

TEOLOGICKÁ

REFLEXE

2005

Jan Kranát *Filosofie na přelomu tisíciletí*

Milan Balabán *Spravedlnost
ve Starém zákoně*

Eubomír Batka *Peccatum radikale*

Jan Zámečník *Dorothee Sölle
a potřeba jazyka
náboženství a literatury*

Petr Macek *Vědecká teologie
Alistera McGratha*

1 / 2005

Teologická REFLEXE

1

ROČNÍK XI

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta

Odpovědný redaktor: ThDr. Jindřich Halama

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 důchodce 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

221 988 214 – administrace

Fax: 221 988 215

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz – redakce

tr-adm@etf.cuni.cz – administrace

*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>

Upozornění pro předplatitele

Úhrady předplatného poukazujte na běžný účet číslo 35-1932258399/0800 u České spořitelny, a. s., Vodičkova 9, 111 21 Praha 1.

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

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

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

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

OBSAH

ČLÁNKY AUFsätze • ARTICLES

<i>Jan Kranát</i>	5
FILOSOFIE NA PŘELOMU TISÍCILETÍ	
<i>Stručný pohled na léta devadesátá a na hlavní proudy dneška</i>	
PHILOSOPHY ON THE THRESHOLD OF THE NEW MILLENIUM	
<i>Milan Balabán</i>	23
SPRAVEDLNOST VE STARÉM ZÁKONĚ	
JUSTICE IN THE OLD TESTAMENT	
<i>Lubomír Batka</i>	32
PECCATUM RADIKALE	
<i>Luthерово učenie o dedičnom hriechu vo výklade Žalmu 51 (1532)</i>	
PECCATUM RADICALE	
Luthers Lehre von der Erbsünde in der Auslegung des 51. Psalms	
<i>Jan Zámečník</i>	47
DOROTHEE SÖLLE A POTŘEBA JAZYKA	
NÁBOŽENSTVÍ A LITERATURY	
DOROTHEE SÖLLE AND THE NEED	
FOR RELIGIOUS AND LITERARY LANGUAGE	
<i>Petr Macek</i>	72
VĚDECKÁ TEOLOGIE ALISTERA MCGRATHA	
SCIENTIFIC THEOLOGY OF ALISTER MCGRATH	

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

N. Rejchrtová: Petr Chelčický. Myslitel a reformátor	90
P. Cimala: Nově o Matoušových podobenstvích	91
J. Smolík: Pozvánka pro nezasloužilé	93
T. Landová: Postila	96
F. Čapek: Biblické zákony a sémiotika	100
P. Kůrka: Hledání ráje	104
A. Korečková: Znovu historický Ježíš	105
J. Lukeš: Slovník raně křesťanské literatury	108
Práce přijaté a obhájené v roce 2004	110

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Mgr. Jan Kranát, PhD., UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

Prof. ThDr. Milan Balabán, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

Mgr. Ľubomír Batka, PhD., Evanjelická bohoslovecká fakulta UK,
Bartókova 8, 811 02 Bratislava.

Mgr. Jan Zámečník, Českobratrská 65, 779 00 Olomouc.

Doc. ThDr. Petr Macek, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1.

FILOSOFIE NA PŘELOMU TISÍCILETÍ

Stručný pohled na léta devadesátá a na hlavní proudy dneška

Jan Kranát

PHILOSOPHY ON THE THRESHOLD OF THE NEW MILLENIUM The article provides a brief overview of the current philosophical discussion, its themes, schools of thought, and main protagonists. In the author's view, "contemporary" philosophy begins in the early 1980s, heralded by works such as Lyotard's *La Condition postmoderne*, Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature* or Sloterdijk's *Kritik der zynischen Vernunft*. The author proceeds to examine three prominent schools of thought in contemporary philosophy: post-analytical philosophy (Quine, Rorty, Putnam), post-structuralism (Deleuze, Lyotard, Derrida) and so-called post-phenomenology (Lévinas, Marion, Henry), which is also described as the "theological turnaround in French phenomenology". It is interesting to note that these different schools of thought are linked by a common criticism of scientism and all claims to absolute validity. As a result the clearly defined borders between individual philosophical schools become blurred.

Postihnout byt' jen hlavní směry současného vývoje v tak košaté disciplíně jako filosofie je krajně nesnadný úkol. Neodrazuje však jenom nezměřnost látky, nýbrž též nepřítomnost nějakého zřetelného „mainstreamu“, na němž by se dalo směřování oboru nějak názorně předvést. Pojednat o aktuálním stavu filosofie tedy nutně znamená *učinit výběr* témat, proudů a postav podle osobního vkusu, zálib a též mezer a neznalostí autora. Odvahu k takovému veřejnému přiznání nacházím snad jen s ohledem na fakt, že tento článek není určen filosofům, nýbrž teologům, nemá tedy být synopsí nejnovějšího bádání pro odbornou veřejnost, nýbrž jen jakýmsi uvedením či přehledem pro případné zájemce o současnou filosofii mezi čtenáři *Teologické reflexe* a možná i mezi studenty evangelické teologie.

Původní ideou *Teologické reflexe* bylo „ohlédnutí za devadesátými léty“ v jednotlivých disciplínách vyučovaných na teologické fakultě. Zatím se však zdá, že devadesátá léta a počátek nového tisíciletí ve filosofii netvoří nějaký uzavřený celek. Došlo-li za poslední dobu k nějakému znatelnému zlomu, pak to byl spíše počátek let osmdesátých, kdy se v jistém smyslu začalo naplňovat tolikrát opakované očekávání konce. Konec „moderny“ však paradoxně probíhá v období jejího nového vzmachu. Krize velkých emancipačních příběhů (komunismus) je na druhé straně vyvážena dosud

nebývalým a v jistém ohledu až sebevražedným ekonomickým, technologickým a civilizačním rozvojem společností západního, kapitalisticko-industriálního typu.¹ Filosofie sice zaznamenala příznaky konce moderny, tato však přitom houževnatě vzdoruje v ekonomických, právnických a politických doktrínách pozdního kapitalismu (neoliberalismus a neokonzervatismus) a též ve vulgárně pozitivistické metodologii aplikovaných věd. Nemyslím, že by se mnohotvárnost současné filosofie dala smysluplně vtěsnat pod jinak vágní termín *postmoderna*, nicméně *nálada* konce jedné epochy, jednoho způsobu myšlení, a počátku nové, zatím nevyjasněné situace – již označuje ona tak často zneužívaná předpona „post-“ – je zaznamenatelná ve všech proudech, jimiž se v tomto článku budeme zabývat. Po úvodní charakteristice filosofie let osmdesátých a devadesátých se tedy pokusím popsat současný vývoj na příkladu ‚*postanalytického*‘, ‚*poststrukturalistického*‘ a ‚*postfenomenologického*‘ proudu ve filosofii, které v něčem – každý však jinak – překračují tuhnoucí, někdy možná až dogmaticky sektářský rámec svých výchozích ‚škol‘, tj. analytické filosofie, strukturalismu a fenomenologie. Právě tyto nejnovější myšlenkové proudy jsem vybral mj. jako inspirující příklady skutečně filosofického vyrovnávání se s neradostným dědictvím pozitivismu, realismu a scientismu, které je koneckonců i bolestným problémem českého myšlení (a to nejen filosofického).

1. Přelom let osmdesátých?

Filosofie není ‚kumulativní‘ vědou, kupředu ji netáhnou žádné nové objevy a je vůbec otázka, zda v ní má dobrý význam nějaké „kupředu“. Pohled na plody posledních desetiletí proto nutně nemusí vzbuzovat pocit wagnerovského uspokojení, „že tak daleko my dotáhli to už“. Sledujeme-li knižní produkci za posledních dvacet let, náš zrak spíše ulpívá na titulech nějak provokujících – ne-li přímo na pamfletech – než na jakkoli zásadních odborných monografiích. Myšlenkovou atmosféru let osmdesátých a potažmo i devadesátých zásadním způsobem ovlivnilo několik málo děl, jejichž impulsy doznívají dodnes. Na druhé straně nejsem s to vysledovat, že by naši bezprostřední současnost nějaké publikace ovlivňovaly podobným způsobem jako tomu bylo tehdy. Buď doba již není vnímatá pro knihy, nebo máme zatím malý odstup. – Které knihy to tedy naposledy změnily svět (přinejmenším ten filosofický)? Zmiňme z nich alespoň tři.

¹ Poměrně realistickou a o to neradostnější perspektivu budoucího globalizovaného kapitalismu podává Robert B. REICH: *The Work of Nations (Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism)*, New York 1991; čes. *Dílo národů. Příprava na kapitalismus 21. století*, Praha 1995, přel. Miloš Calda.

1.1 Francois LYOTARD: *La condition postmoderne* (1979)²

Esej Françoise LYOTARDA (1924–1998) *Postmoderní situace* vznikl původně jako zpráva o současném stavu vědění pro univerzitní radu při québecké vládě. Příslušné instituci jistě slouží ke cti, že tímto úkolem pověřila filosofa, zvláště když tento výslovně odmítá „vyvozovat závěry“ jako nějaký odborník a chce pouze „klást otázky“, což jsou „dvě různé řečové hry“. Úspěšná diagnóza příznaků končící moderny však proslavila svého autora nejen v intelektuálním světě a nakonec možná i poněkud zastínila jeho vlastní filosofickou produkci.

