácia podobenstva v kontexte TmEv má okrem iného za cieľ zistiť, či podobenstvo obsahuje známky redakčného spracovania autora/redaktora TmEv – ak ich totiž dokážeme identifikovať, môžeme sa tak trochu bližšie dostať k tej verzii, ktorú mal, mohol mať autor/redaktor TmEv k dispozícii. Podobne sa dá postupovať i u synoptikov. „Vypreparované“ verzie môžu tiež do istej miery prispieť k objasneniu vzťahov medzi TmEv a synoptikmi.

totiž zistiť, v akom sú vzájomnom vzťahu, a teda zistiť, z akého teologického, resp. náboženského prostredia môže pochádzať príslušné logion. Snažíme sa zistiť, či a aká existuje medzi nimi literárna a teologická príbuznosť, na základe ktorej by sa mohlo uvažovať o ich prípadnej vzájomnej (ne)závislosti. Uvedený postup tak bráni tomu, aby boli na podobenstvá TmEv automaticky aplikované napr. gnostické názory, myšlienky.¹⁷ Platí to samozrejme i pre paralely v židokresťanských a ďalších apokryfných evanjeliách (Hebrejov, Egyptanov atd.), pre Taciánovo Diatessaron a prirodzene i pre kanonické evanjeliá.

1. Log. 76

A

1 ΠΕΧΕ ΙC ΧΕ ΤΗΝΤΕΡΟ ΗΠΕΙΩΤ ΕCΤΝΤΩΝ ΑΥΡΩΜΕ ΝΕΨΩΩΤ ΕΥΝΤΑϞ
 ΗΜΑΥ ΝΟΥΦΟΡΤΙΟΝ ΕΑϞΖΕ ΑΥΜΑΡΓΑΡΙΤΗΣ

2 ΠΕΨΩΤ ΕΤΗΜΑΥ ΟΥCΑΒΕ ΠΕ ΑϞΤ ΠΕΦΟΡΤΙΟΝ ΕΒΟΛ ΑϞΤΟΟΥ ΝΑϞ
 ΗΠΙΜΑΡΓΑΡΙΤΗΣ ΟΥΩΤ

B

3 ΝΤΩΤΝ ΖΩΤ ΤΗΥΤΗ ΨΙΝΕ ΝCΑ Π{ΕϞ}ΕΖΟ¹⁸ ΕΜΑϞΩΧΗ ΕϞΜΗΝ ΕΒΟΛ
 ΠΜΑ ΕΜΑΡΕ ΧΟΟΛΕC ΤΖΝΟ ΕΖΟΥΝ ΕΜΑΥ ΕΟΥΩΜ ΟΥΔΕ ΜΑΡΕ ϞϞΤ¹⁹
 ΤΑΚΟ

A

1 *Ježiš povedal: Kráľovstvo Otca sa podobá človekovi obchodníkovi, ktorý mal tovar²⁰ a ktorý našiel perlu.*

2 *Ten obchodník boľ²¹ je²² múdry. Tovar predal. Kúpil si tú jediná perlu.²³*

¹⁷ Konkrétnym príkladom takejto neadekvátnej aplikácie môže byť napr. Gärtnerov výklad podobenstva o stratenej ovci v TmEv 107 na základe podobného podobenstva z *Evanjelia Pravdy*. Por. PAVELČÍK, Podobenstvo o pastierovi, s. 71–72. Tiež je napr. vhodné rozlíšiť a určiť, či sa jedná a) o látku rýdzo gnostickú alebo b) o látku, ktorá je spoločná gnosticizmu a kresťanstvu alebo c) o látku, ktorá je pôvodne kresťanská, ktorá však bola adaptovaná pre gnostické účely. Takto WILSON, *Studies*, s. 21.

¹⁸ Tento typ zátvoriek znamená „text deleted by editor; a conjecture“. LAYTON, *Nag Hammadi*, s. 35.

¹⁹ „ϞϞΤ“, assimilation pour ΝϞΤ „vermes“ (ou pour ΠϞΤ „vermis“?). – GARITTE – CERFAUX, *Les paraboles*, s. 308. Preklad v pluráli uvádza napr. GRANT – FREEDMAN, *Secret Sayings*, s. 171. Ostatní vášinou singulár.

²⁰ Ako „ballot“ (balík, batoh) prekladá slovo ΦΟΡΤΙΟΝ SEVRIN, *La rédaction*, s. 347, pozn. 12.

²¹ Takto napr. LAYTON, *Nag Hammadi*, s. 81; NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, s. 287

²² Takto napr. POKORNÝ, *Tomášovo evangelium*, s. 136; PLISCH, *Das Thomasevangelium*, s. 192. „Im Koptischen ein Nominalsatz, der sich ohne weiteres ins Präteritum hätte transponiert lassen.“ [preklad v min. čase považuje za] „die sachlich zwar erforderliche, vom Text aber eben nicht gedeckte Übersetzung“. – *IBD.*, s. 194, pozn. 3. Text v zátvorkách J. P.

²³ LINDEMANN, *Zur Gleichnisinterpretation*, s. 219, pozn. 21 považuje za vhodnejší preklad slova ΟΥΩΤ „die besagte“. Odvoláva sa na WESTENDORF, *Koptisches Handwörterbuch*,

B

3 Vy sami tiež hľadajte ten [jeho] poklad nepomíňajúci, trvalý, tam, kde sa mola nepriblíži, aby žrala, ani červ neničí.

Koptský text podobenstva je dobre zachovaný a čitateľný. V tretej vete sa však nachádza jeden textovokritický problém, ktorý súvisí so slovom π{εϩ}εϩο. V rukopise druhého kódexu je totiž druhé ε dopísané dodatočne nad linku.²⁴ Bez neho slovo znie πεϩο („jeho tvár“), čo zrejme pisateľovi tohto kódexu nedávalo zmysel, a preto doplnil ďalšie ε, čím dosiahol význam „jeho poklad“, ktorý je zrozumiteľnejší a pochopiteľnejší. Medzi (editormi a) bádateľmi TmEv však neexistuje zhoda ohľadom pôvodného (a snáď i správneho) znenia tohto miesta, a preto sa emendácie líšia. *Editio princeps* spolu s Laytonovým vydaním²⁵ považujú za správne znenie πεϩο („ten poklad“).²⁶ Takáto emendácia je však niektorými autormi považovaná za neadekvátnu, nevidia dôvod, prečo by bolo treba sa k nej uchýľovať.²⁷ Prítomnosť privlastňovacieho člena považujú naopak za pôvodnú, pretože prostredníctvom neho sú navzájom obsahovo prepojené obe časti log. 76,²⁸ čo môže byť považované za prejav redakčnej činnosti autora/redaktora TmEv.²⁹

2. Kontext

Predchádzajúce log. 75 obsahuje Ježišov výrok o mnohých, ktorí stoja pri dverách, ale len „monachovia“ sú tými, ktorí vstúpia do svadobnej miestnosti.³⁰ Medzi log. 75 a 76 neexistuje evidentná terminologická, formálna

s. 279. Tento význam je síce (lexikálne) možný, ale v kontexte TmEv má slovo οϣϣτ i dôležitý význam teologický.

²⁴ Por. napr. LABIB, *Coptic Gnostic Papyri*, s. 94.

²⁵ „Copyist first wrote πεϩο, then added another ε above the line (πεϩεϩο) and neglected to cancel the superfluous letters εϩ.“ – Layton, *Nag Hammadi*, s. 80.

²⁶ „Correct is πεϩο.“ – Guillaumont et al., *The Gospel*, s. 42. Zaujímavé vysvetlenie, ktoré predpokladá achmimickú predlohu, ponúka pre tento prípad Arthur, *The Gospel*, s. 238: „In 89.1, the scribe began to write πεϩο, „his face“, but corrected to Ach. πεϩεϩο, „his treasure“. Exactly the same misperception of ϩο for Ach. εϩο occurs again in 94,20 where the ε- of εϩο is added above the line.“ „The ε- of εϩο is added above the line. The scribe read πεϩο, „his face“, probably not recognizing the Ach. εϩο, „treasure“; correct Sah. is λϩο. The vorlage perhaps read ϣINE CE πεϩο.“ – *Ibd.*, s. 170.

²⁷ Tak napr. SCHRAGE, *Das Verhältnis*, s. 159, pozn. 2; Fieger, *Das Thomasevangelium*, s. 210.

²⁸ Por. LINDEMANN, *Zur Gleichnisinterpretation*, s. 220, pozn. 29; SCHRAGE, *Das Verhältnis*, s. 159.

²⁹ Por. DEHANDSCHUTTER, *La parabole*, s. 257.

³⁰ Ku „svadobnej miestnosti“ por. napr. PAVELČÍK, *Kupci a obchodníci*, s. 28.

a ani obsahová súvislosť.³¹ Snáď istá blízkosť medzi nimi by mohla byť založená na istej významovej príbuznosti termínov **ΟΥΩΤ** („jediný“) a **ΜΟΝΑΧΟC** („samojediný/jednotlivý“).³² Tá však závisí na ich interpretácii v kontexte TmEv.³³

Dehandschutter poukazuje na skutočnosť, že log. 73–75 majú spoločnú (explicitnú) opozíciu termínov „veľký/veľa/mnoho“ a „málo/nič/samojediný“,³⁴ ktorá by mohla byť istým spôsobom prítomná i v log. 76: (všetok) tovar vs. jediná perla.³⁵ Takáto explicitná opozícia však v log. 76 nie je, a aj keby sme o nej uvažovali, tak v žiadnom prípade nie je tak vyhrotená ako v uvedených logiách.³⁶

V log. 77 sa nachádza jeden z Ježišových výrokov typu „ja som“. Ježiš sa tu predstavuje ako ten, ktorý je svetlom nad všetkým; všetko je z neho, k nemu všetko prišlo. Je všade: v dreve, pod kameňom.³⁷ „Nájdete ma tam“ (**ΤΕΤΝΑΖΕ ΕΡΟΕΙ ΜΗΛΥ**). Log. 76 má s log. 77 spoločné slovo „nájsť“ (**ΖΕ Ε-**) a s ním spojenú tematiku hľadania a nájdenia.³⁸ Na základe tejto skutočnosti by sme mohli predbežne uvažovať o užšej súvislosti medzi „kráľovstvom“, „perlou“ a „pokladom“ (log. 76) na jednej strane a Ježišom (log. 77) na strane druhej.

³¹ Podobne i LINDEMANN, Zur Gleichnisinterpretation, s. 219. „Die Stichwortverbindung zum vorangehenden Logion bzw. Logienkomplex ist unauffällig.“ – NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, s. 287.

³² „**ΟΥΩΤ** est à interpréter ici dans un sens autre que la notion proprement théologique de l'unité, mais il n'en est pas moins vrai que **ΟΥΩΤ** rappelle l'expression **ΟΥΑ ΟΥΩΤ**, l'équivalent copte du **μοναχός** (voir logia 4, 22, 23 et 16, 49, 75), et par ce biais, les deux paroles e trouvent unies. Une connexion du même genre intervient entre le logion 48 (**ΟΥΩΤ**) et 49 (**μοναχός**).“ – DEHANDSCHUTTER, La parabole, s. 246.

³³ K uvedeným termínom por. napr. VENTURA, *Spiritualita*, s. 13–16; CHARRON, À propos de **ΟΥΑ ΟΥΩΤ**, op. cit. K **ΜΟΝΑΧΟC** veľmi podrobne POPKES, *Das Menschenbild*, s. 145–211. Popkes venuje vzťahu týchto dvoch termínov v TmEv zvláštny exkurz, kde dochádza k záveru, že v kontexte TmEv sa nedá medzi nimi určiť jednoznačne sémantický vzťah a z rôznych interpretácií má každá nejakú *particula veri*. I keď zostáva otvorené, či môžu byť chápané ako sémantické ekvivalenty, tak sa môže tvrdiť, že „die Aussagen über die **ΜΟΝΑΧΟΙ** und die Forderung einer Überwindung der individuellen Existenz sachlich aufeinander bezogen sind“. – *Ibd.*, s. 171–172.

³⁴ Por. DEHANDSCHUTTER, La parabole, s. 245–246.

³⁵ Por. tiež NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, s. 287.

³⁶ Na rozdiel od Mt paralely. K tomu pozri nižšie.

³⁷ Túto prítomnosť môžeme interpretovať pan-en-theisticky; tak POKORNÝ, Tomášovo evangelium, s. 137.

³⁸ Por. DEHANDSCHUTTER, La parabole, s. 246.

3. Dve časti logia

Log. 76 sa skladá z dvoch častí. Prvá časť (A) (log. 76,1–2) obsahuje samotné podobenstvo³⁹ o obchodníkovi a perle, druhá (B) (log. 76,3) výzvu adresátom o hľadaní nezničiteľného pokladu.⁴⁰ Činnosť obchodníka, ktorej je pripodobňované kráľovstvo Otca, sa tak stáva vzorom, príkladom istého jednanía a postoja voči kráľovstvu, ktoré majú zaujať čitatelia TmEv. Táto skutočnosť je vyjadrená i nápadnou zmenou času:⁴¹ udalosť nájdenia perly je popisovaná indikatívnym spôsobom v minulom čase a výzva k hľadaniu pokladu v prítomnom čase (s počiatočným imperatívom). Formálne sú obe časti prepojené slovom **ζωτ** „tiež“ a privlastňovacím členom **τεα** „jeho (poklad)“.⁴²

Privlastňovací člen „jeho“ sa vecne zrejme vzťahuje k obchodníkovi z druhej vety.⁴³ V každom prípade je takto prostredníctvom tohto člena poukázané na to, že „perla“ a „poklad“ predstavujú to isté. Jedná sa pravdepodobne o redakčný zásah, na základe ktorého je treba perlu a poklad vidieť a interpretovať vo veľmi úzkej súvislosti.⁴⁴ Mohlo by sa uvažovať i o možnosti, že „jeho“ (poklad) bolo doplnené preto, že tretia veta má funkciu zdôvodnenia predchádzajúceho podobenstva o perle (v zmysle „preto i vy hľadajte...“).⁴⁵

Výzva v druhej časti log. 76 je tak zároveň interpretáciou⁴⁶ a aplikáciou uvedeného podobenstva.⁴⁷ Na základe toho môžeme usudzovať, že perla pre čitateľa TmEv predstavuje nepomíňajúci, trvalý poklad.⁴⁸ V súvislosti s použitím týchto termínov v TmEv je perla niečo cenné, čo nemá byť hádzané

³⁹ Presnejšie snád parabola (použitie minulého času, nie bežná reakcia), por. ΤΙΧΥ, Co je to podobenství, s. 4–5.

⁴⁰ „GThom 76 is a parable (simile) with an aphoristic conclusion.“ – KING, Kingdom, s. 56. TmEv 76,3 môže slúžiť ako „a summary admonition“. Tak JOHNSON, The Gospel of Thomas, s. 314.

⁴¹ Por. FIEGER, *Das Thomasevangelium*, s. 210.

⁴² K vecnej spojitosti pozri nižšie 7. *Posolstvo*.

⁴³ K. King (ová) má ale iný názor: „The pronoun (of his treasure) refers to the father and reflects adaptation of the aphorism to the parable.“ – KING, Kingdom, s. 56.

⁴⁴ FIEGER, *Das Thomasevangelium*, s. 210; Plisch, *Das Thomasevangelium*, s. 193.

⁴⁵ Por. NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, s. 289.

⁴⁶ Por. FIEGER, *Das Thomasevangelium*, s. 210; Montefiore, s. 239–240.

⁴⁷ Por. VALANTASIS, *The Gospel*, s. 154; Sheppard, s. 299.

⁴⁸ „Le mots „qui dure“ peuvent être évalués comme addition rédactionnelle, interprétant l'expression précédente „qui ne tarit pas“.“ – DEHANDSCHUTTER, La parabole, s. 257.

sviniam (log. 93). Poklad je poklad skrytý, ktorý treba poznať, hľadať a nájsť (log. 109).⁴⁹

Treba však konštatovať, že z hľadiska terminológie, ale i vecne druhá polovica log. 76 k prvej „nesedí“: vyzýva síce k „hľadaniu“, ale obchodník z prvej časti nič nehľadá;⁵⁰ hovorí o „trvanlivosti“ pokladu, ktorému by v prvej časti mala zodpovedať perla, avšak u perly nie je o „trvanlivosti“ explicitne žiadna reč; a naopak v druhej časti nie je reč o „jedinosti“ (jedinečnosti) pokladu. Na základe termínov „poklad“ a „hľadanie“, resp. „nájdenie“ by druhá časť log. 76 skôr pasovala k log. 109.⁵¹ Uvedená inkongruencia oboch častí však nič nemení na skutočnosti, že druhá prvú interpretuje,⁵² resp. že autor/redaktor TmEv ich umiestnil vedľa seba preto, aby sa vzájomne interpretovali.⁵³

4. Terminológia

Log. 76 obsahuje teologicky dôležité termíny TmEv: „kráľovstvo“ (ΜΗΤΕΡΟ);⁵⁴ „nájst“ (ΖΕ Ε-) (log. 1; 8; 21; 27; 38; 49; 56 (2×); 58; 64; 68; 76; 77; 80 (2×); 107; 109; 111);⁵⁵ „jediný“ (ΟΥΩΤ) (log. 4; 22; 23; 48; 76); „hľadať“ (ΩΙΝΕ) (log. 2 (2×); 18; 24; 28; 38; 59; 60; 76; 92 (2×); 94; 107); („poklad“ ΕΖΟ [log. 45 (2×), 76, 109 (2×)]). Okrem nich sa tu nachádzajú „teologicky indiferentné“ termíny a tie sú prevažne špecifické len pre log. 76: ΕΩΩΩΤ log. 64; 76 (2×); ΦΟΡΤΙΟΝ log. 76 (2×); ΜΑΡΓΑΡΙΤΗΣ log. 76 (2×); 93; ΣΑΒΕ log. 76; ΩΧΝ log. 76; ΜΗΝ log. 76; ΧΟΟΛΕΣ log. 76; ΦΝΤ log. 9; 76.

⁴⁹ Je treba poznamenať, že slovo ΕΖΟ sa v TmEv nachádza v log. 45 (2×); 63; 76; 109 (2×); v log. 63 je použité v množnom čísle vo význame „sklady“. V ostatných prípadoch sa vyskytuje len v jednotnom čísle vo význame „poklad“. Por. Emmel, s. 265. V log. 45 je ΕΖΟ použité tiež v negatívnom zmysle (zlý „poklad“ alebo „sklad/skladisko/pokladnica/zásobáreň“).

⁵⁰ Por. FIEGER, *Das Thomasevangelium*, s. 211.

⁵¹ Ku vzťahu log. 76 a 109 pozri nižšie časť 5. Por. NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, s. 290.

⁵² Por. KING, *Kingdom*, s. 56.

⁵³ „Die Verknüpfung dürfte durch den assoziativen Zusammenhang von »Perle« und »Schatz« motiviert sein. Perlen, ein teures Importgut aus Indien, waren im Mittelmeerraum erst seit Alexander dem Grossen heimisch und galten als besonders kostbar.“ – PLISCH, *Das Thomasevangelium*, s. 192. I tak v ich spojení bol autor/redaktor TmEv nedôsledný; slovo „tiež“ z druhej časti nezodpovedá ničomu z prvej, na nič nenaväzuje a na nič ani neodkazuje.

⁵⁴ K výskytu v TmEv a výkladu pozri napr. PAVELČÍK, *Kupci*, s. 25–27.

⁵⁵ Por. EMMEL, *Indexes*, s. 276.

Z tohto štatistického prehľadu vidíme, že v prípade niektorých teologicky závažných termínov TmEv, ktoré má spoločné s viacerými inými logiami, sa môže uvažovať o redakčnej činnosti, úprave autora/redaktora TmEv.⁵⁶

5. Hľadanie a nájdenie

V TmEv sa okrem log. 76 nachádzajú ešte dve podobenstvá, kde sa nachádza tematika hľadania a/alebo nájdenia⁵⁷ a zároveň sa týkajú kráľovstva: podobenstvo a pastierovi a stratenej najväčšej ovci (log. 107)⁵⁸ a podobenstvo o poklade skrytom v poli (log. 109). Téma nájdenia je síce prítomná i v log. 8,⁵⁹ v podobenstve o múdrom rybárovi, avšak v tomto prípade sa nejedná priamo a explicitne o podobenstvo o kráľovstve.⁶⁰

S log. 107 má log. 76 spoločný dôraz na jedinosť, jedinečnosť hľadaného, resp. nájdeného. Mimoriadna hodnota perly je zvlášť zdôraznená práve explicitným poukázaním na jej jedinečnosť použitím slova οϋωτ , „jediná“, „jedinečná“ v tom zmysle, že neexistuje iná než táto.⁶¹ V log. 76 je táto hodnota a jedinečnosť snáď ešte viac zvýraznená tou skutočnosťou, že perla predstavovala žiadaný artikel, ozdobný šperk, ktorý mohol mať nesmiernu cenu i v malom množstve; preto práve v dobe helénizmu predstavovala to najcennejšie, a preto bola i príkladom, stelesnením mimoriadneho zisku.⁶²

Pastier v log. 107 hľadá „tú jednu“ zablúdenú najmilšiu ovцу dovedy, až ju nájde ($\text{αϋψινε̄ ἵνα πιϋοᾱ ψαντεϋε̄ εροϋ}$). Na druhej strane obchodník kúpil „tú jednu“ perlu (πιμαργαριτης οϋωτ), ktorú predtým našiel ($\text{εαϋε̄ αυμαργαριτης}$).⁶³ V oboch prípadoch je dôsledkom uvedeného

⁵⁶ V prípade οϋωτ zrejme ide o redakčný dodatok autora/redaktora TmEv, predovšetkým v súvislosti s log. 8 a 107. Por. Sevrin, *La rédaction*, s. 349.

⁵⁷ „Die Aufforderung, dass es [dieses unangreifbare Gut] gesucht werden muss, dass man sich innerlich darauf auszurichten hat, zeigt, dass im Hintergrund des Gleichnisses der Grundsatz vom Suchen und Finden steht. Es stellt im Kontext des EvThom den nächstgelegenen semantischen Bezug dar.“ – ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, s. 148. K tematike *hľadať–nájsť* v TmEv por. napr. PERETTO, LOGHIA, s. 39–42.

⁵⁸ Hľadanie ako hlavný motív je len v log. 107. Por. PATTERSON, *The Gospel*, s. 145. V log. 76 a 109 je motív hľadania a/alebo nájdenia prítomný, v log. 76 nie nezásadne.

⁵⁹ Por. ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, s. 138–164. K týmto štyrom podobenstvám DAVIES, *A Cycle*, s. 17: „As Thomas emphasizes seeking and finding, so do these parables focus upon the moment of discovery.“

⁶⁰ I v prípade log. 8 sa môže usudzovať, že je v ňom reč o kráľovstve, avšak nepriamo a implicitne. Por. PAVELČÍK, *Podobenstvo o múdrom rybárovi*, s. 39. K diskuzii ohľadom emendácie „človeka“ na „kráľovstvo“ v log. 8 pozri *Ibd.*, s. 35–37.

⁶¹ Por. DEHANDSCHUTTER, *La parabole*, s. 256–257.

⁶² Por. ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, s. 145.

⁶³ Vhodnejší by snáď bol preklad „natrafil na perlu“, pretože sa jedná o náhodné „nájdenie“, akoby na ceste.

jednania opustenie, resp. vzdanie sa niečoho. Pastier kvôli tej jednej ovci opúšťa ostatných deväťdesiatdeväť; obchodník „obetuje“ všetok svoj tovar, aby získal tú jednu perlu. Podobný moment nachádzame i v log. 8, kde rybár odhadzuje všetky ostatné malé ryby a ponecháva si len tú veľkú. V tejto súvislosti však vidíme, že v log. 8 na rozdiel od uvedených dvoch podobenstiev nie je explicitne kladený dôraz na jedinosť/jedinečnosť tej ryby (nie je tu explicitne uvedené, že sa jedná o „jednu“ rybu), ale skôr na jej kvalitu („veľká dobrá ryba“ – $\text{ΟΥΝΟΘ } \bar{\text{ΝΤΕΤ}} \text{ ΕΝΑΝΟΥΡΥ}$) vzhľadom k ostatným uloveným rybám.⁶⁴ Na druhej strane je treba dodať, že kvalitatívny aspekt má log. 8 spoločný s log. 107, kde zablúdená a hľadaná ovca je tá „najväčšia“ (ΠΝΟΘ) a zároveň najmilovanejšia.

Logiá 76 a 109 majú spoločnú terminológiu, ktorá sa týka (hľadania, ale predovšetkým) nájdenia pokladu a s tým tiež súvisiacu terminológiu predávania – kupovania, i keď trochu odlišne použitú. V log. 76 obchodník „nájde“ „perlu“ („poklad“),⁶⁵ čo ho vedie k tomu, že „predá“ svoj tovar a „perlu“ („poklad“) „kúpi“. V log. 109 syn „predá“ pole (kde je „poklad“, o ktorom on nevie), niekto ho „kúpi“ a „nájde“ tam „poklad“.

Niektorí autori uvažujú o tom, že hľadanie a nájdenie v týchto podobenstvách môže byť spojené tiež s ťažkosťami, s úzkosťou, námahou.⁶⁶ To by však plne platilo len pre log. 107,3 kde sa o námahe hovorí explicitne.⁶⁷ V log. 76,3 výzva k hľadaniu trvalého pokladu skôr evokuje myšlienku úsilia – „usilujte sa nájsť, usilujte o“ –, než myšlienku námahy. Ani v situácii, kedy predáva svoj tovar (log. 76,2), sa o námahe nehovorí; skôr by sa tu naopak dalo uvažovať – na základe vyššie uvedenej súvislosti – o podobnej situácii, ako v log. 8, t. z. že sa tovaru v prospech perly vzdáva „bez ťažkostí, bez problémov, bez váhania“ ako rybár v log. 8.⁶⁸ V log. 109,3 sa nehovorí o samotnom hľadaní, ale len o nájdení (pokladu), ku ktorému dôjde skôr náhodne než cielene. Kupec poľa síce na ňom pracuje, avšak účelom tejto jeho práce nie je hľadanie a nájdenie pokladu.⁶⁹ O nejakej námahе opäť nie je explicitná zmienka.

⁶⁴ BRISCOE, *A Comparison*, s. 88 ale tvrdí (nepresvedčivo) niečo iné: „Similarly, the significance of the number „one“ may be paralleled in Logion 8.“

⁶⁵ K takejto identifikácii nás oprávňuje vyššie uvedená súvislosť medzi perlou a pokladom v log. 76.

⁶⁶ POF. GARITTE – CERFAUX, *Les paraboles*, s. 319; Dehandschutter, *La parabole*, s. 257, 259.

⁶⁷ $\bar{\text{ΝΤΑΡΕΦΥΣΕ}} \text{ ΠΕΧΑΥ}$ („po tom, čo sa namáhal, povedal“).

⁶⁸ POF. PAVELČÍK, *Podobenstvo o múdrom rybárovi*, s. 43–44.

⁶⁹ POF. PAVELČÍK, *Podobenstvo o poklade*, s. 31.

Odhliadnúc od všetkých ostatných výrazných rozdielov práve spoločná terminológia hľadania/nájdenia⁷⁰ niečoho cenného, dôležitého,⁷¹ – a následného rozhodnutia sa, nasadenia pre to za účelom „vlastnenia“ – vytvára tiež istú motívickú, ale i obsahovú, „teologickú“ príbuznosť medzi podobnosťami v log. 8; 76; 107 a 109, ktorá v kontexte TmEv nie je nevýznamná už z toho dôvodu, že uvedené termíny sú v TmEv zásadným spôsobom spojené s dosiahnutím spásy a (večného) života (por. log. 1; 2; 18).

6. Múdry obchodník

Hlavným protagonistom podobnosti je obchodník, ktorý predáva a kupuje a v konkrétnom prípade, tu popisovanom, koná dokonca múdro. O obchodníkoch a obchodnej činnosti sa v TmEv hovorí ešte v log. 64,⁷² kde sú kupci a obchodníci, na rozdiel od log 76, predstavení v negatívnom svetle ako tí, ktorí odmietajú pozvanie na hostinu, na miesta Otca. Log. 76 svojím pozitívnejším pohľadom na obchodníka do istej miery neutralizuje, koriguje toto negatívne hodnotenie obchodníkov.⁷³ Obchodná činnosť, podobne ako i materiálne bohatstvo, sama osebe teda nie je v TmEv pojatá negatívne, ale skôr sa kritizuje isté naviazanie sa na ňu, jej prioritné postavenie v rebríčku hodnôt, ktoré bráni vstupu do kráľovstva.⁷⁴

Múdry (καβε) obchodník sa podľa TmEv svojím postojom a konaním podobá múdreému (πμνηστ)⁷⁵ rybárovi z log. 8.⁷⁶ Je dobré si v tejto súvislosti uvedomiť, že obchodník je múdry, a preto jedná následne tak, ako jedná; podobne je tomu i v log. 8.⁷⁷ Nie je to teda opačne, totiž že najskôr jedná a až na základe svojho jednania je považovaný za múdreho. Múdrosť oboch nie je múdrosť teoretická, špekulatívna, ale múdrosť (z hľadiska spásy, pri stretnutí s kráľovstvom) praktická, rozumnosť – obaja totiž využívajú príle-

⁷⁰ Termíny „hľadať“ (ψινη) a „nájsť“ (ζε-, δινε) sa nachádzajú v jednom logiu v log. 2; 28; 38; 76; 92; 94; 107; „hľadať“ (ψινη) ešte v log. 18; 24; 60.

