

TEOLOGICKÁ REFLEXE

2010

1/2010

Teologická REFLEXE

- Monika Šlajerová* *Výhody a nevýhody
politického rozdělení
libanonských křesťanů*
- Jiří Hoblík* *Pseudoklementinské spisy
a jejich svědectví
o židokřesťanství*
- Jan Štefan* *Teologie v pokřesťanské době*
- Petr Macek* *Vztah teologie a filosofie
v českém protestantismu
20. století*
- Ivan Landa* *Smrt Boha – smrt smrti*

1

ROČNÍK XVI

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: ThDr. Pavel Filipi

Návrh obálky, graf. úprava a sazba: Daniel Trojan

Tisk: ARCH, Brno

Doporučená cena jednoho čísla: 69 Kč

Roční předplatné: 130 Kč, pro studenty teologie a duchodce 80 Kč.

pro zahraničí 13 Euro (Evropa), 15 USD (ostatní)

Vychází dvakrát ročně po 112 stranách

Adresa redakce:

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

Telefon: 221 988 321 – redakce

221 988 601 – administrace

Fax: 221 988 215

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz – redakce

tr-adm@etf.cuni.cz – administrace

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

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

Monika Šlajerová. 5

**VÝHODY A NEVÝHODY
POLITICKÉHO ROZDĚLENÍ LIBANONSKÝCH KŘEŠŤANŮ**
PROS AND CONS OF POLITICAL DIVISION OF LEBANESE CHRISTIANS

Jiří Hoblík. 23

**PSEUDOKLEMENTINSKÉ SPISY
A JEJICH SVĚDECTVÍ O ŽIDOKŘEŠŤANSTVÍ**

DIE PSEUDOKLEMENTINEN UND IHR ZEUGNIS
ÜBER DAS JUDENCHRISTENTUM

Jan Štefan. 42

TEOLOGIE V POKŘEŠŤANSKÉ DOBĚ. ČESKÝ PŘÍKLAD
THEOLOGIE IN EINER NACHCHRISTLICHEN ZEIT. BEISPIEL TSCHECHIEN

Petr Macek. 56

**VZTAH TEOLOGIE A FILOSOFIE
V ČESKÉM PROTESTANTISMŮ 20. STOLETÍ**

THE RELATIONSHIP OF THEOLOGY AND PHILOSOPHY
IN THE 20TH CENTURY

Ivan Landa. 76

SMRT BOHA – SMRT SMRTI
Hegelova spekulativní christologie

DEATH OF GOD – DEATH OF DEATH.
HEGEL'S SPECULATIVE CHRISTOLOGY

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman: <i>David a Šalomoun. Počátky mesianismu ve světle moderní archeologie</i> (Jiří Hoblík).....	93
Monika Zaviš: <i>Repetitorium z religionistiky</i> (Dušan Ondrejovič a Peter Gažík).....	95
Peter L. Berger: <i>Pytania o wiare. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa</i> (Marek Říčan)	96
Petr Chelčický: <i>Spisy z Pařížského sborníku. Sbirka pramenů k náboženským dějinám 1</i> (Noemi Rejchrtová)	99
Práce přijaté a obhájené v roce 2009.....	101

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Mgr. Jiří Hoblík, Th.D., Filosofický ústav AV ČR, Na Florenci 3,
110 00 Praha 1

Mgr. Monika Šlajerová, Th.D., Evangelická teologická fakulta,
Černá 9, 115 55 Praha 1

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

Prof. Jan Štefan, UK Evangelická teologická fakulta,
Černá 9, 115 55 Praha 1

Mgr. Ivan Landa, Filosofický ústav Akademie věd ČR, v.v.i.,
Jilská 1, 110 00 Praha 1

VÝHODY A NEVÝHODY POLITICKÉHO ROZDĚLENÍ LIBANONSKÝCH KŘEŠŤANŮ¹

Monika Šlajerová

Pros and Cons of Political Division of Lebanese Christians The article describes the decrease in political power of the Christian community after the end of the Civil war (1990) and the growth in power after the withdrawal of Syria from Lebanon in 2005. The political split of Christians along the Sunnites' (March 14) and Shiites' (March 8) political lines is seen as a rather pragmatic tactic. However, using different ways, Christian politicians try to reach a common Christian goal consisting in securing politically pronounced influence as well as economical and cultural liberties.

O politickém rozdělení libanonských křesťanů se znovu začalo hovořit zejména v souvislosti s volbami do libanonského parlamentu v roce 2009, a to kvůli roli, kterou v nich křesťané vzhledem ke svému politickému rozdělení měli sehrát. Libanon uznává osmnáct náboženských komunit, které se mohou podílet na politické správě země, dvanáct z nich je křesťanských. Křesťané tvoří třetinu obyvatel Libanonu a mají dlouholeté zkušenosti s vládnutím. Proto je třeba jim věnovat pozornost.

Aby bylo zřejmé, o kterých křesťanských církvích hovořím, představím v průběhu článku čtyři hlavní, tj. maronitskou, řecko-pravoslavnou, řeckokatolickou a arménskou apoštolskou církev. A to co do demografie, regionálního a lokálního rozložení a církevní tradice. Úvodem však krátce popíši politický vývoj v Libanonu do konce občanské války a po již zmíněném představení církví se znovu vrátím k popisu současného politického vývoje a role křesťanů v něm. Zde představím útlum politické moci křesťanů během patnácti let po skončení občanské války a nárůst podílu na politickém dění počínaje odchodem syrských vojsk a parlamentními volbami v roce 2005. Věnovat se budu i výsledkům parlamentních voleb roku 2009. V závěrečné části zohledním důvody politického rozdělení křesťanů, jeho výhody, nevýhody a nastíním výhledy do budoucna.

¹ Tento článek je výsledkem badatelského činu v rámci grantového projektu č. KJB701830901 „Úloha církve v národním životě Libanonu. Teologické hodnocení církevně-politického vývoje“, poskytnutého Grantovou agenturou Akademie věd ČR.

Historický úvod – před občanskou válkou

Politický systém Libanonu, jenž je nazýván systémem konfesionálním, vychází z historie země. Je založen na principu příslušnosti každého občana k určité náboženské skupině a na jeho zastupování ve vládě dle konfesních kvót. Tímto umožňuje konfesionální systém podíl na vládě a správě státu všem osmnácti ústavou uznávaným náboženským komunitám. Pokud jde o nejvyšší státní funkce, prezident musí být maronitského vyznání, předseda vlády sunnita, předseda parlamentu šiita, místopředseda parlamentu řecko-pravoslavného vyznání apod. Podobně probíhají volby do parlamentu a sestavování vlády a takto jsou distribuovány i ostatní významnější státní funkce.²

Důvodem existence konfesionálního politického systému je, že v Libanonu neexistuje jako v ostatních zemích bývalé Velké Sýrie (Jordánsko, Palestina, Sýrie) náboženská skupina, jež by tvořila jednoznačnou většinu. V současnosti představují křesťané, sunnité a šiité poměrně vyvážené socio-politicko-náboženské skupiny (viz níže). Byli to však křesťané, především maronité, kteří se od konce devatenáctého století prosazovali jako politicky dominantní.

Ještě před rozpadem Osmanské říše byla za pomoci evropských států ustavena takzvaná Libanonská samospráva (1861 až 1918). Evropa tím reagovala na masakr vůči křesťanské populaci v Libanonu a posléze i v Sýrii roku 1860 a na obavy místní populace z možného opakování podobných razíí. Samospráva byla vedena dvanáctičlennou muslimsko-křesťanskou radou, přičemž pět ze šesti okrsků vedli již tehdy křesťané, avšak nelibanonského původu.³ Události druhé poloviny 19. století zvýraznily v maronitské komunitní identitě něco, co lze popsat jako nutnost střežit vydobytou lokální autonomii a zároveň politickou nadvládu potřebnou k zachování trvalé bezpečnosti a svobody libanonské křesťanské komunity.

Narůstající síla maronitské církve byla plně využita patriarchou Eliasem Havájikem (*Elias Hwayek*),⁴ který na Pařížské mírové konferenci (1919)

² Libanonská ústava viz na internetových stránkách La Présidence de la République Libanaise (1. 12. 2009) <http://www.presidency.gov.lb/French/TheNatureoftheLebanesesystem/Documents/La%20Constitution%20Libanaise.pdf> Dále také Boutros Labaki, *Les communautés chrétiennes au Liban: La société et l'économie*, in: Andrea Pacini (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, Ste Anne - ISSR, POC, Jérusalem, 1997, s. 241–282, viz zejména s. 241–242.

³ Kamal Salibi, *A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*, London: I. B. Tauris & Co Ltd Publishers 1988, s. 9–16. Jean-Pierre Valognes, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient: Des Origines à nos Jours*, Paris: Fayard, 1994, s. 646.

prosadil myšlenku nezávislého takzvaného Velkého Libanonu, jenž byl záhy ustaven 1. září 1920 pod francouzskou mandátní správou.⁵ Maronité, kteří byli francouzskou mandátní správou ve vládě jednoznačně preferováni, sami začínali od roku 1929 přehodnocovat svůj vztah k Francii. S podporou maronitského patriarchy Aridy se vzdali přímé ochrany ze strany Francie výměnou za to, že libanonští muslimové uznali Libanon v jeho stávajících hranicích a vzdali se pansyrských tendencí. Došlo tak k politickému ujednání v nepsané Národní dohodě s podílem křesťanů a muslimů ve vládě v poměru šest ku pěti ve prospěch křesťanů.⁶

Ačkoli politicky dominovali, demograficky křesťané jednoznačně slábli. Poslední oficiální sčítání obyvatel bylo v Libanonu provedeno v roce 1932. Další sčítání nebyla uskutečněna z důvodu obav křesťanů z odhalení skutečného demografického poměru mezi jednotlivými komunitami. Ačkoli ještě v roce 1950 tvořili křesťané údajně 50,6 % obyvatel, v roce 2005 představovali (dle počtu registrovaných voličů) 34 % ze čtyřmiliónového Libanonu, ve srovnání s 31,5 % šiitů a 29 % sunnitů.⁷

Příchod uprchlíků z obsazené Palestiny (1948, 1967) a především členů Organizace za osvobození Palestiny po vypuzení z Jordánska (Černé září, 1970), demografický nárůst muslimského obyvatelstva v Libanonu, volání levice po dekonfesionalizaci a regionální polarizace podpořená studenou válkou přispěly ke vzniku občanské války (1975 až 1990). Maronité pozvali do země na obranu svých zájmů v roce 1976 nejprve Sýrii, ta však

⁴ Při přepisu arabských jmen do češtiny jsem upřednostnila to, aby čtenář mohl arabská jména jednoduše vyslovit. Proto přepisuji arabské písmeno qāf a kāf jednotně českým ⟨k⟩, arabské písmeno wāw českým ⟨v⟩ apod. Zdvojené souhlásky většinou ponechávám. Arabské písmeno ‘ajin přepisuji znakem ⟨‘⟩ tehdy, pokud to příliš nekomplikuje čtení v češtině. V případě přepisu jména Geagea ponechávám prostý přepis Žáza.

⁵ Vznik Libanonu je třeba vidět v kontextu zájmu evropských mocností na Blízkém východě na jedné straně (Francie byla mocnostní mandátně spravující území současně Sýrie a Libanonu, 1918 až 1943) a v kontextu celoarabské diskuse o ideálním uspořádání arabských zemí vzešlých z Osmanské říše na straně druhé. Zde se jednalo o široké spektrum představ od národnostně a konfesně zaměřených (samostatný stát Libanon pouze v hranicích křesťanských oblastí) přes vize Velkého Libanonu k pansyrským (území Velké Sýrie) či panarabským představám. Užší plán byl charakteristický pro křesťanskou populaci, širší pansyrské a panarabské představy zastávali křesťané i muslimové. Salibi, *A House of Many Mansions*, s. 32–37.

⁶ Bassem Rai, *Le Pacte National libanais de 1943 et la genèse de l'identité et de la démocratie libanaises*, Laer: Oros Verl., Münsteraner theologische Abhandlungen, 2007.

⁷ Počet sunnitů a šiitů je však pravděpodobně ještě vyšší. Youssef Courbage – Rafik Boustani, L'évolution démographique communautaire au Liban et ses conséquences, in: *Travaux et Jours*, 81 (2008/2009), s. 129–148. Philippe Fargues, Les Chrétiens Arabes d'Orient: Une perspective démographique, in: Andrea Pacini (ed.), *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, Proche-Orient Chrétien 47 (1997), s. 59–78.

začala po uzavření mírové dohody Izraele s Egyptem (1979) podporovat Palestince. Poté pozvali v roce 1982 i Izrael. Výsledkem bylo, že východ země byl pod kontrolou Sýrie, jih pod kontrolou Izraele. Žádný z pozvaných však neuspokojil politická očekávání maronitů. Mezitím se podařilo vytvořit maronitským milicím Libanonských sil (*Lebanese Forces, Forces libanaises*) víceméně stát ve státě. Konečným cílem mělo být zřízení federálního systému vlády, jenž by zachoval křesťanskou autonomii. Vojska cizích států zůstala v zemi přítomna, izraelská na jihu Libanonu do roku 2000 a syrská do roku 2005.

Křesťanské církve Libanonu

Nyní přistoupím ke krátkému popisu čtyř nejpočetnějších libanonských církví – maronitské, řecko-pravoslavné, řecko-katolické a arménské apoštolské, aby bylo zřejmé, o jaké církve se v Libanonu jedná. Nejprve se krátce vyjádřím k demografii, poté k regionálnímu a lokálnímu rozmístění a nakonec k příslušnosti církví k církevním rodinám.

Výše jsem uvedla, že dle registrovaných volebních hlasů je v současném Libanonu 34 % křesťanů. Pokud jde o demografický poměr mezi křesťanskými církvemi, Courbage a Boustani vyvozují, že v populaci je 19,9 % maronitů, 5 % řecko-pravoslavných, 4,2 % řecko-katolíků, 3,6 % Arménů a 1,3 % ostatních křesťanů (církve syrsko-pravoslavná, syrsko-katolická, asyrská církev východu, chaldejská, koptská, protestantské církve a církve římsko-katolická).⁸ Suverénně největší a politicky tradičně nejvlivnější libanonskou církví zůstává církev maronitská, což se projevuje například i na ekumenické rovině.⁹

Pokud jde o rozložení těchto čtyř libanonských církví v regionu Blízkého východu, je maronitská církev, ač má svůj původ v syrském údolí řeky 'Así (Orontes), téměř výlučně omezena na Libanon (s menší komunitou především v Sýrii) a patriarcha sídlí v Bkerké (poblíž Bejrútu). Perspektiva této církve je libanonská, spíše se zřetelem k maronitské západní diaspoře než k arabskému světu.¹⁰ Libanonská řecko-pravoslavná církev je součástí

⁸ Courbage - Boustani, *L'évolution démographique*, s. 136.

⁹ Podrobněji k ekumenické situaci v Libanonu viz Monika Šlajerová, *Palestinská církev dnes. Politická a teologická problematika na pozadí situace církví v Sýrii, Libanonu a Jordánsku*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009, s. 56–66.

¹⁰ Thom Sicking, *Minorités religieuses et dialogue oecuménique. Trois situations: l'Égypte, la Syrie, le Liban*, in: *Proche-Orient Chrétien XXXIX* (1989), s. 60–90, zde s. 83.

Řecko-pravoslavného patriarchátu Antiochie a celého východu. Sídlo patriarchátu je v Damašku a řecko-pravoslavná je i většina křesťanské populace Sýrie. Libanonská řecko-pravoslavná církev si udržuje orientaci na arabský svět.¹¹ Rovněž i patriarcha třetí největší řecko-katolické církve sídlí v Damašku s jurisdikcí v antiochijském, jeruzalémském i alexandrijském regionu. Řecko-katolická církev se díky římské obedienci orientuje více než pravoslavná na západní prostředí, přirozeně doma se však cítí i v arabském světě. A konečně v Antélias, v Bejrútu, se nachází sídlo druhého nejdůležitějšího arménského patriarchátu, zvaného kilikijského, s jurisdikcí nad Libanonem, Sýrií, Kyprem, zeměmi Perského zálivu a spornou jurisdikcí v Severní Americe, Iránu a Řecku.

V Libanonu se maronitští křesťané nacházeli především v oblasti Libanonských hor a do měst přišli až v 19. století. V souvislosti s občanskou válkou pak zesílila jejich koncentrace na severu od Bejrútu (Matn, Džbejl/Jbeil, Keserwán/Kesrouane, Batrún/Batroun). V myšlenkových stereotypch libanonské populace jsou však stále považováni za vnitrozemní obyvatele hor a údolí.¹² Oproti maronitům jsou řecko-pravoslavní křesťané spolu se sunnity považováni od nepaměti za typické obyvatele pobřežních měst, především Bejrútu a Tripoli. Obývají však také vnitrozemní Alej (Aley) a spolu s maronity Matn, Zahlé na východě země a Akkár (Akkar) a Kúru (Koura) na severu spolu se sunnity.¹³ Většina řecko-katolíků sídlí v Bejrútu a jeho okolí, v jižní části Libanonu v Sajdě (Saida, Sidon), Šúfu (Chouf) a Džezzín (Jezzine) a na východě v údolí Beká' (Bekaa) spolu se šiiti a v Zahlé, kde tvoří většinu populace.¹⁴ Zahlé je obecně největším křesťanským městem Blízkého východu. Po občanské válce to byla především řecko-katolická církev, která hojně usilovala o návrat uprchlých křesťanů do původních oblastí. Arméni, z nichž většina přišla do Libanonu

¹¹ Rai, *Le Pacte National libanais de 1943 et la genese de l'identite et de la democratie libanaises*. Kapitola *Les orthodoxes antiochiens: La conscience d'universalité, de médiation et d'adaptation, l'identité antiochienne arabe et le choix inconditionné du Liban*, s. 55–72.

¹² Luc Henri de Bar, *Les communautés confessionnelles du Liban*, Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1983, s. 97–117. Valognes, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orien*, s. 368–405 a s. 657–663.

¹³ De Bar, *Les communautés confessionnelles du Liban*, s. 39–55. Valognes, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, s. 663. Massimo di Ricco, *Reclaiming the Community Public Sphere: Communal individuals, communities and the Lebanese System*, Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 2008, s. 407–409.

¹⁴ De Bar, *Les communautés confessionnelles du Liban*, s. 57–73. Valognes, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, s. 665. The Eastern Catholic Churches 2008, Source: Annuario Pontificio, s. 3.

v důsledku pronásledování v 19. a především 20. století, se usadili ve velkých městech a příměstských částech především v Bejrútu (Burž Hammúd/*Bourj Hammoud*, Badaw/*Badawi*, Sis, Antélias), Zahlé a Tripoli.¹⁵

Co se týče příslušnosti k církevním rodinám, maronitská církev je syrského, anachoretského původu. Byla považována za monotheletistickou a jako taková byla pronásledována byzantskou orthodoxií, což vyvolalo počínaje sedmým stoletím přesun maronitů do libanonského pohoří. Maronitská církev je jedinou blízkovýchodní katolickou církví, která nevznikla odštěpením od církve pravoslavné. Ke spojení s Římem došlo v roce 1182 a k jeho znovupotvrzení na Florentském koncilu (1439). Opozice uvnitř maronitské církve vůči tomuto spojení byla potlačena až na konci 15. století. Latinizaci se maronitská církev zcela poddala především po dvou synodech v Luajzé (*Louayzé* 1736, 1818).¹⁶ Zpět k syrským liturgickým a teologickým kořenům se církev postupně navrácí již od čtyřicátých let dvacátého století. Apoštolská posynodní exhortace *Nová naděje pro Libanon*¹⁷ stejně jako práce maronitského patriarchálního synodu (2003 až 2006)¹⁸ znovu redefinují identitu církve ve vztahu k Římu a k blízkovýchodnímu prostředí.

Antiochijský patriarchát řecko-pravoslavné církve bojoval s vlivem Byzance, kdy v 10. a 11. století došlo k přijetí byzantského ritu a dosazení byzantské hierarchie v důsledku křížových výprav. Arabizace se v té době stala nástrojem k uchování antiochijské identity. Antiochijský patriarchát byl výjimečný v tom, že po schizmatu východní a západní církve v roce 1054 nepřerušil vztahy s Římem. K zásadnímu narušení vztahů došlo až v souvislosti se vznikem unionovaných církví, především řecko-katolické (1724), což znovu vyprovokovalo návrat byzantské hierarchie. Protiřecké

¹⁵ De Bar, *Les communautés confessionnelles du Liban*, s. 75–95. Valognes, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, s. 667–669.

¹⁶ Valognes, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, s. 373–374.

¹⁷ *Exhortation apostolique post-synodale Une espérance nouvelle pour le Liban de sa sainteté Jean Paul II aux patriarches, aux évêques, au clergé, aux religieux, aux religieuses et à tous les fidèles du Liban*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, Réimpression sous le patronage de l'Assemblée des Patriarches et Evêques Catholiques au Liban, Centre Catholique d'Information, 1997. Především ve čtvrté a páté kapitole. Čtvrtá s názvem *La Communión* mluví o vztazích mezi církvemi, pátá s názvem *L'Église catholique au Liban engagée dans le dialogue inter-religieux* hovoří o muslimsko-křesťanských vztazích a solidaritě s arabským světem. Text například na: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jpii_exh_19970510_lebanon_fr.html (1. 12. 2009)

¹⁸ Maronite Patriarchal Synode <http://www.maronitesynod.com/> (1. 12. 2009). Zde především první část *Identity, Vocation and Mission of the Maronite Church*.

nálady posílené ruským vlivem vyústily ve znovuustavení arabské hierarchie v Antiochijském patriarchátu (1898).¹⁹ O duchovní, teologickou a sociální obnovu řecko-pravoslavné církve antiochijského patriarchátu se zaslouhuje již od čtyřicátých let dvacátého století Hnutí pravoslavné mládeže.²⁰ V řecko-katolické církvi došlo v roce 1975 a 1995 na popud biskupa Eliase Zurbiho (*Elias Zoughby*) k iniciativě „dvojího komunie“, jež se zabývala o možnost příslušnosti církve řecko-katolické jak k římsko-katolické, tak k řecko-pravoslavné církvi.²¹

Především založením Malé Arménie v Kilíkii (1073) se část arménské národní, předchalcedonské církve ocitla během křížových výprav pod katolickým vlivem. Historie dočasných unií s Římem vyústila i v arménské církvi k trvalé unii části církve s Římem, počínaje rokem 1740 s patriarchálním sídlem v klášteře v Bzoummar (Libanon). Kilikijský patriarchát existoval od roku 1441 a jeho sídlo bylo roku 1930 přesunuto ze Sisu do Antélias, jež se tak stalo, jako druhé nejdůležitější arménské patriarchální sídlo, centrem arménské diaspory.²² Tomu napomohl i fakt, že syrolibanonská oblast byla v 19. a 20. století bezpečným útočištěm pro přeživší pronásledované Armény.

Tá'ifská dohoda a druhá republika

Nyní zpět k vývoji na konci libanonské občanské války. Tá'ifská dohoda (1989) za souhlasu Saúdské Arábie, Sýrie a Spojených států amerických ukončila libanonskou občanskou válku tím, že upravila politické uspořádání v zemi a nařídila odzbrojení milic. Navázala na Národní dohodu z roku

¹⁹ Ignace Dick, *Particularisme melkite au sein de la famille byzantine et émergence du patriarcat catholique*, in: Nagi Edelby – Pierre Masri (eds.), *Mélanges en mémoire de Mgr Néophytos Edelby (1920–1995)*, Beirut: CEDRAC, Université St. Joseph, 2005, s. 81–101. Rai, *Le Pacte National libanais de 1943 et la genèse de l'identité et de la démocratie libanaises*, s. 55–72.

²⁰ Rozhovor s Georgem Khodrem, 3. 8. 2007, Broumanna. V Sýrii se toto hnutí nazývá Pravoslavná nedělní škola. Rozhovor s Ghaidem Abdallahem, 1. 7. 2007, Damašek.

²¹ Elias Zoughby, *Orthodoxe uni? Oui! Uniate? Non!*, Beirut 1995. Elias Zoughby, *Tous schismatiques*, Beirut: Heidelberg Press-Lebanon, 1981. Elias Zoughby, *Mémoires. Un évêque peu commode. Dit-on*, Paris 1992. Elias Zoughby, *Histoire du projet de Ré-unification du Patriarcat byzantin d'Antioche*, nedatováno, dar od Antoina Massamirho, 4. 8. 2007, Tanaíl, s. 40.

²² De Bar, *Les communautés confessionnelles du Liban*, s. 75–95. Valognes, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, s. 450–501. Také viz Richard G. Hovannisian – Simon Payaslian (eds.), *Armenian Cilicia*, Costa Mesa (CA): Mazda Publisher, 2008.

1943 a paritně (pět ku pěti, tj. 68 křesel v parlamentu pro křesťany a 68 pro muslimy) rozdělila křesťansko-muslimské zastoupení v parlamentu i ve vládě a zmínila potřebu zrušit konfesionální systém vlády.²³ Zároveň zbavila prezidenta republiky (stále maronita) exekutivních pravomocí a legalizovala přítomnost syrských vojsk v zemi na následující dva roky.²⁴

Proti Dohodě a především proti syrské okupaci se postavil velitel armády Michel Aun (Michel Aoun) podporován většinou maronitského obyvatelstva a rozpoutal na konci občanské války tzv. válku za osvobození (říjen 1989 až říjen 1990). Jednalo se v podstatě o válku mezi křesťany, neboť na druhé straně stál Samír Žáza (*Samir Geagea*), šéf Libanonských sil. Válku ukončila Sýrie, generálu Aunovi bylo umožněno emigrovat do Francie a Žáza byl o několik let později v roce 1994 jako jediný válečný aktér a šéf milic uvězněn.

Proti Tá'ifské dohodě však byla i většina maronitů. Maronité nesouhlasili se zeslabením pravomocí prezidenta (maronita) ve prospěch premiéra (sunnita), s posvěcením přítomnosti Sýrie v Libanonu a poukazovali na nedostatečnou aplikaci Dohody či aplikaci v neprospěch křesťanů.²⁵ Pokud jde o volbu prezidenta, ta je ústavou svěřena parlamentu. Avšak parlament pod syrským vlivem volil prosyrské osobnosti. Ostatně samotné první poválečné parlamentní volby v roce 1992 křesťané bojkotovali, neboť je považovali za nedemokratické. Podporoval je v tom i maronitský patriarcha Sfeir. Co se Sýrie týče, ta měla dle Dohody opustit Libanon na konci roku 1992, avšak nestalo se tak, naopak byly uzavírány další dohody o nutnosti syrsko-libanonské spolupráce.²⁶ A konečně, hovořili-li se o neaplikování Tá'ifské dohody, pak se jednalo o neuskutečněnou administrativní decentralizaci, od níž si křesťané slibovali vyvážení ztráty vlivu pramenící ze zeslabení

²³ Élizabeth Picard, *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais: Entre le paradigme des 'Ammyyat et le paradigme de Hwayyek*, in: Pacini (ed.), *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, s. 219–240. Politicky k vývoji křesťanské komunity viz Vanessa Litmanowicz, *Décomposition et recomposition d'un champ politique chrétien de 1990 à nos jours*, diplomová práce, Bejrút 2002. Simon Ghassan Haddad, *Lebanon's Second republic from a Maronite Christian Perspective*, Beyrouth 1995. Simon Haddad, *Le soutien politique et les communautés religieuses dans le Liban d'aujourd'hui*. Thèse présentée pour le Doctora d'Études Politiques de Paris, 1999.

²⁴ Text Tá'ifské dohody např. v *Le monde diplomatique* (22. 10. 1989) <http://www.monde-diplomatique.fr/cahier/proche-orient/region-liban-taef-en> (1. 12. 2009)

²⁵ Haddad, *Lebanon's Second republic from a Maronite Christian Perspective*, Beyrouth 1995.

²⁶ Nejpodstatnější byly „Treaty of Brotherhood, Cooperation, and Coordination“ (1991) a „Defense and Security Agreement“ (1991).

prezidentských pravomocí, o umožnění návratu tzv. vnitřních uprchlíků z občanské války, o odzbrojení všech milic včetně Hizballáhu a především o odchod syrských vojsk ze země.²⁷

Pokud jde o opozici, velká část křesťanské populace považovala Sýrii za víceméně okupační mocnost. Opozice měla formu jak spontánní, představenou Svobodným vlasteneckým hnutím exilovaného Michela Aúna, tak institucionalizovanou do hnutí Kornet Šehwán (*Qornet Chehwan*), jež bylo posvěceno patriarchou Sfeirem a vedeno biskupem Júsišem Bišárou (*Youssef Bechara*). Přirozeně však existovaly osobnosti a klientské sítě, jež syrský režim podporovaly (například strana Kataëb rodiny Džemajilů/*Gemayel* a rodina Franžíů/*Frangie* na severu země) a podílely se na vládě.²⁸

Obecně lze říci, že Tá'ifská dohoda odebrala křesťanům politický, a tím pádem do značné míry i ekonomický vliv. Ti se cítili ponecháni Spojenými státy americkými napospas Sýrii, vnitropoliticky vydáni sunnitům. Identitní krize a politická deprese pramenící z neúspěchu v občanské válce a z toho, že došlo k tzv. válce mezi bratřími (1989 až 1990), trvala dalších patnáct let. Toto období patnácti let syrsko-sunnitské vlády v zemi za tiché spolupráce prosyrských křesťanů se nazývá *ihbát* neboli deprivace politické moci, malaise, deprese, neúspěch a označuje odstržení maronitů od moci. K faktorům, které v těchto patnácti letech devastovaly vliv libanonských křesťanů, je třeba přičíst nárůst ekonomické moci sunnitů v průběhu tzv. období rekonstrukce země (především Bejrútu), vládní opatření v neprospěch křesťanů,²⁹ emigrační erozi křesťanské komunity, nepřítomnost křesťanských vůdců a konečně syrskou přítomnost v zemi, jež bedlivě sledovala nárůst protisyrské opozice. Křesťany je třeba po prohrané občanské válce a v průběhu patnácti let syrské okupace považovat za nejoslabenější náboženskou skupinu.³⁰

²⁷ Labakí, *Les communautés chrétiennes au Liban*, s. 268–269.

²⁸ Melhem Chaoul, *Du point de vue chrétien: encore une «guerre pour les autres»?*, in: Franck Mermier – Élizabeth Picard, *Liban, une guerre de trente-trois jours*, Paris: La Découverte, 2007, s. 95–102, zde s. 97.

²⁹ Zde se může jednat především o tzv. Naturalizační dekret (1994), který umožnil značnému množství sunnitských Palestinců a Syňanů obdržet libanonské občanství. Dále jde o otázku návratu uprchlíků a volební zákon. Např. in *The New Lebanese Equation: The Christians' Central Role*, in: International Crisis Group. Middle East Report No 78, 15. 7. 2008, s. 2–3. [www. http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=5573&l=1](http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=5573&l=1) (1. 12. 2009)

³⁰ *The New Lebanese Equation: The Christians' Central Role*, s. 5. Labakí, *Les communautés chrétiennes au Liban*, s. 268–269.

Rok 2005 a „Cedrová revoluce“

Faktorem vedoucím ke změnám, jež se odehrály roku 2005, se stala volba prezidenta, a to po vypršení mandátu prosyrského prezidenta Émila Lahúda (*Émil Lahoud*, 1998 až 2004). Rovněž i na popud premiéra Rafíka Harírího (*Rafiq Hariri*), jenž byl syrským prezidentem donucen prosadit obnovení Lahúdova mandátu, odhlasovala Rada bezpečnosti OSN rezoluci č. 1559 (2. 9. 2004), která nařizovala stažení všech cizích sil z území Libanonu a odzbrojení všech libanonských i nelibanonských milic. V reakci na rezoluci prodloužil libanonský parlament pod syrským tlakem Lahúdovi mandát.³¹ Následovala demise čtyř drúzských ministrů a premiéra Harírího. Drúzové (pod vedením Valída Džunbláta/*Walid Jumblatt*) a sunnité (pod vedením Rafíka Harírího) se začali sbližovat s tradičními protisyrskými křesťanskými politiky, aby spolu porazili prosyrské stoupence v parlamentních volbách roku 2005. Tím došlo k prosyrské a protisyrské polarizaci a internacionalizaci vnitřní politické libanonské krize.

Zásadní událostí bylo pak zavraždění sunnitského expremiéra, nejvlivnějšího sunnity v zemi, Rafíka Harírího (14. 2. 2005). Jeho vraždou začala série atentátů na libanonské politické a kulturní představitele.³² Opozice ihned označila za pachatele syrské a libanonské bezpečnostní složky a potažmo i libanonského prosyrského prezidenta Lahúda. Na politických mítincích odsuzujících atentát na Harírího se v řadách opozice spojili křesťané, sunnité a drúzové. Zde je počátek koalice, jež přetrvávala i v parlamentních volbách roku 2009. Díky francouzsko-americkému tlaku podal stávající premiér Omar Karamé demisi (27. 2. 2005) a syrský prezident Bašár al-Assad (5. 3. 2005) oznámil stažení syrských vojsk z Libanonu. Spojené státy americké nazvaly libanonskou občanskou protisyrskou vzpouru Cedrovou revolucí.

Naopak vůdce libanonského šíitského hnutí Hizballáh Hassan Nasrallah uspořádal 8. března demonstraci, které se zúčastnilo na 800 tisíc lidí, a projevil poděkování Sýrii. Nato svolala protisyrská opozice demonstraci na 14. března a jí se údajně účastnilo více než milion lidí, tj. čtvrtina obyvatel

³¹ Tristan Khayat, *La scène politique libanaise depuis la résolution 1559*, in: Mermier – Picard, *Liban, une guerre de trente-trois jours*, s. 75–83, viz s. 75–76. Chaoul, *Du point de vue chrétien: encore une «guerre pour les autres»?*, s. 98.

³² Prvními třemi oběťmi byli členové řecko-pravoslavné církve Samir Kassir, George Hawi a Gebran Tuéni. Di Ricco, *Reclaiming the Community Public Sphere: Communal individuals, communities and the Lebanese System*, s. 114–115.

Libanonu.³³ Právě tyto dvě demonstrace posloužily jako symbolické označení prosyrského tábora, nazývaného 8. březem, a protisyrského, prozápadního tábora, označovaného jako 14. březem.

Parlamentní volby roku 2005

Odchod syrských vojsk z Libanonu (duben 2005) umožnil návrat dvou křesťanských rivalů z dob konce občanské války. Michel Aún se vrátil z Francie (7. 5. 2005) a Samír Žáža byl díky amnestii propuštěn z vězení (26. 7. 2005). Od té doby je konflikt mezi Aúnem a Žážou rozhodujícím politickým střetem mezi křesťany.

Návrat Michela Aúna, který si zachoval sedmdesátiprocentní popularitu mezi křesťany díky svému protisyrskému stanovisku, byl viděn Samírem Žážou (Libanonské síly) jako příchod starého rivala; pro křesťanskou stranu Kataëb (rodina Džemajílů), jež přijala Pax Syriana, byl výčitkou; sunnité neradi naslouchali kritice o korupci a volání po náhradě pro křesťany nevýhodného volebního zákona; a konečně patriarcha Sfeir a protisyrské hnutí Kornet Šehwán Aúnovi neodpustilo jeho antiklerikalismus a prezidentské ambice.³⁴

Jelikož se tyto strany chtěly vyhnout uzavření volební koalice s Aúnem, nabídky koalici prosyrskému šiitskému hnutí Hizballáh (Hassan Nasrallah) a šiitské straně Amal (Nabíh Berrí) výměnou za záruky ohledně ozbrojené přítomnosti Hizballáhu na jihu Libanonu. Aún tuto téměř všelibanonskou tzv. quadripartitní koalici sunnitů (Hnutí budoucnosti vede syn zavražděného Raíka Saad Harírí), šiitů (Hizballáh, Amal), drúzů (Strana sociálního pokroku, vede Valíd Džunblátt) viděl jako muslimskou frontu. Přidružení křesťanského uskupení Kornet Šehwán (vedl maronitský biskup Júsif Bišára), Libanonských sil (Samír Žáža) a strany Kataëb (Amín Džemajíl) považoval za pouhý apendix.³⁵ Jelikož se nechtěl spokojit s nabídkou několika křesel z kandidátky sunnitů,³⁶ spojil se s křesťanskými prosyrskými

³³ Khayat, *La scène politique libanaise depuis la résolution 1559*, s. 78–80.

³⁴ Gary C. Gambill, Still Standing: Aoun after the Elections, in: *Mideast Monitor*, Vol. 4, No. 1, July-August 2009. http://www.mideastmonitor.org/issues/0907/0907_1.htm (1. 12. 2009)

³⁵ *The New Lebanese Equation: The Christians' Central Role*, s. 6–7.

³⁶ Harírí a Jumblátt odmítli v roce 2005 upravit volební zákon z roku 2000, ve kterém existovaly větší volební okrsky a křesťané se přidružovali k muslimským kandidátkám. Křesťanské volební hlasy byly tedy reprezentativní pouze z 30 %.

kandidáty Sulejmánem Franžíem a Michelelem al-Murrem a velké protisyrské koalice se neúčastnil.

Ačkoli Aún získal dvě třetiny křesťanských hlasů a cítil se jako vůdce křesťanské komunity, většinový volební parlamentní systém a starý volební zákon mu nezaručili většinu křesťanských křesel v parlamentu.³⁷ Jeho koalice Blok změny a reforem přesto získala nevídaných 21 křesel, z čehož 14 jich bylo přímo pro Aúnovu stranu Svobodné vlastenecké hnutí, oproti 5 křeslům strany Libanonských sil Samíra Žáží. Ministerská křesla nabídli Harírí a Džunblátt straně Hizballáh a Aún zůstal ve vládě vzešlé z parlamentních voleb roku 2005 v opozici.

Hizballáh byl však ve vládě přehlasován ve věci zřízení mezinárodní vyšetřovací komise v kauze atentátu na expremiéra Harírího. Vzhledem k tomu, že z atentátu byla podezřívána Sýrie a Hizballáh je prosyrské hnutí, následoval sedm týdnů dlouhý bojkot vlády ze strany Hizballáhu (12. 12. 2005 až 7. 2. 2006) a začátek vyjednávání o možné koalici s opozicí, tedy s Michelelem Aúnem. K uzavření memoranda o porozumění mezi Aúnem a Hizballáhem došlo v únoru 2006 a údajně jej podporovalo 77 % křesťanů.³⁸ Spojenectví bylo oboustranně výhodné, neboť ostatní chtěli „jejich hlavy“ a Aún i Nasrallah usilovali o zamezení sunnitského vlivu v Libanonu.³⁹ Nakonec Hizballáh stáhl své ministry z vlády, přidal se k Aúnovi do opozice a spolu vyhlásili požadavek vlády národní jednoty, ve které by měla opozice třetinové právo veta. Navzdory dvěma demonstracím na konci roku 2006, jež byly dokonce větší než ty v roce 2005, vláda odmítala ustanovit vládu národní jednoty po dalších osmnáct měsících.

Dohoda z Dauhá

Prezidentské křeslo bylo po Lahúdovi prázdné od 23. listopadu 2007, přičemž křesťané byli v nevýhodné pozici, neboť zemi spravoval sunnitský premiér Fuád Sanjúra (*Fuad Sinióra*).⁴⁰ Poté, co vláda přijala za podpory Spojených států amerických rozhodnutí převzít kontrolu nad telekomunikační sítí Hizballáhu (6. 5. 2008), vedoucí ke zrušení ozbrojených sil hnu-

³⁷ K libanonskému volebnímu systému viz Nawaf Salam, *Reforming the electoral system: a comparative perspective*, in: Nawaf Salam (ed.), *Options for Lebanon*, London: Centre for Lebanese Studies in association with I.B.Tauris Publishers, 2004.

³⁸ Gambill, *Still Standing: Aoun after the Elections* (viz pozn. 34).

³⁹ *The New Lebanese Equation: The Christians' Central Role*, s. 8.

⁴⁰ *The New Lebanese Equation: The Christians' Central Role*, s. 16.

tí, převzal Hizballáh (spolu s Amalem a Syrskou národně-socialní stranou) nečekaně snadno pomocí svých ozbrojených jednotek moc nad sunnitským západním Bejrútem a některými drúzskými oblastmi v horách. Incident zvýšil nepřátelství mezi sunnity a šiity a zdiskreditoval Hizballáh, jenž přislíbil, že nebude používat zbraně k řešení vnitrolibanonských konfliktů.