Za razantními projevy nástupu informačního věku Lyotard vytyčil zásadní důsledky pro způsob lidského poznávání a vzdělávání. Končí éra celostního a přitom elitního vzdělání (Bildung), jež bylo samo sobě účelem. „Vědění je a bude produkováno proto, aby bylo prodáváno, a je a bude konzumováno proto, aby bylo zhodnoceno v další produkci: v obou případech proto, aby bylo směřováno.“³ Vtažení poznání do tržních struktur s sebou jistě přináší značná rizika, že bude vtaženo do nových struktur mocenských, na druhé straně však paradoxně představuje šanci, jak se zbavit vazeb k tradici a autoritám a otevřít se novým podnětům. „Postmoderní vědění není jen nástrojem moci. Zjemňuje naši vnímavost pro různosti a stupňuje naši schopnost snášet nesouměřitelné. Svoji rozumnost nenachází v homologii expertů, nýbrž v paralogii vynalézajících.“⁴

Ústřední otázkou, kolem níž se točí celý spis, je otázka *legitimizace* vědění, vědy a vzdělání v nadcházející době, tj. za jakých podmínek budou uznány společnosti (zákonodárcem) a zařazeny do probíhajícího diskursu. Moderní představa, že věda se legitimizuje pouze svou evidencí, konsistencí či prostě úspěšností, je zpochybněna poukazem na uzavřenost vědeckého (a vůbec každého) poznání v režimu rozpravy, který v navázání na pozdního Wittgensteina Lyotard označuje jako *řečovou hru*. Poznání se tedy nelegitimizuje něčím vnějším, nějakou ‚korespondencí‘ s realitou, ale legitimitu nezakládá ani ‚konsensus‘ ustavený diskusí, jak se pokoušel ve své teorii komunikativního jednání předvést Jürgen HABERMAS.⁵ Jediným kritériem legitimacy je schopnost dalšího „tahu“ v řečové hře, jejíž pravidla ovšem nejsou explicitně ustavena, nýbrž tvoří se vzájemným jednáním hráčů (a tak ani nepodléhají individuální svévoli).

Tradiční, tj. *praemoderní*, společnost zpravidla nepokládala pluralitu diskursů za něco nemožného a nežádoucího. Jejich legitimnost byla usta-

² Jean-Francois LYOTARD: *La condition postmoderne*, Paris 1979, čes. *Postmoderní situace*, in: J.-F. L.: *O postmodernismu*, Praha 1993, přel. Jiří Pechar.

³ Tamt. s. 101.

vována narativně a přitom byla i nepokrytě mocenská se všemi blahými i neblahými důsledky. Teprve s nástupem novověké racionality, zvláště s emancipačním úsilím osvícenství, došlo k vytlačení narativity ve prospěch racionální argumentace, pluralita diskursů uvolnila místo jednomyslnosti rozumě uvažujících bytostí. Nicméně i tato racionalisace byla podle Lyotarda nakonec legitimována narativně tzv. velkými vyprávěními (*grands récits*), vznášejícími nárok na totalitu: dialektikou Ducha, hermeneutikou smyslu, emancipací rozumného subjektu či pracujícího člověka nebo rozvojem bohatství. Teprve krize velkých vyprávění v kontextu tragických událostí 20. století přinesla zásadní nedůvěru vůči „metanarativním příběhům“ o pokroku a solidaritě. Přispěl k tomu jistě pokrok věd, ale též krize metafysické filosofie a univerzitní instituce. „Narativní funkce ztrácí své funktoary, velkého hrdinu, velká nebezpečí, velká putování myšlenky a velký cíl. Rozplývá se ve shluky jazykových prvků, narativních, ale i denotativních, preskriptivních, deskriptivních atd., přičemž každý z nich je nositelem pragmatických valencí *sui generis*. Každý z nás žije na křižovatce mnoha z nich.“⁶ Toto je podle Lyotarda zcela nová situace, do níž dnes filosof promlouvá. Neznamená to naprostý konec moderny, ale její naplnění jinými prostředky.

1.2 Richard RORTY: *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979)⁷

Richard RORTY (nar. 1931) zprvu proslul spíše jako vydavatel slavného sborníku *The Linguistic Turn*,⁸ jenž dal jméno celému proudu novější analytické filosofie. Samotný obrat k jazyku není v analytické filosofii nic no-

⁴ Tamt. s. 99.

⁵ Jürgen HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a.M. 1973; čes.: *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, Praha 2000, přel. Alena Bakešová, Josef Velek. – Habermas vychází z tradice tzv. kritické teorie Frankfurtské školy a pokouší se ukázat, za jakých podmínek by mohlo být v lidské společnosti násilí jako prostředek řešení konfliktů nahrazeno racionální komunikací. Každá instituce takto racionalizované společnosti musí legitimizovat sebe sama a své jednání v diskursu, tzn. v diskusi lze vždy sestoupit na společnou rovinu „komunikativní racionality“ a vzájemně se dorozumět. Habermas tedy nakonec předpokládá jakýsi jednotící rozum, umožňující dorozumění díky tzv. „pragmatickým univerzáliím“ (tedy ne metafysickým či transcendentálním, nýbrž vzešlým z řečových aktů a komunikativního jednání). – Proti tomu Lyotard uznává pouze různorodost řečových her, z nichž každá se řídí svými vlastními pravidly navzájem nepřevoditelnými. V Habermasově racionálním dorozumění vidí nebezpečí „totalitaru rozumu“, jež hrozí novým násilným sjednocováním různorodosti řečových her.

⁶ LYOTARD: *La condition*, s. 98.

⁷ Richard RORTY: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979; slov. *Filozofia a zrkadlo prirrody*, Bratislava 2000, přel. Lúbia Hábová.

⁸ Richard RORTY (ed.): *The Linguistic Turn*, Chicago 1967.

vého, rozdíl je ovšem v konsekvencích z tohoto obratu vyvozovaných. Ve filosofii druhé poloviny 20. stol. panuje dosti široký konsensus napříč školami, že drtivá většina filosofických otázek (ne-li všechny) souvisí s naším užíváním *jazyka*. Problém však nastává, chceme-li tyto otázky (jednou provždy!) vyřešit reformou jazyka, nejlépe jeho formalizací, tedy tak, že jazyku nedovolíme konstruovat vymyšlené světy, nýbrž pouze adekvátně „zobrazovat“ realitu. Je něco takového vůbec možné?

Rorty se ve svém nejznámějším díle jednoznačně ohradil proti tomuto nesplnitelnému nároku logické analýzy jazyka. Ovlivněn QUINEM, SEL-LARSEM a hlavně pozdním Wittgensteinem (řečové hry), označil analytickou filosofii pouze za variantu kantovství či kartesianismu, v níž se dogmaticky předpokládá, že naše mysl více či méně adekvátně *reprezentuje* nějaký nezávislý vnější svět, rozdíl je jen v tom, že to už není reprezentace mentální, nýbrž jazyková. Pojem „věrné reprezentace“ je však podle Rortyho „pouze automatickým a prázdným komplimentem, který skládáme těm přesvědčením, která nám úspěšně pomáhají dělat to, co chceme.“⁹ Za vlivnou představou reprezentace stojí hluboce zakořeněná představa, že lidská mysl je pouze jakési velké „zrcadlo“, jež více či méně věrně odráží realitu, přičemž úkolem filosofie by mělo být toto zrcadlo „kontrolovat, opravovat a leštit“, aby odráželo co nejvěrněji. Nakolik věrné jsou tyto odrazy, dozvídá se filosofie bezprostředně, intuitivně, v každém případě neempiricky. To je právě největší potíží takto budované filosofie. Představa, že mohu oddělit „věc samu“ od toho, co k ní přidává poznávající subjekt, je jen novou, houževnatější variantou zdánlivě překonané metafysiky.

Filosofie založená na reprezentaci – a s ní i analytická filosofie – tak dohrály svou roli. „Myslím, že dnes už neexistuje nic, co by se dalo identifikovat jako ‚analytická filosofie‘ – snad jen stylisticky nebo sociologicky. Analytické hnutí (stejně jako jakékoli jiné hnutí v jakékoli jiné disciplíně) rozpracovalo dialektické důsledky jistého souboru předpokladů a nyní už nemá co na práci.“¹⁰ Protože nemůžeme vystoupit ze své mysli a ani z jazyka a porovnávat adekvaci reprezentací, nemáme jiný způsob zjištění správnosti našeho poznání než *koherenci*. Lidské poznávání tak není nějakou zvláštní privilegovanou činností, nýbrž patří k lidskému konání ve světě. Tento svět lidského života dostává svůj definitivní tvar až prostřednictvím jazyka. Protože nelze vést jasnou dělicí linii mezi jazykem a světem, jsou i naše jazykem formovaná přesvědčení a poznatky o světě vlastně

⁹ RORTY, *Filozofia...*, s. 9.

¹⁰ RORTY, *Filozofia...*, s. 145.

součástí světa samého. Toto nahlédnutí dovádí amerického filosofa na konci jeho knihy do překvapivé blízkosti kontinentální hermeneutické tradice (Heidegger, Sartre, Gadamer). Rortymu tak nakonec splývá i rozdíl mezi anglosaskou a kontinentální filosofií, analytikou a hermeneutikou. Jediný rozdíl zůstává mezi filosofií *systematickou*, usilující o univerzální obraz světa, spojující v sobě poznatky dílčích věd, a filosofií *vzdělávající*, blízkou Gadamerově pojetí *Bildung* jako náhrady za poznání, jejímž cílem je dovést člověka k sobě samému a ke světu v kritickém postoji vůči všemu, co by před ním vznášelo nárok na absolutní platnost.