⁷¹ PATTERSON, *The Gospel*, s. 145 výstižne poznamenáva: „But the Gospel of Thomas itself never specifies what is to be sought.“

⁷² Tiež v log. 109. Termín τοουγ („kúpiť“) sa nachádza v log. 64; 76; 109 a εψωπτ/εψοτε („obchodník/obchodníci“) v log. 64; 76 (2x).

⁷³ Por. VALANTASIS, *The Gospel*, s. 154–155.

⁷⁴ O vzťahu TmEv k bohatstvu por. PAVELČÍK, O bohatom človekovi, s. 144–146.

⁷⁵ Tieto dve koptské slová sú si významovo veľmi blízke. Por. SIEGERT, *Nag-Hammadi-Register*, s. 80; 171.

⁷⁶ Svojím správaním im je podobný aj pastier z log. 107, ten však nie je explicitne charakterizovaný ako „múdry“.

⁷⁷ Na základe tejto súvislosti by sa tiež mohlo podobnosť označiť ako podobnosť o múdrom obchodníkovi.

žitosť, keď „natrafia“ na kráľovstvo v nejakej jeho podobe. Záleží im len na tom jednom (perla – veľká ryba), všetkého ostatného (tovar – malé ryby) sa istým spôsobom vzdávajú.

Na druhej strane sa však zdá, že v log. 76 nie je explicitne prítomná až taká radikalita ako v log. 8, kde odhadzuje „všetky“ ostatné malé ryby. V log. 76 „len“ predá tovar, ktorý mal práve pri sebe a ktorý i tak bol určený k predaju⁷⁸ (tu však z neho nemá „adekvátny“ finančný zisk),⁷⁹ ostatného svojho majetku sa nezrieka, ale v tej chvíli to ani nie je potrebné. Perla má zrejme hodnotu celého toho tovaru (ΦΟΡΤΙΟΝ),⁸⁰ ktorý predal. Pre obchodníka, ktorý je charakterizovaný ako múdry obchodník, musí stáť za to predat tovar⁸¹ a kúpiť perlu, musí sa mu to vyplatiť. Perla pre neho tú hodnotu musí mať, keď si (ΝΑΛΙ) ju kupuje. Môžeme však len špekulovať o tom, či tú perlu kúpil preto, aby ju potom výhodnejšie, ako „múdry“ obchodník, speňažil.⁸² Podobenstvo o tom nič nehovorí a ani nie je dôvod to prepokladať i (alebo predovšetkým) v súvislosti s výzvou, kde sa hovorí o trvalom poklade, teda späťne o „trvalej“ („nezničiteľnej“) perle, ktorá mu zostane, ktorú si ponechá.

Múdroseň obchodníka tak nemusí byť múdroseňou striktno obchodníckou, rýdzo ekonomickou⁸³ a podobne ako v prípade múdrego rybára⁸⁴ by práve takéto jeho „nemúdre“ jednanie ukazovalo na to, že podobenstvo ako také je zrozumiteľné až vtedy, ak ho čítame v súvislosti s „kráľovstvom“, uvedeným na začiatku, a s postojom, ktorý treba voči kráľovstvu zaujať. Podľa obvyklých obchodníckych mier, postojov, teda z hľadiska svetskej múdrosti by obchodník jednal skutočne nerozumne, riskantne. Táto jeho údajná „nerozumnosť“ je však práve tým adekvátnym postojom, ktorý treba zaujať voči kráľovstvu – postoj bezpodmienečného odovzdania sa kráľovstvu, ukonče-

⁷⁸ „die Handelsware, die er bei sich hat“ – Hunzinger, *Unbekannte Gleichnisse*, s. 220; „es bleibt also offen, womit er handelt“ – Jeremias, *Die Gleichnisse*, s. 198.

⁷⁹ Preto v tejto súvislosti hovorí ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, s. 152 skôr o výmene („Tausch“).

⁸⁰ „Der gesamten Ware steht die einzige Perle gegenüber. Diese Gegenüberstellung bildet den Kontrast des Spruches.“ – FIEGER, *Das Thomasevangelium*, s. 210.

⁸¹ POE. FIEGER, *Das Thomasevangelium*, s. 211.

⁸² „As in other parables (Log. 64 and 65), he meant to show that merchandise was unimportant; in fact, the merchant was prudent because he sold the merchandise and bought the one pearl.“ – BRISCOE, *A Comparison*, s. 88.

⁸³ NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, s. 288 poukazuje na to, že perla síce pre obchodníka predstavuje najvyššiu ideálnu hodnotu, ale z hľadiska ekonomického je skôr neužitočná.

⁸⁴ V log. 8 môžeme vidieť, že ak by rybár nebol označený ako múdry, tak jeho konanie by skôr bolo konaním nerozumného, hlúpeho rybára. POE. PAVELČÍK, Podobenstvo o múdrom rybárovi, s. 40–41.

nie všetkých ostatných svetských väzieb a odpútanie sa od majetku.⁸⁵ Toto kráľovstvo predstavuje hodnotu, ktorá presahuje hodnotu všetkého ostatného a ktorá je vyjadrená jedinečnosťou perly. Neobvyklé konanie obchodníka, plne zamerané na túto jedinečnosť perly, zároveň vedie čitateľa k premýšľaniu o kráľovstve, jeho jedinečnosti,⁸⁶ čím vytvára plynulý myšlienkový prechod k nasledujúcej výzve v tretej vete, a tak čitateľa na ňu pripravuje.

Dôvodom pre jeho konanie mohla byť tá skutočnosť, že perly boli v staroveku veľmi cenené a predstavovali istú bezpečnú investíciu, pretože nepodliehali bežným prvkom porušenia, deštrukcie a tiež ich veľkosť a charakter umožňovali, že mohli byť vcelku ľahko a bezpečne transportované. Zvlášť aspekt neporušiteľnosti v protiklade voči inému typu majetku, porušiteľnému, pomíňajúcemu kapitálu bol vhodný pre to, aby perle bolo prirovnané kráľovstvo. Z tohto hľadiska bol teda obchodník múdry – vymenil pomíňajúce bohatstvo za trvalé.⁸⁷

Iný zaujímavý (gnostický) výklad predkladá R. Kasser. Podľa neho obchodník je múdry, pretože urobil obchod, ktorý mu umožní stiahnuť sa, zanechať obchodovanie. „Uskutočnil ideálnu investíciu, našiel nevyčerateľný poklad, kapitál, ktorý prináša zisk v tej miere, že sa z neho môže čerpať bez strachu, že by z neho ubúdalo. A tento poklad, to je Gnóza.“⁸⁸

Log. 76 a 8 môžeme považovať za veľmi blízke paralely z hľadiska formálneho, z hľadiska naratívnej štruktúry, zámeru i pointy.⁸⁹ Majú niekoľko spoločných, len pre nich typických momentov: subjekty porovnania v oboch sú identifikované svojou činnosťou (obchodník; rybár), obaja protagonisti sú takto uvedení i druhýkrát a obaja sú charakterizovaní ako múdri, čo potvrdzujú predovšetkým svojím postojom, konaním pri stretnutí s kráľovstvom, teda tým, že sa kvôli nemu zbavujú všetkého toho, čo je v porovnaní s ním bezvýznamné. Preto oba uvedené atribúty, ktoré sa týkajú múdrosti (САБЕ, РМНЗНТ), môžu byť považované za prejavy redakčnej činnosti, pochádzajúcej z rovnakého okruhu.⁹⁰

⁸⁵ POR. PLISCH, *Das Thomasevangelium*, s. 193.

⁸⁶ POR. FIEGER, *Das Thomasevangelium*, s. 212–213.

⁸⁷ POR. SHEPPARD, *A Study*, s. 299–301.

⁸⁸ KASSER, *L'Évangile*, s. 98–99.

⁸⁹ POR. HUNZINGER, *Unbekannte Gleichnisse*, s. 217 a 220; KASSER, *L'Évangile*, s. 99; ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, s. 149.

⁹⁰ POR. CAMERON, *Parable*, s. 26; MENESTRINA, *Le parabole*, s. 84.

7. Posolstvo

Na základe vyššie uvedených skutočností môžeme konštatovať, že posolstvo podobenstva o perle v log. 76 je podobné posolstvám podobenstiev v log. 8; 107; 109.⁹¹ Perla-poklad predstavuje to božské v človeku, jeho pravú duchovnú podstatu, identitu,⁹² kráľovstvo, ako je chápané v TmEv, na ktoré keď človek *natrafí*, keď si ho uvedomí, tak jediným „múdrym“ postojom a konaním je postaviť ho na prvé miesto vo svojom hodnotovom rebríčku, vo svojom živote, *urobiť* (momentálne) *maximum* pre to, aby ho získal a udržal.

Samotné podobenstvo v log. 76,1–2 (a do istej miery podobne i v log. 8) ukazuje, že stretnutie s kráľovstvom nemusí byť výsledkom jeho cieľavedomého hľadania, ale môže byť nečakané, náhodné. Obchodník v podobenstve nie je (špecializovaný) obchodník s perlami (ako v Mt paralele), ale skôr obchodník (s bližšie neurčeným, a teda pravdepodobne) so zmiešaným tovarom. Ale i pri takomto (necielenom) stretnutí je možné rozpoznať hodnotu nájdeného, jeho ojedinelosť, jedinečnosť a zaujať adekvátne správny, t. j. múdry postoj,⁹³ ktorý spočíva v tom, že človek sa vzdá toho, čo má pri sebe,⁹⁴ aby získal trvalý poklad, večný život v kráľovstve Otca, na miestach Otca.⁹⁵ S kráľovstvom, resp. o kráľovstvo je možné dokonca „obchodovať“, ale človek musí zaplatiť veľmi vysokú cenu, aby ho získal.

Po tom, čo bol čitateľovi log. 76 ukázaný múdry postoj, ako sa treba zachovať pri stretnutí s perlou-kráľovstvom,⁹⁶ nasleduje výzva (log. 76,3), ktorá svojím spôsobom dopĺňa a upravuje obraz podobenstva⁹⁷ a vedie čitateľa TmEv k tomu, aby nič neponechal náhode a usiloval sa (hľadať a) nájsť trvalý,⁹⁸ nezničiteľný poklad, poznať seba, kráľovstvo, ktoré je v ňom,

⁹¹ Podobne ako v log. 8; 107; 109 sa i tu nachádza „cette mème préférence pour la grande réalité une fois découverte“. – SEVRIN, La rédaction, s. 352.

⁹² „das göttliche Selbst, der pneumatische Wesenskern“ – SCHRAGE, *Das Verhältnis*, s. 158.

⁹³ Por. Dehandschutter, La parabole, s. 253.

⁹⁴ To, čo vyžaduje situácia: tu stačí „obetovať“ (všetko) to, čo má práve pri sebe (log. 8 – všetky ostatné ryby, ktoré chytil). Nemusí to byť teda nutne všetko ostatné, všetko, čo má (ako je tomu v Mt 13,46).

⁹⁵ „Zwei voneinander getrennte Stadien prägen das Gleichnis vom Kaufmann. Nach dem Finden der einen einzigen Perle folgt ihr entschlossener Erwerb. Allein das Wissen vom eigenen Lichtfunken führt noch nicht zum Heil. Nur die bewusste manifestierte Erkenntnis des Lichtes garantiert das Heil.“ – FIEGER, *Das Thomasevangelium*, s. 213.

⁹⁶ „Only those capable of discerning will be enabled to clarify the realities around them and act accordingly; only the discerning will see the pearl in the midst of discordant materials, or realize the true value of the pearl in relationship to all other aspects of human existence.“ – VALANTASIS, *The Gospel*, s. 154.

⁹⁷ Por. ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, s. 148.

⁹⁸ Na základe pridania druhej časti, výzvy sa dôraz presúva z rozhodného konania pri nájdení perly na trvalú hodnotu perly. Por. SHEPPARD, *A Study*, s. 299.

je mimo neho (log. 3), skryté (por. log. 109; 113), pretože, ako sa dozvedáme z iných podobenstiev a výrokov TmEv, je to to jediné, najväčšie, najlepšie, zasluhujúce najväčšiu lásku (por. log. 8; 107), kvôli ktorému sa oplatí trpieť, príp. namáhať sa (por. log. 58; 107), zrieknuť sa všetkého ostatného, pomíňajúceho, porušiteľného – a to všetko rozhodne, bez váhania (log. 8).⁹⁹ Tretia veta logia tak spôsobuje, že predchádzajúce podobenstvo nepredstavuje len prosté konštatovanie o hodnote perly-kráľovstva a správnom postoji k nej, ale stáva sa tiež predpokladom, dôvodom pre výzvu voči (učeníkom a) čitateľom TmEv, aby jednali v podobnej situácii podobným spôsobom, teda múdro.¹⁰⁰

Uvedený postoj znamená opustenie všetkých predstáv, istôt, presvedčenia, ktoré dovtedy boli považované za isté, bezpečné, avšak pri stretnutí s kráľovstvom sa ukazujú ako márne, neisté, ničotné. Jedná sa teda predovšetkým o zmenu vnútri človeka, o zmenu v postoji voči rôznym pozemským skutočnostiam, v ich vnímaní. V rovine spoločenskej to tiež mohlo viesť k pretrhaniu sociálnych väzieb, k sociálnej neistote. Vzhľadom na samotný text podobenstva by však toto bol len nepriamy dôsledok a museli by sme predpokladať, že rozprávanie na tomto mieste prešlo z roviny metaforickej do roviny doslovnej.¹⁰¹

Log. 77 môže vyššie uvedenú interpretáciu doplniť, rozvinúť o ďalší aspekt: Svetlo a kráľovstvo sú v TmEv takmer synonymá (por. log. 49 a 50), a preto dosiahnutím, „získaním“ kráľovstva sa človek dostáva (zároveň) do (nebeskej) sféry svetla.¹⁰² Pretože Ježiš sa v log. 77 identifikuje so svetlom (ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΟΥΘΕΙΝ), ktoré je nad všetkým (ΠΑΕΙ ΕΤΖΙΧΩΟΥ ΤΗΡΟΥ) a vo všetkom (log. 77,1), stáva sa nakoniec nájdenie perly-pokladu tiež obrazom (až mystického) zjednotenia „človeka svetla“ (log. 24) s Ježišom (log. 108: ΦΝΑΦΩΠΕ ΝΤΑΖΕ ΑΝΟΚ ΖΩ ΨΝΑΦΩΠΕ ΕΝΤΟΦ ΠΕ), ktorý je v jeho vnútri (ΟΥΨΝ ΟΥΘΕΙΝ ΦΩΟΠ ΝΦΟΥΝ ΝΝΟΥΡΜΟΥΘΕΙΝ, log. 24).¹⁰³

⁹⁹ „The Father’s imperial rule must be found, not cultivated, and when it is found, all else must be divested in order to invest in it.“ – VALANTASIS, *The Gospel*, s. 155.

¹⁰⁰ Por. FIEGER, *Das Thomasevangelium*, s. 210; SHEPPARD, *A Study*, s. 300.

¹⁰¹ Por. ZÖCKLER, *Jesu Lehren*, s. 152.

¹⁰² Por. FIEGER, *Das Thomasevangelium*, s. 213.

¹⁰³ Snáď by tu bolo možné vidieť i istú (redakčnú) christologickú tendenciu, kedy na základe Ježišovej seba-charakterizácie, seba-prezentácie ako svetla, ktoré je nad všetkým, by sa mohlo naznačiť, že perla má byť identifikovaná s Ježišom.

Niektorí autori nie bezdôvodne poukazujú tiež na možnosť výkladu log. 76 na základe blízkosti a istej súvislosti s log. 75.¹⁰⁴ V tom prípade by **ΜΟΝΑΧΟC** z log. 75 bol práve tým múdрым človekom (obchodníkom), ktorý jedná podľa (posolstva) log. 76 – usiluje sa nájsť a nakoniec i nájde poklad,¹⁰⁵ zrieka sa kvôli nemu všetkého¹⁰⁶ a dosiahne kráľovstvo – a preto vstupuje, resp. môže vstúpiť do „svadobnej miestnosti“ (**ΠΜΑ ΝΩΛΕΕΤ**), ktorá v kontexte TmEv je chápaná vo veľmi úzkom vzťahu ku kráľovstvu.¹⁰⁷

Použitá literatúra

- ARTHUR, R. L., *The Gospel of Thomas and the Coptic New Testament*. Berkeley, California: Graduate Theological Union, Th. D., 1976.
- BETHGE, H.-G. (ed.), „Evangeliem Thomae Copticum,“ in *Synopsis quattuor evangeliorum*, ed. K. Aland, Stuttgart, 15 1996, s. 517–546.
- BRISCOE, H. L., *A Comparison of the Parables in the Gospel According to Thomas and the Synoptic Gospels*, Fort Worth, Texas: Southwestern Baptist Theological Seminary, 1965.
- CAMERON, R., „Parable and Interpretation in the Gospel of Thomas,“ *Forum* 2/2, (1986), 3–39.
- COYLE, J. K., „The Gospel of Thomas in Manichaeism?,“ in *Colloque International «L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi» Québec, 29–31 mai 2003*, eds. Painchaud, L. – Poirier, P.-H., Quebec: Les Presses de L'Université Laval / Louvain-Paris: Éditions Peeters, 2007, s. 75–91.
- DAVIES, S. L., „A Cycle of Jesus's Parables,“ *Biblical Archeologist* 46 (1983), 15–17.
- DE CONICK, A. D., *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Leiden: E. J. Brill, 1996.
- DE CONICK, A. D., *Voices of Mystics. Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- DEHANDSCHUTTER, B., „La parabole de la perle (Mt 13, 45–46) et l'Évangile selon Thomas,“ *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 55 (1979), 243–265.

¹⁰⁴ „Mit dem Gleichnis vom Kaufmann und der Perle wird das Thema der Gottesherrschaft, das in EvThom 75 bereits angeklungen war, explizit fortgeführt.“ – PLISCH, *Das Thomas-evangelium*, s. 192–193.

¹⁰⁵ POR. MÉNARD, *L'évangile*, s. 177.

¹⁰⁶ „The linguistic connection of the solitary and the pearl in the culminating sentence of the similitude provides the theological force to the saying. The merchant's discovery of the solitary pearl, now a redundant expression of the highly valued solitary life, warrants the sale of all the other merchandise.“ – Valantasis, *The Gospel*, s. 154.

¹⁰⁷ K log. 75 a vzťahu medzi **ΜΟΝΑΧΟC** a svadobnou miestnosťou por. PAVELČÍK, Kupci, s. 28. Spojitosť s log. 75 by tiež mohla viesť k tomu, že perla-poklad by nepredstavovala len protiklad k pozemskému, porušiteľnému, pomíňajúcemu, ničotnému, ale i protiklad k pohlavnému rozlišovaniu a k manželstvu. Por. SCHRAGE, *Das Verhältnis*, s. 159.

- DEMBSKA, A. – MYSZOR, W., *Teksty z Nag-Hammadi*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1979.
- EMMEL, S., „Indexes of Words and Catalogues of Grammatical Forms,” in Layton, B., *Nag Hammadi*, s. 261–336.
- FIGER, M., *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik*, Münster: Aschendorf, 1991.
- GARITTE, G. – CERFAUX, L., „Les paraboles du royaume dans l'Évangile de Thomas,” *Muséon* 70 (1957), 307–327.
- GÄRTNER, B., *The Theology of the Gospel of Thomas*. Translated by Sharpe, E. J., London: Collins, 1961.
- GRANT, R. M. – FREEDMAN, D. N., *Secret Sayings of Jesus according to the Gospel of Thomas*, London, 1960.
- GRANT, R. M., „Two Gnostic Gospels,” *Journal of Biblical Literature* 79 (1960), 1–11.
- GUILLAUMONT, A. – PUECH, H. Ch. – QUISPÉL, G. – TILL, W. – YASSAH'ABD AL MASSĪH, *The Gospel According to Thomas. Coptic Text Established and Translated*, Leiden: E. J. Brill/London: Collins, 1959.
- HAENCHEN, E., *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1961.
- HELDERMAN, J., „Log 97 vom manichäischen Gesichtspunkt aus gesehen,” in *Der Gottesspruch in der kopt. Literatur: Hans-Martin Schenke zum 65. Geburtstag*, ed. Beltz, W., Halle: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1994, s. 149–161.
- HELDERMAN, J., „Manichäische Züge im Thomasevangelium,” in *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*, eds. Emmel, S. – Krause, M. – Richter S. G. – Schaten, S., *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*, Wiesbaden: Reichert, 1999, s. 483–494.
- HUNZINGER, C. H., „Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium,” in *Judentum – Urchristentum – Kirche: Festschrift für J. Jeremias*, ed. Eltester, W. Berlin, 1964, s. 209–220.
- CHARRON, R., „À propos de OYA OYOT et de la solitude divine dans les textes de Nag Hammadi,” in *Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, eds. PAINCHAUD, L. – POIRIER, P.-H., Québec: Les Presses de l'Université Laval, Louvain – Paris: Peeters, 2006, s. 109–133.
- JEREMIAS, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. ⁷1965
- JOHNSON, S. R., „The Gospel of Thomas 76:3 and Canonical Parallels: Three Segments in the Tradition History of the Sayings,” in *Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, eds. Turner, J. D. – McGuire, A., *Nag Hammadi and Manichaean Studies* 44. Leiden/New York/Köln: Brill, 1997, s. 308–326.
- KASSER, R., *L'Évangile selon Thomas. Présentation et commentaire théologique*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1961.
- KING, K., „Kingdom in the Gospel of Thomas,” *Foundations & Facets Forum* 3,1 (1987), 48–97.

- LABIB, P., *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum in Old Cairo*, Vol. I., Kairo: Government Press, 1956.
- LAYTON, B., (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2–7, together with XIII, 2**, *Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655*, Volume 1, Leiden: E. J. Brill, 1989.
- LINDEMANN, A., „Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelium,“ *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 71 (1980), 214–243.
- MÉNARD, J. E., *L'évangile selon Thomas*. Leiden: Brill, 1975.
- MENESTRINA, G., „Le parabole nell' Evangelo di Tommaso e nei sinottici,“ *Bibbia e Oriente* 17 (1975), 79–92.
- MONTEFIORE, H., „A Comparison of the Parables of the Gospel according to Thomas and of the Synoptic Gospels,“ *New Testament Studies* 7 (1960/61), 220–248.
- NAGEL, P., „Der Spruch vom Doppeldienst im Thomasevangelium (Logion 47) und im Manichäischen Psalmenbuch (Part I pl. 179, 27–29), in *Der Gottesspruch in der kopt. Literatur: Hans-Martin Schenke zum 65. Geburtstag*, ed. Beltz, W., Halle: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1994, s. 75–83.
- NAGEL, P., „Synoptische Evangelientradition im Thomasevangelium und im Manichäismus,“ in *Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie*, eds. Frey, J. – Popkes, E. E. – Schröter, J., Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, s. 272–293.
- NELLER, K. V., „Diversity in the Gospel of Thomas: Clues for a New Direction“ *The Second Century* 7 (1989–1990), 1–18.
- Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini a B. M. Metzger, 27. vyd., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.
- NORDSIECK, R., *Das Thomas-Evangelium. Einleitung. Zur Frage des historischen Jesus. Kommentierung aller 114 Logien*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004.
- PATTERSON, S. J., *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma, CA: Polebridge Press, 1993.
- PAVELČÍK, J., „„Kupci a obchodníci nevojdú na miesta môjho Otca‘. Tomášovo evanjelium: Logion 64,“ *Teologické studie* 7, č. 1 (2006), 6–31.
- PAVELČÍK, J., „O bohatom človekovi. Tomášovo evanjelium: Logion 63,“ in *Láska z čistého srdce, z dobrého svědomí a z úprimné víry (1 Tim 1,5). Studie věnované Ladislavu Tichému k 60. narozeninám*, eds. Chalupa, P. a Zajícová, L., Olomouc: Univerzita Palackého, 2008, s. 139–163.
- PAVELČÍK, J., „Podobenstvo o múdrom rybárovi. Tomášovo evanjelium: Logion 8,“ *Teologické studie* 2 (2006), 34–49.
- PAVELČÍK, J., „Podobenstvo o pastierovi a stratenej najväčšej ovci. Tomášovo evanjelium: Logion 107,“ in *Sýkora, J. E. a kol., Mlékem a medem oplývající. Sborník českých katolických biblistů Karlu Skalickému k sedmdesátinám*. Praha: SGS, 2004, s. 67–84.
- PAVELČÍK, J., „Podobenstvo o poklade v poli. Tomášovo evanjelium, Logion 109,“ *Studia Biblica Slovaca* 2, č. 1 (2010), 14–55.

- PAVELČÍK, J., *Tri podobenství z Tomášovho evanjelia*, České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2010.
- PERETTO, E., „Loghia del Signore e Vangelo di Tommaso,“ *Rivista Biblica* 24 (1976), 13–56.
- PLISCH, U. W., *Das Thomasevangelium. Originaltext mit Kommentar*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- POKORNÝ, P., „Tomášovo evanjelium,“ in *Neznámá evanjelia. Novozákonní apokryfy. I*, ed. J. A. Dus – P. POKORNÝ, Praha: Vyšehrad, 2001, s. 77–153.
- POKORNÝ, P., „Tomášovo evanjelium (NHC II/2, 32,10–51,28). Úvod, překlad a komentář,“ in *Rukopisy z Nag Hammádí I. Kodex II/2–7*, eds. Oerter, W. B. – Pokorný, P., Praha: Vyšehrad, 2008, s. 63–182.
- POPKES, E. E., „Ich bin das Licht“ – Erwägungen zur Verhältnisbestimmung des Thomasevangeliums und der johanneischen Schriften anhand der Lichtmetaphorik, in Frey, J. – Schnelle, U. (Hgg.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgechichtlicher Perspektive*, Tübingen, 2004, s. 641–674.
- POPKES, E. E., *Das Menschenbild des Thomasevangeliums: Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- QUISPEL, G., „III. The Gospel of Thomas and Jewish Christianity,“ in Id., *Gnostic Studies II*. Istanbul: Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut, 1975, s. 1–240.
- SELLEW, P., „The Gospel of Thomas: Prospects for Future Research,“ in *Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, eds. Turner, J. D. – McGuire, A., Nag Hammadi and Manichaeic Studies 44. Leiden/New York/Köln: Brill, 1997, s. 327–346.
- SEVRIN, J.-M., „L'interprétation de l'Évangile selon Thomas, entre tradition et rédaction,“ in *Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, eds. Turner, J. D. – McGuire, A., Nag Hammadi and Manichaeic Studies 44. Leiden/New York/Köln: Brill, 1997, s. 347–360.
- SEVRIN, J.-M., „La rédaction des Paraboles dans l'Évangile de Thomas,“ in *Actes du IVe Congrès Copte, vol. 2*. eds. Rassart-Debergh, M. – Ries, J., Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, 1992, s. 343–354.
- SHEPPARD, J. B., *A Study of the Parables Common to the Synoptic Gospels and the Coptic Gospel of Thomas*, Michigan: Emory University, 1965.
- SCHRAGE, W., *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1964.
- SCHRÖTER, J., *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997.

- SCHRÖTER, J. – BETHGE, H.-G., „Das Evangelium nach Thomas (NHC II,2),“ in *Nag Hammadi Deutsch. I. Band: NHC I,1–V,1*, eds. Schenke, H. M. – Bethge, H. G. – Kaiser, U. U., Berlin/New York, 2001, s. 151–181.
- SIEGERT, F., *Nag-Hammadi-Register: Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag-Hammadi; mit einem deutschen Index*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1982.
- TICHÝ, L., „Co je to podobanství?,“ *Studia theologica* 6, č. 1 [15] (2004), 1–9.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*. Madrid: Ciudad Nueva, 1997.
- VALANTASIS, R., *The Gospel of Thomas*, London: Routledge, 1997.
- VENTURA, V., *Spiritualita křesťanského mnišství 1. Od prapočátků po svatého Jana Zlatouštěho*, Praha: Benediktinské arcidiecéze, 2006.
- WESTENDORF, W., *Koptisches Handwörterbuch. Bearbeitet auf Grund des Koptischen Handwörterbuchs von Wilhelm Spiegelberg*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1977.
- WILSON, R. McL., *Studies in the Gospel of Thomas*, London, 1960.
- ZÖCKLER, T., *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999.