Obsazení Bejrútu přimělo arabský svět ke zprostředkování vyjednávání, jež vyústilo v Dohodu z Dauhá (květen 2008).⁴¹ Tato Dohoda umožnila konsenzuální volbu nového prezidenta, generála Michela Sulejmána (*Michel Sleiman*), známého svou neutralitou, avšak do vedení armády dosazeného ještě za syrského režimu. Byla zformována vláda národní jednoty (12. 7. 2008), ve které získal Aún i křesťané 14. března po čtyřech ministerských křeslech a Aún vyhlídku na nový volební zákon. Hizballáh se měl vzdát ozbrojených zásahů v Libanonu. Na Dohodě z Dauhá vytěžila více opozice, neboť si po osmnácti měsících vymohla – nejen pro Hizballáh, ale i pro Aúna – podíl na vládě v zemi. Navíc získala třetinové právo veta ve vládě třiceti ministrů, kde 14. březen měl 16 křesel, 8. březen 11 křesel a prezident křesla tři.

Parlamentní volby roku 2009

Pouze na pozadí rozdělení křesťanů po roce 2006 je třeba vidět i rozdělení v parlamentních volbách roku 2009. Tím, že se Aúnovi podařilo uzavřít koalici s prosyřským Hizballáhem a druhou šiitskou stranou Amal, došlo k posílení polarizace libanonské scény na sunnity a šiity. Vzhledem k silně konfesně orientované politické volbě sunnitů a drúzů (14. březen, Harírí, Džunblátt, sedmdesát pět procent) a šiitů (8. březen, Nasrallah, Berrí, devadesát procent) se předpokládalo, že k boji o nerozhodnutých 10 až 15 křesel (z celkového počtu 128) dojde především mezi křesťany.⁴² Také nový volební zákon, jehož dosáhl Aún během Dohody z Dauha, upravit defavorizované postavení křesťanů.⁴³

⁴¹ Text Dohody z Dauhá např. v *The New Lebanese Equation: The Christians' Central Role*, in: International Crisis Group, Middle East Report No 78, 15. 7. 2008. [www. http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=5573&l=1](http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=5573&l=1) (1. 12. 2009)

⁴² V koalici 14. března, řečené prozápadní, kandidovalo ve volbách roku 2009 sunnitské Hnutí budoucnosti Saada Harírího a drúzská Strana sociálního pokroku Valída Džunbláta spolu s křesťanskými Libanonskými silami Samíra Žázy a Kataěbem Amína Džemajíla. Takzvaní opoziční prosyřští kandidáti 8. března kandidovali ve složení šiitský Hizballáh Hassana Nasrallaha, strana Amal Nabíha Berrího a Blok změny a reforem vedený Michelem Aúnem.

Ačkoli výsledky voleb se ukázaly být téměř totožné s výsledky parlamentních voleb v roce 2005 a koalice 14. března zvítězila i v roce 2009, v absolutním počtu hlasů převážila s 54 % hlasů koalice 8. března.⁴⁴ Křesťanská křesla, jichž je v parlamentu polovina (64), byla nakonec obsazena 36 křesťanskými poslanci z koalice 14. března a 27 poslanci z Aúnova Bloku změny a reforem (oproti minulým 21 křeslům).

Vítězství tzv. prozápadní koalice 14. března bylo výhodné pro západní svět, který se nemusel potýkat s případnou vládou ozbrojeného Hizballáhu. Výhodné bylo i pro Hizballáh, jenž mohl zůstat v ústraní, a konečně i pro Libanon, který nebyl odštěpen od západní ekonomické podpory tak jako Palestinská samospráva po vítězství Hamásu v parlamentních volbách v roce 2006.

Vzhledem k tomu, že obě koalice byly dlouhodobě silově vyvážené pokud jde o národní i mezinárodní podporu, bylo třeba ustavit vládu národní jednoty. Kdyby totiž došlo k sestavení majoritní vlády, hrozilo by, že dojde znovu k jejímu zablokování ze strany opozice. Důvodem k možnému rozpadu vlády by v tom případě byla názorová odlišnost v oblasti zahraniční politiky, v obranném plánu země a v představách o způsobu národního uspořádání komunitní reprezentace.

Vládu se po více než čtyřech měsících a po druhém jmenování premiérem (vzdal se funkce 10. 9. 2009, znovu jmenován 17. 9. 2009) podařilo sestavit sunnitskému premiérovi Saadu Harírímu (9. 11. 2009) ve složení 15 ministerských křesel pro většinovou koalici 14. března, 10 křesel pro menšinovou koalici 8. března a překvapivě 5 křesel pro prezidenta Sulejmána.⁴⁵ Tímto ustavením vlády se sice zvýšila pravomoc prezidenta Sulejmána, avšak jeden z jeho kandidátů je přidružen k 8. březnu a druhý k 14. březnu.⁴⁶ Tato vláda se v době svého vzniku skutečně považovala za

⁴³ Oproti volbám roku 2005, ve kterých se volilo dle zákona z roku 2000, byl roku 2009 uplatněn *nový Zákon o volbách do parlamentu* (29. 9. 2008). Volby se tak odehrály na celém území během jednoho dne (nikoli v průběhu dvou měsíců jako v roce 2005) a volební okrsky se zmenšily na nejmenší administrativní celky (26 tzv. *caza* okrsků), čímž došlo ke konfesní homogenizaci, prvku výhodného pro křesťany.

⁴⁴ V roce 2009 z celkového počtu 128 křesel obdržela koalice 14. března 68 křesel, 57 křesel získala koalice 8. března a 3 křesla nezávislí, kandidáti blízcí 14. březnu. V roce 2005 zvítězila koalice 14. března s 69 křesly vůči 57 křeslům koalice 8. března a 2 křesly pro nezávislé.

⁴⁵ Nepanuje jednota v tom, kdo sestavení vlády blokoval, zda to byl Michel Aún, či naopak Saad Harírí. Vládu se však podařilo sestavit díky dohodě mezi Sýrií (Aún, Hizballáh) a Saúdskou Arábií (Harírí). Klidný průběh voleb a čtyřměsíčního vyjednávání se rovněž přičítá saúdsko-syrskému sblížení v měsících před a v průběhu voleb.

vládu národní jednoty, o čemž svědčí zcela kladné hlasování o důvěře vládě (122 ze 128 poslanců). Na konci roku 2009 stála před novou vládou k vyřešení otázka reforem, voleb do místního zastupitelství v roce 2010 a národního dialogu ohledně obranné strategie země.⁴⁷

Politické rozdělení křesťanů

Libanon vzhledem ke své komunitní a politické různorodosti odráží více než jiné státy Blízkého východu již po několik desetiletí regionální konflikty, především dominantní konflikt izraelsko-palestinský a sunnitsko-šiiitské napětí včetně zájmů okolních i západních zemí na Blízkém východě. Tři největší libanonské komunity, sunnitská, šiitská a křesťanská, jsou poměrně vyvážené, avšak s tím, že křesťanská je již za zenitem a šiitská na vzestupu.

Libanonská společnost je politicky polarizovaná od samého počátku vzniku republiky (1921). Z důvodu odstředivé afinity komunit panuje v Libanonu již po staletí potřeba zajistit si vnějšího partnera za účelem prosazení vnitropolitických požadavků. V současnosti se jedná o nejméně již dvě desetiletí trvajících navázání sunnitů na Saúdskou Arábii, Egypt, dále na Spojené státy americké a Francii a šiitů na Sýrii a Írán. Zahraniční sponzory měli dříve i křesťané, maronité především Francii, řecko-pravoslavní Rusko, řecko-katolíci Francii a Rakousko. Vzhledem k tomu, že křesťané byli demograficky silnou komunitou a tvořili v Libanonu vládní většinu po velkou část dvacátého století, je logické, že sami nebyvali a nejsou politicky jednotní a že politicky jednotná nebyla a není ani největší křesťanská komunita, to jest maronité a maronitská církev.⁴⁸

Současné rozdělení křesťanů v parlamentních volbách roku 2005 a 2009 je přímým dědictvím konce libanonské občanské války a tzv. války mezi

⁴⁶ Prezidentovi kandidáti v parlamentních volbách neuspěli, a tak se měli snažit spolu s Džunbláttem a Berrim o vytvoření jakéhosi středového parlamentního bloku.

⁴⁷ Po odchodu izraelských (2000) a syrských vojsk (2005) z Libanonu se pro západní svět i vnitropolitickou libanonskou scénu stala nejzásadnější problematika odzbrojení Hizballáhu a dalších nelibanonských, tj. především palestinských ozbrojených skupin. Hizballáh však není možno odzbrojit bez vypracování národní bezpečnostní strategie, bez politické kompenzace pro toto hnutí a bez vyřešení kontroverzního vlastnictví jiholibanonských území obsazených Izraelem v průběhu tzv. 33denní války v roce 2006. Obecně lze říci, že šiité jsou nadále na demografickém a politickém vzestupu a usilují o získání většího politického vlivu.

⁴⁸ Ghassan Michel Rubeiz, Christian Politics in Lebanon, in: *Global Politician*, 22. 4. 2008, s. 2–3, <http://www.globalpolitician.com/24569-lebanon>

bratřimi (1989 až 1990), kdy Aún bojoval proti syrské přítomnosti a z toho samého důvodu nesouhlasil s Tá'ifskou dohodou a kdy naopak Žáza a patriarcha Sfeir s Dohodou souhlasili, v souladu se západními partnery. Syrská okupace v zemi situaci konce občanské války jen zakonzervovala. V podstatě obě strany sledovaly stejný vývoj: uchýlily se do podzemí, víceméně se vzdaly institucionalizace (především Aún), aby nedošlo k jejich dalšímu decimování ze strany Sýrie, omezily se na podporu ve studentských kruzích a čekaly na návrat svých vůdců (Aún, Žáza).⁴⁹

Po odchodu syrských vojsk se křesťané názorově rozdělili v podstatě do čtyř základních skupin.⁵⁰ První byla prosyrská skupina, která se se Sýrií identifikovala již po desetiletí z důvodu rodinných a církevních vztahů, důvěry v laický alawitský režim či z ideologické afinity.⁵¹ Druhá skupina byla tvořena prozápadním uskupením politiků širokého spektra, obchodníky a osobami blízkými církvi. Tato skupina je známá jako opoziční hnutí Kornet Šehwán.⁵² V počátcích stál za tímto hnutím maronitský patriarcha, postupně však zde začalo docházet k názorovým neshodám a na volbách roku 2009 se toto hnutí již nepodílelo. Třetí skupinou byli především křesťané z Libanonských sil (Samír Žáza) s prozápadní, úzce libanonsky, národnostně zaměřenou politikou. Původně přívětivě naklonění Izraeli usilovali o vytvoření Libanonu jako federálního státu, dále o zachování konfessionalismu a navýšení křesťanských práv. Poslední skupinou byla rovněž národnostně zaměřená část křesťanů, reprezentována Svobodným vlasteneckým hnutím Michela Aúna, jenž se zaměřil na znovuzískání křesťanských práv včetně posílení pravomocí prezidenta.

Z výše popsaného vyplývá jeden zásadní rys libanonské křesťanské politiky a tím je její personalizace, včetně klientských vztahů. Konec syrské okupace přinesl do hry ty samé aktéry, kteří křesťanskou politickou sféru opustili po občanské válce, a ačkoli existují i další křesťanští hráči, hlavními rivaly zůstávají i v současnosti Samír Žáza a Michel Aún.⁵³ Rovněž

⁴⁹ *The New Lebanese Equation: The Christians' Central Role*, s. 2–4.

⁵⁰ Rubeiz, *Christian Politics in Lebanon*, s. 2–3.

⁵¹ Především se jednalo o Syrskou sociálně národní stranu založenou řecko-pravoslavným Libanoncem Antúnem Sa'ádem (*Antoun Saadeh*) a stranu Baath spoluzaloženou řecko-pravoslavným Sýřanem Michelem Aflakem (*Michel Aflaq*). Značná část řecko-pravoslavné populace má z církevních a rodinných důvodů blízko k Sýrii a vyznačuje se politickým arabismem. Z nedávné minulosti je možno uvést příklad Sulejmána Franžieho (Hnutí Marada), který se díky dlouhodobým vztahům s Damaškem podílel na zdařilém vyjednání nové vlády v roce 2009.

⁵² Zde se nacházeli například Amin Džemajil (Kataëb) a Dúry Šama'ún (*Dory Chamoun*, Národní liberální strana).

prvek obratného uzavírání dohod a vstupování do – z ideologického hlediska často protichůdných – koalicí je typickým rysem personalizace libanonské politiky.

Skutečnost, že oba hlavní protagonisté politického rozdělení křesťanů jsou maronité, není nevýznamná. Ukazuje se zde, že křesťanskou politickou moc má stále v rukou maronitská komunita, včetně církve a patriarchy. V žádné jiné křesťanské komunitě (řecko-pravoslavná, řecko-katolická, arménská apoštolská) by z důvodu demografie nemohlo dojít k vytvoření této polarity. Naopak, tyto tři komunity se dělí dle linií, které předestírá polarita komunity maronitské.

Mnoho libanonských křesťanů vidí politickou nejednotu – vzhledem k jednotě sunnitů na jedné a šiitů na druhé straně – jako stěžejní důvod oslabení křesťanské komunity. Někteří z akademiků vidí rozdělení jako znak demokracie panující uvnitř křesťanské komunity. Zároveň však přiznávají, že ke smysluplné vnitrokřesťanské politické diskusi, jakou je údajně možno spatřovat u sunnitů, nedochází. Obecně pak panuje mezi křesťany přesvědčení, že křesťanští politici usilují především o získání moci pro svůj osobní prospěch.⁵⁴

Lidové hlasy rovněž upozorňují, že k rozdělení křesťanů nedošlo pouze kladnou volbu ve smyslu „příklonu k“, ale také zápornou volbou, tj. „z obavy z“. Kritériem v tomto případě je, které muslimské komunity se pro zachování svých vlastních svobod a politického vlivu obávají křesťané více, zda sunnitské, která stála za patnácti lety křesťanského útlumu a může za pomoci salafistického hnutí ovlivnit kulturní atmosféru v zemi, či šiitské s ozbrojenými složkami Hizballáhu podporovaného Íránem.⁵⁵

V čem tedy spočívá současné rozdělení? V první řadě je třeba si uvědomit, že křesťanů na Blízkém východě ubývá, především v důsledku emigrace a přirozeného nárůstu muslimské populace. Poslední dvě desetiletí spravovali Libanon sunnitě, nyní se demograficky a politicky pomalu dostávají k moci šiité. Křesťané v posledních patnácti letech byli skutečně zbaveni politického vlivu v zemi a částečně i ekonomické převahy. Nejsou tedy v pozici, kdy by tvořili silného protihráče sunnitům a šiitům na národní rovině, na regionální rovině a ani na rovině mezinárodní, neboť nejsou jednoznačně podporováni ani západními zeměmi.

⁵³ I krize strany Kataëb, ze které vzešly Libanonské síly Samíra Žázy, se datuje od roku 1984, kdy byl zavražděn její předseda Pierre Džemajil. *The New Lebanese Equation: The Christians' Central Role*, s. 3.

⁵⁴ Dle rozhovorů provedených v Libanonu v průběhu června až srpna roku 2009.

⁵⁵ Dle rozhovorů provedených v Libanonu v průběhu června až srpna roku 2009.

Ačkoli má spor mezi křesťany o politický směr křesťanské komunity dlouhé trvání, hlavní protagonisté Žáza a Aún, a tedy i jejich strany, jsou zaměřeni národnostně a komunitně. A ačkoli se nedomnívám, že se jednalo o cílenou taktiku, rozdělení křesťanů na „sunnity“ a „šíity“ – jak se lidově v Libanonu říká – považuji za logický a inteligentní krok. Jak se totiž ukázalo, již po několik let jsou křesťané díky své „nevypočítatelnosti“ jakýmsi jazyčkem na vahách, především spolu s Valídem Džunbláttem a některými dalšími nezávislými osobnostmi. Tímto způsobem se křesťanským politikům daří získat zpět některá křesťanská prerogativa a posílit politickou reprezentaci a váhu křesťanů (konkrétně lze hovořit o zvolení Michela Sulejmána a novém volebním zákonu). V základu mají totiž obdobný program a především křesťanská komunita chce usilovat o totéž. Žáza i Aún jsou v současnosti zaměřeni na upevnění pravomocí prezidenta, na posílení křesťanské reprezentace v parlamentu a státních funkcích, na návrat nikoli před Tá'ífskou dohodu (muslimsko-křesťanský poměr šest ku pěti), ale především do reprezentace, která měla křesťanům být zaručena v Tá'ífské dohodě (pět ku pěti), a na uplatnění pro křesťany výhodných reforem a ekonomické posílení křesťanů.

Těžko hovořit o stabilitě vnitromaronitské a vnitrokřesťanské politické duality. Silné osobní ambice jsou nepředvídatelným faktorem a prospěch, který křesťané díky svému rozdělení mohou získat, rozhodně není nekoenečný. Je třeba mít na paměti, že křesťané jsou poměrně slabým hráčem. Atmosféra saúdsko-syrského, a tedy sunnitsko-šíitského sblížení, se pozitivně promítla do průběhu jednání o ustavení nové vlády a paradoxně to byli křesťané obou pólů, kteří zůstali při jednáních nejméně přizpůsobiví. Zároveň se do Libanonu navrácí syrský vliv, Valíd Džunblátt opustil koalici 14. března a ta se pomalu rozpadá.

Silově vyvážená polarizace křesťanů nebude moci za současného návratu syrského vlivu do Libanonu dlouhodobě přetrvávat. Západní svět nadále alespoň formálně trvá na odzbrojení Hizballáhu a nelibanonských ozbrojených skupin. Vnitropolitická situace v Libanonu se proto prozatím zdá bezvýchodná, jak ukázala neúspěšná jednání národního dialogu v březnu roku 2010. Politické směřování libanonských křesťanů bude i nadále závislé na rozložení sil mezi hlavními regionálními aktéry (Saúdská Arábie, Sýrie, Írán, Izrael) a na vývoji v oblastech blízkých konfliktů regionu (Izrael – Palestina, Izrael – Írán).

PSEUDOKLEMENTINSKÉ SPISY A JEJICH SVĚDECTVÍ O ŽIDOKŘESŤANSTVÍ¹

Jiří Hoblík

DIE PSEUDOKLEMENTINEN UND IHR ZEUGNIS ÜBER DAS JUDENCHRISTENTUM Der Aufsatz will vor allem die in Tschechien wenig bekannten altchristlichen Schriften „Homilien“ und „Rekognitionen“ vorstellen. Und zwar mit Bewusstsein einer in mehreren Ländern neu erwachten Interesse für diesen Forschungsgegenstand. Neben einigen Grundinformationen wird der Inhalt als ein theologisch-philosophischer Erbauungsroman dargestellt, der auf der Geschichte von Clemens von Rom die integrative Stärke des christlichen Glaubens demonstriert und seine Überlegenheit dem Heidentum sowie der simonistischen Häresie gegenüber aufweist. Ein besonderer Schwerpunkt liegt in der eigentümlichen Christologie, die Christus als einen Propheten mit einigen soterologischen Zügen heraushebt. Das ist ein wesentliches Element dieser jüdenchristlichen Schriften und dementsprechend wird darauf hingewiesen, dass das Studium des Judenchristentums einerseits und der Pseudoklementinen andererseits eine gegenseitige Aufgewiesenheit benötigt.

Pokusme se nyní o zhodnocení zevrubně probíraného předmětu bádání, kterému se badatelé věnují již od první poloviny 19. století.² Jedná se o svědectví, vzešlé mezi proudy raného křesťanství, o jehož přesnějším vymezení a celistvosti nelze nabýt jistoty. Dokládá křesťanskou různorodost za situace, kdy zaznívala otázka pravověří, aniž by již byla imperativem státního mocenského nároku. Spojení s historickou osobností Klémentovou si přitom nezasluhuje podcenění, i když je umělé.

Úvodem

Se jménem Klémenta Římského (řec. *Kléméns, Rómaiôn polités* Hom. I,1, lat. *Clemens in urbe Roma natus* Rec. I 1,1; nar. kol. 50, zemř. 97 či 101),

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci grantu LC 538 Centra biblických studií AV ČR a Univerzity Karlovy v Praze.

² K dějinám bádání srv. F. Stanley Jones, *The Pseudo-Clementines: A History of Research I–II., Second Century: A Journal of Early Christian Studies* 2–3 (1982), s. 1–33; 65–96; Jürgen Wehnert, *Literarkritik und Sprachanalyse: Kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Pseudoklementinen-Forschung, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 74 (1983), s. 268–301.

římského biskupa počítaného k „apoštolským otcům“, se spojuje dvojice pseudoepigrafických textů, označovaných jako „Pseudoklementina“³ a do značné míry obsahově identických: *Homilie* (*Homiliai*, zkr. Hom.), dokončené někdy v prvních desetiletích 3. století, a *Rekognice* (*Recognitiones*, zkr. Rec.) z poslední třetiny 4. století.⁴ Jejich názvy signalizují jazyky, v nichž se zachovaly. Tyto názvy také možná chtějí prozrazovat něco z odlišného důrazu, který spočívá v jejich intenci: zatímco Homilie evokují teologický a apologetický zájem, Rekognice spíš ústřední motiv příběhu.⁵

V následujícím výkladu budeme prvotně a především sledovat první z obou spisů.⁶

Homilie se dochovaly ve dvou řeckých zněních z 11. či 12. a ze 14. století (Parisinus Graecus 930 a Vaticanus Ottobonianus 443). Dále jsou zastoupeny dvěma výtahy, zvanými *Epitomé* („výtah“). A konečně zmiňme syrské znění (kombinace pěti knih Homilií a tří knih Rekognic), dva arabské výtahy a etiopské fragmenty. Homilie se člení na dvacet kapitol, v nichž jsou dlouhé promluvy propojeny narativním rámcem a jimž předchází několik kratších textů. Jde především o Petrův list a Klémentův list (k němu srv. paralelu Hom. III 60–72; Rec. III 65–67), jež jsou oba adresovány Jakubovi, „biskupovi svaté církve“ (EpPt 1,1), resp. „biskupovi biskupů, který vládne v Jeruzalémě, svaté církvi Hebrejů“ (EpCl^{II} 1,1; srv. EpCl^R 1,1).⁷ Míni se zde Jakub, „bratr Páně“ (zemř. 62). Jakub byl již podle Eusebia z Kaisareje (Ekklesiastiké Historia II 25; III 11)⁸ první jeruzalémský „biskup“ (titul je ale zřejmě důsledkem Eusebiovy zpětné projekce), o jehož autoritě v je-

³ Bernhard Rehm – Georg Strecker (eds.), *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, 3. vyd., Berlin – New York 1992; Bernhard Rehm – Georg Strecker (eds.), *Die Pseudoklementinen II. Recognitionen in Rufins Übersetzung*, 2. vyd., Berlin – New York 1994. K tomu dále: Georg Strecker (ed.), *Die Pseudoklementinen III. Konkordanz zu den Pseudoklementinen I: Lateinisches Wortregister*, Berlin 1986; Georg Strecker (ed.), *Die Pseudoklementinen III. Konkordanz zu den Pseudoklementinen II: Griechisches Wortregister, Syrisches Wortregister, Index nominum, Stellenregister*, Berlin – New York 1989.

⁴ K datování srv. Georg Strecker, Einleitung, in: Rehm – Strecker (eds.), *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, s. VII–VIII.

⁵ Srv. M. J. Edwards, The Clementina: A Christian Response to the Pagan Novel, *Classical Quarterly* 42 (1992), (s. 459–474) s. 462.

⁶ K jejich srovnání srv. Meinolf Vielberg, *Klemens in den pseudoklementinischen Recognitionen: Studien zur literarischen Form des spätantiken Romans*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur 145, Berlin 2000, s. 171–194.

⁷ Indexy^{II,R} odlišujeme řecké znění Klémentova listu jako součásti Homilií a latinské znění listu jako součásti Rekognic.

⁸ Eusebius Pamphili, *Církevní dějiny*, přeložil J. J. Novák, Praha 1988, s. 37–39 a 48.

ruzálemské obci kristovců svědčí Sk 21,18 (srv. 1K 15,7).⁹ Mezi oba výše zmíněné texty je ještě vložen spisek „Svědectví týkající se příjemců listu“ (*Diamartyria peri tón tú bibliú lambanontón*, zkr. Diam.).

Rekognice, o nichž se jako první zmiňuje Eusebios,¹⁰ byly po dlouhou dobu známy jen díky latinskému Rufinovu (nar. 344 či 345, zemř. 410) překladu přibližně z roku 406, který se zachoval asi v sedmdesáti rukopisech (pro zkoumání textu jsou proto důležitější Homilie). Ztracené řecké znění, zachované jen ve zlomcích u církevních Otců, je alespoň zčásti kompenzováno zmíněným syrským textem.

Překladatel doplnil k Rekognicím vlastní předmluvu. Formuloval ji jako úvodní slovo pro biskupa Gaudentia, v níž říká, že měl před sebou dvě řecké verze a že příběh o tom, jak Simón proměnil Klémentova otce Fausta, nebyl v jedné z nich obsažen (Prologus 9). Dále přiznává, že nezachoval pořádek originálu a že vynechal rozpravu *De ingenito Deo genitoque* „O nezrozenému Bohu a zrozeném“ a některé další prvky, které byly nad jeho chápání (Prologus 10–11).

Shody a rozdíly mezi Homiliemi a Rekognicemi, jakož i jejich vícevrstevnost a inkonzistence vyvolávají otázku vzniku a využití pramenů. Těchto pramenů bylo jistě více, nejisté je ale jejich vymezení, vzájemný vztah a původ. Naše tázání ale nesměřuje k rekonstrukci předpokladů dochovaných spisů, jakkoli takové úsilí nechceme nikterak snižovat.

Vyprávění

V Pseudoklementinech můžeme spatřovat teologicko-filosofický román. Vyprávění tvoří jeho menší část a zřejmě nikdy ani nebylo samostatné, k čemuž může ukazovat svěbytnost Petrových řečí, které se bez vyprávění obejdou, zatímco vyprávění je na řeči odkázáno. Narace je nicméně důležitá tím, že rozsáhlé promluvy oživuje, například i tím, že jejich obsah spojuje s obrazem lidského života a životních krizí. Dokládá také význam církevní autority, zvláště autority biskupa, který je ovšem zároveň osobností charismatickou a putující. S tím je vyprávění zpětně zasazeno do 2. třetiny 1. století.

Úvodní pasáž líčí Klémentův osobní vývoj od dětství a jeho konverzi (Hom. I,1–7; Rec. I,1–6; též srv. Hom. V 2,1–2). Dozvídáme se tu, že Klémenta již od mládí zaměstnávaly vážné otázky: zda byl svět stvořen, co

⁹ K věci srv. François Vouga, *Dějiny raného křesťanství*, přeložil J. Štochl, Praha – Brno 1997, s. 71–73.

¹⁰ Srv. Eusebius, *Církevní dějiny*, s. 61.

bylo před stvořením, co popřípadě bude po zničení světa a zda sám bude žít dál po smrti. Odpovědi soudobé filosofie jej ale neuspokojovaly a působily mu zmatení. Ale pak zachytil šířící se zprávu o „komsí v Judsku“, kdo židům hlásal „království neviditelného Boha“ (Hom. I 6,2), a od kazatele, který přišel do Říma, o „Synu božím v Judsku“ (Hom. I 7,2). Proto se rozhodl odcestovat do Alexandrie, kde se setkal s křesťanským řečníkem, „Hebrejcem jménem Barnabáš“ (Hom. I 9,1), a na jeho návrh se vydal spolu s ním do *Kaisareie* (míní se *Kaisareia Paraliós*, lat. *Caesarea Maritima*; v Rekognicích *Caesarea Stratonis*, srv. Rec. I 12,1 aj.).

Tak se Klément dostal k Petrovi (Hom. I 15,6; Rec. I 12,6). Petr sám přišel do Kaisareie krátce před Klémentem, a sice na žádost biskupa Zakchaia, aby vedl spor s nechvalně pověstnou osobností – *Simónem*, pocházejícím ze vsi *Gitthi* poblíž Samaří (Hom. I 15,3; Rec. II 7,1), jinak známým jako Simón Mág (*Simón ho magos* Hom. I 22,2 aj.). O něm se zmiňuje již novozákonní kniha Skutky (Sk 8,9). Jedná se patrně o gnostika, který se považoval za vtělení božstva (*theios anér*) nebo za mesiáše.¹¹ Konflikt se Simónem představuje jednu z dějových linií, která navíc dává příležitost k relevantním diskusím a promluvám. Tato linie začíná debatami o Simónovi, krátce po seznámení Klémenta s Petrem, a končí v samém závěru, kde je tento protivník přemožen.

Portrét Simóna (Hom. II 22–26; Rec. 7–15), který má naznačovat očekávanou disputaci s ním, načrtává v Tyru jeho bývalý stoupenec Akylas. Uvádí o něm, že studoval magii v Alexandrii, činil si nárok na mimořádnou božskou moc (Hom. II 22,3; Rec. II 7,1; 12,1–2), prohlašoval se za mesiáše namísto Krista (Hom. II 22,4; Rec. II 7,2) a Jeruzalém nahradil Samařím (Hom. II 22,3). Přisvojil si také titul *Hestós* „Stojící“ (Hom. II 22,4; XVIII 14,3; lat. *Stans* Rec. II 7,1–3), který patrně vychází ze židovských spekulací o „pevně stojícím“ Bohu.¹² Po smrti vůdce sekty hemérobaptistů (k ní viz níže) Jana vytlačil z vedení Janova nástupce Dosithea (Hom. II 24; Rec. II 11,3–4). Vzal si k sobě za partnerku původně Janovu stoupenkyni Helenu (v Rekognicích: Lunu), o níž prohlásil, že ji na zem snesl z nejvyššího nebe, že je královnou jakožto „pramatka / univerzální matka“ (*pammétór*), že je Moudrostí, po jejímž původu pátrají Řekové i barbaři, a ztotožnil ji i s pravdou (Hom. II 25,1–2; Rec. II 12,1). Akylas zůstal jeho přívržencem do okamžiku, kdy Simón strašlivou kletbou oddělil duši jakéhosi dítěte

¹¹ K Simónovi jako gnostikovi srv. A. H. B. Logan, *Simon Magus*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 31, Berlin 1999, s. 272–276; Petr Pokorný, *Piseň o perle: Tajné knihy starověkých gnostiků*, 2. vyd., Praha 1998, s. 134–141.

¹² Blíže k věci Vielberg, *Klemens in den pseudoklementinischen Rekognitionen*, s. 50n.

od jeho těla (Hom. II 26,1) a své stoupence začal ohromovat tvrzením, že je schopen vytvořit nového člověka (Hom. II 26,5). Postava Simóna má především charakter vůdce gnostiků, ale zároveň se vyznačuje markiónsky protizidovskými rysy (srv. např. Hom. V 2,4). A jestliže jeho osoba vzdáleně připomíná apoštola Pavla,¹³ můžeme přisvědčit těm hodnocením, která v ní spatřují syntézu, takže polemiky proti Simónovi mají širší než jen osobní záběr.¹⁴

Od setkání Klémenta a Petra se příběh Klémentovy cesty prolíná s líčením Petrovy cesty z *Kaisareie* na sever podél syrského pobřeží přes *Tyros*, *Sidón*, *Bérytos* (Bejrút), *Tripolis* (Tripoli, Tarábulus), *Orthasii*, *Antarados* a *Laodikeiu* (Latakia) až do *Antiocheie* (Antiochie na Orontu).

Zastávka v Tyru přináší rozvinutí narace na základě kombinace toho, co na jedné straně zosobňuje trojice Simónových spřeženců a evangelijní příběh z Mk 7,24–30 na straně druhé. Klémens a Petr pobývali v Tyru u Berniké (Hom. III 73,2; IV 1,1; 4,1; 6,2), jak se údajně jmenovala dcera syrofoinické ženy, zde nazývána *Iústa*. Míní se dcera uzdravená v dětství Ježíšem, který z ní vyhnal zlého ducha (Hom. II 19–21). Pseudoklementina rozpracovávají dokonce životopis této matky a její dcery, takže se dozvídáme, že matka adoptovala dva syny, kteří se od dětství vzdělávali spolu se Simónem (Hom. II 21,1–2; srv. Rec. VII 32,3–4), jménem *Nykétés* (lat. *Niceta*) a *Akylas* (lat. *Aquila*), kteří byli Petrovými přáteli (Hom. II 1,2; Rec. II 1,2).

Simónovu vůdcovskou úlohu pomáhá vykreslit trojice spřeženců, o nichž se dozvídáme nejprve v Hom. IV 6,2–3. Tvoří ji gramatik, učenec (*grammatikos*) *Appión Pleistonikés*¹⁵ z Alexandrie, astrolog *Annúbios* z Diospole (Théb, Vésetu) (Homilie zdvojují konsonanty v obou jménech, čehož se dále již nebudeme držet.) a athénský epikúrejec *Athénodóros*. Apiónos, Anúbios a Athénodoros nemají vykresleny příliš zřetelné osobní rysy. Zosobňují role, které slouží zápletky a spoluvytvářejí Simónův negativní, antimonoteistický profil.

¹³ Srv. Georg Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, 2. vyd., Berlin 1981, s. 187.

¹⁴ Srv. Annette Y. Reed, *Heresiology and the (Jewish-)Christian Novel*, in: Eduard Iricinschi – Holger M. Zellentin (eds.), *Heresy and Identity in the Late Antiquity*, Texts and Studies in Ancient Judaism 119, Tübingen 2008 (s. 273–298), s. 293.

¹⁵ Přídomek se tradičně chápe jako „victor in many contests“, srv. Louis H. Feldman, *Pro-Jewish Intimations in Anti-Jewish Remarks Cited in Josephus*, in: Louis H. Feldman, *Studies in Hellenistic Judaism*, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 30, Leiden 1996, (s. 177–236) s. 230.

Jejich jména jsou zajímavá odkazy k egyptské mytologii.¹⁶ Skrývají se totiž za nimi božstva známá pod řeckými verzemi jmen *Anubis* (eg. *Anup*) a *Apis* (eg. *Hapi*). Anubis je jméno šakalího boha, průvodce duší zemřelých, patrona ritů za mrtvé, a tak i nekromantie, ale i kleteb.¹⁷ V kultu Osirida má své místo jako zajišťovatel mumifikace. Apis je zase původně memfidský posvátný býk, sloužící fyzické manifestanci stvořitelského boha Ptaha, který byl též považován za ochránce zemřelých a později byl spojen s kultem Osirida.¹⁸ Čtenář Pseudoklementin si tu má zřejmě vzpomenout na Mojžíšův zápas s egyptskými čaroději (Ex 6,8–13; srv. Rec. III 56).

Apiónos je z trojice Simónových průvodců nejvýraznější jako ten, s nímž disputuje Klémens (srv. Hom. IV 7 – VI 26), a to znamená, že musí být motivace k volbě tohoto jména silnější. Touto motivací je nespíš antijudaismus, který se spojuje s nedochovanými spisy „Historie Egypta“ (*Aigyptiaka*) a „Proti židům“ (*Kata Iúdaión*) historického Apióna,¹⁹ původem egyptského učence, žijícího někdy v první polovině 1. stol.,²⁰ adresáta apologie Josefa Flavia. O Apiónově nenávisti k židům, navíc sdílené se Simónem, se zmiňuje i Klémens, v Týru se svěřující, že Apiónos se přátelil s jeho otcem (Hom. V 2,3–4). Mimoto byl Apiónos rovněž vážně zaujat magií,²¹ takže se jako literární postava dobře hodí do Simónovy společnosti, ač oba nebyli historickými současníky.

Anúbios je jméno známého egyptského astrologa, jehož didaktická elegická báseň ze závěru 1. stol., čítající asi čtyři knihy, byla v antice rozšířena.²² Astrologie měla své místo v populární religiozitě pozdní antiky, a tak

¹⁶ Srv. Edwards, *The Clementina*, s. 465.

¹⁷ Srv. Geraldine Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology*, Santa Barbara / California 2002, s. 104n.

¹⁸ Srv. tamtéž, s. 105n.

¹⁹ Srv. Joachim Küpper, *Der Löwe in der antiken Fabel und Novellistik*, in: Xenja von Ertzdorff – Rudolf Schulz (eds.), *Die Romane von dem Ritter mit dem Löwen*, Amsterdam: Rodopi, 1994, (s. 95–134) s. 113.

²⁰ Srv. Jan N. Bremmer, *Foolish Egyptians: Apion and Anoubion in the Pseudo-Clementines*, in: Anthony Hilhorst – George H. van Kooten, *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in honour of Gerard P. Luttikhuisen*, Arbeiten Zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 59, Leiden 2005, (s. 311–329) s. 320.

²¹ Srv. Matthew Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London 2003, s. 213–216.

²² Srv. Bremmer, *Foolish Egyptians*, s. 317. Nedávno byla vydána edice svědectví o Anúbiovi a anúbiovských fragmentů Dirk Obbink (ed.), *Anubio: Carmen astrologicum elegiacum*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, München – Leipzig 2006.

volba tohoto jména v Pseudoklementinech není nijak náhodná. Anúbios zosobňuje negativní protějšek monoteistické koncepce, a jeho původ v Thébách to jen podtrhuje. Nicméně právě Anúbios se v závěru solidarizuje s Faustem, kdežto Apiónos a Athénodoros utíkají spolu se Simónem (Hom. XX 14–17.20–22; Rec. X 57–64).

Z trojice je nejméně důležitý Athénodoros. Zosobňuje z křesťanského hlediska nepřijatelnou nauku o božství, spjatou s Epikúrem, myslitelem působícím ve stejném městě, z něhož sám pochází. Jeho nejmenší důležitost je patrná nejen z kvantity zmínek, ale i z toho, že Faustos považuje Apióna s Anúbiem za přátele od dětství (Hom. XX 11,3; srv. podobně Rec. X 52,3).

Volba této trojice dobře zapadá do židokřesťanského kontextu, uvážíme-li, že odkazuje k alexandrijské židovské komunitě ohrožené vnějšími nepřátelstvími a zčásti inklinující k esoterismu a gnosticismu. Toto se konkretizuje v Klémentově třídní debatě s Apiónem, týkající se řeckého náboženství, mýtů a filosofie. Poté dostává slovo Petr, který promlouvá v Tyru (Hom. VII 2–9) a poté v Tripolis (srv. Hom. VII 12; VIII 1) celé čtyři dny (Hom. VIII 2 – XI 33).

Na další cestě směrem do Antiocheie se Petr s Klémentem zastavují v Orthasii a pak v Antaradu (jméno je kompozitum složené z *anti* a *Arados* „naproti Aradu“, k tomu viz níže). Zde si najde prostor pro obsáhlejší rozmluvu, týkající se Klémentova životopisu a sloužící vposledku Klémentovu znovupoznání (srv. zvl. výrazy *anagnósismos* – „znovupoznání“ Hom. XII 23,8; XIII 11,1; XIV 12,4; lat. *recognitio* = „znovupoznání“, srv. Rec. IX 36,7; 37,1). Završení rozmluvy bezprostředně předchází rozuzlení příběhu.

Klémens se Petrovi na jeho žádost svěřil se svým údělem člověka, který ztratil své rodiče i sourozence (Hom. XII 8–10; Rec. VII 8–10). Opustila jej totiž jeho matka *Matthidia*, kterou varovalo nadpřirozené znamení a která s sebou vzala oba jeho starší bratry, dvojčata spřízněných jmen *Faustinos* (lat. *Faustinus*) a *Faustinianos* (lat. *Faustus*). Později ovšem zmizel i otec *Faustos* (lat. *Faustianus*), protože se vydal svou ženu a syny hledat. Jména dětí a otce jako variace latinského slova *faustus* – „příznivý, zdárný, šťastný“ zvolil neznámý autor s určitým záměrem. Tato jména totiž předjímají další úděl jejich nositelů. Přitom „štěstí“, které čekalo na Klémentovu rodinu, nemělo být ani dílem vrtkavé štěstěny, ani plánu zakódovaného ve hvězdách, nýbrž štěstím ve smyslu vlastním jeho subjektu.

Je to nakonec Petr, kdo přinesl naznačené rozuzlení. Nešťastný příběh o osíření se totiž při společném putování začal proměňovat. Stalo se tak poté, co na cestě do Antiocheie navštívil Petr ostrov *Arados* (Arvad), kde uviděl žebrat starou, zoufalou a zuboženou ženu. Když s ní zapředel rozhovor, postupně zjistil, že její životní příběh nápadně koresponduje

s Klémentovými vzpomínkami a že ta žena nemůže být nikým jiným než Klémentovou matkou. Tato žena se mimo jiné přiznala, že odešla od rodiny pod záminkou varování ve snu, aby nediskreditovala svého švagra, který jí přiváděl do úzkých svými sexuálními nabídkami. Cestou ale její loď ztroskotala, a ona přitom ztratila své syny. Bezprostředně po tomto Petrově setkání se mohla matka znovu setkat se synem (Hom. XII 12–22; Rec. VII 12–24). Petr nato, v reakci na Matthidiino vyprávění o pomoci, kterou zakusila od obyvatel ostrova, pronesl řeč o lásce k lidem (*filanthrópia* Hom. XII 25,1 aj.), kterou završil výkladem „zlatého pravidla“ (Hom. XII 23–32) a krátkým rozhovorem s Klémentem (Hom. XII 33).