1.3 Peter SLOTERDIJK: *Kritik der zynischen Vernunft* (1983)¹¹

Německo, kolébka současné filosofie, zůstává i nadále filosofickou velmocí, alespoň pokud jde o zásadní tituly a počty universitních pracovišť. Možná právě zde se ale nejzřetelněji projevuje onen posun v chápání role filosofie, jež přináší osmdesátá a devadesátá léta. Péče, již věnují filosofii německé university, a prestiž, jíž se filosofové (hlavně ti universitní) v německé společnosti tradičně těší, přispívají jistě k utěšenému růstu tradičního bádání, brání však zpravidla nějakým výraznějším událostem, ořešům, skandálům a vůbec zajímavým změnám. A filosofie dnes více než

¹¹ Peter SLOTERDIJK: *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1983.

¹² Peter SLOTERDIJK je velmi pilný autor a téměř každý rok se můžeme setkat s některým jeho novým dílem. V této přehledné bibliografii se proto omezíme na nejdůležitější díla od devadesátých let do současnosti:

– *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt a.M. 1989.

– *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Frankfurt a.M. 1993; čes. *Na jedné lodi, Pokus o hyperpolitiku*, Praha 1997, přel. Břetislav Horyna a kol.

– *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters seiner politischen Absence*, Frankfurt a.M. 1994; čes. *Pročítne Evropa? Myšlenky o programu jedné světové velmoci na sklonku věku její politické absence*, Praha 1996, přel. Břetislav Horyna.

– *Der starke Grund zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*, Frankfurt a.M. 1998.

– *Sphären I – Blasen, Mikrosphärologie*, Frankfurt a.M. 1998.

– *Sphären II – Globen, Makrosphärologie*, Frankfurt a.M. 1999.

– *Regeln für den Menschenpark, Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1999.

– *Die Verachtung der Massen, Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000.

– *Über die Verbesserung der guten Nachricht, Nietzsches fünftes Evangelium, Rede zum 100. Todestag von Friedrich Nietzsche*, Frankfurt a.M. 2000.

– *Nicht gerettet, Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a.M. 2001.

– *Luftbeben, An den Wurzeln des Terrors*, Frankfurt a.M. 2002.

– *Sphären III – Schäume, Plurale, Sphärologie*, Frankfurt a.M. 2004.

¹³ SLOTERDIJK: *Kritik...*, s. 8.

kdy předtím žije ani ne tolik z badatelství, jako spíše z kritiky, ne-li přímo parodie vědeckého provozu a akademického snobismu.

Proto také Peter SLOTERDIJK (nar. 1947)¹² tak vyčnívá z řady filosofů, o nichž by se mělo v tomto článku pojednat. Neproslul žádnou významnou dílčí monografií, nýbrž vytrvalou provokací, již přenesl z učeben na veřejnost, do tisku a vůbec do médií, v nichž se pohybuje s nevídanou šikovností. V jistém smyslu naplňuje sokratovský (a kynický!) ideál filosofie v ulicích a na tržištích a ne náhodou se *Kritika cynického rozumu* stala nejprodávanější německou filosofickou knihou za rok 1983. Jeho obvinění jsou tvrdá: „V našem myšlení už není ani stopa povznášejících pojmů a rozumějících extází. Jsme osvícení a jsme apatičtí. O nějaké *lásce* k moudrosti už nemůže být ani řeč. Není už žádné vědění, jehož přítelem (philos) bychom se mohli stát.“¹³

Sloterdijk se vyrovnává s koncem filosofie, všechny její velké pojmy (Bůh, universum, subjekt, objekt, duch, smysl...) pokládá než za „substantiva pro mladíky, outsidersy, kleriky a sociology“. Jednoznačně se hlásí k odkazu Friedricha Nietzscheho, jehož „druhou aktualitu“ tuší, poté co ta první – fašistická – pohasla, a svou *Kritiku* nazývá meditací nad větou „Vědění je moc“. Hlavním motivem jeho kritiky moderny je její obvinění z *cynismu* – ale je to obvinění vpravdě cynické! Cynicky demaskovat jako cynické všechny moderní projekty, systémy, teorie a utopie – to je cíl současného kynika, anti-platonika: „V idealismu, jenž ospravedlňuje sociální řády a pořádek světa, jsou ideje nahoře a lesknou se ve světle pozornosti; matérie pak je dole jako pouhý odlesk ideje, stín, ozdoba. Jak se živoucí matérie může proti tomuto ponižování bránit? Z akademického dialogu je vyloučena, zůstává pouze jako téma, ale není připuštěna jako existence. Co dělat? Materiálně, bdělé tělo aktivně provádí důkaz své suverenity. Vyvržená nízkost přichází na tržiště a demonstrativně vyzývá vznešenost. Fekálie, moč, sperma. ‚Vegetuje‘ jako pes, ale žije, směje se a snaží se, aby to vypadalo, že za tím vším není zmatek, nýbrž jasná reflexe.“¹⁴

2. Potíže let devadesátých

Během devadesátých let se vlastně pouze dále rozvinuly a umocnily tendence započaté v předchozím desetiletí, ale jak se zdá, nepřišlo nic podstatně nového. Zajímavé jistě je, že pád komunismu (a to ani německého!) se ve filosofické diskusi nijak zvlášť neodrazil a to asi proto, že duchovně vyhasl už dávno předtím (snad s Pražským jarem?).

¹⁴ SLOTERDIJK: *Kritik...*, s. 210.

Je-li přesto pro devadesátá léta něco příznačného, pak je to pokračující rozchod (přírodo)vědeckého a filosofického diskursu. Snad nikdy v minulosti nestály filosofie a přírodní věda v tak zásadním neporozumění jako nyní. Snahy Husserlovy, Vídeňského kroužku či strukturalistů o reformu věd (nebo alespoň o postavení filosofie na vědecký základ) zůstaly na konci století zásadně nenaplněny, za což filosofie také platí tím, že starost o bývalou ‚filosofii přírody‘ plně přenechala svépomoci přírodovědců. Postmoderna v tom vidí naplnění ‚plurality diskursů‘, které si mohou protiřečit a přitom nemusí být některý z nich nesprávný. Jisté znepokojení však vzbuzuje událost z poloviny devadesátých let, jejíž francouzské označení za ‚intelektuální podvody‘ vzbuzuje asociace až rosenbergovské.¹⁵ Jisté trapná událost, kdy americký intelektuální časopis *Social Text* (46/47, 1996) uveřejnil a dokonce uvítal záměrně nesmyslný článek fyzika Alana SOKALA, způsobila vlnu diskuse o podvodnosti celé postmoderní filosofie, zvláště když se v článku objevily autentické citace jejích hlavních představitelů (Deleuze, Derrida, Guattari, Irigaray, Lacan, Latour, Lyotard, Seres a Virillo), v nichž si tyto pomáhali příklady převzatými z přírodních věd, hlavně z fyziky. Sokal a jeho kolega Jean BRICMONT vynaložili velké úsilí (myslím, že zcela neadekvátní věci), aby ukázali podvodné úmysly postmoderny přímo z jejích textů: ‚Cílem tohoto eseje je přispět, omezeně avšak originálně, ke kritice mlhavé postmoderny. Nejde nám o její obecnou analýzu, ale spíše o obrácení pozornosti na některé její poměrně málo známé aspekty, jež nicméně dosahují úrovně podvodu, je-li opakovaně zneužito pojmů a termínů pocházejících z fyzikálně-matematických věd‘.¹⁶ Oba fyzici svůj záměr skutečně do důsledku provedli, aby se vzápětí ukázalo, jak málo se tím dosáhlo. Nelze popřít, že zmíněné intelektuály nejednou přistihli při nepřesnostech či omylech v užití příkladů ze soudobé přírodní vědy a matematiky, ale s tím lze – u ne-fyziků a ne-matematiků – přece počítat. Tvrzením, že postmoderní autoři halí do vědecké terminologie ‚filosofické a sociologické banality‘ nemusí být někdy daleko od pravdy, ale není to z hlediska smyslu jejich textů záležitost přece jen poměrně marginální? – Celá tato nešťastná událost tak pouze znovu zdůraznila fatální odcizení filosofie a přírodních věd, jež nebude v dohledné době asi překonáno. Přitom vývoj v samotné filosofii nám ukazuje ne jedno překvapivé sblížení a nečekané porozumění:

¹⁵ Alan SOKAL, Jean BRICMONT: *Impostures intellectuelles*, Paris 1997; angl. *Fashionable Nonsense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York 1998.

¹⁶ SOKAL, BRICMONT: *Impostures...*, s. 14.

2.1 Postanalytická filosofie

Jak už jsme výše měli možnost vidět, od počátku osmdesátých let dochází k překonávání tradiční podoby analytické filosofie jako vědecké analýzy jazyka ve formě logické sémantiky či teorie významu. Ta sice trvá i nadále ve své klasické variantě, ve sledovaném období z ní však vzešli myslitelé, kteří dosti zásadními argumenty zpochybnili její nejvlastnější východiska a někteří se proto posléze označili za „postanalytiku“.¹⁷ Abychom pochopili novost, ba převrtnost post-analytického obratu, shrňme nejdříve klasická analytická východiska a hlavní námitky proti nim.