TEOLOGIE A ETIKA V KAZUISTICKÉM PRÁVU¹

Viktor Ber

Theology and Ethics in the Apodictic Law: This article reacts on the study of Pavel Keřkovský (Etická reflexe paralelismu a apodiktické právo, *Teologická reflexe XVII(2)*, 2011, pp. 177–203). Keřkovský's thesis, that the apodictic law in the Bible serves as a tool of theological and ethical reflection is (contrary to Keřkovský) also applied to the genre of the casuistic law, with reference to recent literary approaches to the study of biblical law. Theological and ethical dimension of casuistic texts is illustrated on two passages: Ex 22,22–26 and Dt 25,5–10.

Paralelismus, apodiktické právo a teologicko-etická reflexe

Ve svém nedávném článku na stránkách tohoto časopisu předložil Pavel Keřkovský velmi podnětnou studii týkající se biblického paralelismu a apodiktického práva.² Hlavní teze Keřkovského studie zní, že „zvěst mudroslovných a zejména raně-mudroslovných paralelismů a zvěst apodiktického práva (na rozdíl od kazuistického práva) vyzývá k etické reflexi, a proto též ke změně sebeporozumění čtenáře, popř. k nové interpretaci jevů všedního dne nebo náboženské zkušenosti“.³ Dle Keřkovského představují paralelismus a apodiktické právo „intelektuální práci, které jde o správný a výstižný způsob interpretace obecných kategorií“.⁴ Paralelismus dle P. Keřkovského (v návaznosti na další badatele) funguje jako rozvinutá metafora, která může být použita jako výjimečný nástroj řeči o Bohu.⁵ Paralelismus umožňuje spojit různé výpovědi do jednoho celku – často dosti paradoxně a svérázně. Hledání souvislosti a smyslu daného paralelního výroku vede čtenáře k hlubšímu přemýšlení, případně k přehodnocení dosavadního postoje. Keřkovský tento potenciál paralelismu zajímavě a přesvědčivě demon-

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

² Keřkovský, P. Etická reflexe paralelismu a apodiktické právo, *Teologická reflexe XVII(2)*, 2011, s. 177–203.

³ Tamtéž, 178.

⁴ Tamtéž, 179.

⁵ Tamtéž, 180n.

struje na textech z oblasti mudrosloví⁶, ale také na výrocích apodiktického práva.⁷

Otázky nad kazuistickým právem

Mluví-li Keřkovský o možném přínosu práva pro teologii a etiku, jde vždy výslovně o právo apodiktické. To je vnímáno jako „zvláštní druh zákona, protože jde spíše o učení“.⁸ Kazuistické právo je v tomto ohledu nahlíženo jako nepřínosné.⁹ Malý přínos kazuistického práva pro etickou a teologickou reflexi dle Keřkovského pramení ze skutečnosti, že „mysl práva se nedá právně ztvárnit pomocí kazuistické definice: učiní-li člověk X, bude postižen trestem Y“.¹⁰ Kazuistické právo totiž na rozdíl od apodiktického nenabízí „odstup od daného problému“.¹¹ Keřkovský vidí úlohu apodiktického práva v morální reflexi, jedná se o právo spíše v okrajovém slova smyslu. Na druhou stranu pak klade oblast kazuistického práva jako oblast legální, kde vládne „majestát zákona či práva“. Sloučením těchto forem je oblast zákona a práva podřízena vůli Hospodina.¹²

Definice žánru kazuistického práva

Jedním z důvodů Keřkovského skepse k teologickému potenciálu kazuistického práva může být jím užitá definice tohoto žánru – „krátké výčty činů a trestů“.¹³ Tato definice však není přesná a nečiní zadost pestrosti literárních forem, které bývají do kategorie kazuistického práva zahrnovány. Ve své klasické studii¹⁴ definoval Albrecht Alt kazuistické právo poměrně úzce – patřily do něj pouze podmínkové formule ve 3. osobě s protasis obsahující spojky *kí* („jestliže“) nebo *'im* („pokud“). Literární kazuistické formy ve kterých se objevovala 1. či 2. osoba pojednal Alt v souvislosti s právem apodiktickým,¹⁵ stejně tak i formy mající v protasis příděstí.¹⁶

⁶ Př 26,9; 26,1; Kaz 7,1; Keřkovský, *Etická reflexe paralelismu*, s. 193–197.

⁷ Ex 22,20; Keřkovský, *Etická reflexe paralelismu*, s. 190.

⁸ *Tamtéž*, 178.

⁹ Viz hned první náš citát ze s. 178 Keřkovského studie výše, podobně v celé studii.

¹⁰ Keřkovský, *Etická reflexe paralelismu*, s. 188.

¹¹ *Tamtéž*, 188.

¹² *Tamtéž*, 192.

¹³ Keřkovský, *Etická reflexe paralelismu*, s. 190.

¹⁴ Alt, A. *The Origins of Israelite Law*, in: Alt, A. *Essays on Old Testament History and Religion*, The Biblical Seminar, Sheffield: JSOT Press, 1989, s. 79–132 (původně německy jako *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig, 1934)

¹⁵ *Tamtéž*, 104n. Alt uvádí jako příklad Ex 21,23n.

¹⁶ Např. Ex 21,12–17, viz Alt, *The Origins*, s. 109nn.

Někteří pozdější badatelé však s tímto pojetím polemizovali. Ostatně již samotný Alt sice pojednal kazuistické formule s 1. či 2. osobou v rámci práva apodiktického, avšak považoval je za formy smíšené, které měly vzniknout inovativním naroubováním apodiktického práva (dle Alta ryze izraelského původu) na starší kazuistické právo (dle Alta původně kenaanského původu).¹⁷ Na Alta navázal mj. Dale Patrick, který rozdělil kazuistické právo na remediální (případ definovaný v protasis a právní řešení v apodosis – často pokuta) a primární (protasis popisuje právní vztah a apodosis předepisuje podmínky takového vztahu (práva a povinnosti před jejich porušením). Primární kazuistické právo je dle Patricka formulováno právě pomocí osobně adresovaných případů typu Ex 22,24[25]–26[27].¹⁸

Nadále probíhá diskuze nad Altovým rozlišováním kazuistického a apodiktického práva, pokud jde o formy s přičestím v protasis – i zde někteří nesouhlasí s Altovým přiřazením této formy k apodiktickému právu a považují ji za kazuistickou.¹⁹

Vzhledem k výše nastíněné diskuzi se zdá, že zřejmě nemůžeme zúžit pojem kazuistického práva na formule popisující činy a následné tresty – nezákona daný *casus* nesměruje k žádnému trestu, ale naopak k zproštění viny, případně k náhradě škody (ta však není nutně trestem), jindy jde o ustanovení správného jednání v dané situaci. Každopádně je nutno konstatovat, že kategorie kazuistického práva je širší, než jak ji definuje Keřkovský, případně že existují přechodové formy mezi právem apodiktickým a kazuistickým – toto zjištění by nás mělo vést k opatrnosti, pokud jde o ostré odlišení teologického či etického potenciálu apodiktického a kazuistického práva.

¹⁷ Tamtéž, 104–106.

¹⁸ Patrick, D. *Old Testament Law*, Atlanta: John Knox Press, 1985, s. 24: „Here is an instance of a law whose formal casuistic structure is still recognizable but whose style has changed significantly. Not only has the style changed from impersonal to personal address, but the language is more emotive than in impersonally formulated casuistic law.“

¹⁹ Viz shrnutí diskuze u Jackson, B. S. *Law, Wisdom and Narrative*, s. 40, zejm. pozn. 49, in: Brooke, G. J. a J. -D. Kaestli (ed.), *Narrativity in Biblical and Related Texts / La Narrativité dans la Bible et les textes apparentés*, číslo 149 in *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, Leuven: Leuven University Press, 2000, s. 31–51. Ke kazuistickému právu řadí tuto konstrukci např. Weinfeld, M. *The Origin of the Apodictic Law: An Overlooked Source*, *Vetus Testamentum* 23(1), 1973, s. 63–75, za „v podstatě kazuistické“ ji považuje Sprinkle, J. M. *The Book of the Covenant: A Literary Approach*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, s. 74. Patrick při diskuzi participiálních konstrukcí Ex 21,12–17 poznamenává: „Alt surmised that this series was an example of apodictic law, but one should not be too quick to follow him. Like casuistic law, these laws are impersonal and judicial, whereas apodictic commandments are personal and moral (*nonjuridical*)“; Patrick, *Old Testament Law*, s. 72.

Etická a teologická reflexe v kazuistickém právu

V jakém ohledu tedy může být také kazuistické právo přínosné pro etickou či teologickou reflexi? Podívejme se na dva konkrétní oddíly kazuistického práva.

Keřkovský ve své studii odkazuje na Ex 22,20 jako případ syntetického paralelismu v rámci apodiktického práva. Druhá část výroku („...neboť i vy jste byli...“) „legitimizuje popř. prosvětluje“ výpověď prvního členu paralelismu a „vyzývá čtenáře k novému sebeporozumění“.²⁰ Tento apodiktický výrok je následován dalším, ve kterém je zakázáno ponižování sirotka či vdovy (Ex 20,21). Nyní věnujme pozornost formálně kazuistickým formulacím v Ex 22,22–26,²¹ které apodiktické výroky v Ex 22,20n rozvádějí. Obsahově kazuistické výpovědi navazují na téma útisku nastíněné předchozími apodiktickými výroky. První kazuistické rozvedení (Ex 22,22n) nastiňuje případ, kdy by se adresát přes výslovný zákaz dopustil ponižení vdovy či sirotka. Druhá kazuistická ilustrace již konkrétněji otevírá téma půjčky, úroku a případné zástavy (Ex 22,24–26). Případ je doveden do hypotetické situace, kdy zástava (plášť) není včas vrácena. Zákonodárce předpokládá, že dlužník bude úpět k Bohu („ke mně“), a že jej Bůh pro své milosrdenství vyslyší. Teologický potenciál těchto kazuistických formulací vnímá Dale Patrick v souvislosti s dvojí funkcí Hospodinova soudu – soud nad utiskovatelem je zároveň aktem milosti vůči utlačenému.²² V předchozím apodiktickém výroku v Ex 22,20n je host v Izraeli formou blízkou paralelismu skutečně propojen s obrazem hostovského pobývání Izraelitů v Egyptě, objevuje se zde motiv útlaku a útisku, což pokračuje i v kazuistickém rozvedení tohoto přikázání v Ex 22,22n. Zde se pak vyskytují výrazy „úpět“, „dovolávat se“ Hospodina a též motiv Božího „vyslyšení“. Podobně jako úvodní apodiktická formule odkazuje k egyptskému otroctví (22,20), také tyto klíčové výrazy v kazuistické části odkazují k situaci Izraelitů v Egyptě. Jestliže tedy Ex 22,20 svou logikou paralelismu „vyzývá čtenáře k novému sebeporozumění“, jak výstižně poznamenává Keřkovský,²³ pak není důvodu, aby stejná reflexe nebyla vnímána i v uvedených kazuistických pasážích. Do-

²⁰ Keřkovský, *Etická reflexe paralelismu*, s. 190.

²¹ Jde právě o onu „smíšenou“ formu kazuistického práva s formulacemi v 1. a 2. osobě, s poněkud odlišně fungujícími spojkami *'im* a *kí*. K formě i poetice tohoto textu viz též Ber, V. *Vyprávění a právo v knize Exodus*, Jihlava: MLÝN, 2009, s. 173–178.

²² Patrick, *Old Testament Law*, s. 87: „What is striking is that judgment is characterized as an act of grace toward the oppressed – an important theological idea.“

²³ Keřkovský, *Etická reflexe paralelismu*, s. 190.

konce se zdá, že kazuistická formulace je rafinovanější, méně explicitní, založená na zmiňovaných klíčových výrazech („úpět“, „vyslyšet“). Kazuistické právo (stejně tak jako apodiktické) zde není ve vakuu, je začleněno do celkového narativu Pentateuchu a konkrétní formulace na tento kontext často přímo či nepřímo odkazují. To samozřejmě vede čtenáře k tomu, aby daný právní text interpretoval a refleктоval nikoli izolovaně, nýbrž s ohledem na rámuující narativ.²⁴

Alespoň stručně můžeme zmínit ještě jeden příklad z oblasti kazuistického práva, totiž levirátní právo v Dt 25,5–10. V tomto případě již půjde o „klasický“ případ tohoto žánru, s charakteristickými spojkami *kí* a *'im*, kompletně formulovaný ve 3. osobě. Vyjdeme z analýzy Assnat Bartorové, která se zaměřuje na přímou řeč obsaženou v tomto odstavci kazuistického práva.²⁵ Právní ustanovení by dle Bartorové mohlo věcně fungovat i bez přímé řeči.²⁶ Přímá řeč však slouží k tomu, aby komunikovala hloubku sociálně-teologického ohrožení (solidarita s rodinou zemřelého bratra a podíl jeho pozůstalé rodiny na požehnání pro Izrael, viz Dt 25,7) a napětí vyvolané střetem zájmů zúčastněných stran. Kazuistické právo zde rozehrává jakýsi kvazi-narativ, mikropříběh, který na implikovaného čtenáře působí nejednoznačně a tak jej nutí k hlubšímu zamyšlení.²⁷ Je odmítnutí pozůstalého švagra motivováno jeho vztahem k této konkrétní ženě, nebo jde skutečně o nedostatek solidarity s rodinou zemřelého bratra?²⁸ Jak má být vyhodnocena neúspěšná diplomatická mise starších, tj. je její neúspěch známkou zvláštní zatvřelosti neochotného švagra? Jedná se o kazuistické právo, zjevně se však pohybujeme na etické rovině – ani starší nemají možnost neochotného švagra přinutit ke sňatku, jeho odmítnutí vede snad k ur-

²⁴ K významu propojení narativních a právních textů ve Starém zákoně srov. Ber, *Vyprávění a právo*. K významu narativní etické reflexe v Bibli je vhodné odkázat na další práce Keřkovského: Keřkovský, P. *Etika zaslíbení, Studie a texty Evangelické teologické fakulty 14* (2009/1), s. 7–26 a Keřkovský, P. *Bázeň boží a narativní etika: zrod narativní etické reflexe*, Jihlava: Mlýn, 2007. Ze zcela jiné oblasti, ale velmi přínosně k významu narativu pro utváření identity srov. Hošek, P. *Cesta ke kořenům: odkaz šlechtického rodu Milnerů z Milhausenu a jeho nositelé*, číslo 13 in *Quaestiones quodlibetales*, Brno: CDK, 2010.

²⁵ Bartor, A. *Reading Law as Narrative*, číslo 5 in *Ancient Israel and Its Literature*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010, s. 106–110.

²⁶ Bartorová skutečně nabízí parafrázi Dt 25,5–10, ve které je přímá řeč postav vypuštěna, viz Bartor, *Reading Law*, s. 107.

²⁷ Je ostatně zajímavou skutečností, že právě levirátní právo se stává součástí zápletky vynikajících narativů v Gn 38 a v knize Rút.

²⁸ Dle Bartorové nasvědčuje rétorika přímých řečí i řeč zákonodárce tomu, že jde v první řadě o vztah ke konkrétní ženě; Bartor, *Reading Law*, s. 108n.

čitému poklesu prestiže ve společnosti, není však pokutován, ani postaven pod „Boží soud“. Zajímavě a znepokojivě zůstává otevřená otázka pozůstalé švagrové a hrozící zánik jména zemřelého.

Závěr

Cílem tohoto příspěvku bylo navázat na Keřkovského studii zejména pokud jde o teologický a etický přínos právních textů. Celá oblast biblického práva je v posledních desetiletích přínosně rozvíjena a diskutována na interdisciplinární úrovni, totiž z pohledu biblistiky, orientalistiky, právní vědy, literární teorie a hermeneutiky. Domníváme se, že není oprávněné v tomto ohledu ignorovat význam kazuistického práva – jeho potenciál pro studium biblické teologie jsme se pokusili demonstrovat na výše uvedených příkladech a odkazy na některé současné relevantní studie.

Je zřejmé, že v (biblickém) kazuistickém právu se ona reflexe uskutečňuje jinými literárními prostředky než v právu apodiktickém. Je-li společnou literární formou pro apodiktické právo a mudrosloví alespoň v některých případech paralelismus membrorum, pak kazuistické právo připomíná spíše narativy.²⁹ Podobně jako narativy se skutečně zabývá konkrétními problémy, to však nemusí nutně znamenat absenci teologické či etické reflexe. Podobně konkrétní jsou právě narativy – pojednávají o konkrétních postavách a událostech, což rozhodně nevyklučuje hlubokou reflexi složitosti světa, mezilidských vztahů a vztahů mezi člověkem a Bohem.

²⁹ I když kazuistické právo bývá také spojováno s mudroslovnou literaturou, k tomu srov. Jackson, Law, Wisdom and Narrative a Jackson, B. S. *Wisdom-Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1–22:16*, Oxford: Oxford University Press, 2006. Jackson pro kazuistické *mišpatím** používá označení „mudroslovné právo“.

HANS-MARTIN BARTH: DOGMATIKA V KONTEXTU¹

Jiří Šamšula

DOGMATIK IM KONTEXT DER WELTRELIGIONEN – ZUR DOGMATIK VON HANS-MARTIN BARTH: Der Artikel beschäftigt sich mit dem Lehrbuch „Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen“ von marburger Emeritus H.-M. Barth. Der versucht in seinem umfassenden Werk den lutherisch orientierten und den ökumenischen Impulsen aufgeschlossenen christlichen Glauben im Kontext der Weltreligionen (Judentum, Islam, Hinduistische Traditionen, Buddhismus) systematisch darzustellen, dabei handelt sich um den weltweit ersten Versuch solcher dogmatischen Gesamtdarstellung. Erstens ist in der biographischen Skizze der im tschechischen evangelisch-theologischen Kontext wenig bekannte Autor vorgestellt. Dann wird seine Dogmatik beschrieben: deren grobe Struktur, Aufbau, Ziel und Methode. Im Folgenden wird deren theologischer, an der Trinitätstheologie orientierter Ansatz dargestellt mit einer besonderen Hinsicht dazu, wie Barth theologisch das Bedürfnis und die Möglichkeit systematisch-theologischer Reflexion der außerchristlichen Religionen begründet. Zum Schluss wird in einem Ausblick darüber nachgedacht, inwiefern sich die Berücksichtigung von den ausserchristlichen Religionen im systematisch-theologischen Denken der tschechischen evangelischen Kirche fruchtbar machen lässt.

1. Úvod: Evangelická dogmatika na počátku 21. století a pro 21. století.

Tento článek má za cíl představit a zhodnotit jedinečný počín v současné německy psané evangelické teologii, která, jak věříme, má stále vliv (resp. by mít měla) na české evangelické theologizování.² Na počátku 21. století zatím není mnoho německy psaných evangelických dogmatik: útlý svazek hutného textu od marburského systematika Dietricha Korsche³ (1949), učebnice od lipské systematičky Gundy Schneider-Flume⁴ (1941) a dvousvazková *Věrouka* Göttingenského emerita Dietze Langeho⁵ (1933). Dog-

¹ Barth, Hans-Martin. *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. 3., aktualisierte und ergänzte Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 2008, 872 stran.

² K německé evangelické teologii na počátku 21. století viz článek Petra Galluse (Gallus, Petr. *Systematická teologie v německé jazykové oblasti na přelomu tisíciletí. Teologická reflexe* 2006, č. 2, s. 146–158).

³ Korsch, Dietrich. *Dogmatik im Grundriß*. Tübingen, 2000.

⁴ Schneider-Flume, Gunda. *Grundkurs Dogmatik*. Göttingen, 2004.

⁵ Lange, Dietz. *Glaubenslehre*. Tübingen, 2001, 2 svazky.

matika Hanse-Martina Bartha, theologa u nás takřka neznámého,⁶ představuje mezi těmito tituly jedinečný pokus. Chce totiž soustavně vyložit celek (evangelické) křesťanské věrouky nikoliv především v rozhovoru s tradičními partnery systematického theologizování, jako je (nejen evangelická) církevní tradice a filosofie (resp. humanitní a přírodní vědy), ale v rozhovoru s tím, co se tradičně nazývá „mimokřesťanská náboženství“⁷. Do tohoto rámce Barth potom integruje ony tradiční způsoby theologizování: tradiční dogmatiku a dogmatiku s ekumenickým ohledem. Systematicko-theologická reflexe tematizující vztah křesťanství a jiných náboženství má v Německu tradici a literatura je v této oblasti nepřehledná.⁸ Ovšem ucelená (evangelická) dogmatika vyložená v kontextu světových náboženství až do vydání Barthovy dogmatiky neexistovala. Jak konstatuje autor v předmluvě ke 3. vydání (s. 7), jedná se o celosvětově první pokus.

Důvod pro takový způsob theologizování je obsažen již v názvu knihy: je to skutečnost toho, že křesťanství a jeho theologie existuje (nejen) ve střední Evropě (před očima má samozřejmě především Německo) v kontextu plura-

⁶ Také proto, že od něho nic nebylo přeloženo do češtiny. Na jeden jeho článek odkazuje Pavel Hošek ve své monografii (Hošek, Pavel. *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha, 2005), když hovoří o trojičně založené inklusivistické teologii náboženství (s. 88. pozn. 391, viz pozn. 28 v tomto textu), blíže se mu však nevěnuje a jeho Dogmatiku nezmiňuje. H.-M. Bartha opomíjí ve svém článku i Gallus. Ten za slibné nové koncepty v německé oblasti považuje biblickou teologii Michaela Welkera a theologizování curyšského systematika I. U. Dalfërtha, který zužitkovává analytickou filosofii a sémiotiku. Je tomu tak, že Gallus Barthovu jedinečnou systematickou reflexi evangelické víry v kontextu mimokřesťanských náboženství svým opomenutím za slibný koncept nepovažuje? Pokud tomu tak je, pak se s tímto jeho implicitním hodnocením rozcháším.

⁷ H.-M. Barth kolísá mezi „nichtchristlich“ či „außerchristlich“. Budu zde používat pojem „mimokřesťanská náboženství“, neboť termín „nekřesťanské náboženství“ je dle mého soudu náchylný k negativním konotacím. Čeština neumí vyjádřit rozdíl mezi německým polemickým „unchristlich“, které není totožné s více neutrálním „nichtchristlich“. Hošek užívá ve své knize především pojem „jiná náboženství“.

⁸ H.-M. Barth podává přehled stavu bádání, resp. přípravných prací pro chápání křesťanské víry v kontextu světových náboženství na s. 56–58. Hovoří zde také o hlediscích, z nichž byl doposud vztah křesťanství a jiných náboženství zkoumán: problém inkulturace a theologie tzv. třetího světa, kontextuální theologie (zmiňuje teologii osvobození), otázka po nároku křesťanství na absolutní platnost (zde v centru především otázky nábožensko-filosofické, nikoliv vyrovnávání se s jednotlivými náboženstvími), různé podoby mezináboženského dialogu (ani zde dle Bartha nepřichází příliš ke slovu sebereflexe křesťanského myšlení, ta je jeho vedlejší produkt), theologická otázka po zjevení v rámci traktování „speciálního“ a „obecného“ zjevení, jiná náboženství nejsou většinou reflektována. Dále tu jsou občasné zmínky jednotlivých náboženství v dogmatikách: H.-M. Barth zmiňuje Karla Bartha a jeho exkurs o amidovém buddhismu, či oddíl o nauce o reinkarnaci v Systematické Theologii W. Pannenberg (Systematische Theologie. Band 3, Göttingen, 1993, s. 608–610). Dále tu jsou jednotlivé dílčí monografie k mezináboženským kontroverzním tématům, bibliografie ovšem zatím chybí.

lismu náboženských tradic (jako už dávno v kontextu různých světonázorů). Barth tak chce přispět k větší dogmatické a komunikační kompetenci těch, kteří v tomto prostoru veřejně křesťanskou víru zastupují. Tato kompetence ovšem vzhledem k situaci implikuje kompetenci nábožensko-theologickou: není možné se omezovat na běžné interní diskusní pole, je třeba se věnovat „globální šíři náboženských zkušeností a tradic“ (s. 9). Barth chce především hlouběji pochopit křesťanskou víru v novém stylu interně-křesťanského theologizování, nechce v první řadě přispět k mezináboženskému dialogu (s. 7). Barth ve své *Dogmatice* theologicky také navazuje na nenaplněný úmysl Karla Bartha: ten se dle svědectví svého žáka, praktického theologa Jürgena Fangemeiera, na sklonku svého života vyjádřil tak, že kdyby ještě měl k dispozici čas k theologickému bádání, zabýval by se římským katolicismem, pravoslávím a také mimokřesťanskými náboženstvími, a sice z christocentrického hlediska⁹: „Co zde Karl Barth naznačuje ve smyslu christocentrického východiska pro rozhovor s náboženstvími, to mi tane v následujících výkladech na mysli jako trojičně založená možnost“ (s. 59, pozn. 52).

2. O autorovi

Autor, nositel příjmení nejvlivnějšího evangelického theologa 20. století, s ním není v příbuzenském poměru. Hans-Martin Barth se narodil roku 1939 ve farářské rodině v Erlangen, městě s bohatou theologickou tradicí, v letech 1958–63 studoval evangelickou teologii ve svém rodném městě, poté v Heidelbergu a Římě, 1965–66 následují vikariát a ordinace, 1967–78 působí opět v Erlangen (jako vědecký asistent, od r. 1976 jako mimořádný profesor pro systematickou teologii), 1978 je profesorem systematické theologie na univerzitě v Gießen, od r. 1981 do svého emeritování v r. 2005 profesorem systematické theologie a filosofie náboženství na theologické

⁹ Karl Barth, *Briefe 1961–1968*, Zürich, 1975, s. 505, pozn. 2. Poznámka je připojena k Barthovu dopisu Hendriku Berkhofovi z 1. 10. 1968, kde ho informuje o návštěvě jejich společného přítele J. Boumana, který Bartha zpravil o situaci křesťanů v Libanonu. Barth byl podle svých slov s J. Boumanem zajedno v tom, že je třeba tamní situaci theologicky zhodnotit, a sice především nově reflektovat poměr mezi Biblií a Koránem. I Paul Tillich, další z obou velikánů německé evangelické theologie 20. století, na nějž H.-M. Barth ve své *dogmatice* často a kriticky navazuje, ve svém pozdním textu lituje toho, že příliš málo do svého systematického (apologetického, na rozhovor se sekulárním a proti sekulárnímu zaměřeného) theologizování zahrnul hledisko náboženských fenoménů. Toto si Tillich uvědomil po společných seminářích s religionistou Mirceou Eliadem. Viz Význam dějin náboženství pro systematického teologa. In: *Teologie 20. století. Antologie*. Uspořádal K.-J. Kuschel. Praha, 1995, s. 403n.

fakultě Filipovy univerzity v Marburgu.¹⁰ Na fakultě této univerzity, jejíž charakteristickým znakem již od počátku byla koexistence různých směrů,¹¹ působilo mnoho osobností směřodatných pro religionistiku a teologii náboženství. Kromě novozákoníka Rudolfa Bultmanna dále i systematik a filosof náboženství C. H. Ratschow (1911–1999), krátce zde v letech 1924–25 působil i Paul Tillich, jakož i zakladatelé německé religionistiky (avšak zároveň theologové) Rudolf Otto (1869–1937) a Friedrich Heiler (1892–1967).¹²

Těžištěm Barthova zájmu je theologická antropologie, theologie M. Luthera (věnoval mu disertační práci „*Ďábel a Ježíš Kristus v theologii Martina Luthera*“ z r. 1967),¹³ ekumenická theologie¹⁴ a mezináboženský dialog (je vydavatel sborníků a jednotlivých článků). Celoživotní zájem o tato témata je znát i v jeho opus magnum. Není to jeho první dogmatika. Tou byl didakticky koncipovaný, studentům theologie určený přehled (luterské) dogmatiky nazvaný *Kapesní tutor Dogmatika*.¹⁵ Také druhá Barthova Dogmatika chce být učebnicí evangelické dogmatiky pro přípravu na zkoušky, repetitorium, a jak autor v předmluvě k 3. vydání upozorňuje, je možné ji z tohoto hlediska číst i bez ohledu na mezináboženské problémy (s. 9). Stejně tak dobře je možné číst stati věnované theologii sledovaných mimokřesťanských náboženství bez ohledu na části ostatní.