Dál směřovali všichni do *Laodikeie*, kde se zase ukázalo, že Petrovi průvodci Nykétés a Akylas jsou ženini ztracení synové, o nichž byla dosud přesvědčena, že se utopili, zatímco oni upadli do otroctví (Hom. XIII 1–3; Rec. VII 25–28). Po těchto událostech Petr pronesl řeč o mravní bezúhonnosti (Hom. XIII 13–19) a promluvu k *Matthidii* (Hom. XIII 20–21; Rec. VII 29), kterou pokřtil v moři (Hom. XIV 1,1; Rec. VII 38,1).

Nato se na scéně objevil jakýsi stařec (Hom. XIV 2,2–4; Rec. VIII 1,2–5) a snažil se naše hrdiny při rozhovoru s Petrem (Hom. XIV 3–8) přesvědčit o tom, že se člověk nemůže nijak vymanit ze svého osudu (v Rec. VIII 2 – IX 34 je rozsáhlá diskuse i o jiných tématech, do níž zasahuje rovněž Klémens a Akylas). Životy všech jsou podle něho údajně podrobeny „genesi“, to znamená astrologické konstelaci v okamžiku narození.²³ Stařec se to pokusil doložit vlastním příběhem. Jeho analogie s Matthidiiným vyprávěním vedla k rozpoznání mluvčího jako ztraceného otce.

Petr mezitím využil příležitost k polemice s astrologickou teorií (Hom. XIV 4–5; Rec. X 9–12). Pakliže Bůh stvořil hvězdy a do hvězd jsou vepsány lidské hříchy, je teorie genese rouháním (Hom. XIV 5,6). Z polemiky jako takové vyplývá, že štěstí, které čeká na Klémentovu rodinu, nevychází z plánu zakódovaného ve hvězdách. Hvězdy totiž neřekly nic o tom, že po identifikaci Klémentova otce dojde k úplnému sjednocení rodiny (Hom. XIV 8–9; Rec. IX 34–37). Samotné zpracování tématu astrologie čerpá ze spisu „O osudu“ neboli z „Knihy zákona zemi“ (*Liber legum regionum*) od křesťanského myslitele gnostického zaměření a znalce astrologie ze 2. stol. *Bardesana z Edessy*.²⁴

²³ Výraz *genesis* se užíval v antické, a to i latinské literatuře. Srv. Bremmer, *Foolish Egyptians*, s. 314, p. 10.

²⁴ Srv. Edwards, *The Clementina*, s. 462. K textu srv. Rehm – Strecker (eds.), *Die Pseudoklementinen II*, s. 271–317; k Bardesanovi srv. Kocku von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie: Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis*, Berlin – New York 2000, s. 655–663.

V Pseudoklementinech tedy nacházíme velkou polemiku monoteismu proti fatalismu, přitom nikoli jen teoretizující. Vždyť i příběh je tu od toho, aby demonstroval, zda v lidském životě vládne osud či štěstěna anebo boží prozřetelnost (*pronoia* – „prozřetelnost“ Hom. III 48,2 aj.; lat. *providentia* – „prozřetelnost“ Rec. I,32,3 aj.). Rozhoduje se na příběhu Klémenta a jeho rodiny, na příběhu konfrontace víry a osobního neštěstí, kdy se ukazuje jako důležité vědět, zda budoucnost je otevřená a nadějná anebo předepsaná a nevyhnutelná, zda ve vztahu k budoucímu má svůj význam to, co je kontingentní a nečekané, anebo zda budoucnost může být předem známa. Kromě toho příběh demonstruje, že se konverze osvědčuje. A křesťanství se tu stává zdrojem obnovy rodiny v jejím tradičním smyslu. Zároveň se rodina stává ideálním obrazem křesťanské obce a vzájemných vztahů jejích členů. Takové kolektivní sebepochopení implikovalo vědomí nadřazenosti oproti řecko-římskému světu s jeho pohanstvím a sexuální bezuzdností (Hom. VI,13; Rec. VI,12). Zmíněný vztah rodičů a dětí má každopádně svůj antityp v dosti dramatických i drastických vztazích řeckého boha Dia k vlastní božské rodině.²⁵

Homilie vrcholí rozsáhlou disputací mezi Petrem a Simónem, kterou si Simón vymínil (Hom. XVI 1–XIX 25). Simón pak odchází do Antiochie, kde krátce působí, koná zázraky, a aby se zachránil, promění Faustovu tvář k vlastní podobě (Hom. XX 12–16). Ale Faustos toho nakonec na Petrovu radu (Hom. XX 19) využije k očernění Simóna v Antiochii (XX 23,1–2), přičemž Petr mu slíbí vrátit jeho tvář (Hom XX 18,1; zatímco Rec. X 67,2 o navrácení tváře přímo mluví). Poté, co se Faustos v Simónově podobě veřejně kaje, vzbuzuje touhu Antiochejských po Petrově příchodu – a Petr se také do Antiochie odebírá (Hom. XX 23,5). Rekognice závěr prodlužují právě o cíl této cesty, kde Petr působí po svém obvyklém způsobu a Faustovi / Faustianiovi před jeho syny sděluje svůj poslední výrok: „Tak jako Bůh tobě jako otci navrátíl syny, také synové navracejí tebe jako otce Bohu“ (Rec. X 72,4).

Vlastním hrdinou příběhu není Klément, nýbrž Šimon Petr, který se permanentně projevuje – na rozdíl od Simóna Mága – jako zástupce, zastánce a prosazovatel čistého a prostého křesťanství.

Pojednávané dílo, jež je dokladem raně křesťanského písemnictví, není myslitelné bez návaznosti na antické kulturní tradice. Zde se zmiňme alespoň

²⁵ Což ovšem souzní s řecko-římskou kritikou vlastních institucí, srv. Cornelia B. Horn, *The Pseudo-Clementine Homilies and the Challenges of the Conversion of Families*, *Lectio difficilior* 2/2007 [www <http://www.lectio.unibe.ch/07_2/horn.htm#_ednref10>](http://www.lectio.unibe.ch/07_2/horn.htm#_ednref10), cit. 5. 9. 2009.

o literatuře zastoupené Heliodorovým románem *Aethiopica* (z 1. pol. 3. stol., popř. ze 2. pol. 4. stol.) nebo anonymním románem *Historia Apollonii regis*.²⁶ Tyto příklady tzv. řeckého románu, jehož dějiny sahají od pozdní antiky do renesance,²⁷ obsahují příběh vztahu dvou milenců, kteří se po čase odloučení a utrpení znovu shledávají, a jsou tak odměněni za svou věrnost v lásce.

Obsah řečí obsažených v Pseudoklementinech a jejich tematická šíře jsou tak rozsáhlé, že tyto spisy nelze jako celek přímo kategorizovat pojmy pro krásnou literaturu. I když vyprávění a teologická pojednání nepůsobí vždy organicky, není na druhé straně narace pouhou kostrou. Máme tedy co do činění s pokusem o syntézu obou složek, takže s přihlédnutím k narativní složce můžeme Pseudoklementina spolu s *M. Vielbergem* označit rovněž jako „křesťanský vzdělávací a výchovný román“.²⁸

K otázce židokřesťanské obce

V jakém smyslu lze však určitý postoj definovat jako židokřesťanský? Zodpovězení této otázky závisí nemalou měrou na zkoumání pseudoklementinských spisů, jejichž interpretace se naopak opírá o širší reflexi uvedené otázky. Židokřesťanství nelze vymezovat etnicky, ačkoli etnický aspekt má také svou důležitost. Rozhodně musí implikovat, že se jeho stoupenci hlásili k Ježíši Kristu, a důležitá je i recepce kanonických evangelií. Zároveň je prokazatelná odlišnost od tradičního židovství, distance od rabínských autorit a od vytváření tradice talmudu. Židokřesťanství na druhou stranu umožňuje sledovat tradiční židovské struktury teologie a způsobu života.²⁹

Pojednávané dílo nikdy nesměřuje proti žádnému „ortodoxnímu“ učení a opírá se o kanonický Nový zákon. Ne náhodou tedy *G. Strecker* zasadil Pseudoklementina do kontextu „velké církve“. Ovšem s tím, že jejich výchozí protoverze, „základní spis“ (něm. *Grundschrift*), není ani katolická, ani židokřesťanská, nýbrž pochází z prostředí, v němž rozdíl mezi křesťanstvím a judaismem byl stále nejasný. Strecker nicméně židokřesťanské prvky nacházel v dalších údajných zdrojích Pseudoklementin, konkrétně v Kázáních Petrových (*Kérygmata Petri*) a v Stupních Jakubových (*Anabathmoi Jakobů II*).³⁰

²⁶ Srv. Edwards, *The Clementina*, s. 463n.

²⁷ Srv. Vielberg, *Klemens in den pseudoklementinischen Rekognitionen*, s. 111–114.

²⁸ Srv. tamtéž, s. 27.

Židokřesťanství, které Pseudoklementina dokládají, představuje křesťanství se silným vědomím svých judaistických návazností, soustředěné předně do oblasti Sýrie a datovatelné nejméně do prvních čtyř staletí křesťanského letopočtu a představované nepřiliš rozsáhlým okruhem přívrženců.³¹ O přesnějším určení se vede spor. Někdy se mluví o návaznosti na jeruzalémskou obec. Hledá se blízkost odjinud známým raně křesťanským proudům. Poté, co byla odmítnuta myšlenka identity kumránské obce a raných ebjonitů, se badatelé zaměřili na vliv Kumránu na Pseudoklementina. Vliv spatřovali jako přímý nebo analogie odvozovali z gnostizujícího judaismu, na němž obojí mělo údajně svůj podíl.³²

Podle novějšího pojetí amerického novozákoníka *F. Stanley Jonese* nemůžeme kruhy stojící za Pseudoklementinami definovat ani jako formy odvozené z judaismu, ani je identifikovat přímo se židy vyznávajícími křesťanství, nýbrž je máme pokládat za zvláštní skupiny specifické svou praxí (šabat, kalendář, obřizka, sexuální čistota, směr modlitby) ve spojení s křesťanskou vírou.³³ To je ovšem příliš vágní řešení, i když otevřené pro různotvary a rozmanitá specifika. A kromě toho nelze židovské přívržence Ježíše, židovské první křesťany a jejich následníky v Palestině a v diaspoře jednoduše vyškrtávat z úvah. Ježíš nezakládal žádné nové náboženství. Homilie vznikly nicméně v době, kdy se mezi židovstvím a křesťanstvím poměrně zřetelně rozlišovalo. Přitom se má zato, že vytyčování hranic mezi oběma stranami probíhalo s větší intenzitou ještě ve 3. a 4. století, takže prostředím, do něhož Pseudoklementina patří, lze pokládat za součást širšího procesu formování křesťanství,³⁴ vedoucího ve své zvláštní kontinuitě od první obce, jež byla více křesťanská než tradičně židovská. Tento proces se

²⁹ Srv. Georg Strecker, *Judenchristentum*, in: Gerhard Müller (ed.), *Theologische Realenzyklopädie* 17, Berlin 1993, (s. 310–325) s. 311.

³⁰ Srv. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, s. 213–215; 250–251.

³¹ Srv. Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 17. vyd., Tübingen 1988, s. 35. Dále srv. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 2. vyd., přepracoval G. Strecker, Tübingen 1964, s. 183.

³² Srv. Herbert Braun, *Qumran und das Neue Testament* II, Tübingen 1966, s. 211–228.

³³ F. Stanley Jones, *Jewish-Christian Chiliastic Restoration in Pseudo-Clementine Recognitions 1.27–71*, in: *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. J. M. Scott, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 72, Leiden 2001, (s. 529–547) s. 531.

³⁴ Srv. Annette Y. Reed, "Jewish Christianity" after "the Parting of the Ways": Approaches to Historiography and Self-Definition in the Pseudo-Clementines, in: Adam H. Becker – Annette Y. Reed (eds.), *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis 2007, (s. 189–232) s. 202n.

vzpírá představě přímočarého vývoje rané církve s tím, že židokřesťanství není ani zcela příhodným tématem pro hereziologii (ta se v prvních stáletích neodvívěla ani od střetávání s ním),³⁵ ani nemá vždy na různých ustláno u dějepisců pravověří.³⁶

V Jeruzalémě existovala křesťanská obec až do druhé židovské války a určitou roli v ní hráli Ježíšovi příbuzní,³⁷ počínaje Jakubem, „bratrem Páně“, k němuž se znají i Pseudoklementina (v.v. a zvl. Hom. XI 35,4; Rec. I 43,3). V Hom. XI 35,4 se požaduje poměřovat falešné učení tím, co říká Jakub, jehož Kristus pověřil správou „církve Hebrejů“ v Jeruzalémě. Rekognice v I 39,3 narážejí na záchranu jeruzalémských křesťanů za první židovské války.³⁸

Židokřesťanství dosvědčuje rozmanitost raného křesťanství a ani samo nemuselo být jednotvaré. V případě Pseudoklementin se vymezovalo vůči proudům heterodoxním, hlásilo se k velké církvi, aniž by s ní bylo zcela identifikovatelné. Příliš ostré rozlišování ortodoxie a heterodoxie tu možné není.

Židokřesťanský okruh, který za Pseudoklementinami stojí, se nezřídka konkretizuje blízkostí židokřesťanským tendencím, reprezentovaným ebjonity³⁹ a elchasaity.⁴⁰ Uvažuje se také o pozdějším stupni vývoje ve srovnání s nimi. Konkrétní paralely se hledají též ve vztahu k samaritánům, kosmologie připomíná křesťanské hnutí bardesanitů z přelomu 2. a 3. století (k Bardesanovi viz výše).⁴¹ Především bychom ale chtěli přiblížit myšlenkový svět, jemuž židokřesťanská Pseudoklementina propůjčují výraz.

Židokřesťanské motivy

Pseudoklementina předpokládají co do svých literárních východisek jak Starý zákon a čtveřici evangelijních spisů, tak i kontinuitu mezi Izraelem

³⁵ Srv. Georg Kretschmar, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, in: Jacobus van Amersfoort – Johannes Oort (eds.), *Juden und Christen in der Antike*, Kampen 1990, (s. 9–43) s. 27.

³⁶ K diskusím na toto téma srv. Reed, „Jewish Christianity“ after „the Parting of the Ways“, s. 195n.

³⁷ Srv. Vouga, *Dějiny raného křesťanství*, s. 190.

³⁸ Srv. tamtéž, s. 190.

³⁹ Srv. Adolph Schliemann, *Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und des Ebionitismus, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte*, Hamburg 1844, s. 201.

⁴⁰ Srv. Gerhard Uhlhorn, *Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt*, Göttingen 1854, s. 399; 401.

⁴¹ Srv. Bernhard Rehm, Bardesanes in den Pseudoclementinen, *Philologus* 93 (1938), s. 218–247.

a církvi. Tuto paritu navíc zosobňuje postava Petra, který byl židokřesťanům bližší než „apoštol pohanů“ Pavel, jehož jméno spisy zamlčují. Tyto opěrné faktory jsou pro židokřesťanství klíčové. Nicméně hlavní východisko musíme stanovit v christologii, která sama čerpá z motivů vlastních křesťanství od prvopočátku.

S christologií je úzce spjata návaznost na hebrejskou prorockou tradici. Rozpracovává ji Petr již při rozpravách v Kaisareji krátce poté, co dochází k prvému setkání mezi ním a Klémentem (srv. Rec. II 1 – III 49). Už při seznámení je téma profétie zmíněno (Hom. I 19, 1.4.8 a 20,2–7; 21,2–6; Rec. I 16,1–2.4–7), vždyť také Klémens je motivován ke své cestě právě zvěstí o prorokovi, tj. Ježíšovi. Speciálně se osobě proroka věnuje v Hom. II 6–11 (srv. Rec. I 16 a 43–48). K jeho význačným charakteristikám patří jeho učení, jímž se Petr v návaznosti na to zabývá (Hom. II 12–17). K Ježíšovi jako prorokovi se ale vrací ještě v závěru kaisarejské rozpravy (Hom. III 11–15 a 20–21), kdy se také vymezuje vůči scestné profétii (Hom. III 21–24).

Ježíš se míní jako prorok *par excellence*: „náš Pán a prorok“ (*kyrios hemón kai profétés* Hom. XI 35; srv. podobně XVII 6,3) a je uznáván zejména jako „prorok pravdy“ (*ho tés alétheias profétés*, Hom. I 20,4 aj.) či „pravý prorok“ (*ho aléthés profétés* Hom. II 17,4 aj.; lat. *verus propheta* Rec. I 16,1 aj.). Představa pravého proroka má již starozákonní kořeny, výraz „pravý prorok“ se přímo objevuje ovšem až v řecké 1. Makabejské 14,41 (*profétés pistos*; k pseudoprofétii viz níže). Pro Pseudoklementina je pravý prorok nejvyšší autoritou a kritériem jeho pravosti je naplnění proctví (Hom. II 10,1 aj.). V Ježíšovi osobně se proctví naplňují (Hom. III 53,3; Rec. I 40,4 aj.). Můžeme tedy říci, co se dále bude jen potvrzovat, že Pseudoklementina považují Ježíše za mesiášského proroka a v tom se shodují s různými židovskými proudy až na to, že pro ně mesiáš již přišel.⁴²

V Hom. VIII 10,1n. je ovšem jako vševědoucí „pravý prorok“ identifikován Adam (srv. Rec. I,47). A tak pojem „pravý prorok“ působí jako božská idea, která se mohla různě podle boží vůle inkarnovat. Podle Rec. I 33,1 se pravý prorok zjevil Abrahamovi, podle I 34,4 Mojžíšovi (srv. Rec. I 37,2). S analogickým motivem se setkáváme i v elchasaitismu.⁴³

Ježíš jako pravý prorok je vykladačem Zákona (srv. Hom. III 51 aj.; „učitel Zákona“ Rec. I 62,3), což se odráží nejen v důrazu na poznání ve spojitosti s ním (viz níže), ale i v označení Ježíše jako „učitele“ (Hom. II

⁴² Srv. Hans Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, s. 87. K Ježíšovi jako novému Adamovi a novému Mojžíšovi zároveň srv. tamtéž, s. 98n.

⁴³ Srv. tamtéž, s. 327.

51,1; aj.; Rec. I 62,3 aj.), i když také o něm čteme, že přišel kvůli spásy světa (Hom. XII 7,5 aj.; Rec. VII 7,5 aj.) nebo člověka (srv. Rec. II 35,2 aj.). Pojem spásy asociuje věčný život, který Ježíš hlásal (srv. Hom. I 7,2 aj.; Rec. I 7,3 aj.). On také obdržel „klíč ke království ... jímž je poznání, které jediné může otevřít bránu života, skrze niž jediné lze vstoupit do věčného života“ (Hom. III 18,3). Zde musíme zmínit Petrovu promluvu o vztahu mezi Ježíšem a Mojžíšem (Hom. VIII,4-7; Rec. IV,4-6). Vzhledem k židokřesťanskému založení Pseudoklementin je docela pochopitelný postoj Hom. VIII 7, jenž interpreti obvykle zdůrazňují a podle něhož židé mohou dojít spásy, pokud věří v Mojžíše, i když o Ježíšovi nic nevědí, a stejně křesťané mohou dojít spásy, pokud věří v Ježíše, ale Mojžíše neznají. (V Rec. I 59,1-3 se s tímto postojem dostává do jistého napětí vyvrácení názoru jistého farizeje, podle něhož jsou si Mojžíš a Ježíš rovni, poukázáním na to, že sice oba byli proroci, avšak Mojžíš nebyl mesiáš.) Mojžíš byl tím, komu byl dán boží Zákon (Hom. III 47,1⁴⁴). Ale nejde tu jen o otevřenost vůči židům, nýbrž už o základní postoj, pro který je rozhodující obrácení k Bohu, ke Kristu a k Zákonu židů (srv. Hom. 4,22) zároveň. Zde je patrné polemické stanovisko vůči pavlovské spravedlnosti z pouhé víry.

Ježíš nemůže být nazýván Kristem, aniž by se předpokládalo jeho mesiášství, nicméně téma spásy samo nehraje příliš výraznou roli. To je patrné z toho, že výrazy „kříž“ a „ukřížovat“ v Homiliích nenajdeme.⁴⁵ Výraz pro vzkříšení v nich nalezneme jen jednou (Hom. XVII 16,5;⁴⁶ srv. však desetkrát doložený latinský výraz *ressurrectio* Rec. I 33,3 aj.) a odpovídající sloveso jen ve vedlejších souvislostech (Hom. I 6,4; II 22,5; latinské *resurgo* pětkrát, srv. Rec. I 33,2 aj.). Pseudoklementina nepopírají vzkříšení, ale rozhodně je nevyzdvihují, jako by hrál život „v tomto světě“ tak důležitou roli. A zastávají rovněž očekávání parúsie (srv. Hom. III 20 aj.).⁴⁷

Pravý prorok je prorokem díky vrozenému a stále vanoucímu duchu (Hom. III 15,2), takže není srovnatelný s těmi, kdo bývají bláznivě posedlí duchem neřádu (Hom. III 15,3), tj. extatickými proroky. Jen u něho je

⁴⁴ Ve 47. kapitole se zdůvodňuje teze, že Zákon nezapsal Mojžíš, a mimo jiné tu zaznívá otázka, zda Mojžíš mohl napsat, že Mojžíš zemřel, srv. Hom. III 47,3.

⁴⁵ Srv. však „bezbožníky byl dohnán na kříž; nicméně tento skutek byl jeho silou obrácen v dobro“ Rec. I 41,2-3; ke „kříži“ (*crux*) v Rekognicích srv. též Rec. I 53,2; VI 5,5.

⁴⁶ „...při vzkříšení z mrtvých, když se změní ve světlo, těla se stanou podobnými andělům“ - jde tu o převzatou rabínskou představu, srv. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, s. 85n.

⁴⁷ K souvislosti s představou Syna člověka srv. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, s. 78-82.

pravda dostupná, není zatížen chybami (Hom. III 13,1), protože zná vždy všechny věci (Hom. XVI 13,3–5) – minulé, přítomné i budoucí –, protože se na vše dívá neohrazeným okem duše (Hom. III 13,1; srv. též Rec. I 16,1.4.8). Jeho slova se naplňují (Hom. VIII 4,1; Rec. III 26,7; IV 4,1) a nepotřebuje materiální prostředky jako věštcí (Hom. III 12,2). Jeho pravost se projevuje nejen ve slovech, nýbrž i v činech uzdravování a křesnění (Rec. V 10,1; srv. Hom. I 6,4–5).

Dále se ve sledovaném díle hovoří o „směrodatném prorockém učení“ (Hom II 15,5; srv. Rec. VIII 47,5), jehož obsahem je především poselství o božím království (Hom. I 6,2 aj.; Rec. I 6,2 aj.), a odkazuje se i k řadě Ježíšových evangelijních i Ježíšovi připsaných výroků. Zvláště se „prorokovi“ připisuje učení o dvou cestách (Hom. VII 7), známé mj. z evangelia Mt 7,13n. Člověk je pak v Hom. VII 8,1 vyzván: „Jeho jediného uctívat a věřit proroku pravdy.“ Tato výzva je spjata s vymezením vůči jinobožství a se křtem a není míněna spekulativně. Vůbec tu Ježíše nelze chápat jen jako garanta nauky. Klémens sledoval jednak „učení o prorokovi“ (Hom. II 4,3) jako řeč vedoucí ze změní nauk, kterou Ježíš zosobňoval, jednak se dozvídáme, že tento „pravý prorok“ proměňuje vnitřní zkušenost a vnímavost. Jedině on je totiž „schopen osvěcovat duše lidí, aby mohli na vlastní oči spatřit cestu věčné spásy“ (Hom. I 19,1). Jako „prorok pravdy“ je nutný, protože žádná zásada není pravdivá nebo lživá tak, jak je, nýbrž podle toho, kdo ji zastává (Hom. I 19,3–4). Z toho můžeme vyrozumět, proč Pseudoklementina tak zdůrazňuje Ježíše jako „proroka pravdy“. Bez něho nemá člověk přístup ke „spolehlivému“ (Hom. I 19,8) a jedině on umožňuje poznání nesmrtnosti, dokonalého pochopení a dalších křesťanských náležitostí takových, jaké jsou, což je podmínka jejich dosažení (Hom. II 5,2). Pseudoklementina trvá oproti tradičním židům na tom, že Ježíš je Syn boží, zároveň však zdůrazňuje, že je právě Synem božím a nikoli Bohem (zvl. v narativní expozici Homilií v I 7,2.7; 8,4; 9,2 a v polemice se Simónem o monoteismu v XVI,15 a XVIII,13). Bůh je jen jeden, stvořitel světa, zatímco Ježíš sám je Bohem v tom smyslu, v jakém jím jsou všichni lidé (srv. Hom. XV 15,2; XVI 16,1–4).

Tuto zdrženlivost vůči identifikaci Ježíše, „pravého proroka“, majícího svůj soteriologický aspekt, a Boha (jakkoli Pseudoklementina zná triadickou křesťanskou formuli, srv. Hom. III 72,5; XI 26,2; Rec. III 1, a Kristu někdy přisuzují božské charakteristiky, v.v.), zároveň velmi otevřenou pro překonání „interpersonální“ distancovanosti, můžeme pokládat za jeden ze znaků židokřesťanství.

Nic z toho nebrání vyvyšovat Ježíše nad kohokoli kromě Boha a zároveň se zde také otvírá prostor pro klíčový motiv, který se vine celými

Pseudoklementinami a jímž je obhajoba monoteismu. Tato obhajoba má dvojí zacílení: aby formovala křesťanskou víru a aby se křesťané ve vztahu k pohanům, mezi nimiž žili, distancovali od jejich „polyteistického bláznění“ (Hom. III 3,2). Tento postoj se odráží nikoli náhodou i ve slovech Apióna, který Klémentovi vytýká kontakty se židy (Hom. IV 24,1), a poté, co Kléméns nejen odmítne řecké náboženství, nýbrž i řeckou kulturu, přihlásí se ke své nenávisti k židům (Hom. V 27,1). Přitom to, čemu v moderní době říkáme monoteismus, není v Pseudoklementinech pouze koncepcí, nýbrž náboženskou a životní praxí a cestou k porozumění skutečnosti a životní orientaci. Dosti názorně to ukazuje metafora monarchie a polyarchie. Přednost monarchie vůči polyarchii spočívá v tom, že „monarchie je svorná / jednotná“ – jedinstvo nebojuje proti sobě samé, zatímco polyarchie množství inklinuje k vzájemným bitvám (Hom. IX 2,1).

Pseudoklementina vykazují velkou úctu k Zákonu (srv. Hom. II 20,1 aj.; Rec. II 36,2 aj.), který byl jako „věčný Zákon“ (Hom. VIII 10,3) zanesen již do stvoření a spolu s tím i obeznámenost s židovskou tradicí, protože akceptují rabínskou teorii ústní Tóry, kterou Mojžíš předal sedmdesáti „moudrým mužům“ (Hom. III 47,1; srv. EpPt 1,2). Poselství Zákona bylo sice zčásti doplněno chybami, které jsou v rozporu s boží jedinstvím a dokonalostí (Hom. II 38–52 aj.), nicméně Zákon i nadále implikuje trvalou platnost dávných zjevení. Obsah chybných úseků, původem od ďábla (*ho ponéros* „Zlý“, srv. II 38,1), představují mj. antropomorfismy, které jsou Bohu nepřiměřené. Rovněž Adamův pád se jeví nemožný (Hom. II 16,3–4). Písmo také nazývá jako bohy anděly, Immanuela z Iz 7,14; 8,8.10 (srv. Mt 1,23), cizí modly a též Mojžíš se tu stává bohem (Hom. XVI 14,2). V Hom. III 52,1 se jako věci Bohem neustanovené a určené k vymýcení uvádějí oběti, království a ženská profétie. Nicméně se dozvídáme, že chyby v Písmu mají svůj oprávněný důvod v tom, že slouží zkoušce člověka (Hom. III 5,1), což je konkrétně vidět na tom, jak jich rád užívá Simón ke svým záměrům (Hom. III 3,3; 10,1.4; 40,1).

Petrovi se sice Ježíš zjevil (na to odkazuje v Hom. XVII 19,6), ale člověk k němu může dospět na základě nauky o syzygiích (*syzygia* je původně astronomický technický termín,⁴⁸ zde srv. Hom. II 15,2 aj.) neboli antitezích, „dvojicích a protikladech“ principů stvoření (Hom. II 15,1; srv. Rec. III 59,1 aj.) počínaje nebem a zemí (Hom. II 16,1). Petr líčí tuto nauku (Hom. II 15–18) bezprostředně po svém pojednání o pravém proroku (Hom. II 5–14), aby poskytl instrukci, jak s jistotou nesejít z pravé cesty.

⁴⁸ Srv. Reed, *Heresiology and the (Jewish-)Christian Novel*, s. 284, p. 39.

Tento klíč k výkladu kosmologie a dějin považuje *G. Strecker* vůbec za teologický základ sporu mezi Petrem a Simónem.⁴⁹

Zde se dostáváme ke spekulativní zvláštnosti Pseudoklementin. Mluví se v nich jednak o nebeských syzygiích, v nichž to lepší předchází to horší: nebe a země, den a noc, Slunce a Měsíc, život a smrt, světlo a tma, Adam a Eva, jednak o syzygiích pozemských, spojených s lidskou tendencí božské kombinace obracet – počínaje nespravedlivým Kainem, který přišel na svět před spravedlivým Ábelem (Hom. II 16,4; Rec. III 61,1). Hřích souvisí s tím, že skutečnost je ambivalentní a že člověk má schopnost být spravedlivým i nespravedlivým (Hom. II 15,2). Na počátku lidé nevnímali dobro jako dar, zpohodlněli a nevěřili v prozřetelnost. Proto přišel trest, a důsledkem toho je, že horší předchází lepší (Hom. II 33, srv. též Rec. III 59), takže Bůh musí napravovat důsledky lidské zkaženosti. Zde po sobě následují: Kain a Ábel, krkavec a holub, Izmael a Izák, Ezau a Jákob, Áron a Mojžíš, Elijáš (redivivus) spolu s Janem Křtitelem⁵⁰ a Ježíš, Simón a Petr. A nakonec má přijít Antikrist, než se ukáže Ježíš jako Kristus a zmizí vše temné (Hom. II 17,5; srv. Rec. III 61). Jakkoli teorie syzygií může v možnostech aplikace při své schematičnosti vzbuzovat rozpaky, hlavním jejím akcentem je kontrast mezi Simónem a Petrem, který se díky ní dostává do dějinné perspektivy.

Návaznost na židovskou tradici v oblasti náboženské praxe prozrazuje zmínka slavení pesachu učedníky (Rec. I 44,1) a akceptace obřizky (Diam. I,1), ale to jsou dosti slabé doklady. Rekognice dokonce mají k obřizce velmi volný vztah: „... u Boha není totiž židem ten, jemuž lidé žid říkají ... ale ten, kdo ve víře v Boha plní jeho Zákon a také plní jeho vůli, i když není obřezán...“ (Rec. V 34,2).

Vztah k obětní praxi je odmítavý (např. Hom. III 52,1: „pominuly oběti“). Petr na jednom místě argumentuje dokonce velmi sugestivně, i když nebiblicky: Bůh nemá v obětech zalíbení, nepřeje si zabíjet zvířata a zpočátku oběti ani neustanovil – vždyť stvořil čisté nebe a Slunce, takže nechce setrvávat v temnotě, kouří a bouří (Hom. III 45,3; srv. podobný motiv v Rec. VIII 51). Oběti asociují heterolatrii, démony a Simónovy praktiky. Oběť je v Rec. I 48,4n. považována za překonanou v osobě Ježíše, který byl ve vodě křtu prohlášen za Syna božího. Tato voda uhasila oheň, který zapaloval kněz za hříchy.

⁴⁹ Strecker, Einleitung, in: Rehm – Strecker (eds.), *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, s. VII.

⁵⁰ Jan Křtitel, identifikovaný se znovu příšlým Elijášem, je zmíněn jako „ten narozený z ženy“ s narážkou na Mt 11,11. Je negativním prototypem Ježíše jako „Syna člověka“.

Svébytnou otázkou je křest a očišťování. Pseudoklementina počítají jen s jedním křtem. Vedle toho se Ježíšův předchůdce Jan Křtitel (z jehož následníků údajně pocházel Simón) jeví jako hémerobaptista (Hom. II 23,1), to znamená příslušník odnože esejců, kteří se každé ráno před modlitbou koupali, aby boží jméno vyslovovali s čistým tělem.

V Hom. VIII 7,1–2 se uvádí několik pravidel zachovávání čistoty: nepožívat maso obětované modlám (srv. Rec. II,71,3; IV,19,6), maso zdechlin a zvířat zabitých šelmami, ani krev, nesetrvávat dlouho v nečistotě, mýt se po pohlavním styku, v případě žen dodržovat specifický řád očišťování. V Hom. XI 28–30 Petr rozvádí téma čistoty a očišťování. Zde zejména poukážme na to, že podle Hom. XI 28,1–3 bohoslužba vyžaduje očistu srdce od zla a očistu těla. Můžeme dokonce mluvit o celostné představě čistoty, u níž však má přednost očista srdce (srv. též Rec. VI 11,5–6).

Příznačné je konečně i lámání chleba se solí jako památka hostiny s Ježíšem bez soteriologického významu a spojitosti s Ježíšovou smrtí a jejím soteriologickým pochopením (Hom. XIV 1,4; EpCl^R IX,2; srv. Sk 2,24; 20,11). Jedná se o formu večeře Páně, která je rovněž známá od ebjonitů.⁵¹

Některé představy o náboženské praxi by s Pseudoklementinami nesdílel Pavel, jehož spor s Petrem se zřejmě předpokládá. I když se o něm nemluví, jakési vágní odkazy k němu poskytují zmínky „nepřítele“, který například šel do Damašku, aby tam pronásledoval křesťany, což se podle Rekognic Petr dozvěděl díky rabínu Gamalielovi (Rec. I 71,3). Zmínkami tohoto druhu splývá Pavel se Simónem, i když ne konsekventně, protože útok na simonistický gnosticismus, s nímž je autor velmi dobře obeznámen (srv. Hom. II 22–24; Rec. II 7–11), by Pavel sám spíš akceptoval a dále protože o Pavlovo učení o vykoupení, které je samo protignostické, nejeví Pseudoklementina zájem. Téma vykoupení, tak důležité pro Pavla, sledované dílo tolik neakcentuje. A protože by bylo naivní hledat tu prodloužení zmíněného sporu, nabízí se zde spatřovat jeho přeznačení právě v zájmu polemiky s gnostiky.

Závěrem

Pseudoklementina představují souhrn myšlenkového úsilí, které se snaží přesvědčovat argumenty a vyprávěním. Petr jako hlavní postava je určující pro děj. Zosobňuje hlavního mluvčího a symbolizuje církevní autoritu i židokřesťanské myšlení a zbožnost.

Pseudoklementina obhajují monoteismus, jehož zárukou je pravý prorok Ježíš. Takto koncipované pojetí víry má relevanci pro celé dějiny lidstva

⁵¹ Srv. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, s. 76.

a vede ke zdaru hledání jednotlivce i rodiny přes všechny vážné překážky. Obhajoba judaistických prvků není přímo obhajobou rabínského judaismu, přesto však svědčí o nepřátelských postojích Řeckem ovlivněného světa vůči judaismu. Na druhé straně Pseudoklementina nechtějí z takového světa utíkat, a dokonce lze mluvit o jisté syntéze židokřesťanství a pohanokřesťanství, nikoli o pouhém vymezování jednoho vůči druhému. Pseudoklementina dále vyjadřují odpor vůči kompromisům s pohanským světem. Odsuzují řecké bohy a řecké mýty z jednoduchého důvodu, že monoteismus a víru v Ježíše Krista nemohou z obecného a tradičního náboženství Řeků odvozovat a že svou identitu mohou opírat o judaistickou tradici. Proto je jistým paradoxem poučená návaznost na řeckou kulturu, chtějící její způsoby vyprázdnit a naplnit novým obsahem. Židokřesťanský charakter jim není na překážku, když implikují legitimaci Klémenta jako Petrova následníka v úřadu římského biskupa. Petr jako apoštol a údajný první římský biskup má autoritu dānu a projevuje ji, Klémens jí dosahuje během svého životního příběhu a od Petra ji přejímá. A jako Petr svou cestou propojuje Jeruzalém a Řím, tak Klémens se jako „pohanokřesťan“ druzí s Petrem židovského původu. O to se může pak opřít jak svébytnost spisů, tak i jejich odpor proti nábožensky nepřijatelnému. Jedná se tedy o odvážný a ambiciózní projekt, nepřilíš však úspěšný. Pseudoklementina se nacházela v meziprostoru, tj. na rozhraní velké církve a judaismu. Proto nebyla přijata a proto ani nemohla obě tyto polohy myšlení smířit.

THEOLOGIE V POKŘEŠŤANSKÉ DOBĚ. ČESKÝ PŘÍKLAD¹

(Faráři Jiřímu Doležalovi)

Jan Štefan

THEOLOGIE IN EINER NACHCHRISTLICHEN ZEIT. BEISPIEL TSCHECHIEN 1. Vor 1989: Marginalisierung und Sympathien; 2. 1989–1990: Integration; 3. Nach 1990: Standardisierung und Indifferenz; 4.: Nachchristlich. – In dem ursprünglich deutsch geschriebenen Vortrag übersieht der Verfasser die letzten zwanzig Jahre der evangelischen Theologie in Tschechien, und zwar im Kontrast zu den vorangehenden vierzig Jahren der evangelischen Theologie in der kommunistischen Tschechoslowakei. Stimulierten uns die begrenzten Möglichkeiten vor der Wende zur konzentrierten Arbeit am theologischen Proprium, so brachte die Standard-Situation unserer Theologischen Existenz nach der Wende eine „Unerträgliche Leichtigkeit des Seins“ mit sich. Es galt, die uns aufgedrungene eschatologische Lebens- und Denkweise in die von uns freiwillig gewählte eschatologische Existenz umzuwandeln, und zwar im Kontext eines nach wie vor massenverbreiteten Atheismus und Antiklerikalismus der tschechischen Gesellschaft. Neben den grundsätzlichen systematisch-theologischen und geschichts-theologischen Betrachtungen bekommt der Leser / die Leserin einen Einblick in die Arbeit der jüngeren und teilweise auch der jüngsten theologischen Generation in der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karlsuniversität zu Prag.

1. Před rokem 1989: Marginalizace a sympatie

Když čeští komunisté po puči v únoru 1948 přišli k moci a když po sovětské invazi v srpnu 1968 svou moc upevnili, Evangelickou teologickou fakultu – na rozdíl od německých nacistů v listopadu 1939 – nezavřeli. V komunistické Praze se vyučovalo evangelické teologii ne o mnoho jinak než v Lipsku, Erlangen nebo Vídni. Nový režim povolil „ideologii církve“ okrajovou existenci v rámci církevního ghetta, v němž jsme jako křesťané a křesťanky tehdy nedobrovolně žili. Církve se měly podle marxisticko-

¹ Tato studie byla vypracována v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“. V původní německé podobě zazněla 12. 2. 2010 na mezinárodním symposiu „Religion im Neuen Europa“ v Greifswaldu.

leninského eschatologického jízdního řádu rok od roku umenšovat a teologie měla v socialistickém školství vzbuzovat dojem něčeho nadbytečného, postradatelného. „Teologie? Něco takového u nás ještě existuje?“ Tato nepříznivá situace byla pro tehdejší pražské evangelické teology, dědice eschatologické eklesiologie české reformace, sice nová, ale nikoli zcela nová. S lehkým cynismem by se dalo říci, že se odvážili přeinterpretovat faktickou újmu v ideální přednost. Pojali novou situaci jako šanci prokázat, že je skutečně možné evangelickou teologii provozovat v synagogálním ghettu stejně dobře, ne-li dokonce lépe než na athénském areopágu. Privilegium neprivilegované existence!