Analytická filosofie dospěla do své standardní (leč filosoficky dosti problematické) podoby ve filosofii tzv. Vídeňského kroužku, která bývá též označována za ‚logický pozitivismus‘. Snad největší odpor vzbudila její houževnatá snaha založit teorii poznání a poté i metodologii věd na *korespondenci* elementárních faktů světa a elementárních faktů pozorování (tzv. logický atomismus). Od tohoto pojetí se odvrátil už L. Wittgenstein ve svých až posmrtně vydaných *Filosofických zkoumáních* (1952) a ve stejné době i W. V. O. QUINE¹⁸ a W. SELLARS,¹⁹ kteří zpochybnili zavedený dualismus „svět“–„pozorování“ či „pozorování“–„jazyk“. Ukázalo se, že jazyk představuje svébytný celek, z něž nelze vykročit pro nějaká ne-jazyková pozorování. Naopak důsledný a koherentní empirismus, o němž jde Quinovi, počítá už s jazykově strukturovanou empirií. Pravdivost jednotlivých poznatků (výroků) není „verifikovatelná“ odkazem k mimojazykové entitě, k atomickým faktům, ale jedině svou koherencí v jazykovém systému. Verifikovat nebo falsifikovat tedy vlastně nelze ojedinelé výroky, nýbrž teprve celé *celky*, ve vědě pak pouze teorie nebo alespoň jejich netriviální části. Vztah světa a jazyka není tedy atomický, nýbrž *holistický*: jednotlivé fakty a slova jsou vůči *celku* jazykově členěné sku-

¹⁷ Poprvé snad ve sborníku *Post-analytic Philosophy*. Ed. J. Rajchmann a C. West, New York 1985.

¹⁸ Willard Van Orman QUINE: *Two Dogmas of Empiricism*, in: *Philosophical Review* 60 (1951), poz. in: *From a Logical Point of View*, Cambridge 1953, čes. *Dvě dogmata empirismu*, in: *Co je analytický výrok*, Praha 1995, přel. Prokop Sousedík. – Ona dvě dogmata spočívají (1) v rozdělování pravd na analytické a syntetické a v (2) přesvědčení, že syntetický výrok musí být kombinací nějakých výroků pozorovacích. Tato ‚dogmata‘ nelze vyvodit z empirie a jsou tedy vlastně metafysická, byť se jimi ohání tzv. logický empirismus.

¹⁹ Wilfrid SELLARS: *The Myth of the Given. Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind*, in: *The Foundations of Science I*, Minneapolis 1956 – S. zpochybňuje tradiční empiristické dělení na „dané“ a „odvozené“ a s tím i představu, že z „danosti“ jsou odvozovány pojmy. Není tomu opačně? Je rozeznatelné něco jako dané, aniž máme pojem, kterým jakoukoli danost můžeme v kontinuu světa rozlišit? A není vůbec chybné něco z toho pokládat za prvotní či základní a něco za odvozené?

tečnosti až druhotné. Tyto námitky vůči logickému pozitivismu rozvedl a ucelil ve své kritice „zrcadla přírody“ Richard RORTY (viz kap. 1.2).

W. V. O. QUINE (1908–2000) přes svůj pozeňvaný věk ještě zasáhl do diskuse let devadesátých svými dvěma posledními pracemi věnovanými otázkám pravdy a vzniku vědy.²⁰ Nepřináší v nich nic zásadně nového, spíše uceluje a rozvádí starší podněty. Třebaže byl celý život jedním z hlavních kritiků *scientismu*, tedy přesvědčení, že věda je jediným platným způsobem poznání skutečnosti, překvapí nás jistě, že nakonec věda, jmenovitě fyzika, má převzít roli „zachránce jevů“. Přípustné jsou podle něj i jiné diskursy než vědecké, leč právě ve fyzice by se mohla naplnit dávná filosofická touha po jednotě principu v mnohosti dění.

Hilary PUTNAM (nar. 1926)²¹ je pozoruhodným pokračovatelem Quinova pojetí ‚epistemického holismu‘ a přirozeně též odpůrcem logického empirismu, přičemž sám sebe označuje za realistu. Rozlišuje ovšem mezi ‚metafyzickým realismem‘, který je založen na představě korespondence a tím i radikální odluky světa a poznávajícího subjektu, a ‚interním realismem‘, pro nějž jsou předměty dány jen ‚interně‘, tj. relativně vůči určitému ‚deskriptivnímu systému‘. Putnam tak odmítá ‚vnější‘ pohled, tzv. ‚God’s Eye point of view‘. Poznání je nutně interpretační praxí, porovnáváním různých ekvivalentních deskriptivních systémů. Porovnáváním různých deskriptivních systémů můžeme nabýt přiměřeného poznání světa – příliš odlišný, než jak ho zachycuje pluralita těchto systémů, svět být nemůže. V poslední době se Putnam navíc kloní i k představě plurality neekvivalentních deskriptivních systémů, což odpovídá GOODMANOVĚ myšlence mnohých verzí světa, z nichž některé mohou být vzájemně rozporné.²²

²⁰ W. V. O. QUINE: *The Pursuit of Truth*, Cambridge 1990, 1992; čes. *Hledání pravdy*, Praha 1994, přel. Jaroslav Peregrin.

– *From Stimulus to Science*, Harvard University Press 1998; čes. *Od stimulu k vědě*, Praha 2002, přel. Jaroslav Peregrin.

²¹ H. PUTNAM: *Realism with a human face*, Cambridge, Mass. 1990.

– *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass. 1992.

– *The Question of realism*, Harvard, Mass. 1994; čes. *Otázka realismu*, in: Obrat k jazyku: druhé kolo (postanalytická filosofie USA), s. 175–193, přel. Jaroslav Peregrin.

– *Words and Life*, Cambridge, Mass. 1994.

– *Sense, Nonsense, and the Senses, An Inquiry Pragmatism*, Oxford 1995.

– *On Negative Theology*, in: *Faith and Philosophy* 14.4 (October 1997), s. 407–422.

– *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, New York 1999.

– *Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Mass. 2002.

– *Ethics Without Ontology*, Cambridge, Mass. 2004.

Richard RORTY (nar. 1931)²³ rozvíjí původní myšlenky *Zrcadla přírody* v osvobodivě provokativním spisku *Nahodilost, ironie a solidarita* (1989). Sám název díla představuje svébytný filosofický program. *Nahodilost* označuje situaci, kdy se již nemohu více opřít o žádné metafysické nutnosti, o nějakého boha, ideje či essence, jistotu já nebo věci o sobě. Máme-li za prokázáno, že pravdivost výroku není založena v nějaké jeho shodě se skutečností, nýbrž ve shodě se standardy ustavenými společností, pak musíme přijmout i fakt, že tyto standardy se mění podle nahodilého, kontingentního vývoje dějin. Tím samozřejmě není ustavena žádná svévolná relativita, pravda má dobrý smysl ve shodě s pravidly řečových her společenství, v němž žiji, a není tedy ničím svévolným – ale ani absolutním. Pouze při pohledu „zevnitř“ mi pravidla připadají jako nutná, „zvenčí“ jsou kontingentní. Jaroslav PEREGRIN si v tomto ohledu všiml nejen zřetelných paralel wittgensteinovských, ale též heideggerovských.²⁴ – *Ironie* je stanoviskem nemetafysického filosofa, kterého Rorty raději nazývá „ironickým teoretikem“. Metafysik má za to, že náležitým výběrem vhodného „koncového slovníku“ a jeho kultivací se může dobrat podstaty věcí, ironik považuje všechny „koncové slovníky“ za relativní. „Pro nás ironiky nemůže být kritikou koncového slovníku nic než zase jiný koncový slovník; ... Protože za slovníky není nic, co by posloužilo jako kritérium volby mezi nimi, spočívá kritika v prohlížení tohoto obrázku a tamtoho obrázku, ne ve srovnání obou obrázků s originálem.“²⁵ Příjemným překvapením je, že podle Rortyho byl prvním filosofem, který se postavil platónsko-kantovské metafysické tradici, Hegel, jenž svou dialektickou metodou uvedl do vzájemné konfrontace právě tyto „koncové slovníky“. – *Solida-*

²² „Můj druh relativismu tvrdí, že je mnoho správných verzí světa a že některé z nich jsou ve vzájemném rozporu, ale trvám na rozlišování mezi správnými a nesprávnými verzemi.“ (překl. Jaroslav PEREGRIN)

Nelson GOODMAN: *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1973; čes. *Způsoby světutvorby*, Bratislava 1996, přel. Vlastimil Zuska.

²³ R. RORTY: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge 1989; čes. *Nahodilost, ironie, solidarita*, Praha 1996, přel. Pavel Toman.

– *Objectivism, Relativism, and Truth: Philosophical Papers I*, Cambridge 1991.

– *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II*, Cambridge 1991.

– *Truth and Progress: Philosophical Papers III*, Cambridge 1998.

– *Philosophy and Social Hope*, New York 2000.