3. Text

3.1. Hrubá struktura knihy

Po předmluvě k třetímu vydání (s. 7–10) následuje podrobný obsah, umožňující dobrou a rychlou orientaci v knize a v jejích okruzích (s. 11–34). Poté autor v úvodním oddíle „*Předběžná vyjasnění*“ („*Vorklärungen*“) objasňuje cíle, metodu a theologické východisko své Dogmatiky (35–65). Potom tu již máme vlastní obsáhlý text dogmatiky (s. 67–803). Po něm následuje závěrečný Epilog nazvaný „*Náboženství a ,ti (kdo jsou) nenáboženští*“ („*Die*

¹⁰ Zdroj biografických údajů: <http://www.staff.uni-marburg.de/~barthh-m/>

¹¹ Schneider, Hans. Heslo Marburg, Universität. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. vyd., sv. 5, Tübingen, 2002, s. 781–82.

¹² H.-M Barth na ně také často odkazuje.

¹³ Jeho nejnovější monografie o Lutherovi vyšla přede dvěma lety: Barth H.-M. *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*. Gütersloh, 2009.

¹⁴ H.-M. Barth napsal např. monografii o tématu všeobecného kněžství v ekumenické perspektivě: *Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive*. Göttingen, 1990 (KiKonf 29). Také byl mezi léty 1997–2009 prezidentem ekumenického díla EKD „Evangelický svaz“ (Evangelischer Bund).

¹⁵ *Taschen-Tutor Dogmatik*. Göttingen, 1977, ²1985.

Religionen und die ‚Areligiösen‘) (s. 805–819), který je věnován vztahu evangelické víry a nenáboženských hnutí (atheismus, agnosticismus, materialismus). Knihu uzavírá obsáhlý Dodatek (s. 821–872), jenž obsahuje 1. předmluvu k prvnímu a druhému vydání z roku 2001 (s. 823–826), 2. technická upozornění k textu¹⁶ (s. 827), 3. seznam zkratk (s. 828–831), 4. výběrovou bibliografii¹⁷ (s. 832–840), 5. Dodatek k výběrové bibliografii (s. 841–846), 6. rejstříky: biblických míst, jmenný, pojmový (s. 847–872).

3.2. Výstavba

Výstavba dogmatiky je tradiční, tj. se spásně-dějinným schématem, které odpovídá Barthově zájmu o ekonomii Trojice (viz níže). Od spásně-dějinného členění se odklání však tím, že antropologie s hamartiologií následují až po christologii, která sama přichází ke slovu až po pneumatologii a theologii. Autor, který výstavbu své Dogmatiky nijak obšírně nezduvodňuje, vychází z traktátu „de fide“: „Dogmatika zajímající se o mezináboženskou problematiku se spokojí s elementární architekturou a bude řadit k sobě ty problémové okruhy, které jsou pro rozhovor se světovými náboženstvími nejdůležitější. Východiskem je přitom otázka po chápání víry, po její podstatě, podmínkách jejího vzniku a zprostředkování.“ (s. 52)

Označení jednotlivých traktátů jsou z části tradiční, z části inovativní.¹⁸

Prolegomena:

(1. „Předběžná vyjasnění“); 2. „Víra“; 3. „Vznik víry“, 3.1. „Probuzení víry“, 3.2. „Zjevení“; 3.3. „Jistota pravdy vzhledem k mnohosti nároků na pravdu“; 3.4. „Zprostředkování jistoty pravdy“ (traktát *De scriptura sacra*).

Materiální dogmatika:

Theologie: 4. Bůh; 4.1. Poznání Boha; 4.2. Skutečnost trojjediného Boha; christologie: 5. „Ježíš Kristus“; pneumatologie: 6. „Duch Svätý“; nauka o stvoření, antropologie a hamartiologie: 7. „Svět a člověk“, 7.1. „Svět a stvoření“, 7.2. „Člověk a lidstvo“; soteriologie, v jejímž rámci traktována sakramentologie (křest a Večeře Páně) a eklesiologie: 8. „Vykoupení“, 8.1. „Základ vykoupení a přivlastnění spásy“, 8.2. „Zprostředkování spásy“, 8.2.1 „Horizont problému“, 8.2.2. „Terapeutická síla Božího Slova“,

¹⁶ Ve třetím vydání je zde redaktorská chyba: v obsahu jsou „Technische Hinweise“ pod číslem „2“, zatímco v textu zde stojí „1“ a předmluva k prvnímu vydání, v obsahu očíslována jako „1“, není očíslována vůbec.

¹⁷ Její struktura: příručky, prameny, souhrnná pojednání, sekundární literatura k jednotlivým náboženským tradicím.

¹⁸ Čísla odpovídají číslování kapitol.

8.2.3. „Spirituální identita“, 8.2.4. „Spirituální socialita“, 8.3. „Společensví spásy“; eschatologie individuální a univerzální: 9. „Naděje přes hranice smrti“, 9.1. „Základní problémy eschatologického myšlení“, 9.2. „Individuální naděje přes hranice smrti“, 9.3. „Univerzální naděje“.

3.3. Cíle Dogmatiky

Barth vymezuje cíle své Dogmatiky dvojím způsobem, a sice negativně a pozitivně. Autor tak klade na své dílo dvojí požadavek. Vzhledem ke znejistění, které vyplývá ze setkání s jinými náboženstvími, jde o to poznat, v čem se křesťanská víra od jiných přístupů *odlišuje* a v čem *jde za ně*, resp. *za nimi zaostává*. Nestačí však pouze konstatovat shody a difference křesťanství a ostatních náboženských tradic. Jde o to zjistit, „jakým způsobem myšlenková a životní perspektiva křesťanství zve (i nadále) k následování“ (s. 39). Jde tedy o to v tomto setkání *prohloubit* vlastní sebeporozumění křesťanské víry (jak k tomu docházelo ve vzájemných konfrontacích a průnicích již při setkání křesťanství s jinými duchovními proudy: antickou filosofií, s humanismem v době reformace, s osvícenstvím a v kontextu sekularizace).

Barthovi tedy jde zaprvé o nové vnímání křesťanství sebe samého („*Selbstwahrnehmung*“), o jeho novou profilaci. Jde o odpověď na otázku, proč se mají či chtějí křesťané, kteří žijí v kontextu kulturně a sociálně již nehomogenního prostoru a v pluralitě náboženských nabídek, přiznávat k Ježíši Kristu. Pro tento prohloubený vhléd do základních výpovědí křesťanské víry je třeba jednotlivá témata testovat vzhledem k mezináboženským možnostem navázání. Barth svůj postup načrtává následovně: „Víra ve všemohoucího Boha, Stvořitele nebe i země, si uvědomí sebe samu mezi výpověďmi koránu o působení Alláha a pojetím, že taková víra je naprosto irelevantní, jak se to předpokládá v buddhismu. Vyznání Ježíše Krista jakožto zachránce od hříchu a smrti se nově artikuluje vůči Buddhovi, vůči boddhisatvům buddhistických a avatarům hinduistických tradic. Křesťanská víra ve vzkříšení se musí osvědčit a zároveň nově pochopit mezi představami o reinkarnaci a programatickým zřeknutím se konkrétní naděje, které se realizuje v mnohých formách buddhismu“ (s. 50). Potom by mělo být možné výpovědi křesťanské víry ostřeji profilovat, relativizací či jejich rozšířením jasněji zhodnotit jejich relevanci, osvobodit od aporií, které vyplynuly z interního křesťanského rozhovoru, učinit tyto výpovědi komunikovatelné v mezináboženském kontextu. Z toho dle Bartha může vyplynout

rozšířená schopnost křesťanské víry k internímu rozhovoru uvnitř církve a církví, k externímu rozhovoru s příslušníky mimokřesťanských náboženských tradic a k externímu rozhovoru s nenáboženskými lidmi, kteří náboženství považují za zbytečné či nebezpečné.

Zadruhé Barth usiluje o nový pohled na mimokřesťanská náboženství. Jde o to brát mimokřesťanská náboženství vážně, vnímat je jako skutečné partnery, nikoliv jen jako objekty nábožensko-filosofické reflexe či jako objekty misie. V křesťanské perspektivě to vyplývá z příkazu lásky k bližnímu. Barth zmiňuje dokumenty II. Vatikánského koncilu římsko-katolické církve (*Dignitatis humanae*), které zdůrazňují náboženskou svobodu jako důležitý výraz tohoto respektu, ovšem kritizuje je: neplatí tato svoboda především pro římsko-katolickou církev samu? Theologicko-dogmaticky je však důležité, že uznání autenticity jiného náboženství, které vychází z imperativu lásky k bližnímu, nestačí, nýbrž je třeba ptát se, „zda cestou např. přes mimokřesťanská náboženství trojjediný Bůh sám chce něco křesťanstvu říci“ (s. 49). Barth proto požaduje, aby tradiční dogmatika recepce jiných náboženství korigovala: ta je buď pojednávala paušálně jako „pohany“ (v návazání na starozákonní rozlišení vyvoleného lidu a pronárodů), nebo dogmatika hovořila o jiných náboženstvích, ovšem nikoliv s jejich zástupci. To je dle Bartha důsledek dogmatického předsudku, že případná relevance mimokřesťanských náboženství (pokud vůbec) byla překonána skrze *revelatio specialis*. Pokus římsko-katolické církve o diferencovanější pohled¹⁹ neměl na dogmatiku tohoto církevního společenství příliš velký vliv.

Barthova Dogmatika nechce být a) nábožensko-dějinným srovnáváním za účelem konstatování nadřazenosti křesťanství. Je to jednak metodologicky problematické kvůli spornosti pojmu náboženství²⁰ (je raný buddhismus filosofie či náboženství?), dále chybí měřítko pro to, co má být srovnáváno. Také chybí měřítko pro to, co hodnotit jako „vysoké“ a co „nízké“. Barth kritizuje dvě jiná existující měřítko: soteriologickou eficienci náboženství (představitelem je John Hick) a etickou účinnost náboženství. Hlavní kritická námitka proti stanovování takových měřítek v dogmatice je však ta, že nesměřují k prokázání pravdy křesťanské víry, nýbrž z ní již vycházejí. Prokázat srozumitelnost a přijatelnost křesťanské víry vzhledem k mimokřes-

¹⁹ Deklarace II. Vatikánského koncilu „*Nostra aetate*“ se svým často citovaným prohlášením: „Katolická církev neodmítá nic, co je v těchto náboženstvích pravdivé a svaté.“ NA 2.

²⁰ Sám H.-M. Barth se však do hlubší reflexe pojmu náboženství (dogmaticky, nábožensko-filosoficky) nepouští.

řanským náboženstvím je třeba, toto prokazování však nezávisí na tom, zda je to akceptováno jako zdařilé.

Barthova Dogmatika také b) nechce být – vzhledem k pokusu jeho marburského předchůdce F. Heilera²¹ - syntetizujícím příspěvkem k jednomu vznikajícímu super-náboženství.²² Barth zde argumentuje pragmaticko-empiricky: takové dosavadní pokusy ztroskotaly, takoví syntetizátoři většinou nejsou uznáváni členy těch skupin, z nichž vzešli. Náboženství nejsou harmonizovatelná. Argument theologický je však závažnější: takový pokus by vedl k tomu, že by základní výpovědi křesťanské víry buď byly eliminovány, nebo by naopak stran křesťanské víry musely být potlačeny základní přesvědčení náboženství jiných. Klasické pokusy o syntézu se ukazují jako nemožné. Buď je zde takový synkretismus²³ spočívající např. v pokusu identifikovat Alláha s trojjediným Bohem nebo Ježíše s Višnuem či Šivou nebo relativizace a redukce určitých základních výpovědí jednotlivých náboženských tradic, anebo podřízení se vůdčí pozici (pravda nemůže být přijata pod diktátem, ale ve svobodě). Z křesťanského hlediska je jediný možný pokus: hledání hierarchie pravd (co nemá v dané tradici takovou relevanci, a tedy nemusí být předmětem sporu) a eschatologická výhrada (viz IJ 3,2).

Barthova dogmatika také není ani c) apologetikou, která se skutečnosti náboženské plurality přizpůsobuje („*pluralitätskonforme Apologetik*“): nejde o to jen dávat „křesťanské odpovědi“ na koncepce jiných náboženství (proti Küngově postupu v jeho knihách o „Křesťanství a...“). „Křesťanská víra se musí sebe samé nejen ptát („*sich befragen*“), ale nejdříve i sebe nechat zpochybnit („*in Frage stellen lassen*“), dříve než začne odpovídat“ (s. 43) Navíc je třeba počítat s tím, že i mimokřesťanská náboženství mohou poskytnout plausibilní odpovědi na otázky kladené křesťanskou vírou. Kromě toho je možné očekávat, že se při vzájemném dialogu objeví otázky, které jdou za dosaženou úroveň poznání obou a před nimiž obě tradice musí kapitulovat. Barth krátce představuje a kritizuje a pro svou dogmatiku odmítá tyto pokusy o vyrovnání se s náboženskou pluralitou z křesťanské perspektivy. Filosoficko-theologicky: Mikuláš Kusánský a jeho filo-

²¹ Viz jeho knihu *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart* (Stuttgart, 1959), jejíž poslední kapitola je pojmenována „Versuche einer Synthese der Religionen und einer neuen Menschheitreligion“.

²² „*Welteinheitsreligion*“ je pojem religionisty a theologa Petera Gerlitze. Srov. jeho knihu *Kommt die Welteinheitsreligion? Das Christentum und die anderen Weltreligionen zwischen gestern und morgen*. Hamburg, 1969.

²³ Barth však pro křesťanství určitý synkretismus považuje za nevyhnutelný a také produktivní, viz s. 160 (kapitola 3.3 „Pravdivostní jistota vzhledem k mnohosti nároků na pravdu“).

sofický pokus pomocí konceptu „coincidentia oppositorum“ ve spisu „De Pace fidei“, na nějž v současnosti navazuje „pluralistická theologie náboženství“.²⁴ Z hlediska etického pokusu o přiblížení Barth zmiňuje Rudolfa Otta a jeho (z kořenů mystiky vycházející) projekt Náboženského svazu lidstva („*Religiöser Menschheitsbund*“), podle nějž mají všechna náboženství ten společný kulturní úkol, aby bojovala proti pověře, nenáboženskosti a budovala jedno společné lidské svědomí. Ani Küngův projekt „světového étosu“ Bartha, v navázání na kritiku Küngova projektu jinými autory, nepřesvědčuje. Ačkoliv Küng neinklinuje k harmonizování a nebo syntéze náboženství, jeho záměr založit vztahy mezi náboženstvími na bázi parlamentu vyvolává otázku po kvalitativních a kvantitativních mocenských poměrech v takové struktuře. Barth se oprávněně kriticky ptá: nejedná se zde o skrytý římsko-katolický etický imperialismus?

3.4. K metodologii

Barthovu theologickému východisku, které představíme níže, odpovídá potom strukturace jednotlivých kapitol, které jsou rozčleněny do čtyř částí a označeny majuskulami A až D. Nejdříve traktuje látku tradiční křesťanské evangelické dogmatiky, kterou vědomě redukuje a soustřeďuje ji na to nejpodstatnější. S tím souvisí, že interní theologické kontroverze zmiňuje jen v náznaku. Najdeme zde biblické exkursy, odkazy k lutherské orthodoxii a lutherským vyznavačským spisům, ke slovu se dostávají theologičtí klasikové jak evangelické, tak římsko-katolické theologie 20. století. Barth nejen referuje, ale ihned hodnotí a nechává vysvítat své hledisko, na což jako na samozřejmost výslovně upozorňuje již v úvodu (s. 56). Pro ilustraci často cituje z textů církevních písní obsažených v německém Evangelickém zpěvníku.

Potom hledá a testuje to, co právě danému dogmatickému tématu odpovídá v mimokřesťanských náboženstvích, resp. s ním je v kontrastu. Pořadí náboženských tradic je: judaismus, islám, hinduistické tradice, buddhismus.²⁵ Autor vychází jednak z hlavních svatých textů, vlastních svědectví sledovaných náboženských tradic v německých (často několika rů-

²⁴ Nejznámější zástupci jsou Rahnerův žák katolík Paul F. Knitter, původně reformovaný, dnes quaker John Hick. Představení a kritiku pozice náboženského pluralismu v češtině viz: Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 91–105.

²⁵ V kapitole 3.3. (Jistota pravdy vzhledem k mnohosti nároku na pravdu) se Barth od tohoto pořadí odklání. Řadí dle toho, jak jsou jednotlivé tradice vzdálené křesťanskému vznášení nároku na universální platnost: začíná hinduismem a končí islámem a judaismem.

ných) překladech (židovství: Starý zákon, Babylonský Talmud; islám: Korán v různých německých překladech; hinduismus: Védy, Upanišady a Bhagavadgíta, buddhismus: různé komentované překlady [částí] kánonu buddhistických posvátných písem zvaného Tripitaka), jednak z relevantní sekundární literatury buď od německých autorů či v německém překladu, a to jak od „insiderů“, tak od religionistů.²⁶

Kvůli nepřehlednosti náboženských kontextů i zde Barth redukuje. Nezačíná se z pragmatických důvodů sekulárními světonázory (agnosticismus, ateismus), které však podle něj náleží do dějin náboženství lidstva, dále mrtvými náboženstvími (gnose, náboženství starého orientu, řecké náboženství), novými náboženskými hnutími²⁷ a náboženstvím Číny. (Výjimkou je pneumatologický traktát, kde Barth pojednává možný taoistický korelát k Duchu, a sice koncept „či“ jako všepromikající kosmický duch a zároveň životní síla člověka, s. 431n). Koncentruje se na ta živá světová náboženství, „která v nejbližší době asi budou pro křesťanství nejdůležitějšími partnery v rozhovoru“ (s. 53). Islám a judaismus jsou relevantní kvůli blízkosti náboženskodějinné a theologické, asijská náboženství, tedy hinduistické tradice a buddhismus, zase dnes dle Bartha představují největší alternativy k třem monotheistickým náboženstvím. Autorův výběr vychází tedy z kvalitativního a kvantitativního zastoupení náboženství v rámci světového obyvatelstva, dále z toho, do jaké míry se tato náboženství artikulovala srozumitelně pro západní křesťany.

Zohledňuje náboženské tradice v jejich dějinné šíři: v islámu a judaismu jak orthodoxii, tak židovskou a islámskou mystiku (kabala a súfismus); buddhismus thérávádový i mahájánový, buddhismus čisté země, zenový buddhismus, buddhismus tibetský. Ovšem zohledňuje jen ty prvky, které „v přítomnosti toho kterého náboženství mohou platit jako určující“ (s. 55). Stojí tak vedle sebe „prastaré, ctihodné texty vedle moderních interpretací“ (tamtéž).

²⁶ Zmiňme nejdůležitější jména: židovství: Martin Buber, Šalom ben Chorin, Leo Baeck; islám: moderní „liberální“ německo-bosenský theolog Muhammad Salim Abdullah (1931), jeden z vůdčích zástupců islámu v Německu; buddhismus: „Grenzgänger“ Raimund Panikar; vietnamský na západě působící mnich a mírový aktivista Thich Nhat Hanh (1926), přední západní znalec mahájánového buddhismu, filolog Edward Conze (1904–1979); hinduismus: německý religionista a ev. theolog Michael van Brück; holandský orientalista a religionista Jan Gonda (1905–1991), neo-hinduisté Šrí Aurobindo (1872–1950) a Sarvepalli Rádhakrišnan (1888–1975).

²⁷ Tím, co jiní autoři nazývají „postsekulární religiozita“. Viz Schwöbel. *Religiöser Pluralismus als Signatur unserer Lebenswelt*. In: *Christlicher Glaube in Pluralismus*, s. 4n.

H.-M. Barth přiznává svou odkázanost na religionistiku, přesněji na fenomenologii náboženství založenou Gerardem van der Leeuwem. Je si vědom slabin tohoto přístupu (sporná možnost srovnávání, srovnávané náboženské fenomény a výpovědi jsou vytrhávány z rozdílných kontextů a vztažných systémů), jež nicméně jeho relevanci pro theologickou práci principiálně nezpochybnují. Autor zde uvádí empirický argument: v (každodenním) kontextu mezináboženské situace se právě toto spojování (např. Alláh vedle trojjediného Boha) či vylučování různých náboženských představ děje. Otázka po hledání mimokřesťanských analogií je tedy oprávněná. Dalším závažným důvodem, proč je systematický theolog, který reflektuje křesťanskou víru v kontextu mimokřesťanských náboženství, na religionistiku odkázán, je skutečnost nestejně vlastní reflektovanosti jednotlivých náboženství. Mnohá nemají theologie na způsob reflexe v křesťanství.

A jak tedy H.-M. Barth v komparaci konkrétně postupuje? Například v christologii Barth nejdříve testuje, zda můžeme nalézt v jiných náboženstvích „mimokřesťanské prostředkující postavy“. U židovství zjišťuje, že zde neexistuje nikdo, kdo by mohl být označen jako „prostředkující postava ve smyslu Ježíš Krista“: ani mesiáš jako pozemská postava, ani Mojžíš a proroci. U islámu se poté věnuje postavě Mohameda (jeho životu a sebezporozumění jako proroku, který má vyřídit poselství, na kterém jedině záleží). U hinduismu se Barth věnuje pojmu avatar (sestoupení) a jeho paradigmatickým reprezentacím v Rámovi a Krišnovi. Nakonec u buddhismu se věnuje Buddhovi (historický Buddha, tradice o něm, transcendentní Buddha) a bódhisatvům v mahajánovém buddhismu. Poté klade Barth otázku po soteriologické funkci těchto mimokřesťanských prostředkujících postav.

Každý traktát vrcholí tak, že dané téma je pojednáno v perspektivě odpovědí ostatních náboženství v rámci integrujícího trojičního přístupu a v závěrečných tezích je celá kapitola shrnuta.

3.5. *Theologické východisko Barthovy dogmatiky*

Východisko své Dogmatiky Barth stručně a zhuštěně představuje rovněž v úvodní kapitole „Předběžná vyjasnění“. Zde se soustředím především na to, jak theologicky zdůvodňuje potřebu a možnost systematicko-theologické reflexe mimokřesťanských náboženství. V „Předběžných vyjasněních“ Barth začíná theologicky zdůvodňovat svou Dogmatiku „shora“ u christologie a theologie a končí u theologie stvoření. Já budu toto pořadí následovat přes nauku o stvoření a přejdu potom k jeho pojetí víry a zjevení, kde

především budu vycházet ze samotného textu Dogmatiky. Není však možné říci, že by Barth svou Dogmatiku začínal zcela „shora“ (u christologie, resp. u theologie). Jak uvidíme níže, víru a zjevení Boha v Kristu je třeba odlišit, fenomenologicky však není nutné je oddělovat, zjevení a víra patří na stranu recipujícího člověka (s. 140).

Jak již bylo naznačeno výše, hlavní důvod pro zohlednění mezináboženského kontextu v Dogmatice není primárně povahy etické (příkaz lásky k bližnímu, obecný požadavek respektu lidské důstojnosti, která se konkretizuje v náboženské formě), tedy v křesťanském či obecně etickém imperativu, ale tento kontext je zohledňován dogmaticky, tedy na základě křesťanského indikativu. Východisko je „v křesťanském vyznání, tak, jak jej chápe evangelická víra“ (s. 59), tedy ve vyznání víry v sebezjevení Boha v Kristu, a tak v trojjediném Bohu.

3.5.1. Christologie, theologie

Barth zastává christologii „z vnitřku“ („von innen“), která hledá východisko christologické reflexe v rámci dějin působení, které uvedl historický Ježíš do pohybu. Do těchto dějin působení patří společenství lidí, kteří se působením Ježíše „nakazili“, tedy církev, která doufá v to, že tyto dějiny ještě nedospěly ke svému konci v eschatonu. To znamená i pro christologickou reflexi, že stojí pod touto eschatologickou výhradou a je tudíž otevřená (s. 346). Nefixuje se na dosud artikulovaná christologická vyznání, avšak očekává, že se Ježíšova autorita a relevance prosadí způsobem, který rozbije lidskou představivost. Christologie ústí do trojičního vyznání a nedá se bez něho dostatečně artikulovat. To znamená, že je neartikulovatelná bez svých pneumatologických, eklesiologických a eschatologických implikací.

Víra ve zjevení Boha v Kristu, víra v inkarnaci, implikuje víru v inklusivní vztah vtěleného Boha ke světu. Tento vztah není exklusivně vázán ani k jednomu náboženství: křesťanství (a tedy k církvi), ani k jednomu národu (Izraeli), ale ke každému člověku, tedy i k takovému, který se hlásí k mimokřesťanským náboženstvím. „Z dějin, na něž Bůh, který se stává člověkem, přistupuje, není žádný člověk vyloučen, ať náleží k jakémukoliv náboženství“ (s. 59). Barth argumentuje na základě J 1,14: „K oblasti ‚těla‘, k němuž je ‚Slovo‘ vztaheno a která tak získává novou kvalifikaci, jistě patří i svět náboženství. Svět to možná neobsáhl, ale: ‚Přišel do svého vlastního‘“ (tamt.). Inkarnační víra v to, že Slovo působí také „v“ („in“) jiných náboženstvích či „za“ („hinter“) nimi, implikuje víru trojiční.

Tato víra, reflektovaná v trojiční teologii, je pro Bartha hermeneutickým klíčem a integračním hlediskem pro theologické hodnocení jiných náboženství, a proto se pokouší o její důslednou explikaci (o „trojičně strukturovanou hermeneutiku“, s. 221). Autor v tomto svém trojičním důrazu navazuje na předcházející práce (viz s. 60, pozn. 55)²⁸ a těží také z ekumenického dialogu, kde se trojiční myšlení ukázalo jako plodné.²⁹ Z hlediska rozlišení trojiční teologie Barth preferuje Trojici „ekonomickou“: „V Boží ekonomii tluče srdce nauky o Trojici“ (s. 279n). Jejím původním místem není ontologie, ale christologie a soteriologie v doxologickém rámci. Proto, jak Barth v úvodu konstatuje, nemusíme znát veškerou komplexitu trojiční teologie³⁰: „Jde mi o prosté zjištění, že křesťanstvo chápe Boha jako Stvořitele, Vykupitele a Dokonavatele.“³¹ Jak se Stvořitel, Vykupitel a Dokonavatel k sobě vztahují, ať prozatím zůstane nerozhodnuto“ (s. 60). „Bůh zakládá jako Stvořitel existenci všech lidí, jako Vykupitel se za/pro všechny vydává a na všech pracuje jemu odpovídajícím způsobem Duchem Svätým“ (s. 60n., resp. teze na s. 65). I z tohoto pohledu platí eschatologická výhrada, že ekonomie spásy trojjediného Boha ovšem ještě není naplněna. Svět je neustále tvořen a uchovávan, Kristus se zvěštuje, avšak není všude přijímán, Duch Svätý působí zjevně (tam, kde lidé přicházejí k víře) i skrytě (tam, kde lidé touží po pravdě a lásce). Lidé, příslušníci jiných nábožen-

²⁸ Zmíňme jen několik autorů, na které odkazuje: německý evangelický theolog a religionista Michael von Brück, španělský jezuita a známý zástupce mezináboženského dialogu Raimon Panikkar (1918–2010), britský římsko-katolický theolog keňského původu Gavin D'Costa. V českém kontextu se o trojiční teologii jako theologickém rámci přístupu k mimokřesťanským náboženstvím zmiňuje Tomáš Halík ve své „cášské přednášce“ (Halík, Tomáš. Křesťanské hodnoty v proměnách Evropy. Cášská přednáška. In: *Vzýván i nevzýván*. Praha, s. 169–182, především pak s. 178n). Halík navazuje na Pannikara a píše, že úcta k Trojici umožňuje akceptovat jednotlivé duchovní zkušenosti a umožňuje vnímat jejich nezastupitelnost a kompatibilitu. V narážce na Chalcedon můžeme tyto zkušenosti vnímat „neodděleně a nesmíšeně“ s křesťanskou identitou, která má otevřenou povahu. Trojiční nauka otevírá cestu mezi fundamentalismem, exkluzivismem, synkretismem a laciným relativismem. Viz dále také Hoškova práce *Na cestě k dialogu*, s. 88n. Hošek zmiňuje preferenci trojiční teologie u těch theologů, kteří přistupují k mimokřesťanským náboženstvím z pozice „postpluralismu“ (Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 114 a 115, pozn. 529, k tomu viz níže). Jsou to americký baptista S. Mark Heim, kterého H.-M. Barth nezmiňuje. K tématu významu trojiční nauky pro křesťanskou teologii náboženství viz český překlad úvodu do teologie reformovaného Daniela Miglioreho: Migliore, Daniel L. *Víra usilující rozumět. Úvod do křesťanské teologie*. Jihlava, 2009, s. 299–302.

²⁹ Viz s. 60, 282. Barth zde např. odkazuje na „Lidský dokument“: Křest, večere Páně, ordinace, který vydala Světová rada církví v r. 1982.

³⁰ Barth však v příslušné kapitole problematiku vývoje trojičního dogmatu neopomíjí.