Anekdotický příběh vypráví o evangelickém faráři, který si prý před svým spolubratrem povzdechl: „Tak teď už nám zbývá jen to evangelium“. Jeho barthovský kolega mu prý vyznavačsky odvětil: „Jako kdyby nám někdy zbývalo něco jiného.“ *Se non è vero, è molto ben trovato.* Není-li to pravda, je to velmi dobře vymyšleno. – A JOSEF LUKL HROMÁDKA (1889–1969), vedoucí teolog té doby, dnes známý především svými sny o demokratickém socialismu, povzbuzoval jako děkan teologické fakulty na počátku padesátých let své právě imatrikované studenty – v očích soudruhů poslední generaci teologů – následovně: „Jste prvními, kteří ukáží celé společnosti, že církev není závislá na společnosti, která ji podporuje, ale že Kristovo poselství se prosadí jako nezbytné i ve společnosti, která církvi nakloněna není.“²

V takovéto bojové situaci připomínala teologická fakulta pevnost. Práce se soustředila na teologické proprium, úkoly byly jasně určeny a promyšleně rozděleny mezi mužstvo. Pokušení upsat se cizím pánům nalevo či napravo nebo vábení pěstovat nějaká rádobý teologická allotria takřka neexistovalo.

Když jsem na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let studoval evangelickou teologii v Praze (1981–1982 ve východoněmeckém Naumburku), panoval mezi státem a církví klid zbraní. Prorokované odumírání náboženství bylo oddáleno či odsunuto do neurčité budoucnosti. Teologická fakulta nyní vypadala spíše jako oáza v poušti: jako místo svobody, věčnosti, přátelství. Hesla o *konci konstantinské éry* či *nástupu pokonstantinské éry* se ozývala už jen zřídka. Zažívali jsme novou podobu konstantinismu. Zvláštní existence křesťanů jako občanů druhého řádu byla v socialistické společnosti zajištěna. Často slyšíme říkat – a po mém soudu oprávněně –

² Vzpomínku zachytil Petr Pokorný v knize *Den se přiblížil. S úvahou nad knihou od Lenky Karfíkové*, Jihlava: Mlýn, 2007, s. 57.

že církev představovala jedinou legální alternativní existenci v reálném socialismu. *Sit venia verbo* reálná církev přitahovala celou řadu sympatizantů, kteří se podobně jako křesťané necítili v socialismu doma. Není divu: Marginalizovaní probouzejí zájem a sympatie. Ale zatímco jedni vzhlíželi pouze k nové pozemské vlasti, v níž nebude žádných občanů druhé kategorie, druzí věřili, že jsou lidmi s dvojitým občanstvím a že svou pravou vlast mají v nebi (srov. Filipským 3,20a: „My však máme občanství v nebesích.“) Ale zde je třeba mít se na pozoru před každým romantizováním křesťanské existence před Listopadem. Byla-li to *vita naturaliter eschatologica*, pak blahosladená chudoba, svatá bezstarostnost to nebyla v žádném případě. Neboť pro tuto existenci jsme se nerozhodli my sami, byla nám vnucena. Jak tehdy napsal velký český básník Vladimír Holan: „Víte, svoboda je vždy sourodná / s dobrovolnou chudobou!“³

2. 1989–1990: Integrace

Listopadová změna přinesla spolu s obnovením západoevropských standardů i standardizaci naší teologické existence. Dvě generace českých teologů musely nahlédnout, že jim až dosud byla poskytnuta pouze minimální teologická existence: ‚esse‘, nikoli ‚bene esse‘ teologie. Roku 1990 byly Evangelické teologické fakultě nejen navráceny staré akademické svobody, nadto navíc se pro její fungování otevřely ty nejpříznivější podmínky, jakých se jí vůbec kdy dostalo: byla začleněna do Karlovy univerzity.

Jednalo se opravdu o historické novum. Během husitských válek (1417) se teologická fakulta Karlovy univerzity rozložila a utrakvističtí teologové měli (1417–1620) naléhavější starosti než řádné fungování akademické teologie, takže první reformační univerzita Evropy přežívala jako artistická fakulta bez vlastní teologické fakulty. Stará Jednota bratrská si budovala svůj vlastní systém školství. V době obnovené legální existence protestantismu v rakouské monarchii (1781–1918) se museli nemnozí čeští kandidáti bohosloví z evangelických církví Čech a Moravy spokojit s nabídkou vídeňské univerzity. V Československu byla sice v Praze (1919) založena Evangelická teologická fakulta, ale parlament mladé republiky vykázal evangelické teologii místo mimo rámec univerzity, z níž nakonec komunisté vyloučili i katolickou teologii⁴ (1950) a vyhnali ji z hlavního města do provinčních Litoměřic (1953).

³ Vladimír Holan, *Noc s Hamletem*, 1964, in: Sebrané spisy 8, Praha 1980, s. 152.

Pro naši univerzitu představovalo začlenění teologických fakult, nazývané „inkorporace“, nejprve návrat do původního stavu, „restitutio in integrum“, a přizpůsobení se západ- a středoevropskému „statu quo“. První polistopadový rektor, z disentu příšlý katolický filosof a pedagog RADIM PALOUŠ (1924), usiloval o univerzitní spiritualitu, jejímiž nositelkami by byly právě teologické fakulty. Z evangelické strany se zasazoval o „teologii na areopágu“ český exilový teolog JAN MILIČ LOCHMAN (1922–2004). U bývalých komunistů se dalo počítat s jejich špatným svědomím, staří neopozitivisté a noví technokrati se drželi v ideologicky napjaté revoluční době stranou. Idea univerzity se uskutečňovala jen pomalu a ve značně minimalizovaném smyslu. Starší teologická generace vzpomínala na přerušené dialogy s filozofy, historiky a přírodovědci v letech šedesátých, my mladší teologové jsme se těšili na společné projekty s našimi kolegy ze sousedních fakult. Avšak integrování insideři, jimž byla konečně přiznána jejich práva, už nejsou tak zajímaví, jako byli outsideři, denně zažívající to či ono bezpráví. Pokud dialog, pak nikoli dialog o autentickém lidství nebo spravedlivé společnosti, nýbrž rozhovor o vědě a vědeckosti.

Devadesátá léta proběhla na fakultě ve zprvu entuziastickém, poté už poněkud realističtější, ale stále ještě velmi optimistickém duchu budování, popř. přebudování teologické výuky a teologického bádání. Počáteční zvýšený zájem o teologické studium patřil často spíše náboženské filosofii a religionistice než vlastním teologickým oborům. Přesto jsme zachovali tradiční teologické curriculum, jakkoli začal být dosavadní kontinentální vzdělávací model problematizován modelem anglosaským. Vstup České republiky do EU v roce 2004 přinesl požadavek zapojení do celoevropského boloňského procesu.

Učitelský sbor Evangelické teologické fakulty se v době změny politických poměrů skládal jak z učitelů starých (tj. těch, kteří na fakultě zůstali), tak z učitelů nových (tj. těch, kteří na fakultu nově přišli). Reprezentanti *staré teologické generace* si mezi sebou porozuměli až překvapivě dobře. Ve vydavatelském boomu vycházela starší díla všech „non-persons“, které v Československu dříve nesměly publikovat, jako např. německy napsaná a v Německu vydaná malá dogmatická trilogie basilejského systematického teologa JANA MILIČE LOCHMANA nebo ze samizdatů známé eseje etika

⁴ Omezují-li se ve svém příspěvku takřka výhradně na českou *evangelickou* teologii, činím tak pouze z důvodů pracovní ekonomie. Jsem si plně vědom, že tento přístup neodpovídá současnému paradigmatu ekumenicity, nýbrž zůstává poplatný minulému paradigmatu konfesionality.

JAKUBA S. TROJANA (1927), starozákonníka a religionisty MILANA BALABÁNA (1929) či filosofa LADISLAVA HEJDÁNKU (1927).

Bibličtí teologové, známí a oceňovaní i mimo církevní kruhy, jako starozákonník JAN HELLER (1925–2008; 1966–1968 pohostinská docentura v Berlíně)⁵ a novozákonník PETR POKORNÝ (1933; 1967 pohostinská docentura v Greifswaldu),⁶ kteří dosud mohli doma publikovat pouze v omezené míře, dávali nyní do tisku zralé plody své dosavadní práce. Oba tito biblisté jsou vším jiným než specialisty, kteří se orientují pouze ve svých oborech: Heller zachovával i ve vědecky náročných textech silně pastorální podtón, Pokorný vyhledává takřka apologeticky rozhovor se svým necírkevním a nekřesťanským současníkem. Oba tak pokračují v tradici pražské biblické teologie, která usilovala o to být „zároveň věřící i kritická“.⁷

U praktických teologů JOSEFA SMOLÍKA (1922–2009) a PAVLA FILIPHO (1936) hrála i nadále hlavní roli jejich eklesiologie, syčená z bohatých zdrojů jejich světových ekumenických zkušeností. Naproti tomu změněná situace v jejich vlastní církvi nejprve takřka vůbec nenacházela cestu do jejich vlastní reflexe. Z důrazu pražské teologie na profétickou službu církve jako by nezůstalo vůbec nic. Očekávala snad západoevropská ekumena, že z Prahy vzejde nějaký druhý Hromádka? Hromádkovu světovou pověst nezaložily jeho příspěvky do dogmatiky, etiky nebo ekumeniky, nýbrž jeho umění číst znamení času. Byl oceňován a přijímán, popř. podezírán a odmítán jako prorok, nikoli jako profesor. Temné časy volají po tom, aby je někdo interpretoval, zatímco světlé doby si interpretuje každý v nejlepším případě pro svou soukromou potřebu. Být křesťanem v reálném socialismu provokovalo velmi protichůdné zásadní úvahy a rozdílné konkrétní postoje, zatímco reálný kapitalismus jako kdyby pro křesťana neměl než úzký prostor nadšeného, realistického nebo rezignovaného přitakání. Křesťan se v něm rád a ochotně ujímá všech práv svého pozemského občanství. Nyní už nemusí bojovat o občanská práva svá či svých bližních. Jestliže dříve musel vzdorovat svodu cítit se ve jménu své nebeské vlasti v této pozemské vlasti jako bezdomovec, potom se nyní musí bránit opačnému pokušení:

⁵ Hellerovy četné exegetické práce i teologicky náročná kázání byly vydány v několika knižních souborech, které uspořádali jeho vděční žáci Jiří Beneš, Mikuláš Vymětal a Robert Řehák.

⁶ Petr Pokorný, nejúspěšnější český teolog posledních desetiletí, zásoboval pravidelně knižní trh tituly odborně vědecké i populárně vědecké povahy. Často se jednalo o zkrácená vydání jeho německy či anglicky napsaných knih.

⁷ Formulace Josefa B. Součka, *Můj teologický vývoj a program* (1952), in: *Slovo-člověk-svět. Osm statí z díla*, vyd. L. Brož, Praha 1982, s. 138–158, s. 153.

zapomenout pro svůj pozemský domov svůj domov nebeský (srov. 1. Petrova 2,11a: „Milovaní, v tomto světě jste cizinci bez domovského práva.“) Před Listopadem jsem se domníval, že není lehké žít jako křesťan v programově nekřesťansky, popř. protikřesťansky spravované společnosti. Nyní vím, že není o nic lehčí realizovat své křesťanství v rámci řádné měšťanské existence. Jaksi nebylo zas až tak těžké být vůči tehdejšímu světu vposledu lhostejný, praktikovat v něm pavlovské „Jako kdyby“ (srov. 1. Korintským 7,31a: [Proto ti] „kdo užívají věci tohoto světa, jako by neužívali.“) Co lákavého mně mohl tenkrát svět nabídnout? Dnešní svět mně však má co nabídnout. Ne v neposlední řadě církevní nebo teologickou kariéru. Nikdy jsem nebyl jako křesťan postaven do takové zkoušky jako ve zlomových letech, kdy jsem najednou stál před úkolem transformovat vnucenou eschatologickou existenci do dobrovolně zvoleného eschatologického způsobu života a myšlení. Pravá *vita eschatologica*, život z konce a ke konci, život se dvěma občanstvími, se mně stal oním konceptem života, pro který jsem se sám rozhodl, ano, pro který se musím rozhodovat nanovo každý den.

3. Po 1990: Standardizace a indiference

S nástupem *polistopadové teologické generace* se odehrála v průběhu devadesátých let faktická dekonfesionalizace konfesijně dosud poněkud jednobarevné fakulty. Spíše sporadicky, ale přesto čas od času slýchané obavy, že Evangelická teologická fakulta se evangelické církvi, s níž byla po desetiletí socialismu těsně spjata, vzdálí nebo dokonce odcizí, se nevyplnily. Zato byl profesorský sbor, dosud kompaktně složený z farářů Českobratrské církve evangelické, obohacen o příslušníky jiných církví. Na fakultu přišli: člen Jednoty bratrské – etik JINDŘICH HALAMA (1952), specializující se na bioetiku; baptista – systematik PETR MACEK (1944), který se věnuje radikálnímu dědictví reformace a prostředkuje nám nejnovější severoamerickou teologii; římsští katolíci – filosofové LENKA KARFÍKOVÁ (1963), která pracuje především v oblasti patristiky, a JAN KRANÁT (1968); husitská farářka – IVANA NOBLE (1966), která zkoumá a pěstuje ekumenickou spiritualitu; z charismatických kruhů vyšlý kazatel Církve bratrské – religionista PAVEL HOŠEK (1973), který se věnuje mezináboženskému dialogu, a last not least reformovaný Holanďan PETER C. MORÉE (1964), církevní historik, zkoumající jak českou reformaci, tak život evangelické církve za socialismu.

Když se rozhlížím po výkonech generace, k níž sám náležím, upadám do rozpaků. Co máme – starozákonníci MARTIN PRUDKÝ (1960) a PETR SLÁMA (1967), novozákonníci JIŘÍ MRÁZEK (1960) a JAN ROSKOVEC (1966), církevní historik MARTIN WERNISCH (1962), systematik JAN ŠTEFAN (1958) a praktický teolog LADISLAV BENEŠ (1962) – předložit jako výsledky své práce za

posledních dvacet let? Je tenhle podivuhodný nedostatek knižní produkce vysvětlitelný prostě jako typický jev přechodných časů?⁸ Nebo jsme prostě obětovali vlastní vědecký růst a profesní zrání strukturálně-organizačním aktivitám? Umenšuje napřažení sil na výuku nutně výkonnost na poli bádání? Výzvě vyjít z okrajové existence malé, mimo církevní kruhy málo známé fakulty, do plného světla univerzitní veřejnosti jsme byli po mém soudu zralí dát odpověď. Ale byli jsme též ochotní přijmout změnu paradigmatu z pozdní moderny, v němž byla teologie vždy nějak důležitá, do postmoderny, v němž se stala zcela nedůležitou?

Bibliční teologové byli stále více konfrontováni s výzvou od-teologizovat svůj obor. Programově hlásal tento požadavek „český Lüdemann“ OTAKAR A. FUNDA (1943), pražský ex-farář přešlý na pedagogickou fakultu. Faktická situace je taková, že je snazší sehnat spolupracovníky a podporu spíše pro projekt, který se pohybuje na okraji klasické biblistiky, než pro regulérní biblickou práci.⁹ Třísvazková komentovaná česká edice starozákonních pseudepigraphů (1995–1999)¹⁰ a novozákonních apokryfů (2001–2007)¹¹ nebo výběr z rukopisů od Mrtvého moře (2007)¹² či z Nag Hammádí (2008, 2010)¹³ jsou oceňovány více než mnoholetá koncepční práce na Českém biblickém slovníku, orientovaném na biblickou hermeneutiku (plánovaný rok vyjití: 2011), nebo na *Českém ekumenickém komentáři k NZ* (vychází od roku 2005, zatím vyšel 10. svazek,¹⁴ plánováno je 21 svazků), zacíleném především do církevního terénu. Snad ještě více než staro- a novozákonníci

⁸ Sebekriticky tuto situaci reflektuje Martin Wernisch v úvodu ke své knížce *Husitsví. Raně reformační příběh*, Brno: L. Marek, 2003, s. 7–9, pod mottem ze starozákonního Kazatele: „Dělání knih žádného konce není“.

⁹ Jako příklady klasické biblické práce uvádím publikace Jiřího Mrázka: *O kozlech, ovcích a lidech. Ježíšova podobenství podle Matoušova evangelia*, Třebenice: Mlýn, 1977; *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*, Jihlava: Mlýn, 2003; *Bláznovství víry podle Jakuba. Výklad Jakubovy epistoły*, Jihlava: Mlýn, 2006; *Lukášovská podobenství*, Jihlava: Mlýn, 2007.

¹⁰ *Knihy tajemství a moudrosti. Mimobiblické židovské spisy – pseudepigrafy 1,2,3*, uspořádal Z. Soušek, Praha: Vyšehrad, 1995, 1998, 1999.

¹¹ *Novozákonní apokryfy 1,2,3*, uspořádal J. A. Dus: *Neznámá evangelia*, Praha: Vyšehrad, 2001; *Příběhy apoštolů*, Praha: Vyšehrad, 2003; *Prorocství a apokalypsy*, Praha: Vyšehrad, 2007.

¹² *Rukopisy od Mrtvého moře: hebrejsko-česky*, přeložili S. Segert, R. Řehák a Š. Bažantová, úvodní studii napsali S. Segert a J. Dušek. *Knihovna antické tradice sv. 4*, Praha: OIKOYMENH, 2007.

¹³ *Rukopisy z Nag Hammádí 1*, uspořádali W. B. Oerter a P. Pokorný, Praha: Vyšehrad, 2008; *Rukopisy z Nag Hammádí 2*, uspořádali W. B. Oerter a Z. Vítková, Praha: Vyšehrad, 2009.

¹⁴ Petr Pokorný, *List Efezským*, Praha: ČBS, 2005, 2. oprav. vyd. 2006.

byli dotazováni *církevní historici*, zda se i nadále hodlají vázat na (církevní) teologii. Jejich sekulárním kolegům takováto vazba na ideologii křesťanské církve připomíná vlastní minulou nedobrovolnou vázanost na ideologii komunistické strany. MARTINU WERNISCHOVI vděčíme za to, že – na rozdíl od historiografie oprostěné ode vsí ideologie – pojal církevní dějiny jako historickou teologii. Jeho malá monografie *Husitství. Raněreformáční příběh* (2003) zde budiž jmenována – společně s knihou *Sociální učení Jednoty bratrské 1464–1618* (2002) JINDŘICHA HALAMY¹⁵ – jako příklad ne-odteologizovaného pojetí dějin církve a teologie.

Již v posledních letech socialismu bylo možné pozorovat studentský odklon od systematické a praktické teologie a jejich příklon k biblické a historické teologii. Celkové koncepty začaly být považovány za esejistiku, detailní odborná práce naproti tomu za vědu. Důraz na řemeslo – pokud nebyl doprovázen rezolutním „Noli tangere circulos meos!“ – byl sám o sobě zdravý. Kdo mohl lépe obstát v moři socialistického diletantismu než solidní odborník? V prvních letech svobody trend ke specializaci zesílil a vedl k atomizaci dosud navzájem dobře sešraného týmu. Sotva tomu mohlo být jinak: V boji postupuje mužstvo koordinovaně, neboť neexistuje jiné než společné vítězství, a to může být vybojováno jen spojenými silami. V míru hraje každý / každá svou vlastní hru a osvědčuje přitom své umění na poli svého oboru, své specializace.

Nejmladší teologická generace – zastoupená faráři FILIPEM ČAPEKEM (Starý zákon, 1971)¹⁶ a PETREM GALLUSEM (systematická teologie, 1979)¹⁷ a farářkou TABITOU LANDOVOU (praktická teologie, 1978) – již požívala všechny přednosti, ale také všechny nevýhody standardní teologické existence: na jedné straně doktorandská stipendia doma i v cizině, přístup k dobře financovaným projektům či publikačním nabídkám, na druhé straně úbytek vnitřní významnosti teologie v očích církve a jejího vnějšího uznání ze strany společnosti. Je více času, prostoru (a někdy dokonce i peněz) na teologickou práci, ale smysl a cíl teologického bádání a vyučování už nejsou beze všeho všem zřejmé a všemi sdílené. K adaptaci na evropské standardy patří i skutečnost, že ve většině teologických oborů převažují

¹⁵ Jindřich Halama, *Sociální učení českých bratří 1464–1618*, Brno: CDK, 2002.

¹⁶ Filip Čapek, *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu. Kánon jako interpretační možnost rozvedená na pozadí díla B. S. Childse a J. A. Sanderse*, Jihlava: Mlýn, 2005.

¹⁷ Petr Gallus, *Člověk mezi nebem a zemí. Pojetí víry u P. Tillicha a K. Bartha*, Jihlava: Mlýn, 2005; německy *Der Mensch zwischen Himmel a Erde. Der Glaubensbegriff bei P. Tillich a K. Barth*, Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2007.

dovážená témata nad vyváženými, tedy teologický import nad teologickým exportem. Výjimku tvoří téma česko-německého usmíření.¹⁸ Diskutují se – v převažujícím západně-liberálním duchu – ze zahraniční ekumeny dobře známé problémy jako vědeckost teologie,¹⁹ Ježíš evangelii proti Kristu dogmatu,²⁰ křesťansko-židovský dialog,²¹ lidská práva,²² církev a homosexualita nebo sakramentalizace a liturgizace evangelické bohoslužby. Kdyby se mne někdo zeptal, zda je dnešní Praha s to nabídnout něco specificky domácího, co nenabízejí třeba v Helsinkách nebo v Amsterdamu, pak bych poukázal – vedle studia české reformace – především na církevní dějiny nedávných let. Těm se ovšem příznačně nevěnuje žádný Čech, nýbrž už zmíněný v Praze aklimatizovaný Nizozemec PETER C. MORÉE.

Při ohlédnutí po dvaceti letech svobodného teologizování se ukazuje, že za nanejvýš nepříznivých podmínek dokázala česká evangelická teologie „multum“, zatímco za nanejvýš příznivých podmínek vykazuje pouze „multa“. Vypadá to tak, jako kdyby těžký (ovšem ne příliš těžký) vnější pracovní a životní rámec nás teology a teoložky – podobně jako umělce – stimuloval k větším výkonům než lehký, až příliš lehký život v komfortu. Jsou nepříjemná omezení všeho druhu pro produktivitu lidského ducha v konečném efektu příznivější než svobodný, do všech stran otevřený prostor? Třeba ve smyslu goetheovské maximy „Mistr se ukáže až v omezení“? Měli jsme si docela prostě prožít, co nastane, když někdo vymění staré, nepříznivé podmínky za podmínky nové, příznivější, ba dokonce příznivé? MILAN KUNDERA nalezl pro tento pocit výstižné pojmenování „nesnesitelná lehkost bytí“.

Příchod nového tisíciletí pozdravili senioři české evangelické teologie svými memoáry: 2000 JAN MILIČ LOCHMAN *Oč mi v životě šlo*,²³ 2001–2004

¹⁸ *Der trennende Zaun ist abgebrochen. Zur Verständigung zwischen Tschechen und Deutschen*, Leipzig: Verlag des Gustav-Adolf-Werkes, 1998; česky *Rozdělující zeď je zbořena. K dorozumění mezi Čechy a Němci*, Sředokluky: Susa, 1998.

¹⁹ Petr Gallus – Petr Macek, *Teologie jako věda. Dvě perspektivy*, Brno: CDK, 2007.

²⁰ Tuto diskusi vyprovokovala kniha Jakuba S. Trojana, *Ježíšův příběh. Výzva pro nás*, Praha: OIKOYMENH, 2005.

²¹ Martin Prudký, *Zvláštní lid Páně. Křesťané a židé*, Brno: CDK, 2000; Josef Smolík, *Křesťanství bez antijudaismu*, Praha: OIKOYMENH, 2002.

²² Jakub S. Trojan, *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, Praha: OIKOYMENH, 2002.

²³ Jan Milič Lochman, *Oč mi v životě šlo. Cesty českého teologa doma i do širého světa*, Praha: Kalich, 2000; německy *Wahrheitssuche und Toleranz. Lebenserinnerungen eines ökumenischen Grenzgängers*, Zürich: TVZ, 2002.

JOSEF SMOLÍK *Jak to bývalo / Jak to bylo / Jak to bude*,²⁴ 2005 JAN HELLER *Podvečerní děkování*²⁵ a 2010 JAKUB TROJAN *Rozhovory s pamětí*.²⁶ Všichni pojednávají o svém životě v diktaturách 20. století bez heroizace i bez nějaké větší ostalgie. O něco málo mladší PETR POKORNÝ se v knížečce *Den se přiblížil* (2007)²⁷ zaměřil více na rozbor přítomnosti a výhled do budoucnosti. Na rozdíl od všudypřítomných pocitů – jednou vzdorné, podruhé odevzdané – nespokojenosti (již v druhé polovině devadesátých let pro ni razil tehdejší český prezident Václav Havel úmyslně neurčitý výraz „blbá nálada“) se Pokorný cítí šťastný a hledí před sebe s důvěrou. Jeho dějinnému optimismu příznačně oponuje jeho katolická kolegyně, přesně o třicet let mladší a ve svých patristických studiích nemálo pelagianizující²⁸ LENKA KARFIKOVÁ. Koreferát ke knize svého bývalého učitele uzavírá větou: „Hledá-li Petr Pokorný biblické rčení, které by vyslovilo dnešní situaci křesťanství, pak bych za sebe podala jiný návrh, než je jeho nadějná vize o dni, který přichází. Snad by to byla spíše slova Ježíšových učedníků (apoštola Petra), vyjadřující s nadějí a pokusem o věrnost zároveň obavu a vědomí vlastních selhání: ‚Pane, ke komu bychom šli?‘ (Jan 6,68).“²⁹

4. Pokřesťanský

Dobu, v níž žijeme, jsem charakterizoval termínem *pokřesťanská*. Možná, že někdo z řečníků přede mnou či po mně vznese námitku proti takovému zevšeobecnění vlastních zkušeností. Zeptají se, zda bych raději neměl své označení omezit a mluvit pouze o pokřesťanské zemi. Region, z něhož přicházím, představuje podle všeho opravdu výjimku z pravidla. Obávám se však, že to, co je dnes výjimkou – církev coby profilovaná menšina v radikálně sekularizovaném okolí, křesťané v roli cizinců ve světonázorově beze zbytku neutrálním státě – se může brzy stát pravidlem. Česko se již dlouho těší pověsti nejateističtějšího státu Evropy. Když primátor města Prahy minulý rok vítal v Praze papeže, považoval za nutné ve svém krátkém proslovu třikrát upozornit na skutečnost českého ateismu. Když jsem

²⁴ Josef Smolík, *Jak to bývalo 1–45 / Jak to bylo 46–61 / Jak to bude 62–109+I–II. Kapitoly/Kapitoly z paměti*, Kostnické jiskry 30/2001–20/2004.

²⁵ Jan Heller, *Podvečerní děkování. Vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha: Vyšehrad, 2005.

²⁶ Jakub S. Trojan, *Rozhovory s pamětí. 1. díl*, Středokluky: Susa, 2010.

²⁷ Viz pozn. 2.

²⁸ Srov. Lenka Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, Praha: OIKOYMENH, 2006.

²⁹ Lenka Karfíková, *Nad knihou Petra Pokorného*, in: Pokorný (viz pozn. 2), s. 89–96, s. 95n.

před svými studenty a studentkami jednou řekl, že pěstujeme evangelickou teologii v katolické zemi, v níž tvoří evangeličtí křesťané klasických protestantských denominací (podle devět let staré statistiky; za rok se dozajista dočteme o dalším propadu!) dohromady něco málo přes jednoapůlprocentní menšinu obyvatel, byl jsem opraven: Ne, žijeme v ateistické zemi. K víře v Boha se prý v dnešním Česku hlásí pouze každý čtvrtý Čech / každá čtvrtá Češka. Tradiční církve u nás ztrácejí v posledních dvaceti letech své členy rychlejším tempem, než ztrácely v průběhu čtyřiceti let marxisticko-leninského státního ateismu. Ve všech testovacích etických otázkách proklamuje většinový český obyvatel svou svobodu, sám rozhodnout: zda bude žít s partnerem / partnerkou jiného nebo téhož pohlaví; zda jeho děti budou počaty a narozeny – v manželství nebo mimo ně, přirozeným nebo umělým způsobem – nebo zda nebudou počaty či narozeny vůbec. Právo každého člověka vycouvat z nešťastného manželství je u nás dávno vybojováno; o právo předčasně s lékařskou pomocí ukončit svůj život se právě svádí boj. V mnoha českých vesnicích a městech narazíte na polské kněze, kteří byli do naší země vysláni ze sousední země jako do misijní oblasti.

Kdo je vinen tím, že většina Čechů myslí a žije *ateisticky*? (Nepovažuji termín „ateismus“ za vhodný sběrný pojem pro fenomén, který sahá od kritického antiklerikalismu přes indiferentní ireligiozitu a rozhodný ateismus až k teoretickému agnosticizmu a praktickému skepticizmu. Toto však není přednáška ze systematické teologie, a proto zůstanu u zažité terminologie.) Teologové, filosofové, historici, politologové, kulturologové, sociologové a psychologové se ptají po kořenech české nevěry.

Nejbližší odpověď, že tu máme co do činění s pozdními plody komunistické indoktrinace, mě příliš nepřesvědčuje. V jaké jiné oblasti ideologie byli komunisté tak úspěšní? Nedovedl komunistický boj proti náboženství spíše naopak mnohé dosavadní agnostiky z řad komunismem zklamaných či znechucených intelektuálů ne snad přímo do církve, ale přece jen do její blízkosti? A proč zasáhla antiklerikální propaganda tak velký počet Čechů, zatímco sousední Slováci, s nimiž jsme během celé komunistické éry žili ve společném státě, jí poměrně úspěšně vzdorovali? A především: Jak vysvětlit současný prudký úbytek věřících, zejména v nejmladší populaci, vyrostlé už ve společnosti volného trhu idejí, volné soutěže programů?

Věcně byli komunisté dědici ateismu evropského osvícenství: „Žádný vzdělaný člověk přece nemůže věřit v Boha.“ Formálně byli následovníky vrchnosti c. a k. monarchie, pouze s přehozenými znaménky plus a minus. Podle vídeňské byrokracie: „Každý loajální občan má věřit v Boha“, podle moskevské byrokracie: „Žádný loajální občan nemá co věřit v Boha“. Kulturní boj mladé Československé republiky se po jejím založení v roce

1918 stal na určitý čas integrální součástí liberální a nacionální emancipace: „Pryč od Vídně“ implikovalo „Pryč od Říma“.

Známý neomarxistický filosof a krypto-teolog MILAN MACHOVEC (1925 až 2003) byl toho názoru, že český ateismus představuje nechtěný produkt násilné rekatolizace kdysi většinově protestantských Čech. Protireformace provedená shora a zvnějšku prý byla Pyrrhovým vítězstvím, protože čeští kacíři nebyli nikdy obráceni doopravdy. Kdysi evangelické obyvatelstvo (utrakvisté, stará Jednota, luteráni) sice navenek přijalo římskou víru, ale uvnitř pro tuto novou (pro katolíky starou) víru získáno nebylo. Vnucená konfese katolické víry byla pouhou formální profesí loajality ke katolické vrchnosti, církevní víra se stala bezobsažnou formou, která se netýkala ani rozumu, ani srdce člověka. „To, co se mne týká bezpodmínečně“ – řečeno známým termínem Paula Tillicha – od té doby prožívají Čech a Češka ne v církvi a skrze církev, nýbrž mimo církev, a to buď zcela soukromě, nebo v nějakém jiném společenství: svého národa, své strany, jako členové nějakého spolku. Bonmot dnešního českého prezidenta, ministra financí ve vládě národního porozumění (1990), se stal příslovečným: Církev prý principálně stojí na stejné úrovni jako spolek turistů, pouze s tím rozdílem, že mají rozdílný počet členů. Doopravdy, běžný Čech si udržuje vůči církvi jasný a zřetelný odstup. Když už pro ni najde dobré slovo, nezapomene pro jistotu dodat, že jeho Ano není v žádném případě absolutní, že je bude vzápětí relativizovat nejedním Ale. „Církev? Pokud Ano, pak Ano, ale.“ Otázka církevní příslušnosti při tom hraje nepatrnou roli, vždyť skutečnost, zda patříš k nějaké církvi nebo nikoli, je ve státě, který ode mě nepožaduje ani členství v církvi ani výstup z církve, zcela podružná.

Sociolog, psycholog, filosof, teolog a religionista TOMÁŠ HALÍK (1948) – před Listopadem psychoterapeut a ilegální kněz podzemní církve, po Listopadu profesor sociologie a farář pražské Akademické farnosti – přišel před časem s hlubinně psychologickou hypotézou vysvětlující fenomén „bezbožných Čech“. Prý jsme idealisté, jejichž nerealisticky vysoké náboženské očekávání nemůže dojít naplnění v žádné církevní praxi. Z opakovaných zklamání vzniklo cosi jako nenávistná láska, Hassliebe – k Bohu, k církvi, k praktikujícím křesťanům. Dnes prý představujeme spíše náboženské analfabety než bezbožníky a naše náboženskosť by se dala vyjádřit formulí „plachá zbožnosť v Čechách“. ³⁰ Žijeme-li nábožensky, potom nikoli veřejně, nýbrž soukromě, protože v náboženství, na něž klademe ty nejvyšší nároky, spatřujeme něco vnitřního, hluboce osobního, intimního, co nelze zvnějšku organizovat a institucionalizovat.

³⁰ Jan Jandourek, *Tomáš Halík. Ptal jsem se cest*, Praha: Portál, 1997, s. 50.

Dobře rozumím tomu, o čem páter Halík mluví. Ani u nás doma, v poměrně liberální evangelické rodině, se o náboženství takřka nemluvalo. Podobně jako se milující člověk nevyjadřuje nahlas o své lásce, nevyjadřuje se věřící člověk o své víře. Kdo o své lásce nebo své víře pořád mluví, ten tím jen prozrazuje, že s jeho láskou či vírou něco není v pořádku. A kdo jeví přílišný zájem o lásku nebo víru svých bližních, je prostě voyeur. Přesto znějí úvahy katolického kolegy – jakkoli ve svých posledních knihách zmiňuje svůj postoptimismus – mému protestantskému uchu příliš optimisticky a intelektualisticky. Nikdy nezapomenu na scénu z prvních měsíců polistopadového života ve svobodném státě. Řidič auta projede přechod pro chodce na červenou a na udivené chodce na chodníku zavolá na vysvětlenou: Máme přece demokracii! Česká nechut' ke strukturám, formám, institucím a organizacím se netýká jen náboženství. Neoblíbená není u nás pouze církev, nýbrž i radnice. Své výhrady vznášíme nejen vůči křesťanské víře, nýbrž vůči každému profilovanému přesvědčení; na odmítání narazí nejen křesťanská, nýbrž každá ne-eudaimonistická, nehedonistická etika. Praktický agnosticismus se týká nejen osobního Boha, nýbrž každé transcendence. Filozofové Ludwig Feuerbach, Ernst Bloch nebo Milan Machovec se domnívali, že mnohé z podstatných hodnot křesťanské víry by bylo žádoucí uchovat i po zhroucení nebo zlikvidování této víry, a proto usilovali o jejich – jak se domnívali – nefiktivní, reálné uskutečnění. Pokřesťanský Čech / pokřesťanská Češka odmítají obsahy křesťanské víry jako takové. Chtějí přesně to, čemu se proroci humanistického ateismu bránili: vylít s vaničkou i dítě. Nevztahují se ani nahoru, ani dovnitř, ani dopředu. Nezajímá je žádné nebe, žádná hloubka, žádná budoucnost, žádné „transcendování bez transcendence“, žijí plně v prostorové i časové imanenci, ve svém Zde a Nyní. Vždyť jako *anima naturaliter sceptica* prohlédli každou víru a vzdali každou naději!

Měl bych tvářit v tvář takovému *immanentismu* bez hranic jako systematický teolog kapitulovat? Můj ateistický krajan je imunní vůči každému idealismu a všechny apely typu „Sloužit něčemu“ nebo „Obětovat se pro někoho“ považuje za flandácké žvásty („typická církev“). Neméně, možná dokonce ještě více než včera si však cení skutečností jako „Stát při tobě“ nebo „Byt' tu pro tebe“. Člověk, který už nevěří a nedoufá, může stále ještě

¹¹ Johann Wolfgang Goethe, *Faust I*, Martina zahrada, přel. O. Fischer, Knihovna klasiků, Spisy JWG, sv. 4, Praha: SNKLHU, 1957, s. 242.

¹² Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, 1930 = DBW I, s. 31.

milovat. „Hlubinu Bytí“ PAULA TILLICHA by považoval za pouhé zamaskované kázání. („To všechno je náramně krásné, / tak nějak to říká farář, já vím, / jen trošinku jinými slovy.“)³¹ Ale je-li mu každá metafyzická transcendence cizí, nebyl by oslovitelný „čistě etickou transcendencí“, ³² onou „hlubinnou pozemskostí“, ³³ kterou učil a žil DIETRICH BONHOEFFER?

Náboženství se daří v dnešním Česku špatně a já v blízké budoucnosti nevidím zlepšení, spíše se obávám opaku. Žádná chytrá apologetika a ještě méně nějaká šikovná strategie nám nepomohou posílit „náboženskou vitalitu“ národa. Doznávám, že občas závistivě vzhlížím k nábožensky vitálnějším zemím nové i staré Evropy. Čas ani místo, kdy a kde kdo z nás teologizuje, si však nevybíráme. Dnes stejně jako kdysi nepředstavuje křesťanská víra v Česku hlavní proud, nýbrž menšinu. Být křesťanem / být křesťankou znamená v pokřesťanské zemi odvalu k tomu být nonkonformní. Ne k principiálnímu protestování vždy a všude, nýbrž k situačnímu, konkrétnímu nonkonformismu. „Et nolite confomari huic saeculo“, „a nepřizpůsobujte se tomuto věku“, „nepřipodobňujte se světu tomuto“ (Římanům 12, 1a)!

Ti dva faráři z anekdoty, kterou jsem zmínil na začátku svého příspěvku, viděli svou situaci zbytečně černě. V roce 1950 nebo 1970 mohl český – právě tak jako východoněmecký – teolog upínat své naděje ke Kristově příchodu a k pádu komunismu, eventuelně se pokusit obojí zkombinovat. (Samozřejmě v mírovém duchu! Známy americký baptistický teolog HARVEY COX [1929], autor bestselleru *Sekularizované velkoměsto*, zaslechl na počátku šedesátých let ve východním Berlíně, kde tehdy krátce pobyl, vyznavačskou větu: „Ježíš Kristus však ‚přijde na oblacích nebeských‘. Ať už to znamená cokoli, tolik je jisté, že nepřijede na tanku Braniborskou branou.“)³⁴ Slova starozákonního proroka varovala a varují: „Běda těm, kdo sestupují pro pomoc do Egypta, na koně spoléhají, doufají ve vozy, že jich je mnoho, v jízdu, že je velmi zdatná; ale ke Svatému Izraele nevzhlížejí, nedotazují se Hospodina.“ (Izajáš 31, 1) Dnes se mně nenabízí žádná pomoc „z Egypta“: žádné koně, na které bych mohl spoléhat, žádné vozy, v které bych mohl doufat. Opravdu, teď už nám zbývá jen to evangelium.

³¹ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, dopis E. Bethgemu z 21. 7. 1944 = WENA, 401 = DBW 8, s. 541; srov. čes. překlad *Na cestě k svobodě. Listy z vězení*, přel. M. Černý, M. Heryán a J. Šimsa, Praha: Vyšehrad, 1991, s. 254.

³⁴ Harvey Cox, *On Not Leaving it to the Snake*, Toronto: Macmillan, 1964; něm. překlad *Stirb nicht im Warteraum der Zukunft. Aufforderung zur Weltverantwortung*, Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1968, s. 78.

VZTAH TEOLOGIE A FILOSOFIE V ČESKÉM PROTESTANTISMU 20. STOLETÍ¹

Petr Macek

THE RELATIONSHIP OF THEOLOGY AND PHILOSOPHY IN THE 20th CENTURY The study suggests a trajectory of the basic stages of the ongoing Czech Protestant debate on the relationship of theology and philosophy in the 20th century and today. After the stage of a search for a common metaphysical foundation or criterion influenced by T. G. Masaryk (the attempts of J. L. Hromádka, E. Rádl and partly J. B. Souček) sets in the emphasis of K. Barth on the particularity and normativeness of the gospel and on the fundamental distinction of the presuppositions and methodology of both disciplines (Souček, J. M. Lochman). This is in a significant branch of the next generation replaced by speaking of “nonobjectifying” way of thinking (L. Hejdánek, J. S. Trojan). The survey “supplemented by some other views (E. Kohák, Z. Kučera)” shows that the question of the relationship of theology and philosophy is connected with the question of one’s own understanding of the essence and the task of either discipline.