²⁴ Jazyk je pak z tohoto hlediska možné charakterizovat právě jako to, co vytváří takové „uvnitř“, tedy jako jakýsi vnitřní prostor, „ve“ kterém může – a de facto musí – člověk přebývat. Viděn z tohoto úhlu je tedy jazyk vpravdě heideggerovským příbytkem bytí. Viz Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Günther Neske 1959.“ Jaroslav PEREGRIN: *Richarda Rortyho cesta k postmodernismu*, in: Filosofický časopis 3/1994.

²⁵ RORTY: *Contingency...*, s. 80; překlad Jaroslava PEREGRINA.

rita je pak dle Rortyho přirozeným důsledkem autonomie, již získám důsledným naplňováním ironického odmítání všeho absolutního. Zbývá mi pak jen diskuse se svými spoluobčany, v níž má být hledán vzájemný konsensus – nikoli ovšem habermasovský, založený v universalitě „komunikativní racionality“, nýbrž solidarita s jinými „koncovými slovníky“, jež nemohou být převedeny na žádného společného jmenovatele. V tomto ohledu je Rorty svébytným myslitelem liberalismu, ovšem bez ‚ideologie liberalismu‘.

2.2 Poststrukturalistická filosofie

Ve Francii se v průběhu sedmdesátých a osmdesátých let v reakci na vládnoucí strukturalismus vyhranil proud *poststrukturalismu*²⁶ a to jako jeho kritika a zároveň konsekventní pokračování. Ve své skepsi vůči nárokům na absolutní pravdu jsou poststrukturalisté pokračovateli filosofie Friedricha Nietzscheho. Na druhé straně jsou velmi kriticky naladěni vůči „třem velkým H“ německé filosofie, na něž navazovala soudobá francouzská fenomenologie – Hegelovi, Husserlovi a Heideggerovi. Zvláště Hegel se svou totalizující tendencí pojmově postihnout celek skutečnosti jim byl trnem v oku – nelze neslyšet poznámku Michela FOUCAULTA, že celá naše epocha je poznačena úsilím „uniknout Hegelovi“.²⁷ Proto také byla tato filosofie v Německu přijímána zdrženlivě, ne-li kriticky (Jürgen HABERMAS, Manfred FRANK).²⁸ Na druhé straně zde byl o to vlídněji přijat ‚negativní hegelian‘ Theodor W. ADORNO (1903–1969) se svým požadavkem „dopřát práva heterogennímu“.²⁹ Proto také byl poststrukturalismus příležitostně označen jako „heterologie“, tedy „nauka o jiném“ (Michel DE CERTEAU).

Jak známo, klasický strukturalismus se vyvinul z původně jazykovědné metody (Ferdinand de Saussure), jejímž možná největším přínosem byl objev *difference*. Smysl slova není nějak ‚substanciálně‘ spojen s nějakým určitým slovem, ale vyhraničuje se ‚diferencí‘ vůči ostatním a je tak zá-

²⁶ Viz Stefan MÜNKER, Alexander ROESLER: *Poststrukturalismus*, Stuttgart 2000; jinde označován též jako *neostrukturalismus*, viz Manfred FRANK: *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt 1984; čes. *Co je neostrukturalismus*, Praha 2000, přel. Miroslav Petříček; viz též Richard HARLAND: *Superstructuralism. The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*, London, New York 1987.

²⁷ Michel FOUCAULT: *L'Ordre du Discours*, Paris 1972, s. 49.

²⁸ Manfred FRANK: *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt a.M. 1989.

²⁹ Theodor W. ADORNO: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.M. 1970; čes. *Estetická teorie*, Praha 1997, přel. Dušan Prokop.

vislý na celkové struktuře jazyka. Strukturalistický zájem se obracel na „synchronii“, současnost všech diferencí v dané struktuře, opomíjel „diachronii“ (vývoj jazyka v čase), za což byl nejednou obviňován z ahistoričnosti. Podobně je strukturalismus kriticky zaměřen proti filosofii vědomí: v „samonosné“ struktuře jazyka se ztrácí subjekt jako tvůrce jazyka. Od šedesátých let francouzští intelektuálové přicházeli na to, že podobné „strukturální“ vlastnosti nemusí mít jen jazyk, ale kultura obecně (Claude LÉVI-STRAUSS, Roland BARTHES) či podvědomí (Jacques LACAN) a že strukturalisticky mohou být psány i dějiny (Michel FOUCAULT). – Poststrukturalismus vlastně dovádí některé strukturalistické myšlenky do náležitých konsekvencí. Předně radikalizuje strukturu – vše je struktura, která tak nemá střed a ani hranici a je tedy otevřená (nemá pevnou vazbu „označujícího“ na „označované“). Řeč díky tomu nelze uzavřít do stabilního systému, ale lze proměňovat smysl nekonečným množstvím různých diferencí.

K hlavním představitelům poststrukturalismu patří Gilles DELEUZE (1925–1995),³⁰ Jean-Francois LYOTARD³¹ a Jacques DERRIDA (1930 až 2004).³²

2.3 „Postfenomenologická“ filosofie³³

Je jistě zajímavé, že původem německá fenomenologická filosofie prodělala po válce tak pozoruhodný vývoj právě ve Francii. Po předčasné smr-

³⁰ Gilles DELEUZE (výběrová bibliografie za 90. léta):

– *Pourparlers*, Paris 1990; slov. *Rokovania*, Bratislava 1998, přel. Miroslav Marcelli.

– *Qu'est-ce que la philosophie?* (s F. Guattarim), Paris 1991; čes. *Co je filosofie?*, Praha 2001, přel. Miroslav Petříček.

– *Critique et clinique*, Paris 1993.

³¹ Jean-Francois LYOTARD (výběrová bibliografie za 90. léta):

– *Lectures d'enfance*, Paris 1991.

– *Moralités postmodernes*, Paris 1993.

– *Un trait d'union* (s E. Gruberem), Grenoble 1993.

– *Signé Malraux*, Paris 1996.

³² Jacques DERRIDA (výběrová bibliografie za 90. léta):

– *Le probleme de la genese dans la philosophie de Husserl*, Paris 1990.

– *Force de loi*, Paris 1990; čes. *Síla zákona: Mystický základ autority*, Praha 2002, přel. Miroslav Petříček.

– *Memoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris 1990.

– *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et de la nouvelle internationale*, Paris 1993.

– *Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*, Paris 1996.

³³ Termín „postfenomenologický“ je můj novotvar, utvořený analogicky k oběma předchozím názvům, běžně užívaným. Francouzský filosof Dominique JANICAUD nazval tuto filosofii s ironickým podtónem „teologickým obratem ve fenomenologii“, viz JANICAUD: *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991.

ti Maurice MERLEAU-PONTYHO (1908–1961)³⁴ je sice fenomenologie zdánlivě zastíněna razantním nástupem strukturalismu, ve stejném roce však vychází první velké dílo Emmanuela LÉVINASE (1906–1995) *Totalité et l'infini*,³⁵ jež ovšem vstoupilo v širší známost teprve v sedmdesátých letech.

S Lévinasem přichází do fenomenologie specificky etická a náboženská (nechceme-li rovnou říci teologická) tematika na pozadí minoritní židovské zkušenosti. „Exteriorita“ v podtitulu díla odkazuje k *jinakosti*, pro kterou dosud nemělo západní myšlení většího pochopení a již si hledělo v zájmu poznání a ovládnutí identifikovat s Já a osvojit násilnými prostředky (válka). Autor však tematizuje *fenomény*, na nichž se jinakost ukazuje: smrt, ženství, budoucnost a hlavně pak Druhý, jehož neosvojitelnost se manifestuje v jeho *tváři*. Druhého sice mohu i zabít, ale nemohu žádným způsobem zrušit jeho jinakost. Jinakost Druhého je určitou fundamentální kategorií, pravou transcendencí, jež se otevírá pouze etickému vztahu, nikoli ontologické pojmovosti. V tomto ohledu je *etika* pravou první filosofií, nikoli metafysika. – Z takto pojaté fenomenality ‚jinakosti‘ vyvozuje Lévinas další důsledky pro obnovenou teorii subjektivity v pozdějším díle *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.³⁶ Kromě vlastní identity budované teprve ‚tváří v tvář‘ Druhému, je tu již vždy ‚ne-indiference‘, vztaženost k Druhému, která nám otevírá uzavřenost totality směrem k nekonečnu. Zde teprve máme možnost položit otázku po Bohu, ovšem ne metafysickým způsobem jako otázku po základu, nýbrž jako zkušenost narušení řádu bytí. Jedná se o pokus myslet „Boha neinfikovaného bytím“.³⁷ Zdá se, že Lévinasova fenomenologie exteriority byla hlavní inspirací pro „teologický obrat francouzské fenomenologie“ (D. JANICAUD).

Jean-Luc MARION³⁸ na sebe poprvé upozornil dílem *L'Idol et la Distance* (1977), v němž se pokouší – poučen Heideggerovou kritikou tzv. onto-teologie – o nemetafysickou teologii, jež přesto zůstane založena filosoficky. Dílo vlastně tvoří tři studie věnované Nietzsche, Hölderlinovi

³⁴ Z jeho díla věnovaného fenomenologii zmiňme alespoň rané práce vyrovnávající se s Husserlem a Heideggerem: *La structure du comportement*, Paris 1942 a *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. Úsilí o prostředkování mezi fenomenologií a strukturalismem je cítit z posmrtně vydaného díla *Le visible et l'invisible*, Paris 1964; čes. *Viditelné a neviditelné*, Praha 1998, přel. Miroslav Petříček.