³¹ Barth ve své pneumatologii upřednostňuje pojem „*Vollender/Vollendung*“, který překládám „Dokonavatel/dokonání“. Chce zdůraznit eschatologický rozměr Ducha svätého a zamezit intelektuální, na vědomí člověka fixované redukci jeho přítomného působení (viz s. 424).

ství, na jednu stranu upřednostňují konkurenční představy o spáse, křesťané jsou ovšem přesvědčeni, že všichni lidé jsou součástí Božího univerzálního plánu, „i když ho neznají nebo jen částečně“ (s. 61). Z hlediska trojiční nauky pak lze rozlišovat, protože platí, že Boží dílo „ad extra“ nelze od sebe oddělovat, „opera Trinitatis ad extra sunt indivisa“: mimokřesťanská náboženství (ale i světonázorové proudy) se nevztahují jen k jednání Boha Otce (stvořitelskému jednání), ale i Syna (spásnému jednání), a Ducha (posvěcení, dokonání). Jako theologicky nedostatečnou H.-M. Barth proto hodnotí tezi svého předchůdce C. H. Ratschowa, že v mimokřesťanských náboženstvích můžeme předpokládat jen Boží jednání směrem ke světu („*Gottes Welthandeln*“).³² Boží dílo je třeba rozlišovat, nikoliv oddělovat (zásada „*unterscheiden, aber nicht trennen*“ je jeden ze základních rysů Barthova myšlení, který aplikuje nejen na Trojici): „Bůh tvořící je zároveň tím, který působí vykoupení a naplnění“ (s. 61, viz také s. 712). Jak však Bůh svého cíle dosahuje, je tajemství, které zůstává pod eschatologickou výhradou.

Z výše uvedeného vyplývá, že H.-M. Barth problematizuje hodnocení Karla Bartha, podle něž je náboženství „nevíra“ a „záležitost bezbožného člověka“³³, jakož i z něho vyplývající negativní hodnocení jiných náboženství a náboženskosti vůbec. H.-M. Barth nijak nezastírá, že i oblasti jiných náboženství a křesťanství jsou zasaženy lidským egoismem. Ovšem: „Jestliže z oblasti vlády trojjediného Boha nesmí být naprosto nic vyjmuta, potom musí být jeho vláda předpokládána a hledána i za představami a výrazovými formami mimokřesťanských náboženství, které se nám zdají cizí, či dokonce bizarní“ (s. 61).

³² Ratschow popsal ambivalenci mezi jednáním Boha v náboženstvích a jednáním Boha v Kristu jako napětí mezi skrytostí Božího jednání na světě („*Welthandeln*“) a mezi spásným jednáním („*Heilshandeln*“) poznávaném ve víře. Ratschow vykládá „náboženské jednání lidí v náboženstvích i v křesťanství (...) v dialektice zákona a evangelia, takže ospravedlnění se stává zřejmým diakritickým principem v poměru k ostatním náboženstvím (...)“. K tomu viz Schwöbel a heslo *Theologie der Religionen. Dogmatisch, Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. vyd., sv. 8, Tübingen, 2005, s. 311.

³³ *KD I/2*, s. 217. K tomu, jak Karl Barth chápe náboženství, resp. pravé náboženství, které znamená zrušení náboženství, viz Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 70n. H.-M. Barth však několikrát upomíná na kritický zájem svého jmenovce o amidový buddhismus (buddhismus čisté země), viz 112n (*KD I/2*, v exkurzu na s. 372–377, především pak 375n.). Podle Karla Bartha je buddhismus čisté země („*genaueste, umfassendste und einleuchtendste ‚heidnische‘ Parallele zum Christentum*“) pozoruhodný svou blízkostí k reformačnímu křesťanství právě svým důrazem na milost. H.-M. Barth také zmiňuje „nauku o světlech“ („*Lichterlehre*“) pozdního K. Bartha (*KD IV/3*, 1, 173n.): v nauce o zjevení (s. 169n.). Tato nauka Karla Bartha se snaží být práva požadavku, kterým H.-M. Barth koriguje Barmenské prohlášení, že nikoliv mimo a vedle Slova, ale pod ním je možné uznat i jiné události, osobnosti a pravdy jako Boží zjevení.

Barth na tuto skrytou vládu Boha aplikuje pojem, který má v klasické dogmatice místo v nauce o stvoření,³⁴ a sice pojem Boží prozřetelnosti. Podle H.-M. Bartha platí súra z Koránu 10,99: „Kdyby byl Pán tvůj chtěl, věru by byli všichni, kdož na zemi jsou, vesměs uvěřili. Chceš snad donutit lidi, aby se stali věřícími (...)“³⁵ i pro křesťanství. Skutečnost, že křesťanství nezasáhlo všechny, souvisí také určitým způsobem s Boží prozřetelností, s Boží vůlí a jeho plánem spásy. To je zvlášť třeba promyslet, co se týče islámu, který vznikl „po Kristu“. Víra v prozřetelnost umožňuje dle Bartha vnímat i současné setkávání křesťanů s mimokřesťanskou spiritualitou, zvláště tou z Východu, jako výzvu a šanci. Barth uvažuje v oddíle o poznání Boha (4.1. ; s. 264) vzhledem k faktu, že křesťanské myšlení se již od počátku vyvíjelo pod vlivem antické filosofie, nad tím, že by myšlenkové a eklesiální formy křesťanského myšlení jistě vypadaly jinak, kdyby se křesťanství rozvíjelo v jiném kontextu. Má-li se křesťanský obrat na západ chápat jako dílo prozřetelnosti, tak se Barth ptá, proč nechápat křesťanské současné a budoucí setkávání s východními náboženstvími také prozřetelnostně?

Soužití křesťanů s mimokřesťanskou spiritualitou³⁶ a jejich často nevědomé spolupodílnictví na ní má spirituální důsledky, které je záhodné reflektovat, ovšem kriticky (dle 1 Tes 5,21: „Vše zkoušejte, dobrého se držte“). Situace náboženského pluralismu je dle H.-M. Bartha takovým momentem v dějinách lidstva, který zaslubuje transformace, jež by mohly přispět k obnově křesťanství (s. 62). Skutečnost náboženského pluralismu je chápána jako šance, ovšem s vědomím jejího nebezpečí. To, že Barth vidí možné šance vlivu mimokřesťanské spirituality, souvisí s tím, že v rámci nauky o zjevení diferencovaně hodnotí fenomén náboženského synkretismu. Než se k tomu dostaneme, nejdříve představme, jak Barth víru a zjevení chápe.

3.5.2. Víra a zjevení

Křesťanská víra je podle Bartha jako vztahové dění principiálně vztažena k trojjedinému Bohu. Víra je „umožněna předpoklady danými stvořením,

³⁴ Že Barth vychází při vnímání mimokřesťanských náboženství od stvoření, dokládá i tento citát: „V každém náboženství (a světonázoru) se projevuje hledání po smyslu a spásu, zápasí se o výklad a utváření života. Již toto hledání a tento zápas je třeba ve víře chápat jako Boží nabídky: vděčí Stvořiteli, jenž zároveň dbá na vykoupění a dokonání svého stvoření“ (s. 171).

³⁵ Citováno dle překladu Ivana Hrbka.

³⁶ Barth hovoří o „spirituelle Konvivenz und Kollusion“ (viz také s. 118).

skrze svědectví o životě, smrti a vzkříšení Ježíše Krista a aktuálním působením Ducha svatého. (...) Víra se projevuje v člověku, ale nepochází od člověka, ale od Boha“ (s. 81). Trojjediný Bůh je „trans-objektivní základ“ („*trans-objektiver Grund*“, s. 79) křesťanské víry. H.-M. Barth rozlišuje mezi vírou alfa a vírou omega³⁷. Víra alfa se orientuje se na obsazích, které je možné s vědomím zranitelnosti artikulovat. Je precizována skepsí a pochybností. Víru omega Barth charakterizuje jako „radikální spolehnutí se“ („*ein radikales Sich-Verlassen*“), které může obsahy víry prolomit, relativizovat, a dokonce opustit (s. 76).³⁸ Skutečně tyto obsahy však za sebou může nechat až na hranici smrti (s. 75). Alfa-omega rozlišení přesahuje klasické rozlišení „*fides qua/quaer*“.³⁹ K víře omega směřuje víra alfa, z víry alfa vždy víra omega vyrůstá a je jí zabarvena (Barth zde theologicky polemizuje s Tillichovým pojmem „absolutní víry“, která v radikální skepsi opouští všechny artikulované obsahy); je více než obecnou religiozitou a více než ode všech náboženství se distancující mystikou. Věřící se pohybuje vždy v napětí mezi těmito dvěma dimenzemi víry. Právě toto vědění o rozlišenosti mezi alfa a omega dimenzí křesťanské víry (ale i toho, co tomu případně odpovídá v mimokřesťanských náboženstvích) ji specificky uschopňuje k mezináboženskému dialogu. Jestliže vím o omezenosti alfa dimenze vlastní víry, mám tušení o dimenzi, kterou nemohu disponovat. Toto vědění mi umožňuje jednak otevírat se alfa výpovědím jiných náboženství, učit se od nich, resp. se vůči nim vymezovat, jednak poznávat, že se v mimokřesťanských náboženstvích setkávám s tušením sféry omega, které také odpovídá sféře alfa té které tradice. Protože se omega dimenze víry jak v křesťanství, tak v mimokřesťanských náboženstvích vymyká obsahovému určení, nedá se mezi těmito dimenzemi prokázat vztah, který by někdo mezi nimi mohl tušit (asi Barthova narážka na mystiku). V mezináboženském dialogu je potom možné vyjasňovat různé dimenze alfa jednotlivých náboženských tradic; nebo v rámci toho, co Barth nazývá „spirituální koluzí“,

³⁷ Zj 1,8; 21, 6; 22,13. Na tyto klasické novozákonné výroky navázal ve své přírodním vědám ovlivněné evoluční nauce o stvoření také Pierre Teilhard de Chardin. H.-M. Barth jeho koncept zmiňuje (s. 455n.), kritizuje jej, avšak nijak na něj nenavazuje, leda implicitně právě v tomto svém terminologickém rozlišení.

³⁸ Biblicky k této dimenzi omega dle Bartha odkazuje: starozákonné zákaz zobrazovat Boha, podobenství o království Božím Ježíše synoptických evangelií, Janovská pneumatologie (J 3,8) a slova o zůstávání v lásce, dále Pavel (Ř 11,33; 1 Kor 2,10) a jeho „Pavlovská mystika“ (výpověď o bytí v Kristu).

³⁹ Toto rozlišení zdůrazňuje rozdílné monety téhož: víra „v“ implikuje víru „že“ a víra „že“ má svůj vnitřní cíl ve víře „v“. (s. 78)

je možné zkoumat přechodovou zónu mezi dimenzí alfa a dimenzí omega jednotlivých tradic. Proto má křesťanská víra obzvláštní podmínky: jednak je vztažena v dimenzi alfa k vyznání trojjediného Boha a k jeho eschatologickému zpřítomnění, které se vymyká všem představám. Křesťanská víra také umožňuje ujištění o této dimenzi omega, i když se dimenze alfa mění nebo v extrémním případě mizí. Proto se křesťané mohou pouštět do této „spirituální koluze“, protože vědí, že Bůh může být při díle i v tradicích, které protirečí jejich vlastnímu přesvědčení (s. 114n).

Zjevení se ani nedá fixovat na exklusivní události v minulosti, ani se nedá vztahovat k jakékoliv libovolné události, resp. není to záležitost nehistorické abstrakce (s. 173). Barth přímo hovoří o „smíšení“ („*Vermischung*“) víry, která je založena v životě člověka s jeho sociologickými a psychologickými podmíněnostmi, a zjevení. Víra a zjevení proto neexistují jinak než ve stavu a procesu vzájemné vztaženosti, a tedy „smíšení“, při němž se oba prvky přesto v sobě vzájemně nerozplývají. Barth zde zužitkovává chalcedonské christologické formulace: „Právě uprostřed tohotoi ‚procesu míšení‘, v žádném případě prostém iritací, se vyjevuje to, co je zcela ‚nesmíšené/nesmísitelné‘ a zároveň ‚neoddělené/neoddělitelné‘“ (s. 173). Barth zde lutersky zdůrazňuje (také v navázání na „protestantský princip“ Paula Tillicha), že Bůh se zjevuje „sub contrario“, „pod protikladem“ v Kristově kříži, ve smrti toho, v němž se zjevení stalo a stává událostí: „Toto vědomí bere křesťanům a křesťankám bázeň, že jejich víra by mohla zaniknout v setkání s jinými náboženstvími“ (s. 173). Integrační síla křesťanské víry vzhledem k mimokřesťanským náboženstvím je v posledu zakotvena v christologickém paradoxu: v její slabosti a zranitelnosti. „Pravá víra se nechá záměrně a vědomě zraňovat a napadat, ano zohyzdit až k nepoznatelnosti“ (s. 172).

Barth vyjadřuje představu, že jako se v minulosti vyznání sebezjevení Boha v Ježíši Kristu (který jako jediný je ten naprosto neodvoditelný obsah v křesťanství) artikulovalo přijetím a vyloučením daného nábožensko-dějinného materiálu (to ovšem platí i pro židovskou tradici), tak se pravděpodobně i v budoucnosti „bude osvědčovat a prohlubovat v integraci a odmítání kontextuálně daných náboženských a světonázorových představ“ (s. 160). Nevyhnutelnost synkretistických procesů v křesťanství vidí Barth založenou v pojmu života, tedy opět na straně stvoření: „Život je očividně setkávání, přijímání toho, co život podporuje, a odrážení toho, co životu brání. Sjednocování a míšení patří podstatně k procesu života“ (s. 162). Zánik náboženství je následně spojen s vyhasínáním synkretistických procesů.

Křesťanství přitom ve svých dějinách ukazuje, že je částečné integrace cizorodých prvků schopno (antická filosofie, impulsy osvícenství, náboženské kritiky, marxismus).

4. Pokus o zařazení Dogmatiky H.-M. Bartha z hlediska tradičních kategorií teologie náboženství. H.-M. Barth jako postpluralista?

V teologii náboženství se tradičně rozlišují tyto alternativy posuzování vztahu křesťanství a mimokřesťanských náboženství: exklusivismus (mimo křesťanství není spása),⁴⁰ inkusivismus (spása křesťanství zahrnuje všechna náboženství) a pluralismus (všechna náboženství jsou rovnocenné cesty ke spáse). Jak jsme viděli, H.-M. Barth výslovně odmítá jak eksklusivismus, tak inkusivismus, tak i pozici pluralistické teologie náboženství. Sám sebe chápe jako toho, kdo zaujímá pozici mezi konfrontačním eksklusivismem a inkusivismem, přičemž inkusivistickou pozici Barth chápe jako „uzurpaci jiných náboženství a jejich vyznavačů církevními nároky“. „Nikoliv křesťanská církev má vznášet nároky; daleko více se má sama sklánět před Božím nárokem, o němž svědčí“ (s. 64). Jde o to ho však stále znova (sebe)kriticky a kajícím promýšlet. Univerzalistické východisko trojiční víry není však možné obejít, křesťanská dogmatika nemůže upustit od nároku na pravdu, o němž svědčí, tak jako od něj neupouštějí ani mimokřesťanská náboženství. Barth neustále připomíná, že jeho dogmatika je především interním příspěvkem, evangelickou dogmatikou, nikoliv příspěvkem do mezináboženského dialogu. Zástupci mimokřesťanských náboženství jsou k rozhovoru, který se zde vede, „pouze“ pozváni.

Pokud už bychom měli Barthovo stanovisko nějak označit, myslím, že je zde na místě pojem „postpluralismus“. Hošek na základě nejnovější debaty v oblasti teologie náboženství charakterizuje postpluralistickou pozici následovně: Jednak považuje 1. trojí typologie mezináboženských vztahů, zvláště soteriologický rámec oněch paradigmat, za neadekvátní; dále 2. eticky požaduje brát vážně jinakost druhého. S tím souvisí, že bere

⁴⁰ Hošek u eksklusivismu upozorňuje na rozlišení mezi eksklusivismem zjevení a eksklusivismem spasení. U Karla Bartha (a dialektické teologie) se jedná o eksklusivismus zjevení, nikoliv spasení (jak je tomu u evangelikální teologie, která z eksklusivismu zjevení přímo vyvozuje eksklusivismus spasení: spasení jsou jen ti, kteří přijali křesťanské zjevení). Viz Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 74, pozn. 315. Ke kritice těchto typů viz Hošek a zmíněná kniha, kde je poukazováno především na „soteriologickou obsesi“, na níž tradiční modely teologie náboženství staví.

vážněverbální zprostředkování jednotlivých náboženských tradic;⁴¹ 3. požaduje důkladné znalosti reálií ostatních náboženství; 4. upozorňuje na potřebu ohledu na praxi mezináboženského dialogu; 5. chce se zaměřit se na prakticko-etickou rovinu mezináboženských vztahů. Co je však nejdůležitější, Hošek – přestože nechce slevit z partikulárního nároku evangelia na univerzalitu – deklaruje věrnost vlastní tradici spojenou s „pokorným agnosticizmem“. Tento postoj theologicky souvisí s učením o „docta ignorantia“, zásadou „Deus semper maior“ a eschatologickou výhradou.⁴²

H.-M. Barth nikde ve své dogmatice nehovoří o tom, že by členové jiných náboženství neměli podíl na křesťanském zjevení, ani že by „nemohli být spaseni“, resp. „že jsou spaseni, i když o tom neví“. Barth je v tomto ohledu spíše „pokorným agnostikem“, resp. tím, kdo přiznává jiným tradicím dílčí, avšak nikoliv plný podíl na křesťanském zjevení. To činí právě na základě svého trojičního, partikulárního stanoviska, jestliže Boží stvořitelská činnost, z níž theologicky vychází při vnímání jiných náboženství, je neoddělitelná od jeho činnosti soteriologické. Celá Barthova Dogmatika, jakož i celá jeho předchozí činnost na tomto poli, se skutečně snaží brát vážně partnery svého dialogu, jakož i verbální zprostředkování jednotlivých tradic.⁴³ Co však v Dogmatice ustupuje do pozadí, je zaměření na prakticko-etickou rovinu mezináboženských vztahů.

U H.-M. Bartha se neztrácí jeho partikulární východisko: Jeho „lutherský“ základ v pojetí zjevení „sub contrario“, jeho „barthovsky reformovaný“ důraz na christologii jako východisko theologizování a „katolicko-pravoslavný“, ale rovněž „barthovský“ důraz na nauku o Trojici. Ve své otevřenosti tomu, že synkretistické procesy v křesťanství by mohly být v budoucnu prozřetelně otevřeny impulsům především z východních náboženských tradic, nepropadá relativizaci ani eliminaci křesťanských výpovědí, nenastává tedy to, že by např. eschatologii kontaminoval protikladnou naukou o koloběhu zrození.

⁴¹ Srov. Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 106. „Postpluralisté berou tuto jazykovou rovinu (kódující partikularitu každé tradice) s poslední vážností a odmítají jakoukoli devalvací či uzávorkování této roviny odkazováním k předreflexivní zkušenosti.“ U Bartha je tento důraz vyvažován odkazem k neartikulované víře omega.

⁴² Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 184.

⁴³ Tyto tradice má však H.-M. Barth zprostředkovány v překladu do jeho rodného jazyka.

5. Závěr

Jak může být Barthova kniha a theologický přístup aktuální pro evangelické theology a evangelické křesťany v českém kontextu? Zdánlivá empirie jako by mluvila proti aktuálnosti takového počínu u nás. Na rozdíl od německy mluvících zemí (a vůbec dalších evropských zemí, a neevropských nemluvě) máme jen malé komunity hinduistů, buddhistů, judaistů a muslimů, s nimiž by evangeličtí křesťané byli v každodenním styku a vzhledem k nimž by pociťovali potřebu se věroučně a eticky profilovat. Očividné se také zdá být, že je česká společnost tradičně vysoce sekularizovaná a ateistická,⁴⁴ což se projevuje na úbytku členů, a to nejen Českobratrské církve evangelické. Evangelická věrouka se tedy musí (pokud už) nadále vymezovat především vzhledem k atheismu, agnosticismu a materialismu, resp. udělat nejlépe, bude-li se držet jen své „věci“, totiž výkladu bible a církevní tradice.

Vedle tohoto empirického důkazu by proti aktuálnosti tohoto stylu theologizování platila pro český evangelický kontext tradiční nedůvěra vůči fenoménu náboženství, náboženskosti, zbožnosti a náboženské zkušenosti, na kterou má nemalý vliv leckdy jednostranný biblismus se svým důrazem na prorockou kritiku soudobého pohanského náboženství a exkluzivistická – u mnohých asi jen podprahově předpokládaná a často asi i dezinterpretovaná – theologie Karla Bartha s jejím kritickým hodnocením náboženství jako záležitosti bezbožného člověka.

Dle mého soudu je třeba v české evangelické theologii onu „sekularizační tezi“ opustit a onen negativní theologický a-priorní postoj k mimokřesťanským náboženstvím revidovat. S tím souvisí uznání, že česká společnost je sice možná v tom smyslu sekularizována, že má odmítavý postoj k zavedeným církvím a institucionalizovanému náboženství vůbec, rozhodně však není bez „žitého náboženství“ a žije v rámci „postsekulární religiozity“, která nemusí být automaticky projevem nevěry. A právě theologická reflexe „postsekulární religiozity“ resp. „religiozity implicitní“ či „neviditelného náboženství“ je pro náš český kontext nanejvýš aktuální. Postsekulární religiozita je u nás popisována z pozic religionistiky a sociologie náboženství (časopis Dingir, práce religionisty Zdeňka Vojtíška⁴⁵ či sociologa Zdeňka R.

⁴⁴ Ve sčítání lidu domů a bytů 2011 o své víře nic neřeklo 4 774 323 lidí, bez náboženské víry je 3 612 804 lidí. Zdroj: <http://vdb.czso.cz/>

⁴⁵ Viz jeho nejnovější publikaci *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*. Brno, 2009.

Nešpora⁴⁶), také částečně theologicky hodnocena (římsko-katolický kněz Tomáš Halík), ovšem ne až tak často vzhledem k tomu, v čem reflexi naší víry může profilovat a prohloubit. H.-M. Barth požaduje hledat Boží vládu i za bizarními náboženskými formami, které nemůžeme šmahem odmítnout: „To platí, jakkoliv mi to připadá těžké, i pro náboženství s kanibalistickými rysy, jakož i pro světový názor jako je nacionální socialismus“ (s. 171). Theologická reflexe jiných náboženství je nesnadný úkol, theologická reflexe bizarních, převážně institučně neukotvených náboženských forem je úkol ještě obtížnější. Myslím, že českou evangelickou teologii čeká v 21. století úkol, který je zdánlivě nad naše síly, ale do něhož se musíme pustit. Čeká nás jednak interní theologizování, jednak theologizování kontextuální a jejich vzájemná provázanost.⁴⁷ Jde o to reflektovat evangelickou víru (v unionované perspektivě) nejen v rozhovoru s biblí a církevní tradicí a dále v kontextu ekumenickém a v kontextu plurality světonázorů a soudobých filosofických proudů (které H.-M. Barth opomíná a je mu to jinak přejným recenzentem vyčítáno⁴⁸), ale také v rozhovoru s jinými náboženskými tradicemi (jak to činí H.-M. Barth). Stranou nemůže zůstat ani kontext religiozity implicitní, bizarní, „postsekulární“. Evangelický theolog, zvláště ten český, se má ptát: může nás něčím obohatit esoterika, léčitelství, kartářství, alternativní medicína, šamanismus, ale i skutečnost pop-kultury a masmédií a jejich význam pro každodenní orientaci člověka? A proč mají nejen lidé mimo církve, ale i mnozí členové křesťanských církví všech konfesí tendenci k integraci mimokřesťanských náboženských obsahů do své žité víry? Jsou to všechno projevy upadlé lidské přirozenosti, nebo je snad i za těmito fe-

⁴⁶ Viz jeho nejnovější publikaci *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha, 2010.

⁴⁷ Jako se do něj ve své theologické interpretaci dějin pouštěl v polovině 20. století nejvýznamnější český evangelický theolog 20. století Josef Lukl Hromádka. Jeho v mnohém mylné interpretce poválečného dějinného vývoje (marxismus a socialistické hnutí) ať nás varují, ať jsou nám výzvou k o to větší theologické obezřetnosti, ať však kvůli jeho ztroskotání na kontextuální theologizování nezanevřeme!

⁴⁸ Ruhstorfer, Karlheinz. Barth, Dogmatik. *Theologische Literaturzeitung*. 2004, roč. 129, č. 5, s. 566–568. Barth „unterschätzt die bleibende Bedeutung gerade der zeitgenössischen Philosophie für den christlichen Glauben, und gewiss würde das Werk durch tiefere philosophische Reflexion deutlich gewinnen“ (s. 567). H.-M. Barth tvrdí, že 21. století bude určeno konfrontacemi světových náboženství více než sekulárních světonázorů. Marxismus se dle něj nachází ve stádiu moratoria (s. 162). To však není zcela pravda, jak ukazuje tvorba marxisty Slavoj Žižeka, „nejnebezpečnějšího filosofa Západu“, který ve svém díle dokonce i theologizuje (v navázání na dnes již polozapomenutou americkou „teologii smrti Boha“) a kterého H.-M. Barth vůbec nezmiňuje. Jeho vliv na filosofické a politické levicové scéně se však zatím nedá zcela odhadnout.

nomény *nějak* skryta vlada trojjediného Boha, který nám, českým (nejen) evangelickým křesťanům, chce skrze tyto ambivalentní fenomény něco říci? I k tomuto tázání a hledání theologických odpovědí nás může Dogmatika Hanse-Martina Bartha inspirovat.

„NOVÝ ATEISMUS“ V ČECHÁCH?

Jan Zámečník

“New atheism” in Czech Republic? Radim Brázda’s book *Ethicum* provides a short introduction to philosophical ethics for university students. This study focuses mainly on the similarities between the ethical concept as presented in *Ethicum*, and the views of the movement called “New Atheism”, especially the ideas of its probably the most famous representative, Richard Dawkins. “New Atheists” views such as scientism, the attempt to prove that religious ethics is unscientific (i. e. irrational) and therefore potentially dangerous, which Brázda to a great extent uncritically accepts, make (according to the author of this review) *Ethicum* a highly problematic introduction to ethics.

Nakladatelství VeRBuM vydalo v roce 2010 knihu docenta Radima Brázdy, která nese stručný titul *Ethicum*.¹ Již v úvodní poznámce autor seznamuje čtenáře s účelem svého díla: „*Ethicum* se nepokouší vyjít vstříc speciální čtenářské skupině čtenářů. Pokouší se předložit problémy morální filozofie v rovinách a v podobách, o nichž se domnívám, že by mohly být adekvátní pro úvod do studia etiky na půdě univerzity.“²

Radim Brázda knihu přehledně člení do několika kapitol. Po úvodní poznámce následují kapitola věnovaná myšlenkovým experimentům, kapitola nazvaná „The New Science of Morality“ (ta se věnuje využití empirického výzkumu v etice, přičemž se soustředí zejména na neurovědu a evoluční teorii) a dále oddíly o deskriptivní etice, metaetice, deontické logice, normativní etice a aplikované etice. Autor se tedy snaží čtenáři představit na necelých 200 stranách textu široké pole zájmu morální filozofie. Při četbě Brázdovy knihy jsem ocenil zejména část o myšlenkových experimentech. Tyto myšlenkové experimenty vnášejí do morálního uvažování prvek kreativity a bezpochyby se mohou dobře uplatnit i při výuce, neboť je tu při vážnosti tematiky zachována jistá dávka hravosti. Určitá hravost autora je ostatně znát i v knize – Brázda rád rozvolní text knihy nějakou glosou nebo více či méně ironickou poznámkou.

¹ Brázda, R., *Ethicum*, Zlín: VeRBuM, 2010, 188 stran.

² Brázda, *Ethicum* 5.

V této studii se však nechci zabývat rozbořením jednotlivých kapitol, ale pasážím, kde se autor vyrovnává s tím, co označuje jako náboženskou etiku. Ty totiž považuji na celé knize za nejproblematictější.

Z knihy je patrné, že autor čerpá z děl spojených s hnutím tzv. „nového ateismu“, proudu, který je v obecném povědomí spojen nejvíce se jménem Richarda Dawkinse. Kromě něj odkazuje Brázda i na Sama Harrise a Daniela Dennetta, další klíčové postavy „nového ateismu“. U samotného Dawkinse se autor omezí na citát a uvedení jeho díla v doporučené literatuře. V jedné poznámce pod čarou rovněž uvádí: „Podrobné čtení bible s pomocí kritické optiky a analýzu vztahů mezi náboženským a přirozeným zdůvodněním morálky nabízí Richard Dawkins v knize *Boží blud*.“³ Neudíví proto, že u Brázdy nalezneme postoje k náboženství a náboženské etice, které jsou v souladu s postoji představitelů „nového ateismu“. Z knih, do kterých se mi podařilo nahlédnout, usuzuji, že argumentace představitelů tohoto proudu se příliš neliší (jednotliví autoři se nadto často rádi citují, respektive pochvalně se o sobě zmiňují). Při srovnání však vycházím zejména z knihy Richarda Dawkinse *Boží blud*, jež je českému čtenáři nejpřístupnější. Jaké jsou tedy výrazné spojnice Dawkinsova a Brázdova přístupu?