Předkládaná přehledová studie se skrze zaměření na několik stěžejních postav zabývá základními fázemi pokračující diskuse o vztahu teologie a filosofie mezi českými evangelíky, resp. základními alternativami, které tato diskuse zatím představila. Bylo by jistě zajímavé sledovat prolínání filosofických a teologických otázek v celé historii českého protestantismu, tedy i tam, kde to není tematizováno jako vztah těchto dvou disciplín. Náš přehled se však omezuje jen na diskusi ve dvacátém (a současném) století a zahrnutí jsou víceméně jen ti, kdo téma vztahu či návaznosti mezi teologií a filosofií přímo otvírali nebo na vyslovené podněty a postoje k této problematice věcně reagovali.

Nad odkazem TGM i podněty z Basileje

Josef Lukl Hromádka

Mladý český teolog J. L. Hromádka je tak jako celá jeho generace pod osobnostním i myšlenkovým vlivem T. G. Masaryka. Pokus čerpat z Masarykovy filosofie náboženství a jeho důrazu na „absolutní hodnoty“ konkrétní podněty pro filosoficky ukotvenou teologii však daleko nevede a Hro-

mádka si je toho vědom už ve své studii *Masarykova filosofie náboženství a předpoklady vědecké dogmatiky* z roku 1919.² Když o zhruba deset let později analyzuje v knize věnované Masarykovi s odstupem význam tohoto státníka a myslitele zevrubně, charakterizuje ve stati nazvané „Filosofie a teologie“ i jeho vnímání vztahu víry a myšlení: Masaryk věří v osobního Boha, ale ne v Boha zjevení. V křesťanství vidí jen opakování řecké mytologie a nechápe, jak by Bůh křesťanské teologie mohl být normou a předpokladem všeho, co jest. A přitom právě tato teologie znamená, podle Hromádky, výhost zbytkům naturalismu, k němuž tíhne filosofický teizmus. Bůh křesťanské teologie je naším protějškem – volá nás k odpovědnosti a bezpodmínečné poslušnosti. Masaryk klade étos nad rozum, ale k pravé teologii nepronikl.³

Podobně se v té době vyjadřuje Hromádkův mladý kolega J. B. Souček: Čím je Masaryk inspirující? Věří v absolutní pravdu – tím je blízko teistické metafyzice. Masaryk kritizuje „mýtus“, ale to, co na křesťanství pod tímto označením ve skutečnosti kritizuje (pojem „zjevení“), je podle Součka právě zdrojem odpovědi na naše základní otázky. Souček proto souhlasí s Hromádkou, že Masaryk teologii nepostihl. Teologie nicméně musí své teze obhájit v kritické sebereflexi, po jaké volal právě Masaryk.⁴

Českou diskusi o vztahu teologie a filosofie poznamenal i nástup tzv. dialektické teologie, zejména podněty švýcarského teologa Karla Bartha obsažené v jeho *Römerbriefu* – teologickém traktátu z roku 1921, prezentovaném jako komentář Pavlova listu k Římanům.⁵ Není tomu ovšem tak, že by Hromádka začal být evangeliu teologicky práv teprve pod vlivem Barthovým. Ve svých *Cestách protestantského teologa* z roku 1927 reaguje Hromádka na nedávný atak svého fakultního kolegy Františka Linharta v *Kostnických jiskrách*. Ten usoudil, že „(Hromádka) nezná myšlenkových směrů v moderní teologii a filosofii, kromě úpadkové Barthovské

¹ Tento příspěvek byl přednesen v rámci veřejného zasedání vědecké rady Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy dne 19. února 2010.

² Josef Lukl Hromádka, „Masarykova filosofie náboženství a předpoklady vědecké dogmatiky“, in: *Pravda a život*, Praha 1969, s. 15–55.

³ Josef Lukl Hromádka, *Masaryk*, Brno 2005, s. 128–134.

⁴ Josef Bohumil Souček, „T. G. Masaryk a úkol teologie“, *Křesťanská revue*, roč. 3, 1929–30, s. 171–174.

⁵ Tak jako nelze mluvit o poznání Boha mimo vlastní Boží sebezjevení v Kristu, tak ani nelze, podle Bartha, anticipovat biblické svědectví této události pomocí nějaké obecné metafyziky, teorie poznání, ontologie apod. Barth proto zamítá i jakákoliv filosofická prolegomena k dogmatice. (Srv. Karl Barth, *Römerbrief*, München 1922).

theologie německé, kterou prostě přijal jako spásný lék pro řešení dnešní náboženské krize, nemaje tušení, jak málo ohlasu dojde tento theologický směr v teologii světové.⁶ Hromádka k tomu poznamenává, že se Barthem a jeho *Römerbriefem* začal obírat až v létě 1923, když na fakultě přednášel o christologii, avšak to, že v teologii jde o Boží realitu, „že problém víry není problémem lidského ducha a vnitřního duševního procesu, nýbrž otázkou, co je Bůh, co po nás chce a jaké jsou jeho plány se světem,⁷“ si začal uvědomovat už kolem roku 1918. Následné studium Masaryka tak paradoxně znamenalo i určité omezení jeho vlivu. Právě tehdy Hromádka již „krok za krokem chápal, že theologie je vůči filosofii suverénní a její smysl tkví v důsledném promyšlení všech životních a světových otázek s hlediska křesťanského teismu; že v křesťanství je *osobitá* filosofie i osobitá praxe.“⁸ Hromádka ví, že teologie potřebuje stát na vlastní základně, na základně křesťanské víry, a v té souvislosti dokonce sní o „filosofii opravdu protestantské“ jako o tom, co dokáže čelit filosofickým směrům křesťanské víře nevlastním.⁹

Nesporné stopy Barthova theologického vlivu nese Hromádkova inaugurační přednáška *Problém pravdy v myšlení theologickém* z roku 1928. Autor v ní deklaruje, že theologické studium má své vnitřní důvody, protože vychází z *věci samé*.¹⁰ Úsilí o pravdu je v základech každé vědecké a filosofické práce a věda a kritická filosofie se dokonce pokládají za jediné orgány jejího poznání. Teologie s nimi tuto touhu po pravdě sdílí, ale před otázky pravdy staví motiv víry – úsilí žít v pravdě, obstát před pravdou. Proto teolog, který s touto svrchovanou pravdou pracuje, je bytostně zaujat. A zatímco věda a filosofie narážejí ve svém úsilí na určité hranice (hranice rozumu), teologie ukazuje za ně a mluví o pravdě, o které lze mluvit, jen když si ona podrobuje nás a platí nezávisle na našem rozumu. Všechny pokusy ji pojmově vyjádřit selhávají, protože ona věčná je „nad pojmy“. Tento stav věcí je základem theologického myšlení a je tím, co teologa a jeho práci odlišuje (formálně i principiálně) od pozice všech ostatních. Toto specifikum teologie je důvodem rozpaků nad tím, že by měla náležet do společnosti jiných akademických disciplín. Teologie však musí na své užitečnosti trvat.

⁶ Josef Lukl Hromádka, *Cesty protestantského theologa*, Praha 1927, s. 6.

⁷ Tamtéž, s. 11.

⁸ Tamtéž, s. 11n.

⁹ Tamtéž, s. 16.

¹⁰ Josef Lukl Hromádka, „Problém pravdy v myšlení theologickém“, in: *Theologie a církev*, Praha 1949, s. 57–71.

Od filosofie i vědy se teologie učí metodické pečlivosti a přesnosti. Filosofie i teologie musejí nicméně nechat otázku „absolutní pravdy“ otevřenou. Že něco absolutně „platí“ nelze rozumově vysvětlit: absolutní nelze odvodit z relativního. Sumou: Teologie proklamuje všemi svými tezemi Boha jako Pravdu – bez ohledu na to, jak je to přijímáno. Plná syntéza je až eschatologická: závisí na zrušení distance mezi námi a pravdou – z Boží strany. Prolamováním hranic vědeckého a filosofického myšlení staví teologie i tyto obory před poslední zhodnocení. Předěl však není mezi přírodou a duchem, nýbrž mezi „porušeným a neporušeným“. Skutečná „syntéza“ existuje jen v Bohu.¹¹

Nemalý význam sehraje později Hromádkova úvaha o možnosti „reformační filosofie“ ve spise *Křesťanství v myšlení a životě* z roku 1931.¹² Hromádka konstatuje, že milost jako podstatný charakter Boha se nedá rozumově vyložit. K podstatě teologie však patří i kladný vztah k tzv. „přirozenému“ či rozumovému poznání Boha. Hromádka se v této souvislosti ptá: Může mít reformace svou filosofii? Pro novou filosofickou koncepci byly v reformaci předpoklady. Šlo přece o filosofické zpracování biblického pojetí Boha, člověka a světa. Přesto nevznikla, protože se užívalo reformací překonaných východisek. „Problém reformační filosofie je dnes základní otázkou protestantské teologie,“ tvrdí Hromádka a vyjadřuje přesvědčení, že i v dějinách reformační filosofie bude mít rozhodující místo teologie barthovská. Důvodem pro protestantskou kulturní filosofii (s jejím důrazem odpovědnosti za svět) je Boží vtělení – inkarnace. Musí to být ovšem filosofie biblicky sebekritická.¹³

¹¹ V roce 1929 publikuje Karl Barth jiný svůj text, který otázku vztahu mezi teologií a filosofií ještě vyostřuje, neboť upozorňuje na „nebezpečí“, které spočívá v tom, že se i filosofie pokouší o překonání protikladů světa prostřednictvím jednotící pravdy. Právě proto je třeba se mít před ní na pozoru a nepřekračovat dělicí čáru. (Srv. Karl Barth, „Schicksal und Idee in der Theologie“, *Zwischen den Zeiten*, 7, 1929, s. 309–348; česky „Osud a idea v teologii“, in: Karl Barth, *Boží božství a Boží lidství*, Brno 2005, s. 43–74). Hromádka na to však bezprostředně nereaguje.

¹² Josef Lukl Hromádka, *Křesťanství v myšlení a životě*, Praha 1931, s. 397–423.

¹³ Teolog Jan Štefan se domnívá, že Hromádka tu ve skutečnosti míní fundamentální teologii – ne filosofii. (Viz Jan Štefan, „Hromádkovo Křesťanství v myšlení a životě“, *Teologická reflexe*, roč. 13, s. 157) Jde o to, jestli „reformační filosofii“ je míněno totéž co „protestantskou filosofii“, kterou Hromádka chápe spíš jako určitý myšlenkový směr. Ještě v roce 1934 si Hromádka posteskuje: Stále nám chybí protestantská filosofie. „Stane-li se protestantský bohoslovec filosofem, znamená to zpravidla ztrátu pevně *bohoslovecké* základny“ – jak náležitě osvětluje Barthův spor s Brunnerem... (Srv. Josef Lukl Hromádka, „Mezi filosofy“, *Křesťanská revue*, roč. 7, 1934, s. 274–279, zvl. s. 277.)

Emanuel Rádl

Nejpozoruhodnějším českým textem na naše téma z pera filosofa byl článek Hromádkova přítele a ideového souputníka Emanuela Rádl „Filosofie a theologie“, který vyšel téhož roku 1927 v *Křesťanské revui*.¹⁴ Jde o vystoupení na obranu zjeveného náboženství proti koncepci filosofie (domény rozumu) jako vládyně nad teologií a koncepci teologie, která je jen zvláštním případem filosofie. Zčásti je to opět vyrovnávání se s Masarykem a jeho názorem na teologii. Podle Masaryka je antagonismus filosofie a teologie (chápané v nejlepší případě jako náboženský světónázor) samozřejmý. Rádl se proto ptá, jak může být Masaryk směrodatný. Směrodatný je v tom, že pro takovou teologii, teologii „bez zjevení“, která je jen náboženskou filosofií (či filosofií náboženství), není prostě místo. Takto se to však se skutečnou teologií nemá. Skutečná teologie vychází ze zjevení a jako taková je „samostatnou vědou“, protože má svůj předmět. Filosofie se dnes jako samostatná disciplína (věda) již prosadila. Její doménou je tázání se na to „co jest“ a „proč to jest“. Jako taková stojí nad vědami a dává vlastně všemu poznání smysl. Jak je to však v jejím pohledu s teologií? Může filosofie uznat zjevení jako předmět teologie, která si – právě proto – zaslouží samostatnost? Právě tak je totiž třeba teologii prezentovat. Na otázku „co je zjevení?“ odpovídá filosof, že je to skutečnost člověku „daná“. Jinak řečeno: Poznání nemá k dispozici jen empirický (zkušenostní) materiál. Poznání, které ze zkušenosti nevychází, je tedy relevantní a možné. To má dopad i pro filosofii: Filosofie hledá odpověď na nejrůznější otázky, ale jaký *smysl* má toto hledání? Nepředchází mu ten příkaz hledání pravdy, jehož „zdrojem“ je zjevení? Tuto myšlenku ilustruje posláni proroka Izajáše z 6,5–7, kde je tomuto prorokovi Boží „zjevení ... posledním důvodem, proč má jednati tak, jak jedná.“¹⁵ A Rádl uzavírá: „Trvám, že ... zjevení jest zapotřebí, aby věda a filosofie byla možná. Neboť otázka »proč« potřebuje odpovědi definitivní; věda a filosofie nemají samy o sobě smyslu.“¹⁶

Ve svých *Dějínách filosofie* z let 1932–33 Rádl své stanovisko hájí a horuje proti úpadku současné filosofie: Filosof odpovídá na otázky své doby ve jménu absolutní pravdy (poslední pravdy, absolutna, kategorického imperativu, transcendentna, pravé skutečnosti, jistoty, nepodmíněnosti). Úpadek filosofie je způsoben tím, že místo věčné pravdy nastupuje „skutečnost“. Teologie není oddělena od ostatního vědění – je to jen jedno vědění.

¹⁴ Emanuel Rádl, „Filosofie a theologie“, *Křesťanská revue*, roč. 1, 1927, s. 2–7.

¹⁵ Tamtéž, s. 6.

¹⁶ Tamtéž.

Je to však nejvyšší věda – a ostatní jsou jí podřízeny (tak jako přírodní vědy matematice). Filosofie není jen abstraktním důsledkem přírodních věd. Je doma jedině tam, „kde země jí mizí pod nohama a nebesa se otvírají“... Tím, co zůstává, co je posledním soudem, je to, co *má být*. O filosofii tohoto „zůstávajícího“ nyní jde.¹⁷

Bartha Rádl vůbec nechápal a tudíž nepřijal. V *Dějínách* ho kritizuje pro jeho údajný důraz na Boží existenci – evangelium se svou „starostí o člověka“ je tu sekundární. Barthův výklad Anselmova ontologického důkazu Boží existence (*Fides Quaerens Intellectum*) představuje podle Rádla jiný svět než Ježíšův. Celé barthovství je mu jen učenou metafyzikou, které se ztrácí člověk. Je to produkt reakčního „luteránství“. Hromádka je podle Rádla prostší a praktičtější – brání se „zpolitizování církve“, atd.¹⁸

Hromádka v článku „Otazník nad filosofií“ Rádlovo pojetí filosofie kritizuje. Jestliže v pantheonu jeho filosofie má své místo Starý zákon a evangelium, nezasedá tu pak filosofie kus místa teologii? Jestliže Bohem je „to, co má být“, kde je záruka před etickým subjektivismem?¹⁹ V jiné své reakci se Hromádka pozastavuje nad posuny v Rádlově pojetí nejvyšší instance. Vytýká mu, že málo píše o reformaci a povrchně o dialektické teologii. Zastane se i Bartha: „Rádl se dal zarazit spisem o Anselmově důkazu existence Boží..., který byl napsán jen tak mimochodem, na okraji theologické práce, a sotva dává nahlédnout do vlastní dílny Barthova bohosloví.“²⁰

Posledním Rádlovým spisem, kde je vztah mezi teologií a filosofií zmíněn, je jeho *Útěcha z filosofie* z roku 1942. Není-li pravda poslední autoritou, říká zde Rádl, nemá filosof žádný úkol. Pravda je dřív, než jsme se narodili. Nemáme pravdu, ale pravda „má“ nás. Boží pravda je bezbranná, působí tak, jak působil Kristus. Evangelium nesmí být zasuto žádnou jinou autoritou. Teologie je nejvyšší vědou, metafyzika je její sestrou, filosofie je úvodem k nim. V reformaci toto upadlo. Je třeba překonat vzpouru proti morálnímu řádu (proti Pravdě). Pravá skutečnost je morální – žádá si porozumění. Cestou poznání je „nepraktická“ metafyzika, která k této „pravé skutečnosti“, jež nás přesahuje a má nad námi poslední slovo, odkazuje.

¹⁷ Emanuel Rádl, *Dějiny filosofie I-II*, Praha 1932–33 (přetisk Praha, 1998), zvl. I, s. 272; II, s. 625n.

¹⁸ Emanuel Rádl, *Dějiny filosofie II*, s. 494nn.; 500.

¹⁹ Josef Lukl Hromádka, „Otazník nad filosofií“, *Křesťanská revue*, roč. 6, 1933, s. 34–38

²⁰ Josef Lukl Hromádka, „Rádlova národní filosofie“, *Křesťanská revue*, roč. 7, 1933–34, s. 65–70. Srov. též kritiku B. Henycha v článku „Rádlova filosofie a úkoly dnešní teologie“, *Křesťanská revue*, roč. 7, 1933–1934, s. 70–76.

Kdo metafyzikou pohrdá, vydává všechno chaosu, nahodilosti a morálnímu anarchismu.²¹

Dá se říci, že oba tito naši přední myslitelé cítili potřebu vyjádřit pravdu křesťanské víry filosofickými prostředky a odkázat tak k transcendentnímu základu všech věcí. Tímto způsobem chtěli do diskuse o povaze a předmětu lidského poznání vtáhnout co nejširší akademickou veřejnost. Nedostali se však dál než k postulování určitých elementárních otázek, a Hromádka se jako teolog v této věci – jistě ne bez vlivu svého kontaktu s K. Barthem – posléze odmlčel.²²

Ohlasy dialektické teologie

Josef Bohuslav Souček

Mladý český novozákoník J. B. Souček, který sledoval s kritickým porozuměním i pokusy Barthova souputníka Rudolfa Bultmanna o filosofickou hermeneutiku,²³ přispěl do debaty o vztahu teologie a filosofie významným článkem „Teologie a filosofie“ z roku 1944.²⁴ Začíná konstatováním, že teologie „souvisí s nejvlastnější strukturou křesťanské víry“, a srovnáním katolického a protestantského přístupu. Filosofie jako otázka po „jsoucím“ má své místo v katolictví jako syntetické stavbě smiřující biblický teizmus s dědictvím řecké filosofie. Pro protestantismus je však taková symbióza nemožná: V Bibli není Bůh chápán v kategoriích jsoucna. Proti statickému „ontologismu“ je proto postulován „aktualismus“ – událostnost biblické zvěsti se zřetelem pro Boží svrchovanost a svobodu. V katolicismu je i zjevení chápáno předmětně: vše jsou konstatovatelné veličiny. V protestantismu se zjevení odehrává, jedná se o milost jako osobní Boží pohyb vůči

²¹ Emanuel Rádl, *Útěcha z filosofie*, Praha 1942. Filosofka Božena Komárková komentuje Rádlovy analýzy kriticky: Nadrozumovost problému „toho, co býtí má“ vyjadřoval Rádl dříve nefilosofickým pojmem zjevení. Byl to náběh k filosofickému podbudování křesťanství. V *Útěše* tento dualismus „jest“ a „býtí má“ chybí: Napětí nahradila nostalgie. Pravda je nyní neměnná, je dána a lze ji objevit. Je mravního dosahu, ale už nevolá na soud, ale k harmonii. (Srv. Božena Komárková, „Několik poznámek k Rádlově útěše z filosofie“, *Křesťanská revue*, roč. 23, 1947, s. 43–46). Je otázkou, zda je to výklad přiléhavý. Jak může mít poznání mravní dosah, nenese-li v sobě žádný nárok?

²² Srov. k tomu stať Ladislava Hejdánka, „J. L. Hromádka a filosofie“ ve sborníku *Ne-přeslechnutelná výzva*, Praha 1989, s. 36–54.

²³ Viz např. Josef Bohumil Souček, „Rudolf Bultmann jako systematický theolog“, *Křesťanská revue*, roč. 20, 1953, s. 209–217.

²⁴ Josef Bohumil Souček, „Theologie a filosofie“, in: *Slovo-Člověk-Svět*, Praha 1982, s. 96–120.

člověku. Předmětem teologie je vnitřní struktura biblické pravdy v jejím „událostním útočení na lidské svědomí a na život církve i světa“. Člověk je tu postaven před osobní rozhodnutí. Odtud plyne i střizlivější vztah evangelického křesťanství k filosofii. Je možné jen využít jejich kategorií, účelově je „deformovat“ a filosofovat s apelem k instancím pro filosofy nepřijatelným...

Reformační návrat k biblickému pojetí víry ruší v podstatě jakoukoli „přirozenou teologii“ pojímanou jako „předsíní víry“. Nemožná je i jakákoli *philosophia christiana* – „křesťanská filosofie“. Jsou samozřejmě filosofické systémy, které jsou teologii a její věci bližší a které jsou jí vzdálenější, žádný však nelze použít bezezbytku. Nevhodný je však i panovačný, povýšenecký postoj teologie vůči filosofii. Filosofie není *ancilla theologiae*, obě jsou služebnicemi pravdy, která je nad nimi.

Souček se vyrovnává i s Rádlem a jeho pojetím: Co filosof, který usiluje jako křesťan o syntézu? Rádlův případ, jeho rozlišování mezi tím, co „jest“, a tím, co „byti má“, však podle Součka onu skepsi spíš potvrzuje, než by ji vyvracel. Na jednu stranu to lze hodnotit jako příklon k základním motivům křesťanské víry a hluboké postižení jejího charakteru, na druhou stranu se klade „otázka, zda tím není opouštěna půda filosofie a rozbijena její stavba; vždyť předmětem filosofie vždy nějak zůstane pravá povaha jsoucna“. A tak ač se jedná o úsilí, které má „hluboký metafysický základ“, ²⁵ Rádl jako by tu opouštěl půdu filosofie, tu zase motivy křesťanské víry. Zdá se proto, že základní rozpoznání biblicko-reformační teologie se zde potvrzuje: Uspokojivá „synthesa není proveditelná“ ani na půdě teologie, ani na půdě filosofie.

To ovšem neznamená, že by teologie o určité možnosti oné syntézy nevěděla. Ontologismus filosofie není blud, ale je to pravda *eschatologická*: Je před námi přece ještě naplnění Božích slibů, které naše myšlení o jsoucím není s to reflektovat. Teprve konečné odhalení umožní i naplnit řecké pojetí pravdy jako odkrytosti (ALÉTHEIA) pravé povahy věcí. Syntéza je tedy předmětem naděje. ²⁶

Jan Milič Lochman

Český systematický teolog J. M. Lochman, představitel nastupující generace, se vztahu obou disciplín dotkl už v článku „Philosophia Christiana?“ ve

²⁵ Cit. dílo, s. 118n.

²⁶ Součková studie podnítila zájem českého filosofa Jana Patočky, s nímž jej pak poutalo doživotní přátelství a s nímž vedl dialog teologie a filosofie v praxi, byť v něm o vztah těchto dvou disciplín meritorně nešlo.

sborníku prací věnovaných pod názvem *Miscellanea exigua* J. B. Součkovi z roku 1946.²⁷ Autor si tu klade zásadní otázky: Jsou rozpory mezi teologií a filosofií nutné? Nemají rozlišenou kompetenci? Filosofie se přece podle tradičních představ obírá světem „přirozeným“, teologie naopak světem „božským“. Jenže takto jednoduché to není: Filosofie se nespokojí s vykázaním z oblasti, která pro mnoho velkých filosofů představovala vlastní pole filosofie, dokonce jakousi „zemi zaslíbenou“, a zase naopak: teologie nenechá přirozený svět jen filosofii a vědě.

Je řešením dvojí pravda? Je řešením *philosophia christiana*? Z reformačního stanoviska je to nemožné. Filosofie se snaží o postižení posledních principů, o nalezení klíče ke všem tajemstvím. I Bůh je tu „předmětem“ poznání. „Rozumíme-li pod pojmem filosofie ucelené, systematické vystižení základní problematiky našeho života a myšlení, jest jeho užití ve spojení *philosophia christiana* vlastně *contradictio in adiecto*.“²⁸ Jaké tedy je poslání křesťanského myslitele? Je jím kritika každého systému z hlediska biblické víry. Křesťanova filosofie bude „dialektická“. Křesťan nemůže než se „zpronevřit“ čistému racionalismu; na zjevení nezávislá metafyzika pro něj neexistuje. Bůh si však může „použít i lidského myšlení filosofického, aby jím pracoval na myšlení jiných, blízkých i dalekých“.²⁹

Lochman roku 1952 v souvislosti se stoupajícím vlivem religionistiky píše o problematice „obecného, lidského, přirozeného“ a táže se, jak s tím zacházet a zůstat věren své věci, své perspektivě? Liberální řešení – přecházení od obecného k zvláštnímu – je nemyslitelné. Pro naše myšlení platí, že zůstáváme sice přirozenými lidmi, ale ve víře je nám dáno i *nové* východisko. Jedno s druhým je v konfrontaci, které se nesmíme vyhybat.³⁰

V témže roce publikuje Karl Barth svůj *Pokus porozumět Rudolfu Bultmannovi*, kde se kriticky vyrovnává s Bultmannovou metodou interpretace evangelijní zvěsti použitím kategorií Heideggerovy filosofické analýzy lidské existence. I zde se dotýká vztahu mezi teologií a filosofií a jeho závěry se opět stávají nezanedbatelnou pomocí všem, kdo s jeho východisky v zásadě souhlasí.³¹ Nejzřetelněji barthovským vyjádřením k našemu tématu je Lochmanova úvodní studie z jeho fakultních přednášek *Theologie a filosofie* z roku 1958.³² Její první část „Theologický problém filosofie“

²⁷ Jan Milič Lochman, „*Philosophia Christiana?*“, in: *Miscellanea exigua*, Praha 1946, s. 31–35.

²⁸ Cit. dílo, s. 33.

²⁹ Tamtéž, s. 35.

³⁰ Jan Milič Lochman, „O theologickém studiu přirozeného světa“, *Křesťanská revue*, roč. 19, 1952, s. 103–111.

v podstatě rozvíjí Součkovu rozlišení východisek katolického a protestantského (reformačního) přístupu. Autor konstatuje, že obě disciplíny jsou vždy v rozhovoru, filosofie je vždy problémem teologie, její místo při studiu teologie je však proto nutně problematické. Reformace je rozchodem s představou *analogia entis* i s přeznačováním partikulárního do univerzálního: jde o *theologia crucis*. Co tedy s filosofií v reformační teologii s jejím christologickým východiskem? Lochman uvádí pro místo filosofie v teologickém studiu trojí opodstatnění: 1. Teologie je myšlením víry, které má uvést svůj předmět a svou metodu, a k tomu potřebuje filosofii. 2. Myšlenkové osvojení si biblické zvěsti je vždy osobní a osobité, její komunikace však už vždy navazuje na něco konkrétního. V jednom (vlastním pochopení věci víry) i druhém (tlumočení zvěsti do aktuální lidské situace) může pomoci filosofie. 3. důvod je negativní: Filosofie (“přirozené myšlení”) je pro teologii trvalým nebezpečím – a i jako taková si zaslouží pozornost. Vztah je tedy dialektický: spolupráce i svár.³³

Ve druhé části této studie, nazvané „Biblický přístup k otázce filosofie“, autor připomíná, že odstup od filosofie je motivován biblicky. Rozdíl mezi pravou a nepravou *sofií* je, že ta pravá je myšlením víry. V pozadí je i odlišné pojetí *pravdy*, takže ani kolaborace (tu vylučuje exkluzivita východiska – milost), ani ignorance (tu vylučuje Boží inkluzivní Ano), ale konfrontace. Rozhodně ne bezprostřední navázání: „Evangelium nelze zařadit bez vážného zkomolení do souvislosti jakéhokoliv filosofického systému. Moudrost kříže rozráží jakoukoliv souvislost moudrosti lidské.“³⁴ Evangelická teologie se tedy nemá, říká Lochman úplně na závěr, od filosofie (přirozeného myšlení) úplně odvracet, svůj vedlejší zdroj v něm však hledat nemůže a nesmí.

Podobně vyznívá i asi nejdůležitější Barthův text na toto téma, nazvaný „Filosofie a teologie“ z roku 1960.³⁵ Ve vztahu obou je reciprocita. I při

³¹ Teologie a filosofie mají podle Bartha při řešení antitezí světa různá východiska a rozdílnou základní orientaci. Teologie se tu naděje zázraku Boží milosti. Filosofie tu musí svoji inherentní „pozemskostí“ nutně ztroskotat. Lze uvést v rozhovor, ale v žádném případě zaměnit; jsou to rozdílné disciplíny, ač se vztahují k téže věci. (Srv. Karl Barth, *Rudolf Bultmann: Ein Versuch ihn zu verstehen*, Theologische Studien 34, 1952.)

³² Jan Milič Lochman, *Theologie a filosofie: Několik kapitol z dějin problému*, skripta KEBF, Praha 1958, s. 1–27.

³³ Upravená verze této části úvodní studie vyšla pod názvem „Theologický problém filosofie“ i v *Theologické příloze Křesťanské revue*, roč. 25, s. 102–108.

³⁴ Lochman, *Theologie a filosofie*, s. 26.

³⁵ Karl Barth, „Philosophie und Theologie“, in: Gerhard Huber (vyd.), *Philosophie und christliche Existenz*, Basel – Stuttgart 1960, s. 93–106.

vzájemných konfliktech jde o společnou odpovědnost za celek pravdy (o Bohu, o člověku, o světě). Východiska jsou však nezaměnitelně jiná.³⁶

Lochman se ve své studii s Rádlem a jeho koncepcí nevyrovňuje. Svoji zásadní shodu s Rádlovým pojetím osobitosti teologie s její vázaností na zjevení však připouští v článku „Theologie jako věda“ z roku 1968.³⁷ Výsadní postavení teologie vůči filosofii však z toho nevyvozuje.

Lze tedy konstatovat, že nástup barthovství na domácí scéně znamenal, že vztah filosofie a teologie byl pojímán jako rivalita, jako vztah principiálně konfliktní. Teolog filosofii potřebuje, nikoliv však k tomu, aby jejím prostřednictvím vnímal a prezentoval svůj předmět a svůj úkol. Tím by se své věci a svému zadání zpronevěřil.

Teologie a filosofie jako nepředmětná reflexe víry

Ladislav Hejdánek

Snad s největší vehemencí se otázce vyjasnění vztahu mezi teologií a filosofií věnoval žák fenomenologa Jana Patočky český filosof Ladislav Hejdánek. Hejdánek, jenž filosoficky těží i z díla Martina Heideggera a jehož myšlení výrazně ovlivnil i německý teolog Dietrich Bonhoeffer, z domácích myslitelů pak Emanuel Rádl, se k problému dostává reflexí fenoménu víry v židovsko-křesťanské tradici (při využití některých poznatků biblické exegeze, resp. s ní spojené interpretace). Zvláštní důraz přitom klade na význam víry ve vystoupení Ježíše z Nazaretu v podání novozákonních evangelií.

Jedním z prvních pozoruhodných textů na toto téma je článek, jehož je Hejdánek pouze spoluautorem. Publikoval jej spolu s novozákonníkem Petrem Pokorným roku 1962 pod názvem „Ježíš – víra – christologie“.³⁸ Protože jej však znovu a bez komentáře otiskl ve sbírce *Filosofie a víra*

³⁶ Jsou-li si toho obě strany vědomy, mohou podle Bartha dobře koexistovat a být si i vzájemně prospěšné. Avšak filosofii, která je „kryptoteologií“, která postupuje z kosmu či aspektů kosmu k jeho nejvyššímu patru a to představuje jako „boha“, jako nejvyšší realitu, je třeba odmítnout. Právě tak je ovšem třeba odmítnout „kryptofilosofii“ ze strany teologie, jíž se teologie stává „pseudoteologií“; tu může naopak pomoci odhalit filosofie. Barth proto uzavírá svoje uvažování citátem ze žalmu 133,1: „Jaké dobro, jaké blaho tam, kde bratři bydlí svorně!“ (Klasický kralický překlad, který mluví o „jednomyslnosti“, by tu ovšem působil jako protimluv.)

³⁷ Jan Milíč Lochman, „Theologie jako věda“, *Teologická příloha Křesťanské revue*, roč. 35, 1968, s. 1–6. Srv. Jan Milíč Lochman, „Aktualita Rádlova odkazu pro ekologii, politiku a teologii“, in: *Emanuel Rádl – vědec a filosof*, 2004, s. 501–516.

z roku 1999, lze předpokládat, že se k jeho obsahu stále hlásí. Nezbytným předpokladem víry, zdůrazňuje se tu, je to, co jí není k dispozici: „nepředmětná skutečnost božího naklonění k člověku, ujištění, výzva, podepření i příslib“. Víra na to odpovídá, je pohybem, v němž jde o uskutečnění (v našem „předmětném“ světě) toho, co „má být“. Jediným dárce víry je k člověku se sklánějící milostivý Bůh, který „odpouští a zaslubuje, varuje a vyzývá k poslušnosti“. Ježíšova historická existence je vyslovením této pravdy a pod jejím zorným úhlem nabývá celé univerzum nového dobrého smyslu. „Véra ve Vzkříšeného“ je vyjádřením jistoty, že to, co se událo v Ježíšově osobě, má i ontologický dosah. „Ježíšovo poselství je universální,“ říká Hejdánek i v článku „Véra v sekularizovaném světě“ z téhož roku, neboť „jeho dosah je kosmický. Není místa, které by mohlo zůstat stranou, není skutečnosti, která by byla indiferentní, neutrální“.³⁹

To, že se v této věci shodli teolog a filosof, má pak i dopad v podobě otázky po vztahu teologie a filosofie. Teologie je tradičně chápána jako reflexe víry, ale filosof, který svou životní orientací navazuje na Ježíše, je k této reflexi motivován též – a možná ještě primárněji. V čem je tedy rozdíl mezi touto dvojí reflexí – teologií a filosofií věřícího filosofa? Zde se Hejdánek, který se vedle Rádlá hlásí i k Hromádkovi a Součkovi jako k svým učitelům, nemůže nevyrovnat s předchozími reflexemi tohoto vztahu. Činí tak asi nejprve v článku „Véra a filosofie“ z roku 1968, věnovaném J. B. Součkovi,⁴⁰ zakrátko i v textu své habilitační práce z roku 1970 nazvané *Filosofie a víra*.⁴¹ Později to ještě shrnuje v článku „Vztah mezi filosofií a teologií jako filosofický problém“.⁴² Inspirují ho a provokují především Rádl a Souček. Lochmanova skripta naopak odmítá, protože je chápe jako „pokus uzavřít filosofii do omezeného rámce: do sféry přirozeného lidského myšlení, které je jednou provždy vymezeno a omezeno lidskou přirozeností, rovněž jednou provždy danou.“ To pokládá za „ideologické

³⁸ Ladislav Hejdánek a Petr Pokorný, „Ježíš – víra – christologie“, *Theologická příloha Křesťanské revue*, roč. 29, 1962, s. 45–59 (přetisk ve sborníku prací, Ladislav Hejdánek, *Filosofie a víra: Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, druhé rozšířené vydání, Praha 1999, s. 9–25).

³⁹ Ladislav Hejdánek, „Véra v sekularizovaném světě“, in: *Filosofie a víra* (1999), s. 26–34. Srv. též Hejdánkovy statě „Véra jako »kosmický faktor«“, in: Ladislav Hejdánek, *Filosofie a víra*, Praha 1990, s. 144–166; „Tzv. historický Ježíš jako filosofický problém“, in: *Filosofie a víra* (1999), s. 241–250; „Křesťanství, filosofie a Ježíš“, *Křesťanská revue*, roč. 10, 2001, s. 228–232.

⁴⁰ Ladislav Hejdánek, „Véra a filosofie“, in: *Filosofie a víra* (1990), s. 13–22.

⁴¹ Viz „Filosofie a víra: Příspěvek k otázce možnosti a legitimacy filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe theologické“, in: *Filosofie a víra* (1990), s. 43–92.

pojetí“, které „nesnese hlubší rozbor“. Lochmanovi zde podle Hejdánka uniká, že samy pojmy teologie a filosofie „nemohou být z podstaty věci pevně a objektivně určeny“.⁴³

Při pokusu zaujmout v této věci vlastní stanovisko jsou pro Hejdánka důležité především Hromádkovy pasáže z *Křesťanství v myšlení a životě*, kde se mluví o „protestantské filosofii“ a o tom, že „reformační víra dává podněty k nové – vskutku křesťanské – metafyzice“. Hejdánek připomíná, že podle Součka tudy cesta nevede a konstatuje, že „dialektická teologie“, od níž si Hromádka sliboval nápravu, ovlivnila domácí diskusi o filosofii směrem, jímž ukazuje Souček a Lochman.

Pokus o reformační filosofii je ovšem v době ekumenismu anachronický, což ale neznamená, že *křesťanská* filosofie je nemožná. Vždyť co je to křesťanská filosofie? Je to taková filosofie, která – motivována oslovením ze strany křesťanské zvěsti – usiluje sobě vlastními prostředky o pojmové, myšlenkové uchopení, postižení a interpretaci této zvěsti z hlediska jejího obecného dosahu. Jejím ústředním tématem je ovšem „víra“ pojatá jako „základní struktura životní orientace“. Že to není to, co si pod pojmem filosofie běžně představujeme? Když se práce chopí křesťan, může být filosofie vnitřně proměňována. A protože filosofie je „sebeepochopením člověka v rámci pochopení světa“, postihuje ona proměna jak filosofický přístup ke světu, tak filosofický přístup člověka k sobě. Její specifická motivace se projevuje především v tom, že tu ozřejmuje otevřenost onoho celku, k němuž se filosofie vztahuje, „do budoucnosti“, neboť přiměřená reflexe víry může být provedena teprve „na pozadí takto časově a dějinně rozvrženého světa – světa otevřeného do budoucnosti“. A tak se tu se vši naléhavostí stává otázka, zda už dnes nebo alespoň v nejbližší budoucnosti není vedle teologické reflexe víry jako alternativa možná, ba nutná, také reflexe filosofická.

Rozhodně tu v takovém případě dochází k určitému připoutání teologie k filosofii – a to nejen jednostranně, v tom smyslu, že teologie potřebuje filosofii v zájmu „o přesnější a odborně fundovanější vyjádření ústředního jádra evangelia“ nebo že v zápase s „nesprávnou filosofii“ se bez pomoci „filosofie lepší, správnější“ neobejde.⁴⁴ Jde přece i o to, aby filosofie znovu stanula „před skutečností, kterou byla nakloněna zanedbat“. Zde chce Hejdánek navázat na Rádlu, který sice cestu neukázal (jenom věc otevřel, ale nedořekl), ale který se „celým svým dílem snažil o generální revizi celé

⁴² Ladislav Hejdánek, „Vztah mezi filosofii a teologií jako filosofický problém“, in: *Filosofie a víra* (1990), s. 93–116.

⁴³ „Filosofie a víra“, s. 51 a 82.

tradiční struktury, východisek i cílů filosofického úsilí“. Právě podle Rádla by úplné odpoutání filosofie od teologie posléze znamenalo i úpadek filosofie. Neeschatologická syntéza není na programu (v tom je možno souhlasit se Součkem), ale jistá částečná „konvergence“ je určitě možná i v tomto čase a věřící filosof se nemůže nepokusit alespoň o několik kroků na této cestě. Vždyť konec konců nejde jen o konvergenci s cestou teologie, ale také s cestami vědy, umění a vposledu všeho lidského směřování k pravdě.

Konvergence neznamena zamlžení rozdílů mezi obojím. Tyto rozdíly nespočívají jen v tom, že ohledy na myšlenkovou úroveň lidí v církvi nedovolují teologii interpretovat její „věc“ experimentálně. Ač tady je Hejdánek někdy ambivalentní, v zásadě připouští, že teologie je suverénní, má svá vlastní kritéria, resp. jejím kritériem je Boží Slovo (které je zároveň omezením oné suverenity). Je tu sice otázka, co bude s teologií, jestliže se filosofie bude moci nabídnout jako alternativní reflexe orientace víry, avšak filosofie se přesto nechce stát teologií a učinit tak teologii zbytečnou. Z hlediska filosofie zůstane otázka vztahu mezi oběma nadále otevřena a každá odpověď na ni musí být považována za pouze relativně platnou, dočasnou a zásadně flexibilní.

Jakub S. Trojan

Hejdánkovo úsilí už po desetiletí kriticky doprovází jeho přítel teolog Jakub S. Trojan.