³⁵ *Totalité et l'infini. Essais sur l'exteriorité*, La Haye 1961; čes. *Totalita a nekonečno (Esej o exterioritě)*, Praha 1997, přel. Miroslav Petříček a Jan Sokol.

³⁶ Emmanuel LÉVINAS: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris 1974.

³⁷ LÉVINAS: *Autrement...*, s. 33: „Otázka transcendence a Boha a problém subjektivity nereducovatelné na essenci – nereducovatelné na esenciální imanenci – patří k sobě.“

a Dionýsiu Areopagitovi jako vzorům nemetafysického myšlení. Myšlenka *distance* jako počáteční deformace (*altération originaire*) přibližuje Mariona Lévinasovi, byť si ho dovolil obvinít ze „subtilní formy etické idolatrie“.³⁹ Jejich vzájemnou blízkost vykazuje i *Dieu sans l'être*, byť Marion – jako žák Jeana BEAUFRETA – zároveň nezapře hlubokou inspiraci heideggerovskou. Ta ho provází i ve spise *Réduction et Donation* zabývajícím se znovu problematikou subjektivity zbavené svých ontologických vazeb a tematizované jako „původně deformovaná“ (*originellement altérée*). – Teologické momenty v Marionově díle vyvolaly reakci filosofa D. JANICAUDA (1937–2002), jenž nejnovější směřování francouzské fenomenologie více či méně posměšně označil za „teologický obrat“.⁴⁰ Kolokvium svolané na rue d'Ulm následujícího roku (1992) pod názvem *Phénoménologie et théologie* sjednotilo v symbolické reakci na Janicauda myslitele jako Michel HENRY, Paul RICOEUR, Jean-Luc MARION a Jean-Louis CHRÉTIEN,⁴¹ kteří se posléze identifikovali s ideou „teologického obratu“.⁴²

J.-L. Marion precizoval starší myšlenky ve své asi nejvýraznější práci let devadesátých *Étant donné* (1997), v níž se (ne poprvé) zabývá fenome-

³⁸ Jean-Luc MARION: *L'Idole et la Distance*, Paris 1977.

– *Sur la théologie blanche de Descartes: Analogie, création des vérités éternelles, fondement*, Paris 1981; rev. ed. 1991.

– *Dieu sans l'être: Hors-texte*, Paris 1982.

– *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986.

– *Prolégomenes a la charité*, Paris 1986.

– *Réduction et donation*, Paris 1989.

– *La croisée du visible*, Paris 1991.

– *Questions cartésiennes: Méthode et métaphysique*, Paris 1991.

– *Questions cartésiennes: Méthode et métaphysique II: Sur l'ego et sur Dieu*, Paris 1996.

– *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997, 1998.

– *De surcroît*, Paris 2000.

– *Etudes sur Lévinas et métaphysique: Positivité et transcendance*, Paris 2000.

– *Le phénomène erotique*, Paris 2003.

³⁹ Cit. dle Jocelyn BENOIST: *Vingt ans de phénoménologie française*, in: Philosophie contemporaine en France, Paris 1994, s. 45.

⁴⁰ Dominique JANICAUD: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991 – Ke ti autorově jistě slouží, že si za vzor svého „pamfletu“ (J. BENOIST) zvolil přehlednou retrospektivu novější francouzské filosofie Vincenta DESCOMBA *Le meme et l'autre*, Paris 1979 (čes. *Stejně a Jiné*, Praha 1995, přel. Miroslav Petříček), na níž chce navazovat výkladem o nejnovějším vývoji. Díky autorově fundovanosti a přehlednosti díla se jedná též o velmi dobrý úvod do filosofie „teologického obratu“.

⁴¹ Jean-Louis CHRÉTIEN: *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris 1990.

⁴² Dominique JANICAUD se ozval ještě jednou, kdy nejnovější vývoj ve fenomenologii označil za fenomenologii „roztříštěnou“, viz *La phénoménologie éclatée*, Paris, L'Éclat 1998.

nologií *daru* (*donation*, *donner* = „dáti“ i „darovati“, proto Francouz může s fenomenologickým požadavkem *danosti* nakládat trochu jinak než Čech). Analogicky k husserlovskému (a karteziánskému) požadavku posledního základu (*ego*, transcendentální subjektivita) mluví Marion o posledním daru (*fondation ultime* × *donation ultime*). Jakákoli aktivita *ego* je už vždy předem založena ve skutečnosti *bytí* (*il y a*), Mariona ovšem láká heideggerovský výraz *es gibt*, jenž evokuje danost či darovanost, „dar zadarmo“ (*don gratuit de l'il y a*), a proto se pokouší vykládat subjektivitu nikoli jako sebekonstituci, nýbrž jako stálé odpovídání na předchozí dar (*bytí*). Subjekt není původně nějaká danost (*donné*), nýbrž spíše oddanost (*adonné*). - Jeanu GRONDINOVI připomíná tato analýza danosti a daru pochyby o možnosti „čisté danosti“ W. SELLARSE („the myth of the given“, viz výše oddíl 2.1)⁴³ a staví tak celou tuto fenomenologickou problematiku do zajímavé souvislosti se současnou postanalytickou filosofií!

Michel HENRY (1922–2002) je dalším představitelem teologicky zabarvené francouzské fenomenologie.⁴⁴ Navzdory osobnímu setkání s Heideggerem (v doprovodu Jeana BEAUFRETA navštívil Heideggera v jeho horské chatě na Todtnaubergu) se nestal stoupencem žádného proudu, jež opanovaly francouzskou intelektuální scénu v letech šedesátých až osmdesátých. Od skromných počátků rozvíjel filosofii „citu“, „afektivity“ či prostě „filosofii života“ a ve fenomenologii proto věnoval stálou pozornost nikoli tomu, co se „ukazuje zraku“ (*apparaître du voir*), nýbrž tomu, co je „patrné citu“ (*apparaître du sentiment*).

Jeho filosofické dílo počíná i vrcholí problematikou těla a vtělení. V obsáhlém díle *Incarnation* (2000) završuje svůj „převrat ve fenomenologii“ (*renversement de la phénoménologie*). Předchází mu práce *C'est Moi la*

⁴³ Jean GRONDIN: *Le tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion*, in: *Dialogue* 38 (1999), s. 553.

⁴⁴ Michel HENRY: *Phénoménologie du corps*, Paris 1965 (dokončeno 1950).

– *L'Essence de la Manifestation*, Paris 1963.

– *Marx I, II*, Paris 1976.

– *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris 1985.

– *La barbarie*, Paris 1987.

– *Voir l'invisible. Sur Kandisky*, Paris 1988.

– *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*, Paris 1990.

– *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990.

– *C'est moi la Verité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996.

– *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000.

Kromě prací odborných je M. Henry autor čtyř románů:

– *Le jeune officier* (1954), *L'Amour les yeux fermés* (1976), *Le Fils du roi* (1981) a *Le Cadavre indiscret* (1996).

Verité (1996), v níž s fenomenologickou otevřeností pojednává otázku položenou Janovým evangeliem, nakolik spolu souvisí Život a Pravda, jsou-li navíc do této těsné souvislosti uvedeny Slovem Božím. Jejich neviditelné společenství předchází každé společenství viditelné. Pojednat tuto problematiku podle Henryho můžeme i se zachováním největší fenomenologické přísnosti! – Ze stejného východiska se odvíjí i *Incarnation*: neviditelné předchází viditelné, ale nám se otevírá až prostřednictvím vtělení, v těle. Tělo (*la chaire*) je oknem ke skutečnosti, ono podmiňuje naše city, nese naše utrpení, je základem naší svobody, ale také nese „nejvyšší rozumnost Života“ (*l'Archi-Intelligibilité de la Vie*). Henry vidí v křesťanské myšlence vtělení zásadní polemiku proti řeckému rozdělování sensitivity (tělo) a inteligibility a tím tedy i možnost, jak se vypořádat s metafysickým dědictvím západního myšlení. Překvapivou nadějí pro příští fenomenologii vyjadřuje Henry závěrečným zvoláním: „A tak janovská nejvyšší rozumnost je uváděna všude tam, kde je život, šíří se až k tělesným bytostem jako jsme my, pojímá do své žhnoucí Parúsie naše směšné touhy a naše skryté rány a to vše pro Kristovo utrpení na kříži. A čím čistší, jednodušší, všeho zbavené, na sebe sama redukované, totiž na své fenomenologické tělo, je každé z našich utrpení, tím mocněji zakoušíme bezmeznou moc, jež dovádí toto utrpení k sobě samé. A když toto utrpení dosáhne svého vrcholu a propadneme beznaději, tehdy na nás hledí Boží oko. A my jsme naprosto opojeni životem, zcela nás pohltil nejvyšší požitek jeho věčné lásky ve Slově a v Duchu. Všechno ponížené bude pozvednuto. Blahoslavení trpící, kteří možná nemají nic jiného než své tělo.“⁴⁵

3. Výhledy do nového tisíciletí?

V tomto neustáleném proudu překvapivých změn, objevů a neutuchající kritiky je těžké být prorokem. Jisté je, že se filosofie vyčerpala jak na poli metafysiky, tak na poli kritiky. Lze si představit ještě větší kritičnost, ironii a sebezničující sarkasmus? Může se ještě dál stupňovat vyhrocená negativita vůči celé starší myšlenkové tradici? Může se myšlení ještě více vzdalovat všednímu jazyku a banálním starostem každodennosti? Je představitelné ještě nějaké další názorové štěpení? – Nedávají ale naopak někteří myslitelé dostatečně najevo, že dospěli k jistému spočinutí, k radostnému zhodnocení nabyté svobody, ke zralé moudrosti, jež převáží nad kritickou těkavostí? To všechno prověří teprve čas – a toho už zhýčkaný západní intelektuál podle všeho moc nemá. Budoucnost filosofie tedy jednoznačně závisí na tom, osvojí-li si skromný a pilný Asiat také pravidla

⁴⁵ HENRY: *Incarnation...*, s. 374.

našich řečových her. Joseph-Arthur de Gobineau, tušící už před sto lety budoucí dominanci Asie, měl o tom vážné pochybnosti. Nedávná zpráva o existenci Japonské fichtovské společnosti mě však přece jen naplňuje určitou nadějí.⁴⁶

⁴⁶ Japonští fichtovci se však prezentují pouze (?) na stránce www.fichte-gesellschaft.de.