Za prvé je to konstatování protikladu mezi vědou a vírou, přičemž věda je chápána jako to, co je experimentálně ověřitelné, zatímco víra (náboženství) jako něco iracionálního. Dawkins odmítl názor Stephena Jay Goulda, že věda a náboženství jsou oblasti, které se nepřekrývají („*non-overlapping magisteria*“, zkráceně NOMA),⁴ ale tvrdí, že jsou v konfliktu. Tyto modely vzájemného vztahu nejsou jediné. Teolog Alister McGrath uvádí v knize *The Dawkins Delusion?* třetí možnost – oblasti se částečně překrývají („*partially overlapping magisteria*“, zkráceně bychom mohli s McGrathem nazvat POMA).⁵ McGrath rovněž poznamenává, že „pro Dawkinse existuje pouze jedno *magisterium* – empirická realita“.⁶ Právě tato tendence se podle mého soudu objevuje i v knize Brázdy, jenž píše: „Není důvod, abychom v etice postupovali jinak než např. v přírodních vědách. Při vysvětlování zá-

³ Tamtéž, s. 64, pozn. 62.

⁴ S Gouldovým názorem se ztotožňuje celá řada autorů, u nás např. zoolog a evoluční biolog Jan Zrzavý, jenž napsal: „Věda a náboženství jsou dvě různé věci a nemají nic společného... Věda a náboženství si nemají co říct a už vůbec není jedno arbitrem druhého.“ Zrzavý, J., Dawkins se nám zbláznil, in: Hanuš, J. a Vybíral, J., (eds.), *Dawkins pod mikroskopem: diskuse nad knihou Richarda Dawkinse Boží blud*, Brno: CDK, 2010, s. 119.

⁵ McGrath, A., McGrath, J. C., *The Dawkins Delusion?: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. Downers Grove: InterVarsity, 2007, s. 41.

⁶ Tamtéž, s. 40.

dáme fakty, evidenci, logickou konzistentnost, empirická a experimentální ověření, jde o kritické zkoumání a přezkušování toho, co víme nebo si myslíme, že víme.⁷ Přiznávám se, že takový výrok, zvláště z úst filosofa, mě zarazí. Je jistě dobře představitelné experimentální ověřování v určitých oblastech etického, ale hlubší etické otázky lze experimentálně ověřit jen stěží. Etika samozřejmě musí při argumentaci usilovat o logickou konzistenci, brát v potaz výzkum přírodních věd, psychologie atd., ale obecný požadavek experimentálního ověření nelze označit jinak než jako scientismus, který usiluje v oblasti humanitních věd o jednoznačné vysvětlení, nikoli o porozumění (řeceno terminologií W. Diltheyho). Jako příklad spornosti takového názoru je možné poukázat na teze samotného autora, který píše: „Teorie by měla mít a) prediktivní sílu, b) měla by popsat kauzální mechanismus, c) měla by být úspěšná, d) koherentní a v neposlední řadě e) jednoduchá. Podobně by měly být i etické teorie reflektující morálku a morální jednání a) koherentní, b) měly by mít vztah k našim morálním intuicím, c) jednoduché, d) schopné vysvětlit příslušné jevy, e) nemetafyzické a už vůbec ne náboženské.“⁸ Lze souhrn těchto tezí experimentálně ověřit, lze např. verifikovat, že etické teorie nemají být metafyzické, náboženské nebo složité? Domnívám se, že je to zcela nemožné. Souhlasím tedy s katolickým etikem Alfonsem Auerem, jenž napsal: „Etika není žádná empirická věda (*Tatsachenwissenschaft*), ale věda odkrývající smysl (*Sinnwissenschaft*). Musí se vzepřít metodologickému oktroji empirických věd a vyvinout instrumentář přiměřený svému předmětu.“⁹

Brázda, jak se zdá, požaduje po etice stejnou jednoznačnost, jakou mají přírodní vědy (či jakou předpokládá u přírodních věd), zatímco ambivalence a mnohoznačnost jej takřka děsí. V jiné souvislosti autor píše: „Dává ovšem dobrý smysl hovořit v etice o metafyzických vlastnostech? Nepřipomíná to snahu uchránit něco, o čem ani nelze rozhodnout, zda to existuje? A nemohu-li o tom říci nic, ani zjistit, zda by to bylo alespoň pravdě blízké, pak to používám pouze jako symbol, s nímž mohu manipulovat dle libosti. Ale právě to v etice zakládá naprostou libovůli.“¹⁰ Nezarazí mě zde autorovo volání po nemetafyzické etice, ale slova, že něco „používám pouze jako symbol, s nímž mohu manipulovat dle libosti“. Kromě toho, že symbol je

⁷ Brázda, *Ethicum*, s. 11.

⁸ Tamtéž, s. 12.

⁹ Auer, A., Fromm, E., Gibt es eine Ethik ohne Religiosität? Dostupné na <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/Auer,%20A.,%20and%20Fromm,%20E.,%201999.pdf>

¹⁰ Brázda, *Ethicum*, s. 89.

zde pojmán jako něco, co lze vykládat, jak je libo, což odporuje převládajícímu chápání symbolu (např. ve filosofii či literární vědě), projevují se tu opět obavy, že něco by mohlo být nejednoznačné (obavy před libovolným výkladem jsou samozřejmě na místě, ale jde tu skutečně o strach před libovůlí?). Je zvláštní, že autor, který se ve své dřívější knize vyznal k obdivu ke skepsi,¹¹ rád hovoří o tvrdých datech a evidenci.

Druhou spojnicí Dawkinsova a Brázdova přístupu je nezájem o teologickou literaturu, z něhož nutně vyplývají zkreslené informace o „stavu“ náboženství a etiky. Dawkins to ani příliš nezastírá, když se v úvodu své knihy vyrovnává s námitkou, že si všímá „hrubých štváčů“ namísto teologů, jako je Bonhoeffer nebo Tillich. Jednoduše opáčí, že tohoto typu umírněného náboženství je málo, zatímco fundamentalisté převládají – a to je vše.¹² Tato „argumentace“ je přinejmenším podivná, uvážíme-li, že si autor činí nárok hovořit o náboženství (křesťanství) jako takovém, nikoli o deformované podobě víry. Problém je však ještě hlubší, neboť Dawkins postrádá elementární znalosti o tom, jak církev přistupuje k Písmu, jak se formoval kánon apod.¹³ Rozhodně tedy nelze hovořit o jeho „podrobném čtení bible s pomocí kritické optiky“ a „analýze vztahů mezi náboženským a přirozeným zdůvodněním morálky“, jak to činí Brázda. Dawkinsovo čtení Písma je bohužel selektivní a hermeneuticky „předkritické“; z náboženské morálky pak Dawkins zná většinou pouze její deformace.

Autor knihy *Ethicum* přitom ve svém výkladu spoléhá na Dawkinse a jiné představitele „nového ateismu“ a jejich tvrzení neprověřuje. V jeho knize totiž není ani jediný odkaz na dílo z oblasti teologie či teologické etiky (zatímco Dawkins tento nezájem deklaruje, Brázda nikoli, ale právě uvedeným faktem dává nezájem najevo). Přesto se tu o náboženské etice dočkáme řady soudů. Spojení „náboženská etika“ je přitom vágní, ale ve čtenáři téměř nutně vyvolá dojem, že veškerá etika vycházející z náboženských tradic je právě taková, o jaké autor píše. Brázda např. uvádí: „Náboženská zdůvodnění etiky a vysvětlení morálky se v konečném kroku nikdy nemohou opřít o empirickou evidenci nebo alespoň o možnost empirického a dnes rovněž

¹¹ Viz Brázda, R., *Srovnávací etika*, Praha: Koniasch Latin Press 2002, s. 18–33.

¹² Viz Dawkins, R., *Boží blud: přináší náboženství útěchu, nebo bolest?* Praha: Academia 2009, s. 13.

¹³ Alister a Joanna McGrathovi suše poznamenávají: „Když nám Dawkins říká, že epištolu Židům napsal sv. Pavel, uvědomíte si, o jaké fiasko se jedná.“ McGrath, A., – McGrath, J. C., *The Dawkins Delusion?*, s. 89. Viz též Roskovec, J., *Přebytečný Bůh?* In Hanuš, J. a Vyběral, J. (eds.), *Dawkins pod mikroskopem*, s. 134–146.

experimentálního potvrzení svého přesvědčení (a ani se o to nesnaží).¹⁴ Pomiňme nyní i v dalším textu problematiku nekřesťanských „náboženských etik“. Autor, jak vysvítá z textu, má beztak na mysli především etiku křesťanskou a „náboženská etika“ (v autorově smyslu) křesťanskou etiku v každém případě zahrnuje – a zeptejme se, zda je tento názor oprávněný.

Pokud by „konečným krokem“ autor myslel fakt, že je základ křesťanské etiky (náboženské zdůvodnění) transmorální (supraetický), považují jej do značné míry za oprávněný. Novozákoník Petr Pokorný výstižně píše: „*Základ skutečně autentické a účinné etiky je supraetický*, etika se opírá o něco, co stojí mimo ni a nad ní.“ A dodává, že „supraetickým východiskem Ježíšovy etiky je království Boží.“¹⁵ Supraetické zakotvení lze nahlížet i jinak, a sice jako Boží příklon k nám, jako Boží milost či vysvobození – či jako indikativ, *po němž teprve* následuje (nikoli moralistický, nýbrž rovněž osvobozující) imperativ, jak to dosvědčuje např. formulace Desatera, kde tzv. přikázání (správněji „slova“) následují po výroku: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví“ (Ex 20,2).¹⁶ Boží příklon k nám ani prolamující se „Boží království“ nepochybně experimentálně (např. v laboratoři) ověřit nelze.¹⁷ Z toho ovšem nevyplývá iracionalita těchto metafor či představ (svědectví a různé podoby osobní zkušenosti také není možné experimentálně ověřit).

Metafory jako „Boží království“ nebo formulace o Božím příklonu k nám samozřejmě může Brázda považovat za „pomyslný nebeský hák“ (tedy, jak vysvítá dále z textu jeho knihy, za něco iracionálního), ale vyrovnání se s tímto názorem není cílem této recenze. Nadto není s největší pravděpodobností pro autora tímto „nebeským hákem“ či „konečným krokem“ transmorální základ křesťanské etiky, ale Boží vůle. Ta je podle Brázdy pro nábožen-

¹⁴ Brázda, *Ethicum*, s. 30.

¹⁵ Pokorný, P., *Od Ježíše k teologii: soubor studií*, Jihlava: Mlýn, 2008, s. 4n.

¹⁶ Viz též Pokorný, Tamtéž a Lochman, J. M., *Desatero: směrovky ke svobodě*, Praha. Kalich, 1994, s. 18.

¹⁷ Teolog Wilfried Joest poznamenává, že pokud pojmáme „přezkoumání jako důkaz fakticity, který se vposled zkládá na bezprostřední smyslové zkušenosti a jejím logickým zpracování, pak je předem jasné, a přinejmenším novější teologie to také nepopírá, že se Boží skutečnost – tedy i kvalifikace nějakého vnitrosvětského dění *jakožto* zjevující incidencence této Boží skutečnosti – takovému důkazu skutečně vymyká. Postoj, který za ‚rozumné‘ výpovědi uznává pouze ty, pro něž lze uvést empirický důkaz jejich pravdivosti či nepravdivosti, nebo pro něž může být alespoň předložena metoda, jak by mohl být takový důkaz proveden, musí výpovědi náboženské víry nepochybně posuzovat jako ‚nerozumné‘.“ Joest, W., *Fundamentální teologie: problémy základů a metody teologie*, Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 127.

skou etiku nejvyšší autoritou, které se věřící vposled slepě podřizuje (slepě proto, že se nesnaží své jednání podložit fakty, experimentálně ověřit či racionálně argumentovat).¹⁸ Řečeno jinak: náboženská etika je ztuhlá etika norem odvozovaná od božské autority, a proto nezpochybnitelná. Taková charakteristika je však přílehlavá pouze pro výrazně konzervativní proudy teologické etiky, které chápu spolu s celou řadou teologů jako defektní. Jak málo je lze ztotožňovat s teologickou etikou vůbec, je možné doložit nej-různějšími příklady, ale jako vzorky budou stačit přístup katolického etika Dietmara Mietha, jenž vychází z autonomní etiky Alfonse Auera, a protestantského etika Dietze Langeho.

1) Dietmar Mieth tvrdí, že křesťanská etika je racionálně nahlédnutelná, ale zároveň svébytná. Tuto svébytnost ovšem netvoří nějaké překvapivé či iracionálně zdůvodněné obsahy, nýbrž „nový horizont smyslu a specifická nevyhnutelná motivace“.¹⁹

2) Dietz Lange uvádí, že není možné opírat se o „pozitivismus zjevení“, tedy nekriticky a ahistoricky se vztahovat k biblickým textům. Zásadní je přikázání lásky k bližnímu, to má orientující funkci, a jak bude konkrétně přetaveno v čin, závisí na lidské zkušenosti, rozumu a schopnostech. Křesťanská etika se proto materiálně *principiálně* neodlišuje od etiky mimokřesťanské, což samozřejmě opět předpokládá racionální nahlédnutelnost této etiky!²⁰

Tato stanoviska je třeba doplnit tím, že slepá poslušnost byla v etice i teologii přinejmenším ve 20. století kritizována opakovaně, jak dokládá např. kniha Dorothee Sölle *Fantazie a poslušnost*. To, co Brázda v knize implicitně či explicitně představuje jako náboženskou etiku, podrobuje kritice samotná teologie jako etiku deformovanou. Vystižně to popisuje Wilfried Joest:

¹⁸ Viz např. Brázda, *Ethicum*, s. 30, kde autor píše: „Etické teorie, které odmítají brát v potaz současné poznatky o člověku nebo nepovažují při vysvětlování morálních fenoménů za závazná kritéria běžně užívaná ve vědeckém výzkumu nebo jim nemohou či nedokáží dostát, lze považovat a) za defektní; b) za součást pouhého vyprávění o morálce nebo za morální podobenství; c) za náboženskou zdůvodnění, protože v konečném kroku nepodávají vysvětlení, ale místo vysvětlení předloží ‚tajemství‘, odkaz na ‚boží vůli‘ či jiná mystéria.“ Viz též s. 138.

¹⁹ Mieth, D., *Autonome Moral im christlichen Kontext: zu einem Grundlagenstreit in der Theologischen Ethik*, Orientierung40 (1976) s. 31. Srov. též výše uvedený referát Alfonse Auera.

²⁰ Viz Lange, D., *Ethik in evangelischer Perspektive: Grundfragen christlicher Lebenspraxis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, s. 249n a 302n.

Theologie musí přikázání lásky skutečně nechat *jediným* přikázáním, v němž má svůj základ a měřítko vše, co má být křesťansky přikázáno a co v sobě samém není zákonným předpisem nenahlédnutelného pravidla chování, ale závazným vnitřním důsledkem přijaté lásky a žité důvěry. Musíme však připustit, že theologie (a ještě více snad církevní praxe a řád života) z ‚přikázání‘ dosti často učinila – aniž by v teorii popřela centrální postavení přikázání lásky – řadu na sebe poskládaných božských norem, které jsou platné kvůli nim samým. Tím se poslušnost víry ve skutečnosti falešně převrací v plnění strnulých předpisů, jejichž vnitřní důvod již nelze nahlédnout.²¹

Čtenář knihy *Ethicum* by také mohl získat dojem, že teologická etika je v rozporu s výsledky (nebo se jimi nezabývá), ke kterým dospěli evoluční biologové. Brázda totiž kriticky hovoří o „nebeském háku“ a vzápětí pochvalně zmiňuje „pozemský zvedák“, kterým má na mysli zejména evoluci.²² Také v tom je patrně Dawkinsovým následovníkem. Zde je třeba jen věcně upozornit, že to neodpovídá skutečnosti. Např. Alister McGrath je ve svých knihách, kde se vyrovnává s Dawkinsem (*Dawkin's God: Genes, Memes, and the Meaning of Life a The Dawkins Delusion?*), k Dawkinsovým závěrům na poli přírodovědy velmi otevřený. Stejně tak si cení výzkumu evolučních biologů řada teologů včetně etiků.²³

V knize *Ethicum* rovněž nalezneme stopy Dawkinsovy představy o tom, jak křesťané čtou Bibli. K Dawkinsově přístupu poznamenává novozákoník Jan Roskovec:

„V 7. Kapitole se Dawkins pokouší ‚vyříditi‘ Bibli jako zdroj morálního jednání. I tady se ukazuje, že vlastně potřebuje, aby jeho protivník četl Bibli fundamentalisticky. Těm, kdo tak nečiní, vytýká (na s. 264): ‚Vybíráme si, kterým kouskům z Bible budeme věřit a které odepíšeme jako symboly alegorie.‘ To je ovšem demagogie. Kritické čtení znamená čtení rozlišující, sledující, jak texty samotné chtějí být čteny. V tom není (nebo nemusí být) žádná svévole ani utíkání před problémy, žádný eklekticismus. Tak přece čteme (nebo bychom měli!) většinu textů.“²⁴

Brázda píše (v oddílu, kde se odvolává na britského filosofa Simona Blackburna), že v bibli nalezneme pasáže s humanistickými apely, ale „Bibli bychom mohli rovněž číst jako svolení k brutálnímu zacházení s dětmi, du-

²¹ Joest, Wilfried. *Fundamentální theologie*, s. 161.

²² Brázda, *Ethicum*, s. 30n.

²³ Viz např. Pope, S. J., *Human Evolution and Christian Ethics*, New York: Cambridge University Press, 2007.

²⁴ Roskovec, *Přebytečný Bůh?*, s. 142.

chovně postiženými, zvířaty, prostředím, rozvedenými, nevěřícími, s lidmi s odlišnou sexuální orientací a se starými ženami“.²⁵ Takové sdělení vyvolává dojem, že Bible je souborem textů, z nichž si lze vybírat cokoli k obhajobě téměř čehokoli. Křesťanští teologové však přistupují ke kánonu ze zcela určité perspektivy a vidí jej konkrétním prizmatem evangelia a v tomto smyslu hovoří např. o „kánonu v kánonu“. Tak uvažuje například Joest, který tvrdí:

„To bytostně kanonické v rámci formálního kánonu je původní pochopení událostí Ježíše Krista jako evangelia, jak je vyjádřeno v Novém zákoně ... Vše biblické, co je z této souvislosti vyňato, nebo co dokonce odporuje chápání Ježíše Krista jako evangelia, jak je zprostředkováno v Písmu, nebude muset [theologie] ‚biblicisticky‘ přejmout, ale v daném případě kriticky posoudit.“²⁶

Vedle tohoto přístupu se můžeme v teologii setkat i s pojetím plnějšiho zjevení (příčemž toto pojetí nemusí být s předchozím přístupem v rozporu), jak je to formulováno např. ve studii papežské biblické komise *Bible a morálka*: „Morální poselství Bible proto není možné redukovat pouze na řadu zásad nebo na soubor kazuistických zákonů. S biblickými texty nelze zacházet jako se stránkami nějakého morálního systému. Spíše je třeba na ně nahlížet dynamicky, v přibývajícím světle zjevení.“²⁷

Zde se nejedná přitom o hlediska „vysoké“ teologie, jež věřící bez teologického vzdělání nesdílejí. Z úst většiny věřících bychom asi neslyšeli odborné termíny typu „kánon v kánonu“, ale osobně se nejčastěji setkávám s tím, že věřící na Písmo pohlížejí prizmatem Ježíšova příběhu a „děsivé pasáže“ v Písmu je (stejně jako čtenáře „světské“) šokují, respektive jim připadají nesrozumitelné. O tom, že se ve jménu křesťanství páchala a páchají zvěrstva, snad nikdo nepochybuje a mnoho křesťanů to pocituje jako mimořádně bolestnou skutečnost. Otázka však je, zda tyto „malformace“ lze odpovědně vydávat za oprávněnou možnost cesty Ježíšova následovníka či podstatu křesťanství vůbec.

Moje poslední kritická připomínka se vyrovnává s autorovým tvrzením obsaženým v otázce: „Neměli bychom kriticky přezkoumat předpoklad (přítomný téměř ve všech nábožensky zdůvodňovaných morálkách), podle nějž

²⁵ Brázda, Radim. *Ethicum*, s. 64.

²⁶ Joest, Wilfried. *Fundamentální teologie*, s. 209.

²⁷ Papežská biblická komise. *Bible a morálka: biblické kořeny křesťanského jednání*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 141.

morálka a naše přirozené sklony jsou v konfliktu?²⁸ Co zde autor míní „přirozenými sklony“? Sklony k agresi, pohlavní pud (libido), potřebu žít ve společenství, potřebu být uznán skupinou? Jedná se o kritiku moralismu, jehož středem je mnohdy lidská sexualita? To se bohužel nedozvíme a bez přesné znalosti toho, co autor „přirozenými sklony“ míní, je samozřejmě obtížné jakkoli argumentovat. Každopádně čtenáře opět může zaskočit jedna skutečnost: Brázda správně uvádí, že již Tomáš Akvinský připouští, že existují přirozené sklony. Tomáš ovšem existenci těchto sklonů nejen připouští, ale pozitivně s nimi pracuje²⁹ stejně jako celá řada dalších teologů a teologických etiků.³⁰ Nezařadil by snad autor Tomáše Akvinského po bok „náboženských etiků“? Na druhé straně Brázda píše o Kantovi: „Proti živočišné žádostivosti, neustálým potřebám a činností sledujícím uspokojení žádostí, staví Kant rozum.“³¹

A tak se paradoxně přes autorovu proklamaci čtenář v knize dočítá, že význačný teolog (a ostatně i filosof) „přirozené sklony“ připouští, zatímco neméně význačný filosof proti potřebám člověka staví rozum. Konečně i samotný Brázda píše: „Zdá se, že normy a pravidla jsou v určitém pohledu nezbytná. Člověk je osobou žijící v síti sociálních vztahů a nemůže regulovat svůj život pouze s pomocí pudové struktury chování, respektive, bylo by to nedostatečné nebo nevhodné.“³²

Samozřejmě zde nehodlám stavět do umělých protikladů pozice dvou významných myslitelů (Tomáše Akvinského a Immanuela Kanta), natož teologickou a filozofickou etiku, ale pouze chci ukázat na nezajištěnost autorova názoru, jež je patrná i na tomto drobném příkladu.

Co říci závěrem? Kniha *Ethicum* Radima Brázdy podává zkrácený obraz náboženské etiky a z toho vyplývá i defektní posouzení vztahu etiky filosofické a náboženské (či teologické). Teologicky vzdělaný čtenář bude

²⁸ Brázda, Radim. *Ethicum*, s. 63.

²⁹ Viz např. Anzenbacher, Arno. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994, s. 90n.

³⁰ Již Martin Luther napsal ve výkladu přikázání „Nezcižoložís“: „Neboť tělo a krev zůstává tělem a krví a přirozený sklon a pud se nedají potlačit, jak každý vidí a cítí.“ Luther, Martin. Větší katechismus Dr. Martina Luthera. In *Kniha svornosti: symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese*. Praha: Kalich, 2006, s. 401. A Jan Kalvín ve výkladu téhož přikázání uvádí: „Pokoušeti Boha však znamená vzpírat se proti přirozenosti, která nám byla udělena od něho a pohrdati jeho přítomnými dary.“ Calvin, Jan. *Institute: učení křesťanského náboženství*. Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká 1951, s. 38.

³¹ Brázda, Radim. *Ethicum*, s. 149. Srov. k této problematice stručně i Anzenbacher, Arno. *Úvod do etiky*, s. 129n.

³² Brázda, Radim. *Ethicum*, s. 156.

nejspíše vnímat Brázdovy kritické výpady jako výpady proti výrazně konzervativní až deformované podobě etiky a obhajoba této deformované etiky není úkolem teologie. Primárně je ovšem kniha určena studentům filosofie, kteří nemusejí mít o soudobém stavu teologické etiky výrazné znalosti a v této knize se seznámí spíše s její karikaturou. Na druhé straně lze knihu pozitivně (i když jaksí „ex negativo“ a z hlediska autora nezáměrně) chápat jako provokaci, která může teologii upozornit, že dosud neřešila některé své úkoly, jak to v článku o novém ateismu uvedl Klaus Müller,³³ případně která je „protimodlářská“ (v útoku na deformovanou „etiku poslušnosti“). Cílem knihy nakonec není rozebírat vztah filosofické a teologické etiky, ale být úvodem do filosofické etiky a v tomto ohledu je tato recenze disproporční. Tato disproporčnost je dána zájmem recenzenta, který je přes všechny kritické výhrady rád, že má knihu *Ethicum* ve své knihovně. Recenzent by si jen přál, aby se filosofická etika setkávala – třeba i nesmírně kriticky – s etikou náboženskou či teologickou na výši, nikoli v její výrazně konzervativní až deformované podobě. Jen tak může dojít k vzájemnému obohacení či k tomu, co Dietmar Mieth nazval „produktivní kolize“.

³³ Müller, Klaus. Nový ateismus? Stará kliše, agresivní tóny, zdravé provokace. In *Teologické texty* 1/2008. Dostupné na <http://www.teologickertexty.cz/casopis/2008-1/Novy-ateismus-Stara-klise-agresivni-tony-zdrave-provokace.html>

O VYPRÁVĚNÍ A PRÁVU V KNIZE EXODUS

Viktor Ber, *Vyprávění a právo v knize Exodus, Jihlava: Mlýn 2009, 210 stran.*

Při pročitání Tóry neboli Pentateuchu (pět knih Mojžíšových) narazí čtenář několikrát na nezvyklé střídání dvou literárních žánrů, a sice vyprávění a zákoníku. Z pohledu literárního kritika může působit takové střídání jako rušivý prvek. Viktor Ber se však jako interpret biblického textu táže na význam tak pozoruhodného literárního jevu a zkoumá vzájemný vztah mezi oběma žánry. Svě zaměření na Exodus (Druhou knihu Mojžíšovu) odůvodňuje autor v úvodu slovy:

„Máme-li na mysli otázku po vztahu práva a vyprávění v Pentateuchu, stává se kniha Exodus přirozeným ohniskem takového zájmu. Právě v knize Exodus nacházíme dosti obojího v oné příznačné a charakteristické kombinaci: Silný příběh, poměrně zřetelnou narativní osnovu, zároveň právě zde se poprvé a zcela zásadně setkáváme s rozsáhlými oddíly biblických právních textů.“

Po výčtu svých pracovních tezí naznačuje autor v úvodu postup své práce a sebekriticky označuje nezařazení textů o stavbě svatyně za jednu z mezer svého pojednání. V úvodu je dále představena kniha Exodus, je popsán její kontext v rámci Pentateuchu a odůvodněno následující členění spisu se zaměřením na vystupující postavy a měnící se umístění děje. V poznámce č. 2 se autor výslovně hlásí k synchronnímu přístupu při zkoumání biblického textu.

Druhá kapitola – „Narativita, právo a bible“ – objasňuje autorovy záměry po stránce metodologické. Rozlišení hermeneutiky narativních a právních textů

je pro další postup nezbytné. V souvislosti s právními texty autor připouští komplementaritu svého synchronního zaměření přístupem diachronním („budeme odkazovat k některým poznatkům historicko-kriticky orientovaného bádání v oblasti biblického práva“). Přiblížením podstatných názorů hlavních představitelů narativní hermeneutiky představuje autor odbornou terminologii, kterou pak aplikuje na biblický text. Poprvé se zde v česky psané odborné literatuře objevují metodologické úvahy o vztahu mezi právními a narativními texty.

Třetí kapitola se zabývá první částí Exodu (dle autorova odůvodněného členění). Název kapitoly – „Od zotročení po vyjití: právní aspekty vyprávění v Ex 1,1–15,21“ – vystihuje autorovo zaměření. Odhaluje prvky práva ve vyprávěních této části Exodu. Přestože autor vyzývá čtenáře v poznámce pod čarou – „Výraz právní zde i dále chápeme v co nejširším významu slova, tj. jako otázku práva, spravedlnosti“ –, zdá se, že v úvahách o protiprávním zotročení Izraelitů v Egyptě předpokládá novodobé pojetí práva, přesněji řečeno lidských práv, která vylučují otroctví („vyprávění o exodu je vlastně vyprávěním o nastolení právního stavu“). Lze ovšem uplatnit tento pohled na právo u starověkých textů (na „biblickou právní terminologii“)? Je rovněž otázkou, zda lze argumentovat předpisy Třetí knihy Mojžíšovy (určenými výlučně Izraelitům) v případě jednání Egyptanů, kteří se dobrovolně stávají faraónovými otroky (v monarchickém uspořádání egyptské společnosti vlastně ani jinou volbu neměli).