Rozdíl mezi teologií a filosofií je spíše relativní než absolutní, píše Trojan v jedné recenzi z roku 1970.⁴⁵ Ani filosofické dotazování „nevybíhá nikdy z prázdna“ a i „hranice, na kterou naráží víra a po ní teologie, je velmi podobná té, na kterou naráží dotazování filosofie“. Bůh není jen ručitelem, nýbrž „rušitelem všeho jsoucího tím, že je vtahuje do své budoucnosti“. Člověk je bytost, která je „vystavena božímu nároku i milosrdenství“.⁴⁶

Ve svém recenzním článku z roku 1989 říká Trojan na adresu „spekulativní teologie“, že snaha odpoutat se od biblického (narativního a se zkušeností víry spojeného) základu a pokoušet se vyložit bohosloveckou látku v čistě pojmové rovině je chybou.⁴⁷ Na druhé straně však platí, že „každá

⁴⁴ Ladislav Hejdánek, „Teologie a filosofie jako spolumužebnice pravdy“, *Křesťanská revue*, roč. 68, 1996, s. 195.

⁴⁵ Jakub S. Trojan, „Otázky člověka: Zamyšlení nad filosofickou a teologickou antropologií“, *Křesťanská revue*, roč. 37, 1970, s. 231–236.

⁴⁶ Cit. dílo, s. 233nn.

⁴⁷ Jakub S. Trojan, „Spekulativní teologie?“, *Křesťanská revue*, roč. 56, 1989, s. 239–240

teologie musí převést biblické poselství do soustavné, myšlenkově průkazné podoby“. Nemůže chtít jen „vykládat bibli bibli“, neboť za tímto pravidlem se skrývá řada neprověřených myšlenkových předpokladů, které je třeba prověřit „mimo uzavřený okruh biblického svědectví“. Podle Trojana je každý teolog „kryptofilosofem“. Právě proto je však třeba, aby jeho výpovědi byly nekryty „hloubkovými analýzami pojmů a jejich smyslu“. Jen to může zabránit zkratům, nejasnostem i výslovným omylům. Vztah filosofie a teologie není ovšem jednosměrný. Proto se dá říci, že i každý filosof, který se nezřekl „úkolů vyslovit se k problémům univerzální povahy“, problémům „světa jako celku a místa člověka v něm“, je vlastně „kryptoteologem“.

Hejdánkův vliv je zvláště patrný v Trojanově článku „Theologie a filosofie“ z roku 1990.⁴⁸ To, co mají obě disciplíny společné, je „radikalita dotazování“. O filosofii to platí bezvýhradně, protože ji „provází úděl neukončenosti a neuzavřenosti“. Avšak i o teologii, která vychází z biblické látky a bohaté církevní tradice, platí, že pravost jejího myšlení se osvědčuje „v schopnosti a vůli položit vždy znovu otázku“ právě tam, kde se ostatním zdá, že věci jsou „neotřesitelně jisté a pevné“. Vedle dotazování je společným poutem mezi teologií a filosofií sám „fenomén myšlení“. Teologie je tradičně nazývána „myšlením víry“, ale „podobné myšlení používá i filosof“. Ani to, že teolog musí navíc „přetlumočit zkušenost a rozhodnutí víry“, neskýtá filosofovi „výhodnější postavení“. I on musí neustále prověřovat pojmy, kterých při své reflexi užívá.

Východiska teologie a filosofie se ovšem liší. Veškerá tradice je srozumitelná jen ze svého základu, jímž je „kánón Starého a Nového zákona“. K nejnáročnějším úkolům bohosloví patří „sestoupit až k tomuto žhavému jádru, kde bibličtí svědkové jsou voláni k životním rozhodnutím“. Teolog se tak musí „prodrat nánosem reflexí“ až k tomu bodu, „kde se událo a děje to nejvýznamnější: přichází slovo Hospodinovo jako evokativní apel – milost i nárok v jednom“. Od zpředmětněných výpovědí bible i tradice míří teologie k jejich základu a odtud je znovu prověřuje. „Stát se bohoslovcem znamená být otevřen tomuto dění, jež na sebe bere podobu ... činu, životního příkladu. Nejde v posledu o dění, které proběhlo kdysi, nýbrž o pohyb boží iniciativy, která nás zavazuje v dnešní situaci“.⁴⁹

Porozumění znamená otevření se přicházejícímu poselství. Jestliže teologie začíná u tradice, vrací se k Písmu a končí u „dění Slova“, je podobný

⁴⁸ Jakub S. Trojan, „Theologie a filosofie“, *Reflexe* 1990, 5.1–14.

⁴⁹ Cit. dílo, 5.8.

postup otevřen i filosofii. Také ona „může začínat kritickým rozbořením etablovaných názorů – a končit u svého zdroje, jímž je pravda jako svrchovaná norma“. Na otázku po možné souvislosti mezi zdrojem teologie a filosofie, mezi děním Slova a pravdou, odpovídá Trojan odkazem k „nepředmětné vládě pravé skutečnosti“, jež je v obou případech míněna. Tady platí, že jakýkoliv pokus ji myšlenkově zvládnout zůstává nedefinitivní. Teologa čeká především úkol „projasňování vlastní víry“ a úkol „usoustavit její poznání a rozhodování“. Smyslem filosofické reflexe je zase „odhalit hlubší souvislosti jednotlivých jevů a událostí“, a to „ve jménu pravdy“.

Jaký je tedy rozdíl mezi filosofií a teologií? Je především v tom, že „filosofie se obrací bezprostředně ke každému člověku“, zatímco teolog je „více spjat s pospolitostí věřících v církvi“. To ovšem neznamená, že je tím (církví a tradicí) spoután. Jeho poutem je pouze to, že ve všem, co dělá, vychází „ze skutečnosti, do které nahlédl vírou v sebezjevení Boží v Kristu a v jeho ukřižování“. Rozdíl je také v tom, že i filosofie, která je myšlením víry, se při svém tázání bude někdy ubírat i na místa, kam ji teologie následovat nebude.

Rozdíl mezi teologií a filosofií lze nakonec zredukovat na jediný: „Filosof bude spatřovat záchranu v pravdě, která je *nad* lidským životem a *nad* celým kosmem jako absolutní výzva, zatímco theolog se pokouší ukázat, že hloubka porušení i moc záchranu se zjevuje v příběhu Ježíše Krista, v němž se pravda *stala*...“⁵⁰ Pro filosofii je pravda pravou skutečností tím, že *platí*, pro teologii tím, že přichází a *vstupuje* riskantně do světa a obnovuje jej v lásce a odpuštění.

Je jisté, že nástup těchto myslitelů znamená výrazný odklon od barthovské orientace a svým způsobem návrat k původním Hromádkovým důrazům.⁵¹ Hejdánek ve svých textech otvírá řadu závažných otázek, které naše téma přesahují, bez odezvy by však zůstat neměly. Není to jen jeho základní důraz na „nepředmětnost myšlení víry“, která je podle jeho přesvědčení závazná i pro teologii (zejména tam, kde zůstává „theologií“ – vědou o Bohu), je to i samo téma „metafyziky“, „mýtu“, „náboženskosti“, vztahu mezi pojmy a narativitou, atd. Především je to však jeho chápání vlastní „věci“ theologie/teologie. Je to pojetí, které je právo oné původní charakteristice „darů“, na který víra reaguje, onoho „naklonění“, které není

⁵⁰ Tamtéž, 5.13.

⁵¹ Hejdánek i Trojan byli Hromádkou ovlivněni i v důrazu na politickou důsaznost myšlení víry. To už neplatí tolik o teologu a biblistovi Milanu Balabánovi, který jejich reflexi i jejich angažmá jinak nezřídka podněcoval nebo doplňoval.

jen výzvou, ale též „podepřením a příslibem“? Některé Trojanovy závěry o obsahu a povaze zachraňující „pravdy“ lze interpretovat jako otázky kladené Hejdánkovi.⁵² Základní důraz na „nepředmětný“ charakter „pravé skutečnosti“ však Trojan s Hejdánkem sdílí, a některé zůstávající otázky se proto týkají i jeho díla.⁵³

Ještě jiné hlasy

Doplňujeme celé pojednání o základní teze dvou jiných našich současných myslitelů – jednoho filosofa a jednoho teologa – které na naše téma zazněly v jejich příspěvcích do ekumenicky laděného sborníku *Čeští svědkové promyšlené víry* z r. 2005. Od toho předchozího se oba výrazně liší – i tím, že na diskuse, které v českém prostředí proběhly či probíhají, nijak nenavazují.

Erazim Kohák

Filosof Erazim Kohák si není jist, jak by ve svém myšlení a hlavně ve své celoživotní zkušenosti teologii a filosofii vůbec oddělil: Vždyť „Boha poznáváme jen v jeho mocných činech v tomto univerzu – proč tedy oddělovat filosofii a teologii?“ Je tu přece jeden svět, který je celý „prolnutý boží přítomností“, a je tu „jeden Bůh, který do světa nevstupuje jako cizinec při zvláštních příležitostech, nýbrž je v něm stále přítomen – má v něm své domovské právo.“⁵⁴

Jde o to, říká fenomenolog Kohák, jak svět skutečně prožíváme, a až druhotně o to, jak tuto zkušenost reflektujeme. Naše setkání s Bohem

⁵² Platí to určitě i o jeho stati „Pravda a problém »protějšku«: Teologická sonda – M. Balabánovi k sedmdesátinám“, in: „*Pouštěj chléb svůj po vodě...*“: Sborník pro Milana Balabána (uspoř. J. Hoblík), Brno 1990, s. 20–23.

⁵³ Platí to např. o chápání „metafyziky“. Zatímco Hejdánek v některých svých pozdějších pojednáních „metafyziku“ v hromádkovsko-rádlovském smyslu jako odkaz k transcendentnímu základu pravdivostních soudů připouští, o Trojanovi to v jeho stěžejním díle neplatí. Srv. Jakub S. Trojan, *Ježíšův příběh – výzva pro nás*, Praha 2005 (zvl. s. 363–402). Svým způsobem se některými svými důrazy k těmto myslitelům řadil ještě v devadesátých letech Otakar A. Funda, původně teolog, později religionista, který ovšem vztah teologie a filosofie ve svých pracích netematizoval (tematizoval rozdíl mezi teologií a religionistikou). Viz jeho spis *Víra bez náboženství*, Praha 1994. Funda, který se vyrovnával i s Rádlem, však později svoje balancování mezi teizmem a humanistickým ateismem vyřešil odmítnutím veškeré transcendence a přechodem k filosofii „racionálněkritického kvalitativního pozitivismu“. (Viz Otakar A. Funda, *Když se rákos chvěje nad hladinou*, Praha 2009, s. 222.)

⁵⁴ Erazim Kohák, „Filosofie bez teologie – svět bez Boha?“, in: Karel Skalický et al. (eds.), *Čeští svědkové promyšlené víry*, Brno 2005, s. 23–32.

(s „rozměrem posvátna“, upřesňuje Kohák, „který později označíme slovem Bůh“)⁵⁵ není přece na prvním místě příčinné. Neptáme se na to, odkud to všechno je. Zbožnost začíná otázkou po „smyslu“ věcí. „Co to znamená, Co mi to říká? Co to ode mne vyžaduje?“ Bible a křesťanství „poskytly tvar a výrazivo“ tomu, co začalo jako „setkání s posvátnem“. Tento základní prožitek vytváří nutně zcela jednotné vědomí světa. Filosofii a teologii lze tak odlišit jen pracovně, ne však zásadně; nejde přece o obory, které by se věnovaly odlišným zkušenostem. Je jen jedna skutečnost a jedna moudrost: Je třeba začít uznáním, že tento svět není nesmyslným.

Ve smysluplném světě hodnot, ve světě, kde neplatí hodnotová neutralita, se člověk „setkává i se strašlivým a vášním tajemstvím posvátna“ a může své porozumění světu zaměřit různě: „Můžeme usilovat o pochopení skutečnosti ze zorného úhlu *velikých činů Hospodinových*“ (Božího zjevení v dějinách) „a říkat tomu teologie. Můžeme usilovat o pochopení skutečnosti, jejíž součástí jsou i ony velké činy ze zorného úhlu lidského tázání – a říkat tomu filosofie. Můžeme také usilovat o porozumění tkáni příčinných vztahů skutečnosti a říkat tomu přírodověda“.⁵⁶ Ve vlastní věci však rozdělení není. Kohák končí svoji esej „otázkou“, jak se teologie a filosofie „vyčleňují z jednoty vědění“, aby zůstaly „dvěma pohledy na jednu skutečnost světa života, ve kterém se střetáváme jak s Bohem, tak s jeho stvořením“.⁵⁷ Je ovšem hned zřejmé, že to není otázka, která si žádá odpověď, ale pouhé konstatování: K pluralitě pohledů a přístupů prostě dochází.

Zdeněk Kučera

Není jisté, zda nebo do jaké míry se systematik Církve československé husitské Zdeněk Kučera pokládá za protestantského či evangelického myslitele, ale ve svém díle navazuje zřetelně na protestantského teologa Paula Tillich, a tak jsme ho pro jistotu také zařadili. Ve svém článku, v němž teologii a filosofii připodobnil ke „dvěma sestrám“ – Marii a Sofii,⁵⁸ Kučera říká, že zdrojem filosofování je artikulace lidských otázek při interakci světa a člověka, již tvořící stvoření navazuje na svého Stvořitele. „Svět je jeden celek a ten je třeba v zájmu tohoto živého celku měnit a udržovat. V tom záleží královská funkce filosofie“.⁵⁹

⁵⁵ Cit. dílo, s. 27.

⁵⁶ Tamtéž, s. 31.

⁵⁷ Tamtéž, s. 32.

⁵⁸ Zdeněk Kučera, „Marie a Sofie, dvě sestry: teologie a filosofie“, in: Skalický et al. (eds.), *Čeští svědkové promyšlené víry*, s. 43–49.

⁵⁹ Cit. dílo, s. 47.

Vztah rozumu a víry, filosofie a teologie je přitom korelativní: „Korelativní metoda vysvětluje obsahy křesťanské víry existenciálními otázkami a teologické odpovědi ve vzájemné závislosti.“ Přitom ovšem platí, že „filosofie a teologie jsou vůči sobě nezávislé vědní obory“. Zatímco „filosofie se zabývá rozumovými pravdami, jež jsou dokazovány rozumovými důkazy“, teologii náleží zabývat se „zjevenými pravdami, jež jsou prokazovány ze zjevení“. Z toho ovšem plyne, že „svou důstojností se filosofie teologii nemůže rovnat. Není jí koordinována, nýbrž subordinována. Teologie má na jedné straně vyšší noetický princip než filosofie, na druhé straně má také vyšší obsah, neboť se zabývá křesťanským mystériem. Mystéria stojí *supra rationem*. Filosofie je může respektovat, nikoli vykládat. Filosofie je vůči teologii služebná.“⁶⁰ To vypadá jako povýšenost, ale o tu tady nejde. Právě „filosofické vzdělání vede teologa k sebekritičnosti a věčnosti. Ty omezují naivní nebo nabubřelý teologický komplex primátu.“ Teologie tohoto svého sourozence potřebuje. Vždyť „i Karl Barth nakukoval do poznámek svého geniálního bratra Heinricha“.⁶¹

Ze dvou sester jsou ovšem nakonec tři. Vedle Marie a Sofie je tu i Epistémé (vědění). Ty tři se světem ubírají vždy společně. . .

Jde svým způsobem o pozoruhodné příspěvky, i když je jasné, že by řada tvrzení obou autorů potřebovala blíže vysvětlit (vztah zkušenosti s „posvátnem“ k biblickému zjevení, pojem „mystéria“ jako obecného označení předmětu teologické reflexe atd.). S vývojem předchozí české diskuse ovšem nijak obsahově nesouvisejí a nemohou být ani interpretovány jako odezva na ni.

Závěr

Prošli jsme několik navazujících fází české protestantské reflexe vztahu křesťanské teologie a filosofie, na níž se vždy nějak podíleli teologové i filosofové nebo v ní aspoň zaznívaly jejich myšlenky. Po fázi hledání společného metafyzického základu či kritéria, kdy české protestantské myšlení stojí jednak pod morálním i ideovým vlivem T. G. Masaryka, jednak se již otvírá podnětům Karla Bartha a jeho důrazům na partikularitu a normativnost evangelijní zvěsti o Kristu, přichází výrazné barthovské principiální rozlišení obou disciplín co do jejich předpokladů a metodologie. Toto je

⁶⁰ Tamtéž, s. 48.

⁶¹ Tamtéž, s. 49.

v další generaci nahrazováno důrazem na to, že předpoklady jsou vždy trochu osobní a že reflexe musí být vzhledem k povaze věci v obou případech „nepředmětná“. Všechny tyto „fáze“ jsou však zároveň v určitém smyslu skutečnými alternativami – tak jako i jiné pohledy, o jejichž příklady jsme náš přehled v závěru doplnili.

Končíme připomenutím, že i tento stručný přehled poměrně jasně ukazuje, že otázka vztahu mezi teologií a filosofií je vždy také otázkou po chápání podstaty a úkolu teologie i filosofie. Odpověď na tuto otázku potom přirozeně ovlivní i chápání onoho vztahu. To neznámá, že nemá smysl otázku tohoto vztahu (a celou řadu dalších otázek s tím spojených nebo tím otvíraných) samostatně klást a pokoušet se na ni – nejlépe právě v rozhovoru s tím, co na toto téma už zaznělo u nás i jinde – předběžně odpovídat.

SMRT BOHA – SMRT SMRTI¹

Hegelova spekulativní christologie

Ivan Landa

DEATH OF GOD – DEATH OF DEATH. Hegel's speculative christology The study proposes an interpretation of Hegel's thesis about the death of God in the context of religious epistemology. Hegel's thesis has two interconnected meanings: metaphorical and christological. Hegel uses it metaphorically to describe the consequence whereto leads the position of rationalist theology, that denies the possibility of the knowledge of God. Then he uses it also literally, when he argues, that the death of God, as well as the „death of death“, are necessary conditions for the knowledge of God. Hegel develops his speculative christology to detect both of these conditions. His own position within religious epistemology is to be described as an epistemological realism. Accordingly, God is not reducible to the content of religious consciousness. Nevertheless, he is knowable, namely under condition that he lets himself to know to the finite consciousness in the person of Jesus Christ.

S tezí „Bůh sám je mrtev“ se lze setkat v Hegelově raném i pozdním díle.² Objevuje se pokaždé v souvislosti s polemikou, kterou Hegel vede proti teologickému agnosticizmu. Ten je podle něj přítomný v moderní racionalistické teologii, která popírá možnost rozumového poznání Boha. Hegel naproti tomu připouští možnost rozumového poznání Boha. V této souvislosti rozvrhuje spekulativní christologii, která má podobu transcendentální analýzy, v jejímž průběhu jsou odhalovány nutné podmínky možnosti takového poznání. Na základě této analýzy nakonec přichází s tvrzením, že nutnou podmínkou možnosti poznání Boha je smrt Boha, je-li pochopena jako překonání smrti.

¹ Tato studie byla vypracována v rámci grantového projektu č. KJB900090902 „Hegelova filosofie náboženství“, poskytnutého Grantovou agenturou AV ČR.

² Eberhard Jüngel podává instruktivní přehled způsobů, jakými Hegel chápe myšlenku smrti Boha – počínaje jeho raným spisem *Věření a vědění* (1802), přes jenské přednášky *Filosofie přírody a filosofie ducha* (1805/06) a spis *Fenomenologii ducha* (1807) až po berlínské *Přednášky o filosofii náboženství* (1821, 1824, 1827, 1831). (Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2001, s. 83–132.)

Je tudíž zřejmé, že teze o smrti Boha má pro Hegela relevanci v rámci náboženské epistemologie, ve které se řeší otázka poznatelnosti Boha. Náboženská epistemologie obsažená v Hegelově spekulativní christologii má podobu epistemologického realismu. Hegel se totiž domnívá, že realita Boha není závislá na konečném vědomí, neboť v takovém případě by byl Bůh redukován na jeho obsahy. Zároveň je však přesvědčen, že Bůh je náboženskému vědomí epistemicky přístupný. Podmínky, za nichž je Bůh epistemicky přístupný vědomí, odhaluje právě spekulativní christologie.

V předkládané stati budu postupovat v několika krocích. Nejprve nastíním dvě metaforické interpretace teze o smrti Boha, ateistickou a radikálně teologickou, od nichž odstíním Hegelovu vlastní interpretaci, která systematicky propojuje metaforický výklad s doslovným. Poté představím Hegelovu analýzu formální struktury sebevědomí. Tuto strukturu Hegel využívá nejen při osvětlování fenoménu náboženství, resp. křesťanství, nýbrž také při rozvržení spekulativní christologie. V této souvislosti uvedu dvě námitky, které lze vůči této analýze vznést, a naznačím způsob, jakým se Hegel oběma námitkám vyhýbá. Následně podám náčrt Hegelovy spekulativní christologie: zprvu nastíním transcendentální analýzu nutných podmínek možnosti smíření a poté představím transcendentální analýzu nutných podmínek možnosti poznání Boha, jimiž jsou smrt Boha a smrt smrti.

1. Myšlenka smrti Boha a její interpretace

Tezi o smrti Boha lze interpretovat přinejmenším dvěma způsoby: metaforicky a doslovně. Zatímco podle doslovného výkladu, jak ještě uvidíme, se jedná o christologickou výpověď, obsah metaforické interpretace závisí na tom, jak je vyložena metafora smrti. V následujícím blíže představím tři metaforické interpretace, v nichž je výrazem „smrt“ míněna neexistence, ztráta a nepoznatelnost.

Podle ateistické interpretace teze „Bůh je mrtev“ říká, že Bůh neexistuje. Tato teze přitom figuruje jako premisa v argumentu, v němž je vyzovován závěr, že víra v Boha je nesmyslná. Pro víru je totiž určující vztah k Bohu. Neexistuje-li Bůh, k němuž by bylo možné se vztahovat, pak víra v něj postrádá jakýkoli smysl. Na základě řečeného lze nahlédnout, proč je řeč o smrti Boha – v souvislosti s jeho neexistencí – nevhodně zvolenou metaforou. Tvzení o neexistenci je v tomto kontextu totiž třeba považovat za věčnou větu, tedy za takovou větu, která má stálou pravdivostní hodnotu. Když říkáme: „Bůh neexistuje“, znamená to, že žádný Bůh neexistuje, neexistoval, ani existovat nebude. Když naproti tomu mluvíme o smrti

Boha, implikuje to, že musel existovat Bůh, který je nyní prohlašován za mrtvého.

Právě tímto způsobem vykládají tezi o smrti Boha stoupenci radikální teologie. Jejich úvahu lze shrnout následovně: Ve víře se vztahujeme k živému Bohu. Ačkoliv Bůh existoval v čase t_1 , v čase t_2 neexistuje. Je-li tomu tak, pak musel v určitém okamžiku přestat existovat, musel zemřít.³ To znamená, že věta: „Bůh neexistuje“ je v tomto případě časově indexickou větou, která postrádá stálou pravdivostní hodnotu.⁴ Necháme-li stranou odpovědi radikálních teologů na otázku, kdy, jak a proč ke smrti Boha došlo, i jejich rozdílné interpretace této události, můžeme konstatovat, že mezi nimi panuje jednoznačná shoda v intenci vystihnout skutečnost ztráty Boha: Transcendentní Bůh ve světě nepůsobí, není ve vztahu k člověku ani ke světu. Z této skutečnosti pak radikální teologové vyvozují různé závěry, které se dotýkají jednotlivých aspektů křesťanského theismu: problému zla, víry a jejích obsahů, chápání Ježíšova působení atd.

Hegel užívá během svého jenského působení na rozdíl od těchto interpretací metaforu smrti Boha ve smyslu jeho nepoznatelnosti a tento význam vzápětí propojuje s doslovným christologickým významem. Nejprve se prostřednictvím uvedené metafory pokouší vyjádřit pocit, na němž se podle něj zakládá náboženství nové doby. Na konci svého spisu *Víra a vědění* píše: „Čistý pojem, čili nekonečnost, která je propastnou nicotou, v níž se utápí veškeré bytí, však musí označovat nekonečnou bolest, která byla dříve [přítomna] pouze dějinně ve vzdělání a jako pocit, na němž spočívá náboženství nové doby, totiž jako pocit: Bůh sám je mrtev [...], musí ji označovat čistě jako moment, přestože zároveň nic víc než moment nejvyšší ideje [...].“⁵ Hovoří-li Hegel v této temné pasáži o „náboženství nové doby“, má tím zjevně na mysli náboženství, které vzešlo z osvícenské kritiky náboženství a přejalo její závěry. Především šlo o zjištění, že rozumové poznání je omezeno na oblast předmětů možné zkušenosti; všechno, co se nachází mimo ni, je ponecháno víře. Možnost myslet myšlenku Boha nás

³ Srv. Thomas J. J. Altizer – William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis 1966.

⁴ Přísluší jí shodný logický status jako např. větám: „Nyní prší“ anebo „Tady je mokro“.

⁵ Georg W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in: Georg W. F. Hegel, *Jenaer Kritische Schriften III*, H. Brockard – H. Buhner (Hrsg.), Hamburg 1986, 134/10–33. Bližší analýzy podává: Milan Sobotka, Hegelova „Víra a vědění“, *Reflexe* 22 (2001), s. 17–33. Milan Sobotka, Hegelův výrok *Bůh je mrtev*, *Filosofický časopis* 2 (2003), s. 181–190. Christian Link, *Hegels Wort „Gott selbst ist tot“*, Zürich 1974. Deland S. Anderson, *Hegel's Speculative Good Friday. The Death of God in Philosophical Perspective*, Oxford 2000.

proto nesmí svádět, abychom na jejím základě usuzovali na realitu Boha nezávislou na našem myšlení, jak je tomu v ontologických důkazech Boží existence. Tento závěr však zároveň nevylučuje, že můžeme nadále smysluplně rozlišovat mezi pouhou myšlenkou Boha a jeho realitou. Tímto rozlišováním se vyděluje oblast, jejíž poznání se rozum dobrovolně zřiká, která však nadále zůstává v pravomoci víry. Obsahem víry může být podle racionální teologie pouze jistota Boží existence, nikoli poznatky ohledně vlastní povahy Boha. Na základě víry můžeme zodpovědět otázku, zda Bůh je, nikoli však, co Bůh je. Tuto zvláštní oblast, vydělenou vírou, označuje Hegel termínem „čistý pojem“, resp. „nekonečnost“. Jelikož postrádá jakékoli bližší určení, stává se z ní jen „nicota, v níž se utápí veškeré bytí“. Ve víře se pak nevztahujeme k živému Bohu, nýbrž jen k mrtvé, obsahově neurčitelné abstrakci. Je-li tato skutečnost reflektována, má to za následek pocit „nekonečné bolesti“, který lze vyjádřit právě tezí: Bůh sám je mrtev. Tím přichází ke slovu zamlčený předpoklad tohoto náboženství, totiž že mezi Bohem a náboženským vědomím zeje nepřeklenutelná propast.

Myšlenka obsažená v citované pasáži tím však ještě není vyčerpána. Hegel zde také vyslovuje tezi, že tento pocit se má stát momentem nejvyšší ideje čili Boha samého. Tuto tezi vzápětí osvětluje pomocí christologických termínů „absolutní utrpení“ a „spekulativní Velký pátek“.⁶ Těmito slovy naznačuje, že pocit nekonečné bolesti, který je přímým důsledkem smrti Boha, resp. teologického agnosticizmu v náboženství (a teologii) nové doby, lze překonat pouze za předpokladu, že tato smrt se stane součástí Boha samého. Hegel tedy vyslovuje přesvědčení, že protiklad mezi Bohem a člověkem, vírou a věděním, který má za následek smrt Boha (v přeneseném smyslu), lze překonat jen smrtí Boha (ve smyslu doslovném). Předpokladem možnosti poznání Boha je smrt Boha, po níž následuje zmrtnýchvstání. V tomto případě Hegel ponechává tezi o smrti Boha její původní statut christologické výpovědi, jež tvoří vlastní jádro křesťanské zvěsti.

Uvedená pasáž tudíž obsahuje nejen diagnózu, nýbrž také náznaky terapie. Hegelova diagnóza zní: Pro nové náboženství je příznačný teologický agnosticizmus, protože o Bohu nelze pronášet žádná obsahová tvrzení. Terapie spočívá v poukazu, že křesťanství samo sebe chápe jako zjevené náboženství, tzn. náboženství, v němž přichází ke slovu vědomí, že Bůh se manifestuje, zjevuje. Bůh sám se dal poznat jakožto manifestující se Bůh v Ježíši Kristu, v jeho životě, učení a smrti na kříži.

⁶ Hegel, *Glauben und Wissen*, 134/25.

Pozici, kterou Hegel jen načrtl v závěru svého raného spisu, důkladně rozpracovává v pozdějších *Přednáškách o filosofii náboženství*, ve kterých vystupuje do popředí polemika s teologickým agnosticizmem.⁷ V této souvislosti provádí transcendentální analýzu, v níž odhaluje nutné podmínky, za nichž je poznání Boha vůbec možné. V rámci této analýzy připadá tezi o smrti Boha a tezi o usmrcení smrti role transcendentálních podmínek poznání Boha. Hegelova transcendentální analýza je přitom svým rozvržením spekulativní christologií. Pokud totiž v rámci křesťanského náboženství platí, že Bůh se dává poznat v osobě Ježíše Krista, lze očekávat, že Ježíšův příběh může napomoci při zodpovězení otázky, za jakých podmínek je poznání Boha vůbec možné.

2. Hegelova analýza formální struktury sebevědomí

Hegelova vlastní interpretace myšlenky smrti Boha pracuje s formální strukturou sebevědomí. Poměrně záhy totiž Hegel došel ke zjištění, že formální struktura sebevědomí poskytuje vhodný model pro porozumění protikladům přítomným v myšlení a v konkrétních (přírodních a společenských) fenoménech včetně náboženství.

2.1. Formální struktura sebevědomí

Hegelova analýza formální struktury sebevědomí chce dostát dvěma nárokům: na jedné straně chce osvětlit strukturu sebevědomí, na druhé straně chce objasnit způsob, jakým tato struktura vzniká.

Vyjděme z formulace, v níž se říká, že vědomí se vyznačuje intencionalitou. Hegel uvádí, že vědomí „od sebe [...] odlišuje něco, k čemu se zároveň vztahuje; či jak se to vyjadřuje, něco je *pro vědomí*.“⁸ Intencionální struktura se ustavuje aktem, v němž epistemický subjekt od sebe odlišuje svůj předmět. Něčeho si totiž mohu být vědom jen tehdy, když jsem to od sebe odlišil a zpředmětnil. Tehdy mám určitý obsah, resp. něco určitého je

⁷ Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion*, W. Jaeschke (Hrsg.), Hamburg 1993 (dále jen VPR I). Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3. Die vollendete Religion*, W. Jaeschke (Hrsg.), Hamburg 1995 (dále jen VPR III). (V následujícím jsou Hegelovy *Přednášky o filosofii náboženství* citovány podle českého překladu Ivana a Taby Landových, který připravuje k vydání nakladatelství OIKOYMENH.)

⁸ Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, H.-F. Wessels – H. Clairmont (Hrsg.), Hamburg 1988, 64/11–12.

pro mě. Tento vztah vědomí a předmětu lze blíže určit jako vědění. Pokud jsem si něčeho vědom, pak o něčem vím. Nicméně předmětná stránka se nevyčerpává tím, že je obsahem mého vědění. Tak by totiž předmět postrádal jakoukoli realitu mimo mé vědomí. Jsem-li si něčeho vědom, tzn. vím-li o nějakém obsahu, současně mlčky předpokládám, že tomuto obsahu přísluší také realita nezávislá na mém vědomí. Tento realistický předpoklad činíme běžně. Předměty jsou nám ve vědomí epistemicky přístupné, jsou pro nás, ačkoli jsme většinou přesvědčeni o tom, že existují samy o sobě, nezávisle na našem vědomí. Hegel přitom výslovně neříká, že předměty, o nichž víme, jsou nezávislé na vědomí, nýbrž jen to, že jsou námi kladeny jako nezávislé na našem vědomí.⁹ S tím souvisí, že naše vědění je v principu vystaveno možnosti omylu. Pokud klademe předměty jako nezávislé na našem vědomí, pak rovněž předpokládáme, že naše přesvědčení o nich mohou být pravdivá či nepravdivá, že jsme v nich omylní.

V návaznosti na předchozí formulaci lze sebevědomí považovat za případ vědomí vyššího stupně. Předmětem, k němuž se vědomí vztahuje, je v tomto případě opět vědomí, resp. vědění. Ustavení struktury sebevědomí lze popsat následovně: Vědomí odlišuje sebe od sebe sama, a tím se zpředměťňuje; zároveň si uvědomuje, že odlišeným předmětem je ono samo. Zatímco v případě vědomí nižšího stupně se vztahují k něčemu, co je ode mne odlišné, v případě sebevědomí se vztahují k něčemu, čím jsem já sám, takže vím o něčem jako o sobě samém. V této podobě vědění jsem neomylný, nejsem totiž vystaven nebezpečí mylné identifikace.

Dieter Henrich formuloval vůči načrtnuté analýze dvě námitky, které se odvíjejí od obou jejích nároků.¹⁰ Henrich prohlašuje, že provedená analýza nedokáže dostát ani jednomu z nich, protože je kruhová. První námitka poukazuje na skutečnost, že analýza vychází z předpokladu existence epistemického subjektu, který provádí zpředměťující a reflexivní akty. Analýza vzniku sebevědomí tematizuje epistemický subjekt před výkonem těchto aktů a v jejich výkonu. Tím se však přepokládá fenomén, jehož vznik měl být objasněn. Epistemický subjekt tvoří jeden ze členů relace, která se ustává jeho zásluhou, a proto v sobě již musí vykazovat strukturu sebevztahu. V opačném případě by v reflexi nemohl dospět k vědomí sebe sama, nýbrž pouze k vědomí předmětu. Podle druhé námitky fenomén sebevědomí zahrnuje fakt, že epistemický subjekt ví o sobě samém, aniž by byl vystaven

⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 64/18.

¹⁰ Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967, s. 11–14. Dieter Henrich, *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: R. Bubner – K. Cramer – R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I.*, Tübingen 1977, s. 265.

nebezpečí mylné identifikace. To ovšem znamená, že se může vztahovat k sobě samému jen tehdy, když o sobě samém už předem ví. Obě námitky ústí v dilema. Epistemický subjekt provádějící reflexivní akt vždy již disponuje sebevědomím, anebo jím nedisponuje. Jestliže připustíme první možnost, pak náš výklad předpokládá fenomén, který má vysvětlit. Připustíme-li naproti tomu druhou možnost, pak náš výklad nedokáže vysvětlit, jak může epistemický subjekt dospět k vědomí sebe sama, a proto nedokáže vyložit ani fenomén sebevědomí.¹¹

Obě námitky lze podle Henricha aplikovat na Hegelovu analýzu, která „popisuje sebevědomí tak, že to, co je o sobě již sebevztahem, přichází k sobě samému – čili popisuje je na základě modelu reflexe, který již předpokládá sebevědomí“.¹² Hegel se ve svém popisu formální struktury sebevědomí zaplétá do prvního z výše uvedených kruhů, protože předpokládá fenomén sebevědomí, jehož strukturu chce osvětlit. Aby sebevědomí mohlo přijít k sobě samému, musí již implicate („o sobě“) být sebevědomím. Dále lze vůči němu vznést i druhou námitku. Je-li sebevědomí případem vědění, pak epistemický subjekt musí disponovat pojmem sebe sama. Musí o sobě samém vědět ještě dříve, než dospěje k sebevědomí.

Hegel se pokouší oběma námitkám vyhnout tím, že odbourává předpoklady, které k nim zavádějí příčinu: zaprvé předpoklad, že epistemický subjekt je entita, a zadruhé předpoklad, že vědění má v případě sebevědomí určitý obsah, stejně jako jej má empirické vědění. Na rozdíl od těchto předpokladů pojímá epistemický subjekt jako činnost, která se vztahuje jen k sobě samé. V takovém případě sebevědomí nelze chápat na způsob empirického vědění. Obsahem empirického vědění jsou entity mající určité vlastnosti. Naproti tomu obsahem sebevědomí je jen činnost vztahování se k sobě samému.

2.2. *Náboženství, Bůh a sebevědomí*

Hegel využívá formální strukturu vědomí a sebevědomí při objasňování fenoménu náboženství. Umožňuje mu vyložit nejen členy náboženské re-

¹¹ Henrich opakovaně zdůrazňuje, že výtka kruhovosti vždy postihuje teorii, nikoli fenomén sebevědomí: „není [to] Já, nýbrž teorie Já jakožto reflexe, co se neustále pohybuje v kruhu“ (Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, s. 12.) Konrad Cramer ovšem poukazuje na to, že kruh ve výkladu sebevědomí je jen důsledkem kruhu v sebevědomí. Na rozdíl od kruhovosti, jíž je stížena teorie, však není kruh ve formální struktuře sebevědomí pro ně zhoubný, nýbrž ustavující. (Konrad Cramer, *Erlbnis. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie*, in: H.-G. Gadamer (Hrsg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn 1974, s. 537–603.)

¹² Henrich, *Selbstbewusstsein*, s. 281.

lace, nýbrž také epistemický charakter této relace samé. To ostatně vysvětluje z Hegelovy formulace, podle které je náboženství „vztahem lidského vědomí k Bohu.“¹³ Pro náboženské vědomí je přitom charakteristický nejen vztah k Bohu, nýbrž rovněž předpoklad samostatné reality Boha, stejně jako vědění o svém vztahu k Bohu.

Existují různé teorie náboženského vědomí. Hegel se negativně vymezuje především vůči dvěma z nich, obsažených v racionální a přirozené teologii. Stoupenci racionální teologie se domnívají, že náboženské vědomí je případem bezprostředního vědomí Boha. V něm bezprostředně víme, že Bůh existuje, aniž bychom mohli vědět, co Bůh je. Od náboženského vědomí tudíž nelze v žádném případě postoupit k poznání Boha samého. Náboženské vědomí však není jen bezprostředním vědomím, nýbrž také sebevědomím. Proto může vědět o tomto svém vztahu k Bohu a blíže jej určovat. Racionální teologie se tudíž omezuje na zkoumání náboženského vztahu a jeho forem, nikoli na zkoumání samotného předmětu náboženství, totiž Boha.

Opačný přístup lze spatřovat v přirozené teologii, která vznáší nárok na rozumové poznání Boha, jak je nezávisle na náboženském vědomí. Přitom se opírá o předpoklad, že Boha lze myslet jen formou připsování predikátů čili formou soudu. Otázkou však je, které predikáty lze Bohu připsovat a co tvoří substrát predikace. Tímto substrátem se běžně stává určitá představa Boha, jemuž se připsují predikáty odvozené buď z pomyslného vztahu Boha ke světu anebo stupňováním či negováním určení, která jsou obvykle přisuzována lidským bytostem. Proto lze vůči přirozené teologii namítat, že nedokáže dostát svému nároku rozumově poznávat Boha, jak je nezávisle na konečném vědomí.

Hegel se chce vyhnout oběma krajnostem: na jedné straně zkoumání různých podob náboženského vědomí bez ohledu na předmět tohoto vědomí, totiž Boha, na druhé straně domnělému rozumovému poznání Boha, jak je nezávisle na náboženském vědomí. Zatímco první cesta ústí v teologický agnosticismus, druhá cesta není proveditelná, neboť o Bohu víme jen tehdy, když se k němu vědomě vztahujeme. Hegel v této souvislosti uvádí: „*Náboženství* [...] je třeba zkoumat nejen tím způsobem, že vyjdeme ze subjektu, v němž se nachází, nýbrž také tak, že objektivně vyjdeme z absolutního ducha.“¹⁴ To je možné za předpokladu, že Bůh je ve světě

¹³ VPR I/1827, 61/20–22.

¹⁴ Georg W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), F. Nicolini – O. Pöggeler (Hrsg.), Hamburg 1991, §554, s. 40.

bytí epistemicky přístupný konečnému vědomí čili za předpokladu, že je absolutním duchem. Absolutní duch totiž není uzavřen sám v sobě, nýbrž se bytostně manifestuje. Hegelovy *Přednášky o filosofii náboženství* lze z tohoto hlediska považovat za pokus propojit teorii náboženského vědomí s filosofickou teologií (teorií absolutna). Tento pokus ústí v rozpracování spekulativní christologie.