SPRAVEDLNOST VE STARÉM ZÁKONĚ

Milan Balabán

JUSTICE IN THE OLD TESTAMENT Justice (*zedāqa, dikaiosyne, iustitia*) is originally "metaphysics" rather than the essential ethical orientation of society. It is "God's milieu" in which the main being is a king and the religious aspect is a cult. Justice signals the mystery of the fact that God is at work in Israel and subsequently in the entire world. The "incarnation" of justice is practice guaranteed by the regulation of law. In Israeli-Jewish history, the Lord's justice has been promoted mainly by prophets. The prophet Amos adopted a radical stand in favour of poor and exploited people. Justice will be fully realized only in the eschatological future.

Spravedlnost je jedním ze stěžejních pojmů starozákonní Bible. I když tzv. původní představa spravedlnosti, vzniklá ve starověkém západosemitském obvodu, se liší od toho, co si pod „spravedlností“ představujeme my, evropští křesťané, není asi náhodné, že ještě dnes i pubertální dítě pocitově ví, že spravedlivé je to, co „má být“, co neškodí nevinnému nebo ohroženému, nýbrž je mu oporou. Znam mládežníky a mládežnice, kteří nevědí nic o nějaké „boží existenci“, v kostele nebyli, Bibli v rukou neměli, a přece najednou vykřiknou (nebo si povzdychnou): „To není spravedlivé“. To znamená, že se přes všechna století, ba tisíciletí navzdory všem přerývům náboženského života, ale i dějinným posunům a revolucím, udrželo povědomí, že **spravedlnosti je zapotřebí**, že bez ní to prostě nejde.

Předběžné připomínky

1. Idea spravedlnosti, zvěstně ztvárněovaná a kontextovaná ve starozákonních tradicích, je vyjadřována více pojmy či termíny; stěžejní je však c-d-k (možno přepsat i jako s-d-q, hebrejskými literami פ-ד-ק); to znamená v širším, někdy obecném užití být spravedlivý, stát v záležitostech osobního i společenského života na pravém místě, konat to, co je v souladu s vysokými normami Božích nároků a požadavků.

Kontextovými pojmy, jež však nejsou (zcela) synonymní, jsou š-l-m (ש-ל-מ) = být, žít v pokojném stavu duše a působit k míru a narovnání ve společnosti; š-p-t (ש-פ-ט) = soudit, rozsuzovat, působit očistně nebo reha-

bilitačně v osobní nebo dějinné krizi; ch-n-n (ח-נ-נ) = být milostivý, smilovat se; *chén* znamená, milost, přízeň; ch-s-d (ח-ס-ד) = být milosrdný; ale i ch-k-m (ח-כ-מ) = být moudrý, (z)moudřet, činit moudrým. Bylo by možné uvést i některé jiné „termíny“ z širšího kontextového okruhu.

Typickým spojením je spárování spravedlnosti (c-d-k, *cedáká*) a soudu (š-p-t, *mišpát*). Místo kralického „soud“ zvolil ČEP v řadě míst výraz „právo“. Citujme: *Vyvýšen je Hospodin, jenž... naplňuje Sijón spravedlností a právem* (Iz 33,5). „Soud“ a „spravedlnost“ mnohde obsahově splývají, poněvadž soud (upozorňuje na to proslulý pražský starozákoník S. Daněk ve své převratné přednášce *Verbum a fakta Starého zákona*) znamená spíše rehabilitaci a nápravu na základě upřímného obrácení, než soudní řízení, které vede k odsouzení provinilce.

Vraťme se k **c-d-k**. Tento hebrejský kořen většina lidí nezná, ale dost lidí ví, nebo tuší, kdo je CADIK; ví, že je to židovské označení člověka „čestného, poctivého, morálního, zbožného, bohabojného a horlivého při plnění náboženských povinností“.¹ Řecký překlad hebrejského *cedáká* je *dikaiošyné*, latinsky *iustitia*.

2. Původní význam c-d-k je být věrný společnosti, být s ní solidární v možných krizích nebo mravních spletích, ale také: být obdařen ochotou zachránit, spasit a vyzařovat tuto (léčebnou) sílu do svého okolí. „Cadikový“ člověk má sklon k dobročinnosti a nešetří almužnami. To vše krystalizuje k myšlence **správného pořádku ve smyslu normativního Božího řádu**, napomáhání právu a vyrovnání sociálně – náboženských hladin ve společnosti.

3. Spravedlnost není jen zřetel etiky, je to spíše „metafyzika“; jde o obsahovou polohu zakotvenou v zóně božského, jejím prostorem je původně (zvláště ve starších dobách) bohoslužebná sféra, konkrétní kultická zařízení. Vztahuje se k Bohu (jakkoli se jmenuje), pánu a pořadateli světa. Pokud se dá mluvit o spravedlnosti na základě biblických svědectví, pak musíme počítat jedině s Boží spravedlností. Jiné spravedlnosti není. Boží spravedlnost reprezentuje původně král a teprve prostřednictvím krále, který byl o každém novoročí rituálně uváděn na trůn (srov. tzv. královské Žalmy, např. Ž 2), mohl žít a zastávat spravedlnost každý izraelský věřící; teprve později to bylo aplikováno na lidi vůbec. Nepřehlédněme, že tzv. desatero (Ex 20) je uvedeno Hospodinovým sebevyznáním: *Já jsem*

¹ Ja'akov Newman, Gavri'el Sivan. *Judaismus od A do Z: slovník pojmů a terminů*. Praha, Sefer 1992, heslo cadik.

tě vyvedl z egyptské země. Ale i jinde, mimo Izrael, je to božstvo, které předává člověku, konkrétně králi, své příkazné a naprosto závazné normy. Slavný babylonský král Chammurabi přijal (svůj) zákoník od slunečního božstva Šamaše. Spravedlnost spočívala v králově loajalitě vůči Bohu; to znamenalo, obecně vzato, správné, loajální chování před bohy; z toho plynul dlouhý neútrapný život. Spravedlnost nebylo tedy možno oddělit od věrnosti Bohu, loajalitě vůči stávajícímu králi, praktikování bohoslužby a také (zvl. později) osobní zbožnosti. Na těchto základech bylo možno postavit „sociální“ politiku, již proroci rozuměli jako **ochraně slabých**.

Mytické a bohoslužebné pozadí starozákonní spravedlnosti lze exegeticky nahmatat v některých příbězích (narrativech) Starého zákona. Nalistujme v knize Genesis 14. kapitolu o „bitvě králů a vítězství Abramově“ (nadpisek ČEP). Po vítězství nad koalicí výbojných králů vyšel válečníkovi Abramovi v ústrety šálemský král Malkísedek neboli Král spravedlnosti. Tento „král“ je nehistorický, podle Listu Židům neměl tento „král spravedlnosti a pokoje“ otce, matku, předky, kotvil ve věčnosti, byl „podoběn synu Božímu“ (Žd 7,3). Tato nadhistorická postava figuruje ve starozákonním podání jako kněz Boha Nejvyššího (hebrejsky 'El 'Eljón)), je muž „patří nebesa i země“ (v. 19), tedy samotnému Stvořiteli veškerenstva. Spravedlnost je spojená s pokojem, jehož symbolem se stal Jeruzalém – Město pokoje, je tedy záležitostí principiálně **nadpozemskou**, mimosvětskou, ryze **duchovní**.