Čtvrtá kapitola podává analýzu 12. a 13. kapitoly Exodu. „Jedná se

o markantní příklad propojení kulticko-právního textu a narativu“. Narativní pasáže se nacházejí ve zvláštním vztahu ke kulticko-právnímu ustanovením. Autor popisuje tento vztah slovy:

„Pesachové kapitoly... představují jedno velké zacyklení mezi právně-liturgickým textem a narativem: V rámci narativu je vyhlášeno náboženské právo jako důsledek vyprávěných událostí, jako cosi, co z těchto událostí musí nutně plynout a být dodržováno. Platnost tohoto nařízení „provždy“ je narativně projektována do budoucnosti. Ale počítá se s tím, že v oné projektované budoucnosti bude nutné odkazovat (formou vyprávění, svědectví, vzpomínání!) znovu zpátky k událostem, které dané nařízení ustanovily.“

V poznámce pod čarou se autor staví za názor nacházející v textu Druhé knihy Mojžíšovy „konkrétní historické soudnice“ události exodu. Tento postoj by bylo třeba doložit argumenty, neboť byl dosavadním historicko-kritickým bádáním silně zpochybně.

Pátá kapitola – „Před Sinají a pod Sinají: právo ve vyprávění“ – vychází z děje vyprávěného v Ex 15,21–18,27. Do tohoto děje jsou vloženy vyslovené právní předpisy. Na některých místech se zdá, že se autor pokouší vytěžit ze zkoumaných textů mnohem víc, než obsahují. Svědčí o tom např. poznámka v části 5. 2. 1 o významu instrukcí kultického charakteru v sinajské perikopě: „Právo chrání před klerikální diktaturou“. (Nebo také: „Hospodinova slova a právní ustanovení tak vedou k nastolení původního intimního společenství mezi Hospodinem a člověkem v zahradě Eden“).

V šesté kapitole – „Řeč sinajského práva“ – obrací autor svou pozornost „k zásadním oddílům biblických právních textů knihy Exodus, kterými jsou Desatera,

Knihy smlouvy a tzv. Kultický dekalog neboli Kulticko-smluvní epilog.

Autorova diferenciacie zastřešujícího termínu „právo“ („právo kultické, majetkové, trestní, rodinné, sociální...“) by se mohla promítnout i do strukturálního členění díla. Pak by nalezy své oprávněné místo formulace typu: „nomos, tedy svět dobrého a zlého“. Vymezení termínu právo není při tak širokých významových konotacích snadné. Autor se přiklání k definování, které označuje jako dostatečně široké:

„Pro stanovení právní povahy Desatera není zřejmě podstatné, že některá jeho ustanovení jsou dnešními čtenáři vnímána jako náboženské požadavky nebo obecné etické normy – naopak, je základní charakteristikou Desatera, že kombinuje požadavky výrazně kultické... s požadavky zcela „sekulárními“... Při uplatnění dostatečně široké definice „práva“ tedy budeme zde Desatero považovat za text právní – podobně jako je právním textem ústava, církevní řád apod.“

V poznámkách pod čarou je vedena velmi pečlivá diskuse především s anglicky a německy píšícími odborníky, kteří se v nedávné době vyjádřili k pojednávané problematice. Pozoruhodným přínosem studie může být způsob, jakým autor chápe propojení kasuistického práva s narativitou:

„Podobně jako klasické vyprávění i kasuistické právo zde odkazuje k narativní zkušenosti člověka. Vlastní provedení je však jiné: Místo jednoho velkého komplikovaného příběhu zde máme jedno sociálně-právní téma, které generuje kvazi-narativy... a jejich podpříběhy... I tyto mikropříběhy však pracují s narativními prvky jako jsou napětí a překlenutí napětí, rozehraní konfliktu, jeho intenzifikace, zvraty apod.“

Šestá kapitola vyniká pečlivým věcným členěním látky a autorovým vlastním překladem hebrejského textu. Překlad je na sporných místech odůvodněn

v diskusi s názory jiných překladatelů či komentátorů. I zde se ukazuje určitá nejistota ohledně charakteru zkoumaného práva: „Právo se zde musí uchýlit z oblasti precedentů a lidské zkušenosti do oblasti přesahující možnosti lidského rozumu“.

Jedním z nejvýznamnějších poznatků, k nimž autor dospívá, je vystižení vzájemného vztahu obou hlavních zkoumaných žánrů v textu Exodu: „Vyprávění a právo tak stojí ve vzájemně se interpretujícím postavení“. K narativnímu charakteru právních textů se autor vyjadřuje takto: „... kazuistické právo, které ze své podstaty pracuje s hypotetickými příběhy či mikropříběhy. V některých případech jsme se pokusili v těchto kvazi-narativech alespoň v hrubých rysech identifikovat prvky narativní osnovy, jako expozice (začátek, nastínění problému), moment gradace napětí a jeho uvolnění (zvrát), moment překvapení v předpokládaném postupu (kvazi-)události apod.“. Vysoce je třeba ocenit zejména mezioborové zaměření studie. Vydání Berovy práce *Vyprávění a právo v knize Exodus* zaplňuje stávající mezeru v české odborné literatuře.

Petr Chalupa

MIMO CÍRKEV NENÍ SPÁSY

Bernard Sesboüé, S. J., *Hors de l'Eglise, pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer: Paris 2004, 389 stran.

B. Sesboüé (1929) se řadí k předním a také velmi tvůrčím francouzským katolickým teologům. Působí na jezuitském teologickém institutu Centre Sèvres v Paříži. Vzpomeňme jeho

dvoudílnou práci *Jesus Christ, L'unique Mediateur* (1988, 1991) nebo monumentální čtyřdílné *Histoire des dogmes*, 1994–1996, které redigoval ve spolupráci s dalšími bohoslovci. Vzhledem k těmto pozoruhodným dílům vyvstává otázka, nakolik je znám v českých a slovenských teologických kruzích. B. Sesboüé se ve své systematicko-teologické práci ujal klasického, kontroverzního a stále atraktivního tématu spásy nekřesťanů, přesněji axiomu „mimo církev není spásy“. Ačkoliv spása nekřesťanů je námětem aktuálním a hojně diskutovaným, kompletnějších zpracování historického vývoje zmíněné teze není ani v poslední době mnoho. Dokladem toho je autorův odkaz na monografii amerického jezuita Francise Sullivana *Salvation outside the Church?* (1992) a pak na již přes sedmdesát let staré, avšak stále ceněné dílo Louise Capérana *Le problème du salut des infidèles* (1934, první vyd. 1912).

Sesboüé svou knihu rozdělil do dvou částí. První část (s. 23–274) je tvořena osmi kapitolami a nastiňuje zvolenou problematiku v historické perspektivě, druhá (s. 275–379) sestává z dalších tří a zabývá se možnostmi její interpretace. Autorovým záměrem není pouze reprodukovat dosavadní znění zmíněné formule. Snaží se poopravit její velmi rozšířené a silně vžité exklusivistické a objektivistické chápání, podle něhož je jednoznačně dáno, kdo spasen nebude (např. pohané nebo heretici). K takovému pojetí bezesporu vybízí negativní formulace tohoto axiomu, jenž však má svou dynamiku a flexibilitu.

Jeho dějinnou „cestu“ v římskokatolické teologii pisatel zachycuje v šesti kapitolách (2.–7.). Nejdříve zkoumá, čeho se lze o spásu „jiných“ („*des autres*“) dopátrat v Bibli. Pak předestírá

výpovědi církevních otců Órigena, Cypriána, Augustina, Fulgentia z Ruspe, a přechází k prvním závazným prohlášením synod, koncilů a papežů, vrcholícím koncilem ve Florencii. K této kapitole autor připojil i učení Tomáše Akvinského. Důležitý je Sesboüého komentář (s. 89–104) k prohlášením koncilu, zejména k bulle *Cantate Domino*. Všimá si jejich výpovědí, porovnává ji s dalšími koncilními výnosy, které jsou tolerantní a vstřícné vůči východním církvím (např. bully *Laetentur Caeli* a *Exultate Deo*). Autoritativní exklusivistickou dikci bully *Cantate Domino* je třeba chápat jako obecnou zásadu, která však záměrně blíže nespecifikuje, kdo stojí mimo (římskokatolickou) Církev. Následuje další analýza váhy koncilu, která jeho ostrá prohlášení zasazuje do širšího (i dobového) kontextu a takto relativizuje.

Čtvrtá kapitola (s. 115–151) pojednává, jak náhled na otázku spásy nekřesťanů ovlivnily zámořské objevy, kdy se Evropa dozvěděla o existenci velkých a starobylých civilizací s pozoruhodnými tradicemi, kulturou a náboženstvím, avšak zcela netknutých jakoukoliv známostí o křesťanství. Součástí kapitoly jsou oddíly o rigorózním janse-nistickém a liberálním osvícenském přístupu k naší otázce.

Pátá kapitola (s. 153–173) nás zavádí do 19. století a předestírá, jak byla zkoumaná formule uplatňována v boji proti indiferentismu stran spásy nevěřících, a tím i k upevňování pozice římskokatolické církve tvář v tvář rozvíjejícímu se modernímu myšlení. Interpretace zmíněného axiomu je však volnější. Šestá kapitola se zaměřuje na 20. století, uvádí mj. jména frankofonních autorů, kteří se naším problémem zabývali

(Edmond Dublanchy, August Castelein, Jean-Vincent Bainvel nebo již zmíněný Louis Capéran). Mnohá z nich nejsou v českých a slovenských, i nefrankofonních teologických šířkách příliš známá. Opomenuto však zůstalo rozsáhlé dílo nazvané *Salvación y Paganismo. El problema teológico de la salvación de los infieles* (Santander: Sal Terrae, 1960, 756 stran!), jehož původcem je španělský jezuita Angel Santos Hernández (1914–2005).

Průlom v chápání učení „extra ecclesiam nulla salus“ přinesl Druhý vatikánský koncil, kterému je věnována sedmá kapitola (s. 209–244). Ten nestaví římskokatolickou církev do protikladu k nekatolíkům a nekřesťanům a problém spásy nekřesťanů nedefinuje z hlediska individuálních dispozic, nýbrž z perspektivy dějin spásy.

Osmá kapitola (s. 245–274) popisuje vývoj probíraného axiomu v teologii pravosláví, protestantství a také v judaismu a islámu, což je cenné, protože s pojednáním o takovéhoto postojích různých náboženství se v podobně koncipovaných dílech o spásě nekřesťanů často nesetkáváme. Tím končí první část knihy.

Ta druhá (kapitoly 9–11, s. 275–379) je zamyšlením nad interpretací teze o nezbytnosti církve ke spásě. Autor nejdříve tematizuje otázku jedinečnosti (C)církve a Krista a její aspekty. Ukazuje, že má určitý „manévrovací prostor“, který mj. umožňuje a vybízí vystihnout ji jinou než negativistickou a exklusivistickou dikcí. Umožňuje také hledat, v jakém vztahu k církvi se nacházejí rozličné skupiny nekřesťanů, např. mimokřesťanská náboženství. Jedinečnost Krista je „druhou stranou mince“ povšechného Božího spásného záměru. V desáté ka-

pitole (s. 303–322) B. Sesboué obhajuje kontinuitu církevního učení „extra ecclesiam nulla salus“ tváří v tvář jeho rozličným dějinným podobám. Na závěr se zamýšlí nad hermeneutickým přístupem magisteria římskokatolické církve k tomu axiomu.

Autor splnil svůj úkol, který si na počátku stanovil: soustředit se na hermeneutiku proslulé teze (s. 18). Je to patrné již ze základního dělení knihy. Svým dílem pomáhá čtenářům, aby k ní přistupovali s interpretační zdrženlivostí, rozvahou, hledající její kladný význam („spasení skrze církev“, „Le salut par l’Eglise“: 12, 314), a aby současně viděli, že různé, zdánlivě protichůdné, posuny v chápání této teze jsou výrazem dynamické kontinuity učení magisteria. Technicky vzato, Sesbouého zajímá více „práce s tezí“ a soustřeďuje své síly na objasnění výpovědi a jednání římskokatolické církve v souvislosti s tímto tématem než na samotný úděl nekřesťanů, ačkoliv naléhavost tohoto aspektu je v knize slyšitelná. Jeho výklad se nese v duchu její **relativizace** (s. 319) **synchronické** (ve vztahu ke křesťanskému učení jako celku) a **diachronické** (ve vztahu k celým dějinám křesťanského učení). Její autenticita vynikne tehdy, když danou tezi nazíráme z obou těchto perspektiv.

Máme před sebou dílo napsané z římskokatolické perspektivy, což je viditelné již na množství prostoru, který autor věnuje „osudům“ zvoleného tématu v katolické církvi. (Nekatolické přístupy, včetně mimokřesťanských, rozvádí na s. 245–274.) Projevuje se to rovněž pečlivým rozborem papežských a koncilních výpovědí a jejich uvádě-

ním do souvislosti se současným učením římskokatolické církve. Na druhé straně by autorovy snahy neměly být cizí ani protestantům, jelikož i oni náležejí k západnímu křesťanstvu. Kapitola o hermeneutice magisteria se může jevit protestantskému čtenáři jako „katolická realie“ ztělesňující redundantní snahu dělat zmíněné instituci „advokáta“, ale četné postřehy v ní obsažené (např. o práci s Písmem, s. 325–349) je možno s většími či menšími odchylkami uplatnit i v protestantské teologické práci – snad až na atribut neomylnosti, který je mu připisován. Ovšem i toto ostentativní označení je výrazem snahy poukázat na správnost a kontinuitu církevních prohlášení v jejich dějinně podmíněných podobách.

Knihy má svou dynamiku, autorovy postřehy jsou dostatečně subtilní, interpretační přístupy důmyslné a zajímavé, zajímavý je i seznam literatury, jehož položky jsou řazeny chronologicky dle vzniku. Jedná se patrně o nejnovější dílo zabývající se dějinami a interpretací proslulého axiomu. Škoda, že na jeho protestantská a další nekatolická zpracování v něm zbylo velmi málo místa. Sesbouého „provětrávací“ metoda by i zde přišla vhod. Z jeho postoje lze vyčíst určitou pokoru a uvážlivost, s níž přistupuje k jednotlivým církevním prohlášením. Jeho práce je dobrým příkladem rekonstruktivní hermeneutické teologie snažící se zprostředkovat současnému čtenáři myšlení křesťanské tradice.

Marek Říčan

NOVÝ KOMENTÁŘ K EVANGELIU PODLE MATOUŠE

Jiří Mrázek, Evangelium podle Matouše: Český ekumenický komentář k Novému zákonu 1, Praha: Centrum biblických studií a Česká biblická společnost 2011, 512 stran.

V češtině nemáme v nové době mnoho komentářů k prvnímu evangeliu. Odhlédneme-li od stručných Výkladových poznámek k Novému zákonu (1991) a od přeloženého komentáře Harringtonova (Kostelní Vydří 2003), je zde už jen zdařilý Hájkův (Praha 1995), který ovšem zabírá jen prvních 9 kapitol. Nový komentář Mrázkův vykládá celý Matoušův spis, a to vědomě a záměrně do českého prostředí.

Na rozdíl od Hájka, který si zakazuje předem nasazovat „bryle“ otázky, kdo byl a kde působil evangelista zvaný Matouš (s. 14), přikloní se Mrázek jednoznačně k odpovědi, zastávané v novějším bádání (obšírně Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I*, s. 67nn), že „Matouš“ je „exponent své (židokřesťanské) obce“ (Luz), nejspíše v syrské Antiochii. Tam ovšem patrně žila i jiná křesťanská komunita, která se již před desetiletími rozešla s oficiální synagogou, kdežto Matoušovu tento rozchod teprve čeká a zdá se již neodvratný. Takže „Matouš píše jakousi židokřesťanskou verzi Marka, doplněnou o témata, která jsou pro Matoušovy čtenáře důležitá“ (s. 12).

Proto si Matouš s pozorností všimá toho, jak se Ježíš vyrovnává s představiteli soudobého židovstva a jeho zbožnosti. Nelze doložit, že by Matouš zastával „substituční teorii“ – názor, že církev vystřídala synagogu v Božím plánu. Ježíšovy kontroverze, zejména s farizeji,

kteří jsou mu nejbližší, jsou neseny snahou, aby druhá strana pochopila, oč mu jde. „Hojnější spravedlnost“ nad farizejskou a zákonicou, kterou Ježíš vyžaduje od svých učedníků (Mt 5,20), „je v podstatě milosrdenství, které se odehrává tvář v tvář bližnímu, a ne s pohledem upřeným do zrcadla“ (s. 68). I ty takzvané „antiteze jsou ... spíše ilustracemi, jak Ježíš rozumí Zákonu a Prorokům“ (s. 69).

Náboženství a zbožnost zahleděné „do zrcadla“, do sebe a na sebe. To je v Mrázkově výkladu Matoušova evangelia jádro Ježíšovy polemiky s farizeji, kteří jsou v jistém smyslu (na rozdíl od kněžské aristokracie) pravými následovníky Mojžíše a je třeba s nimi nadále diskutovat (s. 393). Vzali však následování Mojžíše za špatný konec: „Ve své zbožnosti se nestarají o jiné, nýbrž o sebe. Jsou zahleděni do svého image, který si budují“ (s. 415). Zde již nejde jen o Ježíšovu polemiku s židovstvím či farizejstvím, nýbrž s určitým typem náboženství a zbožnosti, jehož znakem je sebespravedlivost a moralismus; tento typ přežil historický judaismus a usídlil se i v prostředí křesťanském (a evangelickém), jak Mrázek neopomene příležitostně naznačit.

Positivně v této tónině a osnově vypráví Matouš/Mrázek celý příběh Ježíšův jako radikální nabídku dát výhost sebestřednosti, a tak vzít vážně pořádky Božího království. Zde se Ježíš, původně snad stoupenec Jana Křtitele, od svého předchůdce odklonil: „V Božím království už se mluví jinak“, „prosazuje se úplně jinými cestami“ (s. 187). Jaké jsou to cesty, to Ježíš znázorňuje celou svou misí, k níž patří nejen kázání a podobenství, nýbrž i skutky pomoci potřebným (tzv. zázraky), které v Matoušově zdů-

raznění přesáhnou hranice Izraele (Gadarenský, Kananejka). Nabídka Božího království tudíž není něco, co naše lidství znevolaňuje, nýbrž naopak osvobozuje a naplňuje. K tomu Matouš ve výkladu Mrázkově zve svou židokřesťanskou antiochejskou komunitu a všechny své pozdější čtenáře.

Pozoruhodná – a v české bibliotice zatím spíše ojedinělá – je Mrázkova metoda výkladu Matoušova evangelia. „S knihou se zachází tak, že se čte. Postupně“ (s. 54). Jiří Mrázek takto zachází s „knihou“ evangelia podle Matouše *jako*. „Matouš je ... psán *jako* vyprávění..., píše jeden příběh, ať už svůj materiál posbíral jakkoliv a kdekoliv“ (s. 215). Znalec tuto metodiku identifikuje jako tzv. rétorickou kritiku, k níž patří i „čtení zblízka“ (*close reading*). Mrázek jakoby „hledí Matoušovi přes rameno“, tj. snaží se sledovat jeho vypravěčskou strategii, bez ohledu na jeho prameny. Mrázek tak opouští dosud v bádání oblíbenou kritiku redakcí a pouští se cestou sice již v odborné literatuře vyzkoušenou, ale u nás stále spíše okrajovou. Mrázek svým komentářem (ale již předchozími výklady a studiiemi o lukášovských a matoušovských podobenstvích) prokázal, že tato cesta je produktivní, v neposlední řadě i pro homiletickou exegesi.

Mrázkův komentář je napsán tak poutavě, že se dobře čte. Odborník za ním rozezná velký rozsah odborného bádání (jež autor doložil i dílčími studiiemi, zejména svou habilitační rozpravou *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*, 2000); ale čtenář jím není zatěžován ani způsobem, který zvolil M. Hájek, když tyto nálezy ukryl jakoby pod čáru (nehledě na komentáře německé provenience, jejichž autoři se, vy-

pyšňují tím, jakými odbornými informacemi zásobili své čtenáře.) V Mrázkově komentáři se např. nedovíme, kde Matouš čerpal z pramene Q; a jen občas, a vždy funkčně, kde alteroval předlohu Markovu nebo jaké byly dějiny působení toho či onoho výroku (což významně a široce zdokumentoval komentář Luzův). Uvažujeme-li o „implicitním čtenáři“ Mrázkova komentáře, nevytane nám především na mysl odborný novozákoník, který má ostatně přístup k literatuře, která všechny případné Mrázkovy proluky dostatečně vyplňuje, nýbrž motivovaný a zaujatý český čtenář Bible, a zvláště český teolog, který svým světcům chce přiblížit poselství Ježíšova evangelia ve zvěstování nebo v biblickém vzdělávání. Tomu slouží i Mrázkův živý, kolokviální jazyk, prozrazující, že text byl původně předlohou autorových fakultních kurzů. V každém případě „implicitnímu čtenáři“ Mrázkův komentář doporučujeme.

Pavel Filipi

RÉTORIKA V KULTUŘE A VE SVĚTĚ

Jiří Kraus, *Rétorika v evropské kultuře i ve světě (2., přepracované vydání)*; Praha: Karolinum, 2011, 248 stran.

Přední český vědec, bohemista, specialista na problematiku jazykové komunikace a teorii veřejného diskurzu, člen Mezinárodní společnosti pro dějiny rétoriky (ISHR), účastník řady hostovských pobytů na zahraničních univerzitách a institucích prof. PhDr. Jiří Kraus, DrSc. vydal v Nakladatelství Karolinum 2., přepracované vydání jedné ze svých nejvýznamnějších publikací, kterou je

Rétorika v evropské kultuře i ve světě. Zainteresovanému čtenáři se ihned vybaví předchozí kniha z roku 1998 *Rétorika v evropské kultuře* (Academia, Praha), ale také kvalitou naprosto ojedinělé dílo *Rétorika a řečová kultura* (Karolinum, Praha 2004), kde autor vstupuje rovněž do otázek hermeneutických a řeší i tematiku praktické rétoriky.

Rétorika v evropské kultuře i ve světě rozvíjí problematiku pojednanou v *Rétorice v evropské kultuře* a na 248 stranách (z toho 222 stran hutného textu včetně anglického „Summary“) nabízí rétorikou se zabírajícímu čtenáři koncepčně i obsahově mimořádně vydařenou práci. V úvodním slovu („Dějiny rétoriky – dějiny bez pohybu?“), deseti oddílech („1. Počátky rétoriky ve starém Řecku“; „2. Rétorika helénistická a římská“; „3. Rétorika a křesťanská kultura středověku“; „4. Od humanismu k osvícenství“; „5. Rétorika období baroka ve službách církve“; „6. Společensví učenců střídá Republika literátů. Filozofie proti rétorice na prahu nové doby“; „7. Normy stylu a měřítko vkusu v rétorice 18. století“; „8. Rétorika v 19. století“; „9. Rétorika ve 20. století“; „10. Jiné rétoriky a jiné kultury“) s vlastním členěním a „Závěru“ prochází autor dějinami rétoriky od 5. stol. př. Kristem do současnosti, vybírá nejzajímavější či nejpřínosnější osobnosti, přibližuje jejich rétorické koncepty, užívanou terminologii a přidává i charakterizující citáty. Množství postav, jejich cílený výběr, začlenění do epochy včetně historických souvislostí, ale i hloubka pronikání do jednotlivých systémů ukazují na autorovo dokonalé zvládnutí tematiky a celoživotní orientaci v dané oblasti. Předpokladem takto pojatého zpracování látky je mimo jiné autorova nevšední jazy-

ková vybavenost, jež je patrná prakticky z každé stránky knihy a jež mu umožňuje prezentovat to které dílo z primárních pramenů a těžit z „přímého“ kontaktu s osobností či spisem.

Dalším rysem, který čtenář zvláště ocení, je čtivost knihy při zachování vysoké odbornosti. Díky této schopnosti autora je publikace přístupná badatelům, studentům, případně i „praktikům“ z mnoha oborů (učitelům, farářům, politikům, specialistům na marketing a komunikaci, ale na druhé straně i vědcům, kteří potřebují prezentovat svá bádání), jež mají navíc různá očekávání, potřeby i náhled na rétoriku. Přehledné členění umožňuje cíleně čerpat poznatky třeba jen z příslušné epochy či obeznámení se toliko s jednou osobností, na níž je právě potřebné upřít pozornost. Nutné je také zmínit skutečnost, že publikací obdobného typu a kvality se knižnímu trhu běžně nedostává ani v angličtině či němčině. Zatímco řada pisatelů zpracovává jen určité epochy či studie pocházející z vybrané jazykové tradice, u Jiřího Krause je tomu jinak. Jeho dílo je komplexní po stránce chronologické i geografické. Postihuje vývoj rétoriky v průběhu dvou a půl tisíce let, a kromě precizně zpracované Evropy přidává i osobnosti formující americkou scénu (např. kap. „Rétorika ve Spojených státech proti komunikačním bariérám“) a Asii (viz kap. „Jiné rétoriky a jiné kultury“), kde dominují charakteristiky rétoriky čínské. Autorovi však neuniká ani rétorika určitých temných etap dějin, zvláště „hnědá rétorika“ doby nacismu. Na straně druhé přibližuje stručně i zvláštnosti rétoriky biblické či rétorickou vyříbenost koránu. Jak je patrné, Jiří Kraus má cit pro kulturní odlišnosti, filosofické souvislosti, dějinný vý-

voj i náboženské aspekty, což mu umožňuje předkládat čtenáři vyváženou syntézu velmi hodnotných poznatků. I přes nabízené množství informací nemá publikace „slovníkový ráz“, ale vytváří souvislosti, návaznosti, reflektuje a hodnotí.

Máme-li probrat směřování autorových úvah a jeho východiska konkrétně, je nutné zastavit se hned na počátečních stránkách kapitoly „Dějiny rétoriky – dějiny bez pohybu?“ (s. 4–17), kde autor zřetelně formuluje kontext svých následujících úvah. Poukazuje na význam rétoriky v jednotlivých stádiích dějin, na její sepětí s potřebami a cíli společnosti, v jaké oblasti se rétorika uplatňovala a jakým způsobem. Všimá si jevů jako je *intertextualita* či *interdiskurzivnost* a upozorňuje na soudobý fakt, že se rétorizuje i odborný diskurz. Autor konstatuje, že „*věda stále více legitimizuje otázky mající alternativní řešení, vědec přiznává, že nestojí nad zkoumanou realitou, ale že on sám i nástroje, které má k dispozici, jsou její neodmyslitelnou součástí. Sílí přesvědčení, že objektivnost vědeckého poznání je iluzí. Je pozoruhodné, že s tímto názorem přicházejí i představitelé věd přírodních, exaktních, stejně jako společenských. Vzrůstá úloha axiologických soudů, paradoxů, náhody, pravděpodobnosti, alternativ, respektu k odlišnému přijímání světa. Objevuje se nový fenomén, individuální, subjektivní vědecký styl, který chce nejen popisovat a analyzovat, ale také přesvědčit o věcech, které postrádají definitivní řešení. Nezřídka je tento styl podmíněn i charakteristikou jazyka nebo národními tradicemi a kulturou. ... Díky televizi a četným novým informačním technologiím veřejná komunikace konce století znovu objevuje úlohu mluveného slova. ... Média a zvláště pak televizní kanály vytvá-*

řejí nový typ nadnárodního auditoria...“ (s. 13 a 14).