Propojení obojího se Hegelovi daří především díky tomu, že oba členy náboženského vztahu koncipuje jako vědomí, resp. sebevědomí. Hegelova ústřední teze zní: „Bůh je sebevědomí“.¹⁵ Tuto tezi pak osvětluje v následující pasáži: „Boha lze určit takto: [Bůh] se odlišuje od sebe samého, je sobě samému předmětem, avšak v tomto rozdílu je zcela identický se sebou.“¹⁶ Bůh je duchovní činností, v níž sám sebe zpředměťuje, a tak klade rozdíl mezi dvěma členy; zároveň ví, že odlišený člen je on sám. Bůh se prostřednictvím konečného vědomí, které se vztahuje k Bohu, vztahuje k sobě samému. Není proto jen jedním z členů náboženské relace, nýbrž je celkem náboženského vztahu, který je sebevědomím Boha. Tato struktura Hegelovi slouží k tomu, aby jejím prostřednictvím vyložil Boží trojedinost, stvoření, pád člověka i Ježíšův příběh.

3. Hegelova spekulativní christologie

Otázku poznatelnosti Boha lze podle Hegela smysluplně zodpovědět pouze v souvislosti s Ježíšovým příběhem. Zásadní důležitost pro rozvinutí náboženské epistemologie má proto christologie, která je teorií smíření Boha a člověka. Hegelova spekulativní christologie je pak teorií, v níž jsou odhaleny nutné podmínky, za nichž je toto smíření možné.

3.1. *Transcendentální analýza podmínek možnosti smíření*

Hegelova spekulativní christologie má podobu transcendentální analýzy, v níž jsou postupně odhalovány nutné podmínky možnosti smíření, jimiž jsou existence rozdvojení či protikladu, potřeba jeho překonání a skutečnost, že smíření se „o sobě“ již událo.

Rozdvojení přitom nabývá různých podob. O první jeho podobě se Hegel zmiňuje v diskuzi teologického agnosticizmu. Teologický agnosticismus popírá možnost poznání Boha, ačkoli připouští poznání způsobů, jakými

¹⁵ VPR III/1831, 177/pozn.

¹⁶ Tamtéž.

je Bůh pro vědomí. Tím se nadále ponechává v platnosti rozdvojení vědomí Boha a Boha samého. Toto rozdvojení, je-li reflektováno, ústí v pocit „nekonečné bolesti“.

Zbylé dvě podoby jsou odvozeny od té první. Náboženské vědomí se vztahuje k Bohu, o němž předpokládá, že je na něm nezávislý. Nicméně též předpokládá, že ono samo je ve své bezprostřední existenci závislé na Bohu. Bůh je pro ně absolutní bytností, a proto i bytností jeho samého. Konečné vědomí je v důsledku toho v sobě samém rozdvojené. Když si uvědomuje, že ve své bezprostřední existenci se neshoduje se svou bytností, je vystaveno požadavku, aby ve své existenci tuto bytnost realizovalo a bylo tak ve shodě se sebou samým. Nicméně tomuto požadavku není s to plně a trvale dostát.

Názorně to vyjadřuje starozákonní příběh o prvotním hříchu a pádu člověka. Jeho ústřední myšlenku lze shrnout tvrzením, že člověk nemůže setrvalovat ve stavu naivní důvěry a nevinности, nýbrž musí tento stav překonat: Člověk „nesetrvává ve svém bytí o sobě, ale [...] je *pro sebe*“.¹⁷ Tím se ocitá na stanovisku rozdvojení, které získává určitější obsah, spojíme-li s ním představy dobra a zla. Překonáním stavu nevinности člověk dospívá k vědomí rozdílu mezi dobrem a zlem, takže odlišuje na jedné straně to, čím je o sobě (a čím se má stát), a na druhé straně to, čím bezprostředně je. Jakmile si však uvědomí, že není s to plně a trvale dostát požadavku, aby ve své vůli a ve svém jednání realizoval dobro (svou bytnost), cítí uje „nekonečnou bolest“.¹⁸

Toto rozdvojení nabývá ještě třetí podoby. Člověk je vědomá a sebevědomá bytost a díky tomu je vydělen z přírody a okolního světa. Přesto nadále zůstává bezprostřední přírodní bytostí, a v důsledku toho podléhá vnějším a vnitřním omezením. Odloučení člověka a vnějšího světa přitom spočívá v tom, že člověk v tomto světě nenachází uspokojení. Nedokáže v něm totiž realizovat dobro, přestože ví, co je dobro, a přestože chce dobro konat. Stane-li se tato skutečnost vědomou, má to za následek pocit „neštěstí“.¹⁹

Je-li člověk odloučen od Boha, neshoduje-li se ve své existenci se svou bytností a je-li oddělen od vnějšího světa, nenalézá uspokojení ve vztahu k Bohu, k sobě samému ani ke světu. To má za následek pocit nekonečné bolesti a neštěstí, resp. potřebu smíření. Potřeba smíření tudíž vzniká tehdy,

¹⁷ Georg W. F. Hegel, *Malá logika*, 80, §24 dodatek 3.

¹⁸ VPR III/1827, 229/490–495.

¹⁹ VPR III/1827, 231/544–546.

když si uvědomuji, že jsem sám v sobě rozdvojen, aniž bych toto rozdvojení dokázal ze sebe překonat. Hegel dochází ke zjištění, že nutnou podmínkou možnosti smíření je rozdvojení a potřeba jeho překonání.

Třetí nutnou podmínku smíření ovšem nelze hledat na straně konečného vědomí, protože toto vědomí nedokáže ze sebe poznat Boha ani realizovat svou bytnost ve své existenci, natož pak ve vnějším světě. Nutnou podmínku možnosti smíření je proto nutné hledat na straně Boha. Hegel poukazuje na to, že právě Bůh „v sobě obsahuje možnost rozřešení protikladu“.²⁰ Tento poukaz ještě zpřesňuje, když uvádí, že Bůh v sobě „zahrnuje [...], že onen protiklad není o sobě vůbec přítomen“.²¹ Tomu lze rozumět takto: Bůh v sobě obsahuje možnost smíření, neboť v něm je protiklad „o sobě“ již překonán. Když se říká, že v Bohu je protiklad „o sobě“ překonán, souvisí to nepochybně s tezí, že Bůh je sebevědomí. Uváděný poukaz lze tudíž lépe pochopit, je-li zohledněna formální struktura sebevědomí. Tak je tomu v následující pasáži: „Bůh se jakožto živý duch odlišuje od sebe samého, klade něco jiného a v tomto jiném zůstává identický se sebou, v tomto jiném má identitu sebe se sebou samým.“²² Je-li Bůh sebevědomím („živým duchem“), znamená to, že od sebe něco odlišuje, klade něco jiného, k němuž se zároveň vztahuje. Tento rozdíl však opět překonává, neboť v jiném si uvědomuje sebe sama. Překonáním tento rozdíl zcela nemizí, nýbrž stává se součástí Boha samého. Bez vnitřního rozdílu by Bůh nebyl živým duchem, nýbrž jen abstraktní identitou se sebou.

Událost smíření se však nemůže odehrávat jen „o sobě“ v Bohu, nýbrž musí se také stát zjevnou pro konečné vědomí v oblasti konečného, smyslového jsoucná. Bůh se tudíž musí jevit v podobě prostoročasového individua, a to Ježíše Nazaretského. Pouze tím mohla být uspokojena potřeba smíření, kterou konečné vědomí pociťuje. Ovšem toto vědomí nemůže vědět o tom, že Bůh v sobě zahrnuje možnost rozřešení protikladu, jestliže zároveň neví, že Bůh je sebevědomí. V události smíření se mu proto stává též zjevným, co je Bůh.

3.2. *Nutné podmínky možnosti poznání Boha*

Ježíšův život, učení a smrt lze podle Hegela přiměřeně vyložit, pochopíme-li smysl výpovědi: „Bůh sám je mrtev“. Její smysl však nelze pochopit, nezohledníme-li jinou výpověď, totiž že smrtí Boha je překonána smrt.

²⁰ VPR III/1827, 234/651–652.

²¹ VPR III/1827, 234/652–653.

²² VPR III/1827, 234/655–659.

Obě výpovědi tvoří jádro Hegelovy spekulativní christologie, protože jsou v nich formulovány nutné podmínky, za nichž je možné poznání Boha.

3.2.1. Náboženská a nenáboženská interpretace

Hegelova interpretace Ježíšovy smrti se opírá o rozlišení dvou interpretačních přístupů: nenáboženského a náboženského.²³ Rozdíl mezi nimi je ten, že v prvním případě se zohledňuje pouze vztah mezi konečnými individui, ve druhém případě je zohledněn též vztah k Bohu.

V nenáboženské interpretaci se jednostranně vyzdvihuje Ježíšovo lidství. Pozornost je zaměřena především na Ježíšův život a obsah jeho učení. Ježíš byl podle této interpretace lidskou bytostí, která podléhala vnějším okolnostem a vnitřním potřebám, vynikala však ctnostným životem.²⁴ Obsah jeho nové morálně-náboženské nauky tvořila zvěst o Božím království čili o stavu absolutního smíření Boha a člověka. Tato zvěst byla v rozporu s aktuálním stavem světa, a proto byla Ježíšova smrt na kříži pochopitelným důsledkem jeho působení.

Hegel je toho názoru, že teprve Ježíšovou smrtí se začíná utvářet stanovisko, z něhož lze provádět náboženskou interpretaci.²⁵ Tímto stanoviskem je stanovisko víry. Pro jeho utvoření jsou rozhodující velikonoční události – zmrtvýchvstání, nanebevstoupení, usazení po pravici Boha – vrcholící sesláním Ducha svatého. Stanovisko víry tedy vzniká pod podmínkou, že tyto události byly interpretovány nábožensky. Jakmile je zaujata pozice víry, může být provedena retrospektivní náboženská interpretace Ježíšovy smrti a vzkříšení a rovněž jeho života a učení. Tím se však naše vysvětlení ocitá v kruhu, neboť na jedné straně říkáme, že náboženskou interpretaci lze provést, je-li vedena ze stanoviska víry, na druhé straně tvrdíme, že stanovisko víry se může ustavit, jsou-li nábožensky interpretovány velikonoční události. Tento kruh má za následek, že náboženská interpretace by musela být nejen retrospektivní, nýbrž také prospektivní. O tom, že náboženská interpretace je retrospektivní, není pochyb, neboť evangelia byla sepsána zpětně, ze stanoviska víry. Nicméně toto stanovisko se mohlo ustavit, pokud učedníci duchovně nahlédli a nábožensky interpretovali velikonoční události, počínaje Ježíšovou smrtí. Těto námitce se lze vyhnout, jestliže Ježíšovou smrtí začíná proměna samotné formy vědomí, jakou se dosud

²³ Hegel provádí toto rozlišení počínaje přednáškami r. 1827; v dřívějších přednáškách (1821, 1824) se ještě neobjevuje.

²⁴ VPR III/1827, 240/787–795.

²⁵ Proto Hegel považuje Ježíšovu smrt za „prubířský kámen, na němž se osvědčuje víra, jelikož zde vychází bytostně najevo, jak rozumí Kristovu jevu.“ (VPR III/1827, 246/pozn.)

pohlíželo na Ježíšův smyslový jev. Počínaje jeho smrtí tudíž musí doznat proměny obsah i forma konečného vědomí.

To má ostatně na mysli Hegel, když říká, že „s Kristovou smrtí začíná převrácení vědomí. Kristova smrt je středem, kolem něhož se vědomí točí: v tom, jak je chápána, tkví rozdíl mezi vnějškovým chápáním a chápáním víry, tj. pohledem s duchem a z ducha pravdy, z Ducha svatého.“²⁶ Když Hegel tvrdí, že touto smrtí začíná „převrácení vědomí“, hovoří právě o změně jeho formy. Forma smyslové jistoty, kterou se dosud pohlíželo na Ježíšův jev, se proměňuje v duchovní jistotu, ve víru v Krista. Obě formy – smyslová i duchovní jistota – jsou případy bezprostředního vědění, které se odlišují svým obsahem. Obsahem smyslové jistoty jsou rozmanité prostoročasové jednotliviny. Naproti tomu duchovní jistota má přísně vzato jediný obsah, jímž je Bůh. Prochází-li proměnou forma smyslové jistoty, ustupuje do pozadí vnější vztah mezi individui a do popředí vystupuje niterná relace mezi konečným vědomím a Bohem.

V souvislosti s touto proměnou formy vědomí je třeba poznamenat, že duchovní jistota (víra) nevyvrací smyslovou jistotou. Proto ani náboženská interpretace nevyklučuje interpretaci nenáboženskou. Nenáboženská interpretace je v ní však obohacena o novou dimenzi, a sice o vztah k Bohu. Ostatně Hegel sám rozvíjí náboženskou interpretaci, v níž nabízí vícedimenzionální, „stereoskopický“ pohled na Ježíšův život, učení a smrt, v němž je zohledněno dvojí: zaprvé, že je lidskou bytostí, která „je v souhlasu se svými vnějšími okolnostmi“, zadruhé, že se na něj rovněž „pohlíží [...] v Duchu a uvažuje se o něm s Duchem“.²⁷ To, že smyslovou stránku Ježíšova jevu nelze odloučit od té duchovní (a naopak), plyne z prosté skutečnosti. Kdybychom jednostranně vyzdvihli Ježíšovo lidství, museli bychom ho považovat jen za jednoho z lidí, příp. za nejvýznamnějšího ze všech lidí. Kdybychom naproti tomu jednostranně zdůraznili jeho božství, museli bychom jeho lidskou stránku prohlásit za pouhé zdání. Pouze „stereoskopický“ pohled na Ježíše Krista jako bohočlověka umožňuje vyhnout se oběma jednostrannostem a z nich plynoucím důsledkům.

²⁶ VPR III/1831, 244/pozn.

²⁷ VPR III/1827, 239/773. Kdyby duchovní jistota vyvracela smyslovou jistotu, potom bychom mohli zpochybnit nutnost vtělení. Bylo by možné, že by Bůh byl zjevný jen v duchu a pro ducha. Hegel však namítá, že svědectví Ducha nevyvrací smyslový jev a právě tak duchovní jistota nevyvrací smyslovou jistotu, nýbrž propůjčuje smyslovému jevu (a smyslové jistotě) náboženský smysl. Pouze na základě smyslového jevu učedníci nemohli dospět ke zjištění, že Ježíš je Mesiáš. Ostatně Ježíš sám učedníky upozorňuje, že teprve Duch je uvede do vší pravdy (J 16,13).

3.2.2. *Smrt Boha a smrt smrti*

Hegel rozvíjí náboženskou interpretaci Ježíšovy smrti, v níž zohledňuje božskou a lidskou stránku. To lze vyčíst z následující pasáže: „Kristova smrt je na jedné straně stále ještě smrtí lidské bytosti, přítele, který byl násilně usmrčen; ale pokud ji chápeme duchovně, pak samotná tato smrt se stává prostředkem spásy, středem smíření.“²⁸ Na Ježíšovu smrt lze nadále pohlížet „smyslově“ jako na smrt lidské bytosti. Lze na ni však pohlížet také „duchovně“ jako na prostředek spásy a střed smíření.

Podle první interpretace je Ježíšova smrt smrtí lidské bytosti: „smrt má zprvu ten smysl, že Kristus byl bohočlověk, Bůh, jenž měl zároveň lidskou přirozenost, dokonce i včetně smrti.“²⁹ Hegel zde říká, že Ježíš byl Bohem, jemuž příslušela lidská přirozenost a v důsledku toho byl smrtelný. Tuto skutečnost lze blíže osvětlit v následující úvaze. Lidské individuum je v mnoha ohledech omezené. Není omezeno jen kvantitativně v prostoru a čase, nýbrž i kvalitativně, neboť mu připadají určité bytostné a nahodilé vlastnosti, které jej vyčleňují oproti jiným individuím. Na rozdíl od zvířete, rostliny nebo kusu kamene si člověk uvědomuje své meze, což podle Hegela znamená, že je s to tyto meze překračovat. Například temporálnost lidského života dokládá, že člověk není ponořen jen v přítomném okamžiku, nýbrž překračuje jej a v důsledku toho má jeho život minulostní i budoucnostní dimenzi. Nepřekročitelnou mezí je však smrt, kterou je jakékoli další překračování mezi znemožněno. A právě smrtelnost, nikoli temporálnost, je známkou Ježíšova plného lidství. Na kříži proto umírá lidská bytost.

Nicméně lidská bytost není vystavena jen hrozbě přirozené smrti, nýbrž i hrozbě smrti duchovní. Uvedli jsme, že lidské individuum je v sobě samém rozdvojené, neboť ve své bezprostřední, přírodní existenci je jednotlivinou, zatímco z hlediska své bytosti je obecné. V důsledku toho je rozporuplné: svobodné i nesvobodné, dobré i zlé, nekonečné i konečné atd. Toto vnitřní rozdvojení individua však není trvale udržitelné, a proto se ruší. Přitom hrozí, že následkem jeho zrušení bude individuum absolutně odloučeno od Boha, aniž by bylo možné toto odloučení překonat. Lidská bytost je tak během svého života vystavena hrozbě dvojí smrti: přirozené a duchovní.³⁰ Na tomto pozadí událost smíření získává mnohem jasnější obrysy. Bůh sám podstupuje přirozenou smrt a znovu z ní povstává, čímž usmrcuje duchovní smrt. Tím člověk dostává naději na překonání svého vlastního rozdvojení

²⁸ VPR III/1827, 248/938–249/942.

²⁹ VPR III/1831, 246–247/pozn.

³⁰ Srv. Zj 20,13–15.

a na začlenění do Božího života. Událost smíření proto nezabavuje člověka hrozby přirozené, nýbrž jen duchovní smrti. To je možné, pokud v Bohu samém je přítomná negace a rozdvojení, a sice nikoli jako nahodilý, nýbrž jako jeho konstitutivní moment.

Ježíš byl bohočlověk, a proto jeho smrt není jen smrtí tohoto lidského individua, nýbrž i smrtí Boha: „Bůh sám je mrtev“, jak zní v jedné luterské písni; tím se vyjadřuje vědomí, že to, co je lidské, konečné a křehké, tedy slabost a negativno jsou samotnými božskými momenty, že v Bohu samém je [zahrnuto], že konečnost, negativno, jinobytí není mimo Boha a že jakožto jinobytí nijak nebrání jednotě s Bohem.³¹ Teze smrti Boha vyjadřuje myšlenku, že negace a rozdvojení jsou přítomné v Bohu samém. Tuto myšlenku lze interpretovat následovně: Řekli jsme, že lidská bytost je v sobě samé rozdvojená, neboť je jednotlivá i obecná, smyslová i duchovní, nesvobodná i svobodná atd. Toto rozdvojení je projevem hlubšího rozdvojení mezi člověkem a Bohem. Lidská bytost je negativní vůči Bohu, ačkoli v sobě zahrnuje i pozitivní stránku (obecnost, duchovnost, dobro, svobodu). Kdyby tuto pozitivní stránku postrádala, nemohla by být vůbec v sobě samé rozdvojená. Naproti tomu Bůh je pozitivní, přestože v sobě obsahuje též negativní stránku. V opačném případě by rozdíl mezi ním a člověkem byl absolutní, a v důsledku toho by Boží činnost rozlišování a překonávání rozdílů nemohla být nutnou podmínkou možnosti smíření. Bůh však na rozdíl od člověka překonává skrze svou vlastní činnost negaci i své vnitřní rozdvojení, a proto je událost smíření možná. Událost smrti Boha lze v této souvislosti považovat za událost, v níž se lidská bytost, která je *prima facie* něco jiného než Bůh, stává jeho součástí, tedy za událost, v níž se pro konečné vědomí manifestuje, že „o sobě“ je již součástí Boha.

To, že negace a rozdvojení jsou momenty samotného Boha, lze osvětlit na formální struktuře vědomí. Viděli jsme, že pro vědomí je ustavující odlišení či zpředmětnění. Na stupni, na němž se nyní nacházíme, se stává zjevným, že Bůh je vědomí, nikoli však ještě, že je sebevědomí. Uvážíme-li strukturu sebevědomí, pak negace a rozdvojení jsou jen přechodné momenty. Plně rozvinutá struktura sebevědomí bude muset zahrnovat vědění, že předmět, jehož si je vědomo, je ono samo.

³¹ VPR III/1827, 249/958–250/965. Původní christologický význam věty: „Bůh sám je mrtev“ zdůrazňuje Hegel zmínkou, že se jedná o citát z luterské písně. Jejím autorem je Johannes Rist (1641), který zveršoval druhou sloku chorálu katolického autora z r. 1628 s názvem „O Traurigkeit, o Herzeleid“. Eberhard Jüngel tvrdí, že zatímco původní katolická píseň opěvuje pohřbení Krista v podobě hostie, Rist má na mysli pohřbení Ježíše Nazaretského. (Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, s. 83–85. Srv. dále Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel*, New York 1994, s. 205.)

Udalost smíření je proto završena teprve tehdy, když se pro konečné vědomí stává zjevným, že Bůh v Ježíšově smrti překonává své vnitřní rozdvojení. Toto překonání Hegel shrnuje v tezi o usmrcení smrti. Uvádí, že smrtí se „proces [...] nezastavuje, nýbrž se nyní objevuje převrácení: Bůh se totiž v tomto procesu uchovává a proces sám je jen smrtí smrti“, „negací negace“.³² Bůh vzal na sebe negaci a rozdvojení, s nímž se pojí různé formy konečnosti (mj. hříšnost, zlo a smrtelnost), „aby je skrze svou smrt usmrtil“.³³ Usmrcením smrti je tak odstraněna hrozba duchovní smrti. Lidé jsou sice i nadále ohroženi přirozenou smrtí, avšak tváří v tvář této smrti nejsou odloučeni od Boha.

Umírá-li na kříži Bůh sám, může dojít ke smíření mezi Bohem a člověkem. Usmrcení smrti je potud projevem nekonečné Boží lásky. Bůh se stává jiným sebe sama, přijímá lidství s jeho konečností. Tak je sám v sobě rozdvojen. Zároveň však usmrcením smrti sjednocuje a smiřuje rozdílné členy. Tím překonává rozdvojení, které je přítomné v lidském individuu. Usmrcením smrti je překonáno to, co je jiné vůči Bohu. Nicméně toto jiné je v něm nadále uchováno, protože jinak by Bůh nebyl sebevědomím. Pro sebevědomí Boha je totiž ustavující rozdíl a identita božského a konečného vědomí. Uchování lidství v Bohu je znázorněno jako „povznesení lidské přirozenosti do nebe“.³⁴ Hegel je vykládá v tom smyslu, že konečné vědomí se stává součástí Božího sebevědomí. Je totiž přesvědčen o tom, že Bůh je sebevědomím, zahrnuje-li v sobě konečné vědomí, které se k němu vztahuje. Říká: „Bůh je Bohem, jen když ví o sobě samém; jeho vědění o sobě je dále jeho sebevědomím v lidech a věděním lidí o Bohu, které postupuje k tomu, že lidé vědí o sobě v Bohu.“³⁵ To znamená, že Bůh ví o sobě samém v konečném vědomí; vědomí Boha je sebevědomím Boha čili věděním Boha o sobě samém. A zároveň konečné vědomí ví o tom, že je zahrnuto v Bohu, čili ví, že Bůh je sebevědomím a že ono samo je jeho součástí.

4. Závěr

Hegelova spekulativní christologie obsahuje náboženskou epistemologii, která má podobu epistemologického realismu. Hegelovu náboženskou verzi

³² VPR III/1831, 247/pozn.

³³ VPR III/1831, 248/pozn.

³⁴ VPR III/1821, 68/866–870.

³⁵ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, §564 poznámka.

epistemologického realismu lze shrnout v tezi, že Bůh je ve své realitě nezávislý na konečném vědomí, ačkoli toto vědomí může Boha poznat, neboť on sám se dává poznat v Ježíši Kristu. Bůh se konečnému vědomí zjevuje ve své manifestaci, tedy v procesu sebeuvědomování. Hegel se přitom domnívá, že z realistického předpokladu, podle kterého Bůh nezávisí na konečném vědomí, nelze vyvozovat závěr, že Bůh je lhostejný vůči tomuto vědomí a epistemicky nepřístupný. Pokud bychom tento závěr z realistického předpokladu vyvodili, otevřel by se tím prostor ke skeptickým námitkám. Mohli bychom např. namítat, že některá, a dokonce všechna naše přesvědčení o Bohu jsou nepravdivá, resp. že v žádném případě nelze zjistit, zda jsou či nejsou pravdivá. Museli bychom se pak namísto vědění o Bohu spokojit s pouhými domněnkami. Hegel je však přesvědčen o poznatelnosti Boha. Boha lze podle něj poznat pod podmínkou, že ve smrti Ježíše Krista umírá Bůh sám a že touto smrtí je překonána hrozba duchovní smrti, tj. absolutního odloučení člověka od Boha. Přitom usmrcením smrti není setřen rozdíl mezi Bohem a vědomím Boha. Lze k tomu uvést dva důvody. Kdyby došlo ke zrušení tohoto rozdílu, byla by tím realita Boha redukována na imanentní obsah konečného vědomí. Kdyby na proti tomu Bůh a konečné vědomí nebyli v žádném ohledu totožní, nýbrž absolutně rozdílní, zůstal by Bůh nepoznatelnou věcí o sobě. Tím bychom se ocitli na stanovisku teologického agnosticizmu. Hegel sám je přesvědčen, že Bůh je poznatelný tehdy, když je totožný s konečným vědomím. Zároveň se domnívá, že rozdíl mezi Bohem a konečným vědomím nemůže být zrušen, protože jinak by Bůh přestal být sebevědomím, a tudíž i živým Bohem.³⁶

³⁶ Za podnětné rozhovory a připomínky děkuji Tabitě Landové.

DAVID A ŠALOMOUN V ARCHEOLOGICKÉM VYDÁNÍ

Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, David a Šalomoun. Počátky mesianismu ve světle moderní archeologie, Praha: Vyšehrad, 2010, 272 stran.

Nakladatelství Vyšehrad letos vydalo zatím poslední monografii v Česku již známé izraelsko-americké autorské dvojice archeologů Israele Finkelsteina a Neila Ashera Silbermana, která vyšla roku 2006 pod anglickým názvem „David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition“. Český podtitul byl ovšem poněkud nešťastně změněn, protože mesianismus není jedním z hlavních témat knihy, ale je pojednán až v závěru její základní části (druhá polovina a třetí část), kde se autoři zaměřují na židovskou a křesťanskou recepci biblických tradic sakrálního království, a tak poukazují na to, proč by dnešního člověka měli králové David a Šalomoun zajímat. Kniha zve čtenáře na velmi nejistou a citlivou půdu tázání na počátky izraelského království a na povahu dvou hlavních postav této éry – Davida a jeho syna Šalomouna, i když ani Saul nezůstal opomenut.

Autorům záleží zejména na kritickém čtení starozákonních tradic z hlediska archeologické evidence. Ale ne ve jménu boření údajných náboženských smyšlenek nebo radikálních postojů takzvaných „minimalistů“, kteří se postavy obou jmenovaných králů snaží vsadit do proudů dějinně pozdní fabulace.

Autoři se ptají, co v biblických dějepisných naracích odpovídá a co neodpovídá archeologickým zjištěním. V tom dokážou být konkrétní a instruktivní, jak dokládají v knize přítomné chronologické přehledy. Uvědomíme-li si, že biblická archeologie spočívá ve velmi náročném i nákladném shromažďování obrovského množství dat, je každé její přiblížení laické veřejnosti, jež samozřejmě přesahuje vlastní základnu archeologické práce, cenné.

Autoři pojednávají o hledání spojitosti mezi archeologií a biblickou literaturou, které je možné sledovat až od konce 8. století př. Kr., protože dříve není písemná činnost v Izraeli doložena. Tato činnost nicméně v pozdější královské době existovala, a díky ní máme k dispozici vyprávění, která jsou základem tří celků zahrnutých do dnešních knih Samuelových a Královských. Jedná se o *Dějiny následnictví* (alternativní název *Dvorské dějiny* je již méně výstižný), *Dějiny Davidova vzestupu* a *Šalomounovy skutky* (zde bych raději volil slovo „činy“). Touto tématickou trojicí se zčásti řídí jednoduché trojdílné členění knihy, které zároveň sleduje hledisko politických a literárních dějin.

Autorům záleží zejména na příběhu, v němž se ze zbojníka (lupiče) Davida stává král. David tím připomíná řadu jiných zbojníků, které si pozdější tradice idealizovaly. Tato idealizace rozhodně stojí za hlubší zamyšlení. Autorům knihy jde o to, aby poukázali na vysokou míru shody geografických dat v bibli se skutečností, která byla pro vyprávění velmi důležitá, a to aby je čtenáři a posluchači vnímali v konkrétních souvislostech. Anebo aby ukázali, že geopolitické souvislosti dovolovaly, aby v 10. století př. Kr. vzniklo v Izraeli království.

Finkelstein a Silberman dále ve své knize spojují jednotlivé odkazy k archeologickým závěrům s dalšími historickými perspektivami, a tak se dozvídáme, jak bylo erbovní vyprávění o Davidovi a Goliášovi ovlivněno řeckými a mj. homérskými

impulsy. Zvýrazněno je také jedno tradiční badatelské dilemma o tom, kdo Goliáše vlastně zabil, jestliže je ve 2S 21,19 zmíněn jako hrdina Elchánan. Škoda, že toto dilemma nebylo více reflektováno, protože na s. 161n. se toho dozvídáme tak málo, že by se vše vešlo do jednoho souvětí.

Nelze ani opominout spojitost s kritickým zkoumáním starozákonní literatury. Tato spojitost je autory reflektována stejně jako v již dříve do češtiny přeložené knize „Objevování Bible. Svátá Písma Izraele ve světle moderní archeologie“ (Praha: Vyšehrad, 2007). Finkelstein a Silberman se opírají zvláště o teorii dvou deuteronomistických redakcí (Dtr₁ a Dtr₂) F. M. Crosse. Její výhoda spočívá v jednoduchosti, rozšířenosti v anglosaském světě biblistiky a konkretizaci ideových postulátů, z nichž zmíněné redakce vycházejí. Při detailní analýze hebrejské literatury je ale dosti zjednodušující a v práci s relevantními texty příliš nepomáhá. Autoři se nicméně teoretickými otázkami historické kritiky příliš nezabývají a *de facto* zmiňují pouze starší bádání, čímž opomíjejí jak výrazný tzv. göttingenský model deuteronomistických redakcí, tak současnou disparátnost diskuse o deuteronomismu. V předpokladu, že dějepisné látky Starého zákona mají svůj starší základ a později byly několikrát deuteronomisticky (s východiskem v Deuteronomiu) zpracovány, můžeme vidět obecnou analogii obou zmiňovaných modelů a nemusíme prohlášovat, že tvrzení Finkelsteina a Silbermana stojí a padají s literárně-kritickým modelem, který si zvolili.

Je rozhodně zajímavé sledovat, jak nejen starozákonní literaturu, ale i archeologické výsledky dokáže ta či ona zvolená a provedená interpretace rozpracovat odlišnými cestami. Finkelsteinův a Silbermanův přístup tu lze označit jako otevřeně kritický či kriticky otevřený. Autoři nechtějí dostat biblickou literaturu pod bič archeologie a historické evidence a ani naopak sázet na „*pia fraus*“. Tomuto hodnocení odpovídá také obraz Davida a Šalomouna, historických osobností, ne však vládců velké říše opírající se o jednotu Izraele a Judska (srov. s. 25). (Proto bývá Finkelstein počítán k biblickým archeologům, jimž se říká s jistou dávkou ironie „bibličtí revizionisté“.) Vzhledem k této představě je kniha rozpracováním dílčího tématu výše zmíněné monografie „Objevování Bible“. Ptá se, proč byli David a jeho syn lokálními pohlaváry („*local chiefs*“) a upozorňuje přitom, že v 10. století př. Kr. byl Jeruzalém osada bez významných stavebních aktivit. Vyprávění o nich se pak rozvíjela až po pádu Izraele na konci 8. století př. Kr., kdy bylo nutno integrovat příliv utečenců ze severu do panhebrejské identity (srov. s. 113–124), tj. v době hospodářské revitalizace za Menašeho, která si vyžádala vytvoření Šalomounova mýtu (srov. kap. 5; zde se uplatňují bohaté Finkelsteinovy zkušenosti z průzkumů v Megiddu), a v době krále Jóšijáše (srov. kap. 6), která si žádala legitimaci mocnosti na velkém vzestupu. Neexistence dokladů o založení jeruzalémského chrámu logicky vede k rozpakům nad jeho připsáním Šalomounovi, což platí bez doložitelné evidence i o Jóašovi (s. 143n.).

Rozpětí, na něž se autoři zvláště zaměřují, lze vymezit 10. a 6. stoletím př. Kr. Přesto alespoň zběžně načrtávají etapy vývoje obrazu Davida a Šalomouna až po středověk. Bez nároku na zevrubnost, ale souvisle, s jistým akcentem na náčrt židovské a křesťanské recepcí postav Davida a Šalomouna. Obě tradice si krále

přizpůsobily obrazu svému, takže z Davida se kupříkladu stal učelec úrovně rabína (s. 201n.). Zbystřit pozornost můžeme tam, kde autoři interpretují titul „Syn Davidův“ nikoli ve smyslu mesiáše královského typu, zařazeného do davidovské genealogie, nýbrž jako „zosobnění Šalomouna exorcisty“ (s. 198). Nejde o to, že to není originální teze (Ježíše jako uzdravovatele podle vzoru Šalomouna pojednal například roku 1996 J. H. Charlesworth ve svém článku „Solomon and Jesus“), ale spíš o to, že tradiční představy moudrého a uzdravujícího krále se koncentrovaly v královských rysech Ježíše jako mesiáše (srv. k tomu zvl. Mt 20,29–34), tedy že kniha zde zůstává jen u jednoho aspektu hlouběji ukotveného titulu.

Za „židovsko-křesťanské“ vyústění je ještě zařazeno sedm příloh, věnovaných velmi zajímavým a střídmě pojednaným speciálním otázkám. První z nich je nazvána „Existoval David?“ (s. 211–215) a píše se v ní o dlouhodobé badatelské diskusi, která souvisí se širší teoretickou debatou o bibli a historicitě. Uvádějí se zde významné argumenty proti tezím „minimalistů“ a podrobně je pojednán a celkově citován klíčový dokument – stéla z Tel Danu, který poskytuje nezávislý doklad o dynastii odvozující se od vládce Davida.

Kniha pomůže všem, kdo se trápí otázkou historicity, zvláště některých biblických postav. Protože českým zemím je biblická archeologie poměrně vzdáleným oborem, je každá kvalitní publikace tohoto druhu velkým přínosem. A protože se obor stále vyvíjí, lze mít alespoň naději, že se podobné publikace budou v češtině objevovat i nadále. Dodejme, že kniha v překladu Marie Čapkové je psána poutavě a dovoluje zažít myšlenkové dobrodružství, a přitom překlenovat některé rozpory mezi historickým zájmem a narací, legendou a symbolikou. Finkelstein a Silberman umožňují čtenářům vstupit do své myšlenkové práce, která je výsledkem mnohaletého úsilí, navíc nad tématem, které zrálo celá staletí.

Jiří Hoblík

NOVÁ UČEBNICE RELIGIONISTIKY OD DUNAJE

Monika Zaviš, Repetitórium z religionistiky, Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2008, 100 strán.

Publikácia Moniky Zaviš *Repetitórium z religionistiky* bola schválená Vedeckou radou Evanjelickej bohosloveckej fakulty UK v Bratislave ako vysokoškolská učebnica pre odbor religionistika a ako to naznačuje aj samotný titul, publikácia je určená ako kompendium vysokoškolského učebného materiálu pre študentov, hlavne pre tých, ktorí sa pripravujú na štátnu skúšku z religionistiky. Téma, ktorej je venovaná monografia, je v súčasnosti aktuálna z hľadiska štúdia a výskumu v oblasti religionistiky. Na Slovensku doteraz neexistovala monografia tohto druhu. Obsah je rozdelený na kapitoly, v ktorých možno nájsť synteticky spracované jednotlivé selektované témy. Na konci každej kapitoly je uvedená použitá a odporúčaná literatúra, kde nachádzame významné tituly, aj cudzojazyčné, hlavne v nemeckom jazyku.

Autorka monografie v prvej kapitole sústreďuje svoju pozornosť na základné pojmy, ako sú náboženstvo, religionistika a biblická teológia. Za cenný možno pokladať

stručný prehľad dejín religionistiky aj s prehľadom slovenských religionistov. Veľmi jasne je poukázané na podobné a rozdielne prístupy a obsahy výskumu v religionistike a v biblickej teológii (s. 16). Neodmysliteľnou súčasťou takejto publikácie je zoznamenie sa s najznámejšími staršími i novšími hypotézami o genéze náboženstiev. V piatej kapitole nachádzame stručne charakterizované jednotlivé božstvá kanaánskeho panteónu s ilustráciami, ktoré robia lektúru textu živšou. Autorka monografie sa v 6. kapitole venovala židovskému náboženstvu a sústredila sa hlavne na obsah a slávenie jednotlivých sviatkov. V 7. kapitole sa logicky sústredila na islamské náboženstvo, vystihla jeho hlavné princípy a pri expozícii sa na niektorých miestach nutne nevyhla historickým poznámkam, v ktorých podáva pre čitateľa dobrú orientáciu a presnú informáciu. V 8. kapitole autorka monografie podáva veľmi dobrý prehľad histórie a základných prvkov učenia bahájskej viery, ktorej poznanie je v súčasnosti nevyhnutné, hlavne v kontexte šírenia bahájských ideí.

Autorka je rozhládená v odbornej svetovej literatúre, špeciálne tej, ktorá sa týka skúmanej problematiky. Texty formuluje jasne a presne, pri písaní používa vedecký štýl a použila bohatú vedeckú literatúru.

V monografii dáva autorka veľký priestor syntetickému zhrnutiu ideí a textov, ako i učenia hlavných predstaviteľov rozličných náboženstiev a smerov. Práca je ďalším pozitívnym príspevkom pre slovenskú odbornú verejnosť, je príkladom metodologickej precíznosti a obsahovej odbornej presnosti.

V niektorých prípadoch by sme privítali konkrétnejšie naznačenie spomínaných textov, ako napr. na s. 15: „Informuje o tom aj Augustín v diele *O Božom štáte*“. Chýba poznámkový aparát a aparát bibliografických odkazov k textom. Vo vysokoškolskej učebnici by sa očakávali detailnejšie a bohatšie informácie k jednotlivým pertraktovaným témam.

Publikácia je veľkým obohatením a vynikajúcou pomôckou pre pedagógov a študentov nielen religionistiky, ale aj ďalších humanitných vedných odborov a disciplín, ako sú: morálna filozofia, morálna teológia, etika, katechetika, alebo kresťanská spiritualita.

Dušan Ondrejovič a Peter Gažik

OTÁZKY VÍRY: SKEPTICKÉ PŘITAKÁNÍ KŘEŠŤANSTVÍ

Peter L. Berger, Pytania o wiare. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa (Orig. Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Christianity. 2004), přeložil J. Łoziński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2007, 286 stran.

P. L. Bergera u nás známe jako předního sociologa (náboženství), a to kupříkladu z děl „Vzdálená sláva“, „Sociální konstrukce reality“ (spolu s T. Luckmannem), nebo „Pozvání do sociologie“. Recenzovaná kniha se na českém trhu ještě neobjevila. Polský překlad, na který jsem náhodou narazil, je lacinější a přístupnější než originál.

P. L. Berger se nám nyní představuje jako křesťan a vykladač klasického křesťanského textu, Apostolika. Jeho výklad však není ortodoxní. I proto, že se považuje za „luterána s pochybnostmi“. Druhým důvodem je jeho „skepse“, která ovšem nespočívá v nedostatku přesvědčení, nýbrž v tom, že autoritu církve či Pisma nepovažuje za nepřekročitelnou. Berger se často opírá o soudobé myslitele, kteří s klasickým křesťanským učením nějakým způsobem polemizují, anebo vznášejí staronové otázky, které je zpochybňují. Také listuje současnými díly, která ukazují křesťanské učení, nebo některé jeho komponenty, v novém světle. Bergerova interpretace Kréda je rozdělena do dvanácti kapitol.

Ve výkladu prvního článku (s. 13–85) se autor zabývá otázkami víry a nevíry. Následně konfrontuje křesťanské učení s teologií náboženského pluralismu reprezentovanou jeho největším zastáncem a nestorem J. Hickem. U formule „v Otce všemohoucího“ věnuje dost prostoru teodiceji ilustrované na příkladě *šoa*. Zajímavý je výčet různých vysvětlení holokaustu z perspektivy židovských autorů. V závěru se ale vrací k postoji důvěry v Boha a jeho lásky, která udržuje celý svět, vycházející z úvah mystičky Juliany z Norwiche. Ve čtvrté kapitole „...Stvořitele nebe i země“ autor představuje základní způsoby, jakými lidstvo tuto tezi interpretovalo. Jednak panteisticky ve smyslu plynulého „přechodu“ od Boha k tomuto světu a k člověku, a jednak v duchu zdůraznění transcendence Boha vůči světu, jak to známe z náboženství Izraele. Berger znovu připomíná skutečnost utrpení v tomto světě. Ohledně víry v „nebe“ poukazuje na kontrast mezi nesmírnou rozlehlostí vesmíru a nepatností naší Země (a jednotlivých lidí, kteří ji obývají).