Nahlížíme-li dnešní situaci takto, je naprosto zřejmé, že rétorika prostoupila oblast vědy a prakticky všechny oblasti lidské komunikace. „*Od antické rétoriky vede přímý i zprostředkovaný vývoj k lingvostylistice i literární stylistice, k biblické exegetice a hermeneutice, k sémiotice a k nauce o jazykové komunikaci, k teorii řečových aktů a k pragmatice, k lingvistice a teorii textu, k poznatkům, k nimž dospěly sociolingvistika, etnolingvistika, psycholingvistika*“ (s.20). Skrze tyto formulace se dostáváme ke skutečnému významu rétoriky, k šíři a hloubce jejího teritoria, ale i potřebě studovat ji v kontextu a v náležitých historických i kulturních souvislostech. Z pozice těchto východisek se Kraus snaží zpřístupnit široké (avšak erudované) čtenářské obci dlouhá staletí rétorické tradice, její kořeny a zásady, jakož i celý proces navazování a rozvoje, který je ovlivněn řadou okolností. Tyto vlivy postřehnout, promyslet a kriticky zpracovat není snadné. Jiří Kraus to však mistrovsky zvládá (v angličtině by jeho publikace byla vážnou konkurencí zavedeným autorům!). Kvalita díla je vysoká a čtenatel docení hodnotu jednotlivých kapitol dle svých preferencí. Osobně považuji za velmi přínosná místa, kde se autor zaměřuje na rétoriku Platonovu a Aristotelovu (s. 31–34, 37–42), rétoriku pro Alexandra (s. 42–44), rétoriku helénistickou a římskou (s. 45–74), dále na souvislosti mezi rétorikou a homiletikou, rétorikou Augustinovu (s. 84–88), rétoriku jezuitskou, postřehy věnované metafoře, oddíly, v nichž se zaobírá rétorikou 20. století ([s. 195–211], zvl. McKeon, Burke, Perelman, Toulmin),

ale také Komenským (s. 150–155), Jungmannem (s. 191–194), Erasmusem (s. 129–132), Melanchthonem (s. 132–134), Nietzsche (s. 185–186), Fontanierem (s. 187–189), ruskými formalisty (s. 197–200) či Derridou (s. 210). Autor však předkládá i oblasti a osobnosti u nás méně známé, což se týká např. vybraných děl autorů španělských (Gregorio Mayans y Siscar [s. 176–177]), francouzských (Bernard Lamy [s. 164–166], Nicolas Boileau-Despréaux [s. 167–168], César-Chesneau Du Marsais – „projekt filosofické rétoriky“ [s. 169–170]), holandských (Gerhard Johann Vossius – „rétorika řečnických afektů“ [s. 150]), ruských (biskup Makarij [s. 157]) polských (Maciej Kazimierz Sarbiewski [s. 144–145]), ale také doktrínu „umění řeči“ v Indii, jež má své kořeny již

v brahmánech a starobylých védských obřadech (s. 215–216).

Závěrem je možné říci, že Jiří Kraus předkládá čtenáři promyšlený a ucelený výběr toho nejlepšího, co dějiny rétoriky přinesly. Jeho kniha je inspirativním a moderním dílem, jež ho stálo nemalé badatelské úsilí. Tak důkladně, jak kdysi prezentoval řečnictví řádný profesor University Karlovy Dr. Karel Wenig, jej dnes prezentuje prof. Jiří Kraus. Jeho dílo snese nejpřísnější měřítko a v angličtině by bylo vážnou konkurencí i pro nejúspěšnější autory (např. G. A. Kennedy). Jiří Kraus dokáže být výstižný, srozumitelný, přesný, odborný a obsažný. I přes široký záběr čtenáře neunaví, ale nadchne. Jeho argumentace má veškeré kvality pro to, aby čtenáře o úrovni díla přesvědčila, a právě k tomu slouží RÉTORIKA.

Jiří Lukeš

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 2011

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

PhDr. ThLic. Jitka JONOVÁ, Th.D.

Theodor Kohn, kníže – arcibiskup olomoucký, titulární arcibiskup Peleusijský

*disertační práce v oboru praktické teologie, zaměření: církevní dějiny,
231 stran*

Práce je zaměřena na episkopát Theodora Kohna, od volby přes jeho kritická léta až k rezignaci na olomoucký arcibiskupský stolec. V roce 1892 byl s radostí uvítán jako první arcibiskup nešlechtického a českého původu, ale nezapřel ani své židovské předky. Nový arcibiskup se plně nasadil v pastoračních a hospodářských aktivitách. Určitý zlom představuje rok 1899, kdy se vztah arcibiskupa Kohna vůči kněžím a lidu začal zhoršovat. Postupně se dostával do sporu téměř se všemi: s kněžstvem (aféry Rectus a Ocásek), se státními institucemi (např. o jmenování katechetů), ale také s císařem. Nastalé situaci věnovaly Svatý stolec a Vídeň velkou pozornost. Nakonec se jako nejlepší řešení jevila arcibiskupova rezignace, k níž došlo v březnu 1904. Arcibiskup se po své rezignaci usadil v Ehrehausenu, kde žil až do své smrti a je zde také pochován. Jeho myšlenka na založení katolické univerzity na Moravě přišel vniveč. „Případ Kohn“ nicméně neskončil smrtí arcibiskupa; arcibiskup s tak charakteristickým židovským jménem vyvolával a vyvolává dosud zájem, a to např. také v beletristické tvorbě.

ThLic. Dominik OPATRNÝ, Th.D.

Ježíš – světlo slepých: Význam Jan 9 ve čtvrtém evangeliu

*disertační práce v oboru biblická teologie, zaměření: Nový zákon,
138 stran*

Práce „Ježíš – světlo slepých“ ukazuje význam 9. kapitoly Janova evangelia v celku evangelia jako takového. První kapitola se zaměřuje na text a kontext perikopy, podává její překlad, řeší některé textově-kritické otázky a ukazuje strukturu a kontext textu. Druhá kapitola srovnává příběh s dalšími texty ze Starého i Nového zákona a z řecké literatury, na což navazuje kapitola

o literárním druhu. Ve čtvrté kapitole jsou podány charakteristiky nejdůležitějších postav příběhu, přičemž postava slepého je srovnávána s informacemi z řeckých papýrů. Pátá kapitola obsahuje samotnou analýzu textu (s exkursem o dějinách působení J 9,2–3). Závěrečná, šestá kapitola řeší dvě souhrnné otázky: jak je to s historicitou příběhu a jak je poselství této perikopy začleněno do poselství celého evangelia.

ThLic. David BOUMA, Th.D.

Hledání filozofických a teologických předpokladů křesťanské exegeze biblické teologie v díle Klause Bergera

disertační práce v oboru systematická teologie a křesťanská filozofie, zaměření: dogmatická teologie, 187 stran

Práce se věnuje dílu novozákonníka Klause Bergera z pohledu fundamentální teologie. Název práce „Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergera a její možné využití ve fundamentální teologii“ obsahuje záměrně určitou dvojznačnost. Na jedné straně se autor této práce věnuje kritice východisek současné novozákonní exegeze, tak jak ji najdeme v obsáhlém díle Klause Bergera, na straně druhé se pokouší zachytit a kriticky zhodnotit exegetická a potažmo teologická východiska samotného heidelberského novozákonníka. V centru pozornosti tedy stojí Bergerovy kritické argumenty vůči současné exegezi a její aplikaci v teologii, stejně tak Bergerova vlastní exegetická a teologická východiska. Výše zmiňovaná analýza a reflexe se odehrává v perspektivách fundamentální teologie, které jsou artikulovány v první kapitole práce. Druhá kapitola představuje život a hlavní myšlenky Bergerova rozsáhlého díla. Třetí kapitola obsahuje dva exemplárně kontrastní přístupy k exegezi a teologické metodě vzhledem k myšlení sledovaného autora, tak jak je nacházíme u Gerda Theißen a Hanse Jürgena Verweyena. Smyslem této kapitoly je umožnit plastičtější pochopení svérázu Bergera v německém teologickém kontextu. Závěrečná čtvrtá kapitola hodnotí Bergerovo exegetické a teologické úsilí – jak v jeho kritickém, tak konstruktivním rozměru – z pohledu fundamentální teologie.

ThLic. Adam MACKERLE, Th.D.

Teologická motivace sociální kritiky v knize Ámos

disertační práce v oboru biblická teologie, zaměření: Starý zákon, 309 stran

Předmětem práce je starozákonní kniha Ámos, která je známa především svým zájmem o sociální oblast a spravedlnost. Práce zkoumá, jaká je teologická motivace kritiky, kterou v této oblasti autor vznáší, a tedy jakou roli

hraje sociální tematika v knize, čím je motivována a s čím je spojena. Práce postupuje ryze synchronním způsobem, tj. nezabývá se historickými a dobovými socioekonomickými vztahy, které kniha zmiňuje a na nichž staví, nýbrž se snaží na rovině textu poukázat na konotace, které autor textu ke své sociální kritice připojuje. V závěru práce konstatuje, že základními prvky spojenými se sociální kritikou, které kniha zdůrazňuje, je 1) její propojení s kultem a skutečnost, že sociální sféra determinuje platnost či neplatnost kultu. Dalším konstatováním je, že 2) zločinné jednání proti druhému člověku je vnímáno jako iracionální a nelogické. Konečně je v práci zdůrazněn též 3) vztah lidského jednání v sociální oblasti a dějinných a přírodních událostí. Celkově kniha Ámos hovoří o koherenci lidského života, v němž způsob jednání s druhým člověkem determinuje všechny ostatní oblasti a současně je ostatními oblastmi ovlivňován.

ThLic. Michaela VLČKOVÁ, Th.D.

Význam obřadu žehnání matky po porodu v Čechách a na Moravě v 16.–20. století

disertační práce v oboru systematická teologie a křesťanská filozofie, zaměření: liturgická teologie, 170 stran

Práce je zaměřena na liturgický obřad žehnání matky, na jeho vývoj v dějinách a význam z hlediska liturgicko-teologického i socio-kulturního. Cílem práce je zjistit význam obřadu, a to nejen s ohledem na jeho teologický obsah či na význam v rámci liturgického slavení, ale také na význam, jaký měl v životě věřících, v životě konkrétních žen matek v různých obdobích a sociálních kontextech. Autorka se proto zabývá nejen liturgickou stránkou obřadu a výklady k němu, ale také lidovými obřady a rituálními prvky, které byly součástí lidové tradice a které se k obřadu žehnání matky pojily. Snaží se dále zodpovědět otázku, proč obřad není zahrnut do současného českého benedikcionálu a jaký význam by mohlo mít zavedení obnovené formy žehnání matky do běžné liturgické praxe. Práce se opírá především o analýzu textů žehnání obsažených v liturgických knihách církví působících na území Čech a Moravy a dále o texty, které se snaží podat výklad k významu obřadu. Pro období 16.–18. století je to homiletická literatura; pro období 19.–20. století odborná teologická literatura. Jako podklad pro pojednání o rituálech ukončení šestinedělí v lidové tradici autorce posloužily etnografické studie a články z období 19. a první poloviny 20. století i z doby současné.

Doc. Karel SLÁDEK, Th.D.

Nikolaj Losskij: obhájce mystické intuice. Život a dílo Nikolaje Losského v prvorepublikovém i válečném Československu

habilitační práce v oboru teologie, 259 stran

Život a dílo Nikolaje Losského je v této monografii představeno nejen na základě biografických a bibliografických dat, ale je v první řadě interpretováno dvěma přístupy, personalistickým a systematickým, které ve své metodologii využívá spirituální teologie. V první personalistické části tematicky zaměřené na život a práci Nikolaje Losského před vstupem do Československa je popsán Losského duchovní vývoj, jak jej on sám zpětně interpretoval, přičemž je jeho zkušenost zařazena do širšího rámce spirituálního fenoménu odpadu od víry a pozdějšího návratu ke křesťanství u ruské inteligence. Následující dvě části jsou svojí strukturou pojaty systematicky. Třetí část je zaměřena na Losského systematickou obhajobu mystické intuice z pozic filosofických i teologických. Prameny pro analýzu tvoří především články, studie a díla Losského, která publikoval v Československu. Závěrečná kapitola této části je zaměřena na systematické zhodnocení Losského pojetí mystické intuice z pohledu současného stavu bádání spirituální teologie. Poslední, čtvrtá část, opět systematickým přístupem analyzuje Losského pojetí duchovního rozvoje osobnosti.

TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY ČESKÉ BUDĚJOVICE

PhDr. Hynek Šmerda, Th.D.

František Sušil. Život, dílo a odkaz budoucím generacím.

disertační práce v oboru církevních dějin, 420 stran

Práce se zabývá životem, dílem a odkazem Františka Sušila (1804–1868) budoucím generacím. Je uvedena charakteristikou duchovního a společenského prostředí rakouské monarchie, pokračuje přehledem filozoficko-teologického myšlení v českých zemích a neopomíjí ani národní život a jeho písemnictví na Moravě. Dále přibližuje původ, mládí, období studií a duchovní formace, léta v duchovní správě, pak Sušilovu pedagogickou a spolkovou činnost a podíl na rozšíření cyrilometodějské ideje. Následně rozebírá Sušilovo teologické dílo a jeho přínos tehdejší i pozdější době. V závěru se chronologicky věnuje odkazům na Sušilův život a dílo od 19. století do současnosti. Téma práce je zpracováno především na základě pramenů ze zahraničních a českých archivů a na základě dobového tisku.

Mgr. Martin Bílek MBA, Th.D.

Hospodářská etika jako etika rámcového řádu. Kritická reflexe hospodářsko-etické koncepce Karla Homanna.

disertační práce se zaměřením na hospodářskou etiku, 167 stran

Práce se věnuje kritickému posouzení hospodářsko-etické koncepce Karla Homanna, který je jedním z předních hospodářských etiků v německy hovořících zemích. Svou koncepcí se snaží nalézt řešení dilematických situací, do kterých nás zasazuje současné globální tržní hospodářství, a nabízí metodu jak nechtěné dilematické situace odstranit pomocí implementace etiky do rámcového řádu, tedy systému zákonů, předpisů, norem a jasně definovaných pravidel. Kritické hodnocení práce se zaměřuje na otázku praktické realizovatelnosti Homannovy koncepce na globální úrovni a dále pak na určitý redukcionismus, kterého se Homann dopouští, pokud omezuje hospodářskou etiku pouze na etiku rámcového řádu. Část hodnocení vychází z principů sociálního učení katolické církve, které nabízí širší hodnotící kritéria, než ze kterých vychází Homann. Na druhou stranu Homann není hospodářským etikem, který by se odvolával na nefunkční utopie, ale nabízí střizlivou koncepci, která má přes své slabiny uplatnění při řešení dilematických situací.

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – EVANGELICKÉ TEOLOGICKÁ
FAKULTA**

Mgr. Ivana Procházková, Th.D.

**יהוה מלך HOSPODIN JE KRÁL: starozákonní metafora ve světle
kognitivní lingvistiky a kognitivněsémantické a translatologické
interpretace**

*disertační práce v oboru biblická teologie, zaměření: Starý zákon,
330 stran*

Práce využívá metod kognitivní a kulturně orientované lingvistiky k popisu významu starozákonní metafory Hospodina-krále. Navazuje na práce G. Lakoffa, J. Johnsona, M. Turnera, G. Fauconiera a práce českých kognitivních lingvistů (zejména I. Vaňkové). Na starozákonní hebrejský text aplikuje teorii konceptuální metafor, teorii mentálních prostorů, teorii konceptuální integrace a některé teorie kognitivní sémantiky. V analýze žalmů popisuje autorka význam metafory Hospodina-pastýře, Hospodina-válečníka, Hospodina-Iva a Hospodina-orla jako dílčích poloh metafory krále. Význam je mj. popsán prostřednictvím tzv. generických příběhových struktur, tj. abstraktních narativních struktur, jež autorka izolovala v textech. Tyto struktury se konstituují ze zdrojových domén (pastevectví, válka, lev a orel) a opakovaně se podílí na strukturaci metaforických vyjádření. Metody kognitivní a kulturně orientované lingvistiky jsou dále využity k analýzám a interpretacím žalmu 44, žalmu 76 a oddílu Pláč 3,1–24. Na provedené analýzy a interpretace navazují v poslední části práce funkcionalisticky pojaté překlady. Autorka tak v překladu starozákonních hebrejských textů uplatňuje funkcionalistické teorie překladu (Ch. Nordová, P. Kušmaul aj.) a zejména tzv. principy didaktického modelu tvůrčího překládání formulované v českém prostředí Z. Fišerem.

Mgr. Ondřej Macek, Th.D.

Praxis pietatis haereticorum

disertační práce v oboru systematická a praktická teologie, 226 stran

Práce se ve třech sondách do lokalit pozdějších evangelických sborů Horní Vilémovice, Velká Lhota u Dačic a Soběhrdy pokouší o rekonstrukci víry, myšlení, zbožnosti a vnitřního života, prameny doložených skupin českých a moravských tajných evangelíků 18. století – tedy o vylíčení *praxis pietatis haereticorum*. Popisuje kontury fungování jejich společenství včetně rodové i lokální kontinuity „kacířství“. Snaží se rekonstruovat způsoby předávání svědectví o „jiném“ rozměru (způsobu) křesťanské víry, než byl ten,

jež předkládala římskokatolická církev, jejíž byli tajní evangelíci členové. Tato rekonstrukce potvrzuje velkou roli knih v procesu katecheze a udržení „kacířské“ víry i promísení reformačního a římskokatolického ve spiritualitě tajných a tolerovaných evangelíků. Všimá si stop diakonické realizace kryptoprotestantského společenství. Charakterizuje několik typů shromáždění, které sloužily k posílení (víry i života) jednotlivých tajných evangelíků. A nakonec systematizuje jejich výpovědi o obsahu víry. Zároveň si klade otázky, zda je možné, případně za jakých podmínek, označit societu tajných evangelíků za církev. Tajné evangelictví je charakterizováno jako součást identity českých evangelíků. Za metodu zpracování bylo zvoleno vyprávění. Způsob pokládání otázek je ovlivněn německým prakticko-theologickým konceptem „žitého náboženství“.

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ
FAKULTA**

Mgr. Oleksandr Belya, Th.D.

**Myšlenkové a reformní proudy v ukrajinské pravoslavné církvi
v první polovině XX. století**

disertační práce, zaměření: církevní dějiny, 184 stran

Práce nejprve analyzuje rusko-polsko-rakouskouhorské vlivy na ukrajinské sebeuvědomění. Dále pak upozorňuje na „metafyzickou a historickou naivitu“, jež se projevovala při vypořádávání rusko-ukrajinských vztahů v církevní oblasti. Práce rovněž předkládá panoramatický přehled různých názorů zabývajících se otázkou snah o samostatnost ukrajinské církve a analyzuje vliv bolševismu, občanské války, druhé světové války a fašismu. Hlavní část práce se zabývá myšlenkovými a reformními proudy v ukrajinské pravoslavné církvi a dalším vývojem v této církvi včetně pokusů o realizaci její samostatnosti.

ThDr. Alena Hanzová, Th.D.

Kultická očista v politických koncepcích judského vazalského státu

disertační práce, zaměření: církevní dějiny, 272 stran

Práce je charakterizována jako mezioborová. Vychází z historické analýzy vymezeného období biblického Izraele a interpretuje příslušné starozákonné texty. Autorka nejprve přibližuje přístupy nejznámějších badatelů (M. Noth, A. Alt, F. W. Albright, G. E. Mendelhall) k archeologii a dějinám Izraele. Seznamuje s takzvaným revizionistickým přístupem k dějinám Izraele a uvádí chronologii starověkého Izraele. Dále se zaměřuje na izraelské náboženství v kontextu 8. a 7. století př. Kr. na území Izraele a Judska a podrobně zkoumá významově velmi bohatý jev náboženských kultů. Další část přináší charakteristiky judských králů a popis nejvýznamnějších kultických reforem v politických koncepcích judského vazalského státu. V závěru práce se konstatuje, že „Judsko i přes své nezpochybnitelné vazalské vazby a povinnosti si uchovalo svůj svébytný kultický a náboženský charakter“.

Mgr. Zuzana Husarovičová, Th.D.

Pastorační péče o adolescenty ve spirituální krizi

disertační práce, zaměření: praktická teologie, 207 stran

Práce pojednává o spirituální krizi u adolescentů a o jejím řešení, které je součástí pastorační služby, která má pomáhat mladým „k posilování víry

a zvládnání osobních problémů a životních krizí z pozic víry“. Součástí jsou dotazník a grafické vyhodnocení výzkumu.

Mgr. Kamil Lepš, Th.D.

Zrod a proměny figury antikrista v raném judaismu

Disertační práce, zaměření: judaistika, 184 stran

Práce pátrá po pramenech představy antikrista jako o religionistickém vzoru (figuře). V úvodu se autor vypořádá s problematikou odborné terminologie ve vztahu k předmětu práce, poté následuje bádání v tématu antikrist, kde je představeno jedenáct badatelů.

Mgr. Ing. Jaroslav Maďar, Th.D.

Dějiny slovenského pietizmu a jeho vplyv na spoločnosť

disertační práce, zaměření: církevní dějiny, 207 stran

Autor v práci popisuje osobnosti a vlivy a světového pietismu, na které navazoval pietismus slovenský, dále se zabývá slovenským pietismem, stanovuje mezníky v jeho vývoji, popisuje hlavní protagonisty se zhodnocením jejich přínosu teologického i praktického.

Mgr. Marta Malá, Th.D.

Judaismus v ghettu Terezín

disertační práce, zaměření: judaistika, 145 stran

Přináší nový pohled na část historie ghetta Terezín. Na základě archivních dokumentů a dosud málo využitých pramenů, jakými jsou výpovědi a vzpomínky přeživších terezínských vězňů, dokládá a rekonstruuje židovské zvyky a tradice v ghettu Terezín. Autorka se zaměřila zejména na vzpomínky českých a moravských Židů uložených v Památníku Terezín a Židovském muzeu v Praze. Stěžejní částí práce je téma dodržování židovských tradic spojených s životním cyklem člověka. Zcela nově a v kontextu s židovskou tradicí jsou uspořádány vzpomínky pamětníků a archivní dokumenty v kapitolách od narození až po poslední věci člověka. Největší prostor autorka věnovala terezínským svatbám, které doposud zůstávaly stranou zájmu odborného bádání.

Mgr. Jana Moskalová, Th.D.

Problém svobody v dějinách myšlení a jeho novodobý existenciální koncept z hlediska pohledu spisovatele (F. M. Dostojevskij), filosofa (J. P. Sartre) a teologa (P. Tillich)

disertační práce, zaměření: systematická teologie, 196 stran

Práce pojednává téma svobody, jež je zásadní jak pro křesťanskou teologii, tak také pro evropskou filosofii a kulturu. Úvodní kapitola obsahuje historický průřez mapující dějiny problematiky tohoto pojmu. Hlavní část práce je věnována otázce svobody, jejích pramenů a hranic, tak jak je pojednávají ve svých dílech tři existenciálně smýšlející autoři: spisovatel Fjodor Michajlovič Dostojevskij, filosof Jean-Paul Sartre a teolog Paul Tillich.

Mgr. Sylva Ondrejčíková, Th.D.

Italský a sicilský pijut v dobovém kontextu a jeho jedinečný přínos pozdější básnické tvorbě (z hlediska hermeneutických principů)

disertační práce, zaměření: judaistika, 282 stran a 157 stran příloh

Práce se věnuje rozboru a hodnocení významové složky středověké hebrejské náboženské poezie (hebr. *pijut*) a přispívá k přehodnocení poetické tvorby pro specializované bádání z perspektivy hermeneutických principů. Dále pak rozebírá aplikaci těchto principů v rabínské a midrašické literatuře na základě vlastního překladu primárního zdroje hermeneutických principů asociovaných se jménem rav Eli'ezera b. Josi ha-gelili, tana'ity ze 2. století. Nejprve přináší doklady percepce hermeneutického principu jako třídícího principu v dílech samotných básníků synagogy. Dále postupuje v návaznosti na současné studie německých a izraelských badatelů k rozboru uplatnění relevantních principů ve verši středověké hebrejské náboženské poezie (*bijan av, ke-neged, me'al, dálemida ke-neged mida* i schémata *peticha mikra'it a sijomet mikra'it*). Autorka obrací pozornost také k principům, jakými jsou *gezera šava, mašal, gematri'a* a *notarikon*. Práce zohledňuje liturgický aspekt tvorby, žánrové bohatství, aspekt poetických výrazových prostředků, topos a problematiku intertextovosti v díle reprezentativních zástupců Apeninského poloostrova a Sicílie, ale i jejich předchůdců v klasickém palestinském básnictví a současníků i následovníků v aškenázských regionech. Součástí je přehledný soupis tvorby regionu od 9. do 15. století podle incipitů básní s důrazem na otázku autorství a rozšíření básnické tvorby v *machzorim* podle aškenázských modlitebních ritů.

Mgr. Bohumila Vacková, Th.D.

**Shodné znaky islámského a židovského radikalismu na počátku
21. století**

disertační práce, zaměření: judaistika, 148 stran

Práce se zabývá aktuálním a z vědeckého hlediska důležitým tématem islámského a židovského radikalismu na počátku 21. století. Soustřeďuje se na srovnání společných znaků obou a projevy či dopady obou fenoménů v České Republice.

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ
FAKULTA**

ThLic. Miroslav Pacifik Matějka, Th.D.

Analýza biblické důvěry ve světě Pentateuchu

disertační práce, zaměření: biblické vědy, 200 stran

Práce se zabývá tématem biblické důvěry v Pentateuchu. Tato důvěra se chápe jako ryze subjektivní spolehnutí na slovo či pokyn určité osoby. V případě důvěry Bohu se mnohdy jedná o přesvědčení o vyplnění lidsky neuskutečnitelného slibu, které důvěřujícím zjednává před Bohem zásluhu. Tatáž důvěra, jaká patří Bohu, je požadována i vůči jeho proroku a vůči Zákonu, jenž prorok vyhlásil Božím jménem. Spoléhání na sebe ve smyslu přehnané sebedůvěry, která nepočítá s Bohem, je chápáno jako zločin. Stejně tak je posuzována i nedůvěra obrácená vůči pohanským božstvům. V práci jsou analyzovány pouze ty texty, jež důvěru implikují a které souvisejí s explicitními texty, jež tvoří kostru studie. V názvu práce se záměrně nemluví o důvěře v Boha, ale pouze o důvěře, protože značné množství textů pojednává spíše o důvěře v člověka nebo dokonce o důvěře v neživé objekty. Vedlejším záměrem práce je podchytit texty ze světa starého Předního východu, které mohly být bližší či vzdálenou inspirací pro zkoumané biblické texty.

ThLic. Lukáš Nosek, Th.D.

Eklesiologie Antonína Salajky (1901–1975)

disertační práce, zaměření: dogmatická teologie, 186 stran

Práce se zabývá eklesiologickou analýzou publikací prof. Antonína Salajky (1901–1975), prvního českého katolického kněze, který získal doktorát z východních církevních věd na Papežském orientálním institutu v Římě (v r. 1930). První část se zaměřuje na biografii autora. Druhá část se věnuje bezprostředně samotné eklesiologii. Jeho dílo je periodizováno do dvou období: 1) 1930–1950 – vědecký vrchol a položení základů k dalšímu bádání; 2) 1950–1975 – období silně ovlivněné změnami církevně společenského charakteru po r. 1948. Třetí část práce je věnována klíčovým otázkám představované eklesiologie (primární důvod pro vypracování eklesiologie; hierarchické upořádání církve; poměr mezi Božím královstvím – církví – Ježíšem Kristem; poměr mezi katolickou církví a Jedinou církví Kristovou). Ve čtvrté části se práce snaží zařadit Salajkovo eklesiologické myšlení do kontextu soudobé světové a české katolické i ortodoxní eklesiologie. Závěrečné hodnocení představuje studovanou eklesiologii, jako eklesiologii

své doby – pohybuje se více méně v mezích dobové katolické eklesiologie. V práci je poukázáno na Salajkovo pojetí ekumenismu, které se více méně shodovalo s apologetickým pojetím, tj. s *demonstratio catholica* jakožto návratem „zbloudilých ovcí“ do církve katolické. Tímto se ukazuje, že praktické uplatnění autorových jednotlivých eklesiologických závěrů (např. definice církve) na poli ekumenismu bylo již v samém základu znemožněno.

ThLic. Ing. David Seifert, Th.D.

Pokoncilní obnova trvalého diakonátu. Dějiny – teologie – spiritualita
disertační práce, zaměření: spirituální teologie, 320 stran

Práce se zabývá dějinami a posléze teologií obnoveného diakonátu. Ve světle vztahu mezi službou a komunitou je právě různost služeb v místní církvi chápána jako celek toho poslání, které je místní církev povolána vykonávat a žít. Jde tedy o zodpovězení otázky po identitě diakonátu co možná nejúplnějším pohledem na samotnou církev. Nakolik se již odrazila tato obnovená eklesiologie koncilu v životě místních církví a farností, je v některých případech zřejmé právě na základě zkušenosti s diakonátem. Dále jsou pojednána některá „ožehavá témata“ teologie diakonátu (např. svátostnost, nesmazatelný charakter, účast jáhna na kněžství, jeho vztah k ostatním službám v církvi atd.). Pokud se týká specifické spirituality spjaté se způsobem života a služby jáhnů, chybí v západní církvi několik staletí kontinuální zkušenosti. Spiritualita jáhna je komplikovanější než spiritualita kněze nebo laika. Protože obnovený diakonát se v praxi ukazuje jako skutečnost „polymorfní“, můžeme si představit typické spirituality jáhna jako spiritualitu „samaritána“, jako spiritualitu „proroka“ i jako spiritualitu „pastýře“. Zajímavé otázky nabízí také téma povolání k diakonátu a přístupu k této službě.