U druhého článku víry (s. 86–169) autor skicuje problém vztahu „historického Ježíše“ a „Ježíše víry“, předestírá dějiny zkoumání tohoto problému v evropské a severoamerické teologii (interpretace R. Bultmanna a P. Tillicha). Seznamuje s nejrozličnějšími výklady Kristova díla vykoupení (P. Abélard, humanismus, G. Aulén), přičemž se vyslovuje pro verzi Aulénovu: Kristova smrt a jeho zmrtvýchvstání jsou projevy boje Boha se silami zla. Následuje dodatek o prázdném hrobě a významu zázraků pro náboženství. Autor strážlivě uzavírá, že zázraky nejsou časté, ale stávají se, jsou tajemstvím a skrze ně dospíváme k víře. Ve výkladu poslední části druhého článku Kréda autor nevysvětluje, co znamená Ježíšův sestup do pekel ani následující formule („...třetího dne vstal z mrtvých...“ atd.), ale zamýšlí se jen nad problémem, proč má zlo stále dopad na život na zemi, když bylo Ježíšem přemoženo. Přitom objasňuje napětí mezi eschatologickým „už“ a „ještě ne“, mezi tím, jaké eschatologické skutečnosti již skrze Kristovo vítězství nastaly a na které ještě čekáme. Diskusi na známé téma zpestřuje svěží metafora zpožděného vlaku a lidí čekajících na peróně (s. 155).

Třetímu článku víry jsou věnovány kapitoly 9–12 (s. 170–251). Po výkladu o pojetí Ducha v Písmu a připomenutí problému *filioque* Berger tematizuje vztah charismatického a institucionálního rozměru náboženství a církve (v dějinách), přičemž vyzdvihuje vyvážené teologické (ne politické) stanovisko Lutherovo (s. 186–190). Zajímavé jsou Bergerovy postřehy o „hříchů odpuštění“. Pisatel uvádí příklady zla z dob nacistického teroru. Poukazuje i na strukturální rozměr zla a kritizuje jeho trivializaci *à la* „Hitler měl těžké dětství.“ „Skeptický“ rozměr vidíme

v otázce, zda je možno odpustit každý hřích a pak také v zamyšlení nad tím, zda existuje křesťanská morálka. Pisatelova odpověď zní „ne“, alespoň co se týče vztahu k bližnímu. V této souvislosti předkládá tezi, že základem svědomí a morálky je percepce, nikoliv imperativ: čili že sám pohled na utrpení bližního mě vede k poskytnutí pomoci (s. 228–229). Je to postřeh zajímavý upřesňující, ovšem neanuluje imperativní (zdůvodnění a) charakter morálního jednání. Člověk se odhodlá pomoci bližnímu, když vidí jeho nouzi, tedy proto, že jej něco pobízí „aby to tak nenechal“. Poslední slovo patří eschatologii. Autor se pouští do kontroverzních témat jakými jsou vztah duše a těla v antropologii člověka nebo otázka, co se děje s člověkem po smrti. Berger předestírá a následně zamítá synkretistickou koncepci J. Hicka o posmrtné možnosti dosažení morální dokonalosti skrze reinkarnaci. V globální eschatologii se opírá o vývody dogmatika Karla Heima (1874–1958) pokoušejícího se sladit biblické učení o „konci“ světa s teorií finální sluneční exploze.

Z hlediska moderního čtenáře je důležité, že Berger konfrontuje známě znějící témata křesťanského učení se základními problémy současnosti, které o něm vyvolávají pochybnosti. Z těch problémů mám na mysli např. náboženský pluralismus nebo holocaust nastolující otázku teodiceje. Střetnutí obou hermeneutických rovin je důležité i pro církev, jelikož jim může pomoci v hledání nebo upřesňování jejich odpovědí, nejen při výkladu Kréda. Přínosné jsou rovněž Bergerovy psychologické a sociologické postřehy. Můžeme nesouhlasit se separováním historických okolností a teologického významu vzkříšení (s. 104, 107), což ovšem vyvažuje v exkursu O prázdném hrobě a jiných divech: „*Něco* se muselo stát...“ (s. 146). Rovněž se domnívám, že autor věnuje příliš mnoho místa problému zla a utrpení ve smyslu jednostranné obžaloby Boha bez toho, že by se pokusil domýšlet jeho příčinu v porušenosti stvoření (Gn 3,17–19), zejména v případě přirozeného zla (s. 67). Uvítali bychom i myšlenku o (potřebě) vděčnosti u těch, které žádné (velké) neštěstí nepostihlo a žijí v (relativním) blahobytu. S ohledem na autorův liberálně skeptický přístup je přirozené, že jeho úvahy a závěry vyvolávají i kontroverze a nesouhlas, nicméně v jeho díle zaznívají i „hřejivé tóny klasického křesťanství“. Celá kniha i přes svůj polemický rozměr ukazuje na „pozitivní realitu“ křesťanského zjevení a/nebo světonázoru, představující určitý obsahově-hermeneutický celek, který má stále co říci.

Je cenné, že si polská redakce dala práci s vytvořením rejstříku sestávajícího i z medailonků osobností, na něž se Berger odvolává. Pro neamerického čtenáře, v jehož kulturním prostředí nepatří protestantští pisatelé k neznámějším, je to v podstatě nutnost. Nelze si však nepovšimnout některých nedostatků. Někdy jsou věcné, např. E. Brunner je představen jako „švédský teolog“ (i v textu na s. 161), jindy formální: není jednota v uvádění životopisných údajů, u některých osobností scházejí (E. Berkovits, J. Edwards, K. Heim, M. Kähler, E. Käsemann, R. Niebuhr). Také bychom čekali, že u překladu názvu písně „Almighty Fortress“ (s. 139) najdeme ekvivalent, který v polské hymnologii skutečně existuje.

Marek Řičan

MY BLÁZNI PRO KRISTA

Petr Chelčický, Spisy z Pařížského sborníku, Sbirka pramenů k náboženským dějinám 1, k vydání připravil Jaroslav Boubín, Praha: Historický ústav AV ČR, 2008, 270 stran.

Pokud se chvíli pohybujete ve skutečném, nikoli virtuálním či vědeckém parasvětě, brzy zaslechnete zdánlivě totéž, co v 15. století geniálně postihoval svérázný jihočeský zeman. Chcete-li porozumět kořenům nechuti k církvím a nenávisti ke kněžím, na kterou v české společnosti narazíte čím dál častěji, čtěte Petra Chelčického. Dozvíte se mnohem víc o samém jádru křesťanství, ale také o nesmiřitelné bohoslovecké, ale především mravní přísnosti zvláštního, samostatně uvažujícího husity.

Pokud si chcete ověřit, zda biskup Václav Malý právem vidí v husitství dějinný původ českého hrdého ateismu, který netuší, co do vakua po křesťanství vnikne (podle prof. Tomáše Halíka), opět: čtěte Chelčického.

Tak zblbující reklamou jsem velmi ublížila jedinečné příležitosti dostat se k dosud nevydaným a teologicky patrně zásadním spisům Petra Chelčického, obsaženým v tzv. Pařížském sborníku. Editor Jaroslav Boubín je v současné době nejpovolanější osobností, která mohla připravit čtenářům požitek i užitek z četby rukopisu pařížské Národní knihovny. J. Boubína známe z nedávné doby jako autora výtečné monografie *Petr Chelčický. Myslitel a reformátor* (Praha: Vyšehrad, 2005). Není to odborník ledajaký. Výtečně rozumí nejen řemeslu historika, ale v případě Chelčického i špičkového teologa, který umí postihnout i nejjemnější biblickou narážku v dobovém kontextu a přeložit ji do jazyka a situace dnešního čtenáře. Tak asi má vypadat vznešeně znějící hermeneutika.

Edice části Pařížského sborníku spisů Petra Chelčického otvírá jako první svazek Sbirku pramenů k náboženským dějinám řízenou CMS (Centrem medievistických studií) vydávanou Historickým ústavem AV ČR. Editora jsme právě představili. Snad možno dodat, že jeho špičkovou odbornost korunuje střízlivost a skromnost. Skoro jako v pohádkách Boženy Němcové.

Pohádkové vlastnosti nemilosrdně končí, hledí-li na církev svého věku Petr Chelčický. Při pročítání jeho traktátů si dnes připadáme jako pokrytečtí, falešní církevníci, kteří si budují ideální obraz o sobě samých a své shovívavosti k jiným cestám a učením, než je sám a jediný Ježíš Kristus. Chelčický nám ten půvabný obraz dokonale rozmetá.

Editor vydává z Pařížského rukopisu jen zcela originální Chelčického traktáty, zatím vynechává jeho úpravu spisu *Řeči besední Tomáše ze Štítného*. Každý traktát výstižně charakterizuje odborně (četnost dochování, kdo a jak s ním kdy pracoval, nebo zda jde o první a jedinečné vydání) a především obsahově, tj. teologicky (s. 9–50).

„My blázni pro Krista“ je kratičký výklad hořce ironického verše Pavlovy epistoly Korintským (1 K 4,10). Stejně jako apoštol Pavel v polovině prvního století po Kristu, je i jihočeský zeman natolik existenciálně zaujat Ježíšem Kristem a jeho příkladem dokonalé sebeoběti, že všechny kompromisy církve se světem, zcela jinak a zjištěně uvažujícím, pokládá za zradu. Proto je rád natolik odlišný od „obecného“ mínění, aby se mohl nazývat „bláznem pro Krista“ stejně jako kdysi apoštol.

Ti „moudří“ jsou církevní pragmatici, kteří rádi se světem koketují a přizpůsobují se jeho stylu myšlení i počinání. Mají „pokoj, rozkoš a čest na světě i s světem“ (s. 110).

Traktát „My blázni pro Krista“ je sice druhý nejkratší z vydávaných textů Petra Chelčického, ale dobře může sloužit jako vůdčí myšlenka všech ostatních, jimiž se teolog i laický křesťan tehdy i dnes může obohatit. Ironická štiplavost je dobrým kořením. Příkladem mu je apoštol Pavel i v otázce křtu: „Nebo neposlal mě jest Kristus křtít, ale kázati“ (s. 113–118). Stručný, zato zásadní výklad Chelčického pochopení křtu jako první svátosti na základě 1 K 1,17. Zásadní „ne“ evropské plošné christianizaci, tj. obecnému křtění dětí. Důležité je především kázání evangelia a živá víra v Ježíše Krista – křest je pouze smysly vnímatelné znamení víry. Na rodičích a kmotrech křtěného dítěte je závratná tíha odpovědnosti. Většinou netuší, k čemu se zavazují. Křest není pohanská magie. Ti kněží, kteří přistupují na poptávku povrchních žadatelů o křest dětí, jsou smrtelně ohroženi. Pomáhají zlehčování Pána Ježíše. „Protož smrt lepší dobrému knězi než takovému zavedení spomáhati“ (s. 118).

Neméně zajímavý a poprvé vydaný je Chelčického „Výklad 14. kapitoly Pavlova listu Římanům“. Obsahuje jeho nejdůkladnější analýzu otázky postů.

Vyjmenovala jsem jen malou část traktátů Pařížského sborníku – nerada bych opisovala vynikající postřehy editorových úvodních statí.

Závěrem: edice i editorovy výklady stojí za přečtení. Poznáme Petra Chelčického nejen jako myslitele středověkého, ale v mnoha ohledech současného. Je neskutečně svobodný a zároveň až neuvěřitelně sudičský. Posuďte sami.

Noemi Rejchrtová

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 2009

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

Dr. Ing. Ladislav Heryán, Th.D.

Parrhesia. Dějiny pojmu a jeho užití v janovské literatuře

*disertační práce v oboru biblická teologie, zaměření Nový zákon
(vedoucí práce Prof. Ladislav Tichý, Th.D.), 105 stran*

Práce se zabývá studiem vývoje pojmu „parrhesia“ a jeho užitím v janovské literatuře. Důraz práce je položen na novozákonní stránku dané problematiky. Pojem „parrhesia“ má původ v athénské demokracii, kde označoval svobodu slova athénskému občana ve shromáždění obce. Se zánikem demokracie pojem nabýval nových obsahů a přes řecký překlad Starého zákona, Septuagintu, se posléze stává i význačným novozákonním pojmem. V janovské literatuře je pojmu použito ve třinácti případech. V Janově evangeliu je pojem použit v devíti pasážích, které vždy souvisejí s Kristem, zatímco čtyři výskyty tohoto pojmu v Prvním Janově listě vždy souvisejí s křesťany a jejich vztahem k Bohu. V jiných janovských spisech se pojem nevyskytuje. Přínosem předložené práce je zjištění, že použití pojmu „parrhesia“ jak v Janově evangeliu, tak v Prvním Janově listě je vždy vázáno na identitu Krista, resp. křesťanů.

Mgr. Stanislav Pacner, Th.D.

Důvěřovat v člověka a důvěřovat v Hospodina (Jer 17,5–13).

Exegeticko-teologický výklad

*disertační práce v oboru biblická teologie, zaměření Starý zákon
(vedoucí práce Doc. Petr Chalupa, Th.D.), 225 stran*

Práce se podrobně zabývá úryvkem Jer 17,5–13, jeho exegezi a teologií. Vymezuje danou perikopu a vysvětluje motivy a důvody, které autora vedly k tomu, že na tyto verše pohlíží jako na text mluvící o naději a důvěře. Podrobný výklad si všímá všech možných textových, lingvistických a exegetických odstínů, zkoumá historický rámec jednotlivých výroků a navrhuje jejich možnou dataci. Zabývá se také otázkou, jaká je, popřípadě zda vůbec existuje, literární závislost na dalších podobně znějících starověkých textech, jako je Ž 1 a tzv. Amenemopova moudrost (učení) IV,6,1–12. Úryvek je následně zasazen do širší souvislosti s tématem *důvěry a naděje*, jak je lze najít v dalších textech této prorocké knihy. Nakonec se autor zaměřuje na otázku, co to znamená důvěřovat v Hospodina tváří v tvář zničení, které je prorokem předpovězeno. V tomto kontextu je zvýšená pozornost věnována tématu srdce, které se od srdce „proradného“ v dalších textech knihy posouvá k srdci

„novému“. Protože ho Starý zákon vnímá jako centrum, ze kterého vychází všechny postoje člověka (tedy i postoj naděje a důvěry), stává se tak klíčovým pojmem pro pochopení této skutečnosti.

Mgr. Julius Pavelčík, Th.D.

Synoptické podobenství v Tomášovom evanjeliu

*disertační práce v oboru biblická teologie, zaměření Nový zákon
(vedoucí práce Prof. Ladislav Tichý, Th.D.), 268 stran*

Práce se zabývá jedenácti podobenstvími v koptském Tomášově evangeliu (TmEv), která mají paralely v synoptických evangeliích. V *Úvode* poskytuje práce několik základních informací o TmEv, stručný přehled bádání o vztahu mezi TmEv a synoptiky, resp. Janovým evangeliem, a několik metodologických poznámek. V *Prehľade hľadania* jsou postupně představeny dějiny bádání o podobenstvích obsažených v TmEv. V dalších kapitolách jsou analyzována a interpretována jednotlivá podobenství TmEv (log. 8; 9; 20; 57; 63; 64; 65; 76; 96; 107; 109), jež jsou pak také porovnávána s jejich kanonickými evangeliijními paralelami. V *Závěre* je prezentován názor, že různé výsledky interpretace vztahu podobenství v TmEv a u synoptiků potvrzují celkovou nejednoznačnost vztahu TmEv ke kanonickým evangeliím.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Mgr. Pavol Bargár, Th.D.

Mýty súčasného človeka

disertační práce v oboru historická teologie a teologie náboženství, 222 stran

Práce se pokouší zachytit přístup k mýtu, který by vystihoval jeho aktuálnost pro dnešního člověka. Práce začíná pokusem uchopit význam(y) řeckého termínu $\mu\theta\omicron\varsigma$, jeho vztahu k termínu $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ v průběhu dějin a kritickým vyrovnáním se s definicemi a interpretačními metodami vybraných badatelů v oblasti studia mýtů. Následně je navržena vlastní definice mýtu, v návaznosti na P. Ricoeura, L. Coupeho, D. Cupitta a dalších. Mýtus je vnímán jako dialektické spojení narace a mýtických motivů, které nejsou neměnné, ale právě v kontextu vytvořeném příběhem dostávají vždy nový význam. Tak mýty tvoří řetězce vzájemně spojených verzí, otevřené pro další interpretace v procesu „radikální typologie“. Mýty nejsou omezené na oblast náboženství, „radikální typologie“ zohledňuje také profánní kontext. Jednotlivé články řetězců mýtů mohou představovat tedy i literární díla. Vybraná díla světové literatury 20. a 21. století (M. Bulgakov: Mistr a Markétka; G. Orwell: 1984; H. Murakami: Kafka na pobřeží; P. Auster: Skleněné město) jsou v práci interpretována jako mýty

za pomoci metody „mýtického čtení“, která využívá imaginaci ve stejné míře jako zásady logiky. Autor navrhuje vnímat mýty jako dialektické spojení „dokonalosti“ a „otevřenosti“, které poskytuje prostor pro vstup „jiného“. To je významné i z teologického hlediska, protože „jiné“ je dané do souvislosti s „novým“, „budoucím“ (Balabán) biblické zvěsti.

Mgr. Kateřina Bauerová, Th.D.

Znovuobjevení symbolu u Louise-Marie Chauveta

disertační práce v oboru systematická a praktická teologie, 326 stran

Hlavním tématem práce je představit, analyzovat a kriticky zhodnotit pojetí symbolu u současného francouzského sakramentálního teologa Louise-Marie Chauveta, který významným způsobem ovlivnil západní, zejména římskokatolickou scénu, ale v českém prostředí je téměř neznámý. Chauvetova rehabilitace symbolického vidění skutečnosti s sebou přináší možnost vypovídat o Boží přítomnosti neideologickým způsobem. Dále navrácí zpět do teologie pozitivní hodnocení těla a tělesnosti. V první části práce autorka mapuje zdroje, ze kterých Chauvet čerpá ve svém pojetí symbolu. Zde se jedná nejen o Heideggerovu ranou filozofii, ale také o využití psychoanalýzy a konečně o Chauvetovo kritické hodnocení starší tomistické sakramentální teologie. Ve druhé části práce se autorka věnuje vlastnímu Chauvetovu pojetí. Zde na základě jeho stěžejních děl analyzuje téma bytí, řeči a tělesnosti jeho pojetí symbolu. Poslední část disertační práce tvoří kritické zhodnocení Chauvetova přínosu, a to zejména v souvislosti s jeho využitím Lacanovy teorie psychoanalýzy. Pro některé z toho vyplývající otevřené otázky hledá autorka alternativy v práci soudobých francouzských feministických filozofek.

Mgr. Lenka Klodnerová Novotná, Th.D.

Pokus o postižení role posvátna v hudbě.

Povaha a uplatnění posvátna v hudbě R. Wagnera

disertační práce v oboru historická teologie a teologie náboženství, 319 stran

Cílem práce je hledat spojovací články i rozdíly mezi religionistikou a teologií a hudbou (a uměním jako takovým). Autorka ve své práci dochází k názoru, že náboženská zkušenost člověka je ve vzájemném vztahu k estetické zkušenosti ve své plnosti. Jedná se o vztah analogický, ne identický. Pokud se snažíme postihnout roli posvátna v hudbě, musíme zahrnout historický kontext, teologické, filozofické i estetické aspekty. Poté, co tyto aspekty uchopíme, musíme se jich zbavit, abychom svobodně mohli pochopit hloubku tohoto problému.

PhDr. Pavel Kůrka, Th.D.

Samospráva farnosti v utrakvismu

disertační práce v oboru historická teologie a teologie náboženství, 162 stran

Předkládaná práce analyzuje samosprávné prvky v řízení utrakvistické farnosti. Vychází ze středověkého právního uspořádání a sleduje, jak se proměňovalo vlivem husitské a později reformační ekleziologie i vlivem světského vývoje v 16. století. Kromě úvah o volbě faráře se práce soustřeďuje na laickou správu farního majetku, zabývá se postavením a vlivem zádušních úředníků. Vzhledem k dochovanosti pramenů je těžištěm situace v českých královských městech kolem roku 1600. Práce dochází k závěru, že rozhodujícím faktorem pro uplatnění laického prvku byly světské právní zvyklosti, nikoliv konfesijní vývoj.

Mgr. Miloš Mrázek, Th.D.

Nárok na pravdu a výzva náboženského pluralismu

disertační práce v oboru historická teologie a teologie náboženství, 221 stran

Předmětem této práce jsou podoby odpovědí na výzvu náboženského pluralismu v křesťanství. Zaměřuje se na to, jak dnešní křesťané, kteří aktivně odpovídají na tuto výzvu, chápou tradiční nárok vlastního náboženství, že zprostředkovává jedinečnou pravdu Božího zjevení, a jak v tomto kontextu chápou pojem pravdy. Práce dále pojednává problémy spojené s definováním pojmu náboženského pluralismu a s tématy filozofické diskuze o povaze pravdy obecně a zvláště v náboženském jazyce.

Doc. PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Th.D.

Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí

habilitační práce v oboru evangelická teologie, 369 stran

Práce pojednává o případech hromadných vražd, sebevražd, ozbrojeného povstání, teroristického útoku, masového útlaku ze strany státních úřadů a o dalších násilných událostech i o hrozbách takových událostí, které se v posledních třiceti letech staly v souvislosti s novými náboženskými hnutími. Podrobně rozebírá cestu k násilí v devíti hnutích: Svatyně lidu, Davidiáni, Řád Slunečního chrámu, Óm šinrikjó, Nebeská brána, Fa-lun-kung, Hnutí za obnovu Desatera božích přikázání, Hnutí Bhagvána Radžniše, Imanuelité.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Mgr. Jiří Blažek, Th.D.

Mesianismus ve středověkém judaismu

disertační práce v oboru judaistika, 256 stran

Práce se zabývá fenoménem, který je neoddelitelnou součástí židovského myšlení, a tedy židovských dějin a kultury od starověku po dnešek. Z řady aspektů, které se pro zpracování tematiky mesianismu nabízejí a v dosavadním bádání využívají, si autor zvolil analýzu textů, které dosud v české judaistice a religionistice nebyly podrobně představeny. Jde o apokalyptické midraše, vzniklé v blízkovýchodní diaspoře ve 4.–12. století. Jejich analýza je základem teoretické části práce, kterou doplňuje následný překlad těchto textů do češtiny.

ThDr. Noemi Bravená, Th.D.

Ježíš Kristus, bratr a bližní jednají na mém místě.

Zástupnost v teologii Dietricha Bonhoeffera

disertační práce v oboru praktická teologie, 178 stran

Práce podává ucelený pohled na problematiku zástupnosti v teologii Dietricha Bonhoeffera. Práce je prezentována v širších souvislostech, zvláště pak s důrazem na biblickou teologii. Metodický postup představuje otevřený systém, do něhož je možno vstupovat s dalšími informacemi, přičemž prezentované výstupy zkoumání poskytují množství cenných informací pro další rozvíjení bádání o D. Bonhoefferovi. Téma zástupnosti autorka promyslela a popsala v širší teologické a ekumenické perspektivě. Tím ji nabídla širšímu spektru teologů, ale i dalším církevním pracovníkům se zájmem o hlubší porozumění dané tématice. Fenomén zástupnosti je v křesťanské teologii, a v křesťanství vůbec, centrální vzhledem na Kristovu obět' a dílo smíření.

ThDr. et Mgr. Marek Dluhoš, Th.D.

Kabalistická teurgie

disertační práce v oboru judaistika, 182 stran

Práce se věnuje historickému pojednání vztahu kabaly a teurgie v kontextu renesanční magie a novodobého českého hermetismu. Opírá se o reprezentativní literaturu a pokouší se o identifikaci podstatných historických vlivů na dané téma.

Mgr. Štěpán Lisý, M.A., Th.D.

Vykladačská činnost Mikuláše z Lyry v Postille litteralis a její význam v křesťanské exegetické tradici

disertační práce v oboru judaistika, 238 stran

Práce se zabývá především vykladačskými principy u Mikuláše z Lyry a jeho koncepcí výkladu podle doslovného smyslu (*sensus litteralis*). Předmětem práce jsou Mikulášovy tři prology k jeho *Postille litteralis* a *moralis*, ve kterých postupně vysvětluje své exegetické principy včetně některých stěžejních částí z jeho *Postilly litteralis*, kde se opakovaně pokouší svůj přístup dovysvětlit či upřesnit. Dále práce na konkrétních pasážích z Lyrových komentářů dokládá různorodost jeho exegetického přístupu, jenž čerpá jak z židovských, tak i křesťanských komentářů. Práce dále sleduje otázku Lyrova eklekticismu a principy, kterými se řídí při výběru komentářů k jednotlivým pasážím Bible.

PhDr. ThDr. Václav Mitáš, Th.D.

Penologická poimenika

disertační práce v oboru praktická teologie, 266 stran

Autor předkládá a analyzuje problematiku vězeňství a pastorační práce. První kapitola práce seznamuje s penologií, instituty detence a poimeniky. Kapitola druhá nahlíží vztahy mezi teologií, psychosociálními vědami a dalšími disciplínami jako jsou právo, lékařství aj. Problematika je vztažena k Písmu a historickým souvislostem. Práce obsahuje přehled o věznění v kontextu Starého i Nového zákona. Nechybí ani stručný přehled daného tématu v křesťanském starověku, středověku i novověku. Podrobněji je zmapována situace v našich zemích od 19. století do současnosti. Popisem systému vězeňské služby v České republice, diagnostikou a prognostikou v práci vězeňského duchovního, jakož i přímými metodami duchovenské péče se autor zabývá v kapitole šesté. V kapitole „Psychociální kontext delikvence“ je sledována teorie příčin kriminálního jednání, poruchy socializace, psychosociální, hodnotové, vztahové a psychiatrické souvislosti. Dále v práci přichází ke slovu i tematika postpenitenciární péče. Poslední osmou kapitolou je „Vnímání duchovní služby v rámci VS ČR“. Autorův výzkum se ubíral dvěma směry, mezi odsouzenými a mezi zaměstnanci vězeňské služby, a i když, jak sám uvádí, výsledky „nejsou nijak extrémně povzbuzující“, je jasné, že se duchovní služba ve věznicích stala respektovanou.

ThDr. Miroslava Stupková, Th.D.

Nabatejské náboženství v proměnách

disertační práce v oboru církevní dějiny, 225 stran

Téma práce je zaměřeno na vývoj náboženských představ a praktik Nabatejců od jejich usazení v Negevu až po zánik Nabatejského království v r. 106 n. l. a dále v době křesťanské misie a muslimské invaze v oblasti Předního východu. Autorka dokládá, že nabatejské náboženství prošlo v závislosti na politických, hospodářských a kulturních událostech specifickým vývojem.

ThDr. Milan Šimek, Th.D.

Pius II. a utrakvismus

disertační práce v oboru církevní dějiny, 222 stran

Práce se zabývá otázkami, které svou podstatou stojí na pomezí mezi politickými, církevními a také obecně kulturními dějinami. Několik kapitol je věnováno osobnosti Eney Sylvia Piccolominiho. Jádrem disertace jsou kapitoly, v nichž se autor zabývá vývojem poměrů v českých zemích a proměnami vztahu papežské kurie k Čechům v polovině 15. století. Velká pozornost je věnována jednání českého poselstva s Piem II. a jeho kardinály v Římě, jehož vyvrcholením bylo zrušení kompaktát. Analyzována je dále proměna role papežské kurie v evropské politice, snaha Jiřího z Poděbrad proměnit otázku kompaktát v celoevropský problém i neschopnost kurie zorganizovat celoevropskou křížovou výpravu proti Turkům. Samostatně je podrobena rozboru otázka diskuze mezi českými posly a jejich oponenty v čele s Piem II. z hlediska vývoje evropského myšlení.

Mgr. Hana Tonzarová, Th.D.

František Kovář ve vztahu k ekumeně

disertační práce v oboru ekumenická teologie, 395 stran

Práce se zabývá Kovářovými aktivitami na poli ekumeny ve 20. století i stavem ekumeny na počátku nového tisíciletí. Dále pak vyhodnocuje dosud málo známé materiály, různá svědectví osobní, archivní, literární, četné dokumenty a využívá také internetové zdroje. Autorka předkládá nové hypotézy, jež se týkají domácího i zahraničního zpracování tématu ekumeniky. Vyhodnoceny jsou rovněž Kovářovy ekumenické snahy v rámci Církve československé (husitské).

Mgr. Benjamin Uhrin, Th.D.

Všeobecné knězstvo v kniže Zjavenia

disertační práce v oboru biblická teologie, 167 stran

Práce zkoumá fenomén kněžství ve Zjevení Janově a dokládá, že motiv kněžství představuje promyšlenou a ucelenou koncepci této biblické knihy.

Ing. ThDr. Pavel Skala

Personalismus Ferdinanda Ebnera s přihlédnutím ke způsobům jeho recepce v české teologii

rigorózní práce v oboru systematická teologie, 109 stran

Práce představuje teologické a filozofické názory rakouského filozofa Ferdinanda Ebnera a mapuje jeho vliv na dílo jednoho z nejvýznamnějších teologů Církve československé husitské Zdeňka Trtíka a na další filozofy a teology mimo oblast Církve československé husitské, kteří se k jeho odkazu stále hlásí.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Mgr. Petr Hruška, Th.D.

Pastorační rady farností v České církevní provincii jako realizace synodality v pastorační praxi

disertační práce v oboru pastorální teologie, 683 stran

Práce se ve světle dnešní praxe pastoračních rad farností v české církevní provincii snaží prozkoumat různé modely a přístupy k práci pastoračních rad farností, teologicky je reflektovat z hlediska realizace synodality v církvi, naznačit některé možnosti synodálního chápání služby pastoračních rad a nabídnout některé praktické podněty pro podporu jejich služby v diecézích, aby pastorační rady farností mohly být účinnými nástroji pastorační služby farností jakožto učenických a sloužících komunit, které jsou na „společné cestě“ (syn-ódos) do Božího království v kontextu dnešní společnosti. Středem celé práce je „prakticko-teologická reflexe“ v páté kapitole založená na tvůrčím dialogu pramenů prezentovaných v kapitolách předchozích: (1) „kontextových východisek“, (2) „situační reflexe“, (3) „teologických základů“ a (4) „organizačních inspirací“. Navazující „strategicko-praktická perspektiva“ zachycená v kapitole šesté pak vše zaostřuje zpět do pastorační praxe tím, že navrhuje formulaci „vize synodálně chápané pastorační rady farností“ a načrtává model „strategie podporovaného růstu“ takovýchto pastoračních rad, který je „šitý na míru“ pastoračnímu kontextu diecézí české církevní provincie. Práce jako celek se snaží přispět k rozvoji takových pastoračních rad v české církevní provincii, které lze přirovnat k živému, trojičně inspirovanému, v každé farnosti přítomnému „tříbarevnému zrcadlu“, ve kterém se církev chápána jako „tančící ikona Trojice“ může „shlížet“, podle kterého se může „přičesávat“ a s pomocí kterého se může „učit příslušné taneční kroky“, aby mohla být součástí „trojičního kolového tance“.

ThLic. Tomáš Kotrlý, Th.D.

Pohřeb a hřbitov v legislativě Kodexu kanonického práva s přihlédnutím k právu České republiky

disertační práce v oboru kanonické právo, 2 svazky, 159 + 399 stran

Práce analyzuje kanonickoprávní církevní záruky pietní ochrany lidských pozůstatků a ostatků včetně míst, kde jsou pohřbeny nebo uloženy. Zaměřuje se na vznik a dějinné souvislosti církevního hřbitovního a pohřebního práva v západní Evropě s přihlédnutím k sekulárnímu právu v českých zemích. *Ius sepeliendi* a *ius funerali* mají původ v respektu k obecné lidské podstatě, a to v obou směrech, tj. jak ve vztahu k zemřelé osobě, tak ve vztahu k osobám pozůstalým. Dále se práce zabývá kanonickoprávními aspekty církevního pohřbu. Funkce křesťanského pohřbu spočívá v završení dosavadního společenství pozůstalých se zesnulým a upevnění naděje na opětovné setkání ve vzkříšení. Tradiční pohřební rituály pohanských národů se díky křesťanské víře ve zmrtvýchvstání změnily ve vyjádření naděje na život věčný. Předkládaná práce dále nabízí seznámení se současnou právní úpravou kremace v legislativě obou západních kodexů kanonického práva, jak z roku 1983, tak z roku 1917. Autor popisuje hlavní trendy pohřbívání v kostele, na hřbitově a v krematoriu, podle církevních a občanských předpisů v historické posloupnosti a porovnává vztah dvou normativních systémů (právo kanonické – české právo sekulární). Metodou práce je analýza a komparace vycházející z originálních kanonických textů vydaných ve zmíněných edicích a kodexech. V tabulkách a grafech je uvedený vývoj a poslední dostupná statistika počtu církevních pohřbů a hřbitovů v ČR. Autor dále upozorňuje na obrovský podíl relativity a proměnlivosti v dílčích pravidlech, zvycích a normách a pokouší se o hlubší zdůvodnění pohřbívání do země z teologického hlediska.

ThLic. Mgr. Jaroslav Lorman, Th.D.

Etika mezi zjevením a rozumem. Analýza morálně teologického konceptu Augustina Zippeho (1746/7–1816)

disertační práce v oboru teologická etika, 208 stran

Práce představuje pokus přiblížit se jedné části morálně-teologické tradice. Obsahuje pět kapitol (kromě úvodu a závěru). První dvě kapitoly se zabývají otázkami metody a stavem bádání o českém církevním osvícenství. Třetí pak představuje rekonstruovanou biografii Augustina Zippeho v kontextu jeho díla a doby. Čtvrtou kapitolu tvoří vybraná témata (liturgie, tolerance, křesťanské manželství aj.) z morálně-teologických děl Augustina Zippeho, i z děl dalších josefínských morálních teologů (Ignaz von Fabiani, Franz Fritsch, Joseph Lauber a Wenzel Schanza). Hlavním cílem této kapitoly je ukázat metodickou i obsahovou otevřenost konceptu Augustina Zippeho a dalších josefínských morálních teologů vůči soudobé filozofické diskuzi i rozvíjejícímu se biblickému i patristickému bádání. Pátá kapitola blíže analyzuje jádro morálně-teologické koncepce Zippeho. Za hermeneutický klíč

posloužil koncept autonomní morálky v kontextu křesťanské víry, který představil ve druhé polovině 20. století Alfons Auer. Vliv Zippeho mravouky je patrný u autorů pozdějších generací (Johannes Michael Sailer, Johannes Baptist von Hirscher). Pozoruhodná a především ve srovnání s díly tehdejšího pražského arcibiskupa Příchovského patrná je silná sociální dimenze Zippeho etiky. Láska k bližnímu vychází z přirozených sklonů a pudů, vlastních každému člověku. Každý člověk nese ze své přirozenosti spoluodpovědnost za společné blaho i dalších lidí. Zde jsou kladeny základy sociální nauky, které budou zřejmé později (Bolzano, Ketteler, von Löwenstein).

Doc. PhLic. Vojtěch Novotný, Th.D.

Teologicky žije člověk: Josef Zvěřina v l. 1913–1967

habilitační práce v oboru systematická teologie, 611 stran

Práce představuje život, působení, psané dílo a vývoj reflexe katolického kněze, kunsthistorika a teologa Josefa Zvěřiny (1913–1990) v letech mezi narozením a r. 1967, kdy politické změny způsobily jeho tématické přesměrování od dějin a teorie (filozofie a teologie) umění k dogmatické teologii. Členění práce do kapitol sleduje základní relativně ucelené periody Zvěřinova života, jak je lze rozpoznat z běhu událostí: Cesta ke kněžství (1913–1938), období druhé světové války (1938–1945), mezi totalitami (1945–1948), střet s proticírkevním režimem (1948–1952), v područí bezpráví (1952–1965), svoboden v nesvobodě (1965–1967). Následují obvyklé závěrečné kapitoly vědecké monografie, z nichž nutno upozornit zvláště na přílohy a na bibliografii prací Josefa Zvěřiny. Vývoj jeho reflexe je integrován do uvedeného členění: uvnitř každé periody jsou prezentovány autorovy publikace, charakterizována a kontextualizována dominující témata, citovány stěžejní myšlenky. Z tohoto hlediska se periodizace Zvěřinova života jeví podstatně jinak. V úvodním období nelze zachytit žádné specifické téma (1913–1938). Následuje doba, kdy se Zvěřina soustředil zejména na téma teologie laického apoštolátu, filosofie marxismu, dějin umění (1938–1952). Tato druhá perioda přinesla též základy jeho filosofie a teologie umění, jimž se pak přednostně věnoval v obdobím třetím (1952–1967). Protože práce ve svém stávajícím stavu nedovádí téma až do konce, vyhýbá se záměrně kvalitativnímu hodnocení Zvěřinových myšlenek a celistvému ocenění této osobnosti. Místo toho je připojena stručná rekapitulace vývoje jeho reflexe do daného okamžiku. Vzhledem k tomu, že se jedná o práci z dějin české katolické teologie, v níž se pojí moment biografický, bibliografický a ideový, je užíváno několik metod – vždy v návaznosti na téma, o které právě jde.

ThLic. Petr Štica, Th.D.

Oprávnění a hranice státní suverenity v imigrační politice – přistěhovalecká politika z pohledu křesťanské sociální etiky

disertační práce v oboru teologická etika, 368 stran

Práce se zabývá teologickoetickou reflexí mezinárodní migrace, především otázkou, zdali je z etického pohledu regulace mezinárodní migrace odůvodnitelná, a souvisejícími etickými otázkami, které jsou relevantní pro utváření imigračních politik. Práce předkládá nejprve historicky pojatý pohled na realitu států a imigrační politiku a představuje jednotlivé modely imigračních politik. Po prezentaci základních biblických podnětů pro zpracovávané téma (biblického étosu v otázce přijímání cizinců a dalších kontingentních biblických podnětů) jsou uvedeny relevantní impulsy z novodobé politické filozofie – zejména z myšlení I. Kanta, H. Arendtové a liberalistické a komunitaristické filozofie – jako východiska pro reflexi soudobé imigrační politiky. Teologickoetická reflexe uvedené otázky promyšlí z perspektivy principů křesťanské sociální etiky (personality, solidarity a subsidiarity). V závěru jsou nastíněny vybrané eticky orientované podněty pro imigrační politiku i činnost křesťanských církví.

TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY České Budějovice

Mgr. František Štěch, Th.D.

Vnitřní dynamika křesťanského života.

Aspekty fundamentální teologie v díle kardinála Avery Dullese S. J.

disertační práce v oboru fundamentální teologie, 271 stran

Práce mapuje hlavní aspekty fundamentální teologie v díle významného amerického teologa, kardinála Avery Dullese S.J. Jsou to: zjevení, víra a církev. Představení uvedených témat předchází kapitola o kardinálově životě i díle a kapitola o metodě v teologii zaměřující se ve svém závěru na určení Dullesovy vlastní vědecké metody. Jedná se o metodu symbolického realizmu, která pracuje s tématy fundamentální teologie pomocí modelových typologií (modely zjevení, modely víry, modely církve). U jednotlivých typologií je vždy dané téma představeno v souvislosti s fundamentální teologií, následuje detailní rozbor dané typologie a závěr, který prezentuje Dullesovo originální řešení dané problematiky. Všechna zmíněná témata pak vykazují vzájemné souvislosti, které v závěru ústí do konceptu „vnitřní dynamiky křesťanského života“, která má své přesahy i v rámci celých dějin spásy.

Mgr. Tomáš Veber, Th.D.

Teolog – polemik Antonín Lenz (1829–1901).

Počátky teologické antropologie v českých zemích

disertační práce v oboru teologická antropologie, 162 stran

Práce zachycuje počátky teologické antropologie v českých zemích. Ty se odrážejí v díle Antonína Lenze (1829–1901), českobudějovického profesora teologie, vyšehradského kanovníka a probošta. Lenz se zapsal do dějin jako průkopník novotomistické teologie, v jejímž duchu psal a přemýšlel o člověku ještě předtím, než byl tomismus doporučen ke studiu v papežské encyklice Lva XIII. Aeterni patris (1879). Autor představuje Lenze nejen jako teologa, ale také jako významného polemika se soudobými liberály a jako kritika bouřlivého pokroku. Práce představuje příspěvek k dějinám teologie, ale i k obecným a církevním dějinám 19. století.