Úrovně a cílení spravedlnosti

1. Spravedlnost vyjevuje **tajemství Božího působení** v Izraeli a ve světě

Spravedlnost (ukazují to zvěstně pestře zvláště Žalmy) není zdařilá lidská konvence, idea zkonstruovaná na podkladu dějinně širokých zkušeností nebo chtěný ideál vzniklý jako výkřik v mizérii lidských myšlenek a citů a rdousícího nepráva, často s chutí trpěného politickou reprezentací společnosti. Spravedlnost je **manifestace Boží přítomnosti**. Je to, jak řečeno, něco mimozemského a mimokosmického, něco **svatého**, svatost sama, něco, co jako kultické theatrum případně symbolizuje nebo aspoň ilustruje Boží průnik do lidské společnosti. Adekvátní pro zvěstování spravedlnosti je **bohoslužebný prostor**. V Ž 40,10 vyznává žalmista: *Zvěstoval jsem spravedlnost ve velkém shromáždění*. Nebylo to žádné teoretické prohlášení o lidských právech, nýbrž osobní konfese člověka, kterého Hospodin vytáhl z „jámy zmaru“ (hebrejsky *bór šá'ón*), postavil ho na pevně, zba-

vil ho horibilní idolatrie a naučil ho doufat (b-t-ch) ve svoji záchrannou přítomnost a „protesal mu uši“ (40,7b), aby slyšel i ty Boží jemnosti („sotvaslyšitelnosti“), které nabízejí vysvobození z obludného sevření zlovolných lidí i démonů. V tomto Žalmu je použito podstatných jmen *cedek* a *cedáká* tedy v mužském i ženském rodu. *CEDEK* je stav, ustavení (skoro: ústava), **Boží ovzduší**, to, co nás předchází a stojí před námi jako ustavičná Boží nabídka. *CEDÁKÁ* je naprosté přijetí, vdechování „Božského prostředí“ (srov. P. Teilhard de Chardin), aplikace Ráje do mé lidské zahrádky (navzdory všem ohradám a hradiskům odporu).

A tady dochází k interakci mezi Bohem a člověkem, mezi Božím Ty a mým Já – formulováno buberovsky.

2. Spravedlnost jako praxe

a. *spravedlnost jako instituce hájící konkrétní právo*

Ve starém Izraeli byla **právní ustanovení** páteří nábožensko-národního společenství i účinnou obranou bezpečnosti a integrity každého jednotlivce (ovšem jen, nebo především jako spříseženec tohoto společenství). Deuteronomium tato právní ustanovení shrnuje.

V Dt 16–26 jsou tato práva definována (možná re-definována): zákon pro soudce, pro krále, pro lévijské kněze, zákon o útočištných městech, zákon pro svědky, pokyny pro dobývání měst, řád očisty od krveprolití a jiná ustanovení; mezi nimi je pro naše tématické úvahy důležitá „ochrana potřebných a opuštěných“ (Dt 24). Už sám výčet těchto témat nejen ilustruje, nýbrž i dosvědčuje, jak výsostnou roli hrálo právo v Izraeli (právo – jako „spravedlnost“ a „soud“).

Právo v Izraeli mělo být zajištěno institučně. Etika bez institučního podkladu (spíše než základu) neexistovala, také dnes je tzv. etika bez vnějšně právního zajištění jen idealitou, jež dává průchod přáním existenční a existenciální povahy a je nesena jakýmsi snem či sněním.

V „zákonu pro soudce“ (nadpisek ČEP) stojí: *Ve všech tvých branách, které ti Hospodin ...dává, si ustanovíš soudce (šofetím) a správce (šoterím). Budou soudit (š-p-t) lid (há'ám) podle spravedlivého práva (měšep-pat-cedek) – 16,18.* Tito funkcionáři práva nesměli podnikat nic, co by bylo opakem práva, co by je veřejně zkřivilo a potupilo. Stranictví nepřicházelo vůbec v úvahu. Hroznou věcí by bylo braní úplatků (*šochad*). „Slova spravedlivých“ (*dibré caddikím*) jsou odsouvána a nakonec znevěrohodněna. Principiálním orientačním příkazem je: *Budeš usilovat o spravedlnost*.

vedlnost a jen o spravedlnost (cedek cedek tirdof) – 16,20. Jinak mizí Izraeli doslova půda pod nohama, země zaslíbená se promění v zemi mrtvých stínů. Tomuto **úsilí o spravedlnost** je oporou zbožnost (možná můžeme říci víra), která se nedá svést atraktivností cizích kultů (posvátné kůly, stromy a sloupy), které se přičí Hospodinově svatosti. Rozkreslením hospodinovské a proto též izraelské spravedlnosti je 24. kapitola Deuteronomia. Hospodin tu vyžaduje „ochranu potřebných a nužných“ (nápisek ČEP). Izraelský hospodář nesmí utiskovat nádeníka, lidi chudobou zbídačené nebo příselce (hosty – *gér*). Nikdy se nesmí zapomenout na bezdomovce (*gér*), sirotka (*játóm*) a vdovu (*almáná*) – 24,21. Čím bezvýznamnější (nebo spíše nepatrnější) je člověk v izraelské společnosti, tím více spravedlnosti mu má být přiděleno; vidno, že spravedlnost se tu snoubí s milosrdenstvím.

b. *Hospodinovu spravedlnost prosazovali svatí karatelé a proroci*

U proroků, zvláště písemných, zní, někdy syčí, ostrý kritický sociální tón, někdy jako rada, nebo varování, hněvný křik – jako hvizd ohlašující Boží (Hospodinovy) tresty a soudy.

Velmi výrazně, jakoby až odpudivě, se hlásí o slovo Ámos, patřící k nejstarším písemným prorokům. Někde se objeví (celé) výčty nepravostí, které tento (původně) zemědělský velkopodnikatel pranýřuje. Prodávání „spravedlivého a ubožáka“ za pár opánků, zabavování oděvů, vydřené pokuty propíjené v pitkách (Am 2,6-8). A to vše kombinováno se sexuální nevázaností a ve stínu kultu v Bét-élu, kde byl kenaánský Baal k nerozlišení propojen s izraelským Hospodinem (Am 7 aj.). Co jsou platné nápadně mnohé oběti zatěžující oltáře, když ubožáci (*ebjóním* = potřební, ubozí, bídní) jsou v bráně (*ša'ar*), tedy v místě, kde se oficiálně konaly soudy (srov. Rt 4,1nn; Př 31,23; Am 5,10), „odstrkování“ (Am 5,12b). Hospodin očekává od Izraelců, že budou „hledat dobro a ne zlo“, a že zlo budou nenávidět a dobro milovat (*'-h-b tób*) – 5,15. Kultické „brnkání na harfy“ pozbývá v životě mimo spravedlnost a dobro svůj význam. Proto je nezbytné dát průchod tomu, co platí a musí účinně platit: *Ať se valí právo jako vody, spravedlnost jako proudící potok* (Am 5,24). Boží lidé se mají, jak to vyjadřuje zesnulý starozákoník V. A. Žák,² „naučit praktické službě lásky“, a to „ve vztazích politických, sociálních a ekonomických“. Valení vod má i hrozebný aspekt: „Kde se člověk... Božímu zákonu lásky... staví

² V. A. Žák. *Pozvání k Bohu. Výklad knihy proroka Ámose*. Praha, ECM 1992.

silácky... do cesty, hyne kdesi v zatopeném údolí svých sobeckých zájmů...³ Podobný důraz na právo a spravedlnost je i u jiných proroků. Tak Deuteroizajáš sžíravě útočí na čistě formalisticky pojatý púst. Pravým pústem, který má předcházet púst kultický, je připravenost dát ujařmeným volnost, lámat chléb hladovému, obléknout nahého (Iz 58,6-10). První Izajáš horlí: zakrochte proti násilníkovi, dopomozte k právu sirotkovi, ujměte se pře vdovy (*ribú 'almáná*) – Iz 1,17b.

V knize Žalmů a v Přísloví, v nichž se k nám obracejí svatí karatelé a anonymní Hospodinovi zvěstní pověřenci, je spravedlnost tematizována zřetelem izraelské (nebo židovské) mravnosti; tato mravnost není tu pouhou zvykovou etikou (ostatně pojem etiky hebrejská Bible nezná), nýbrž **moudrostí** (*chochmá*); tato moudrost se přisycuje i z mudrosloví mimoizraelského, především egyptského. Žalmista se někdy ocitá v podivném, protibožském vakuu. Hospodinova spravedlnost je pro něj věcí života a smrti: *Dopomoz mi, Hospodine k právu (šáfeténí jhvh kecidki)* – Ž 9,1. To je víc než rehabilitace. Tady je Boží „soud“ (*mišpát*) osobním azylem žalmistovým. Hospodinův muž (se zvěstným posláním v Hospodinově pozemské obci) vyjadřuje naději, že Hospodin *povede při s lidmi (jhvh jádín 'ammím)* – vlastně (celými) národy. Jde o existenciální zápas s konkrétními nepřáteli. Nemusí jít o nepřátele mimo izraelské společenství, nepřátele ve vlastních řadách jsou ti nejzavilejší. Žalmista však ví, že *Bůh je spravedlivý soudce (elohím šófét caddík)*. Všichni pozemští soudcové a „činitelé práva“ mají a musí vycházet z práva a spravedlnosti Boží. Hospodinova spravedlnost (*cedek*) je žalmistovým pramotivem. Spravedlnost radikálně transcendentního rázu pudí žalmistu k oslavování a chválení (hebrejské *j-d-h* = přiznávat se, vyznávat, vzdávat díky). V pozadí je nouze spasení (v celostním rozměru), vyznání vin a oslava Boží blízkosti a přízně. Tak se pojem spravedlnosti ocitá ve žhavé obsahové blízkosti s vyznáváním a chválením Hospodina. Téma spravedlnosti je dosti četné v knize Přísloví. Tato kniha, která zkoumá obecné „etické“ roviny člověka, ať je jakéhokoli náboženského vyznání (nebo „nevyznání“) jsou jakási exercicia – návody, jak v duchu moudrosti, kořenící v naprosté úctě k Bohu, si prozíravě osvojit nejen kázeň (vnitřní i vnější disciplínu), nýbrž i spravedlnost (*cedek*), právo (*mišpát*) a přímost (*měšárím*). Poklady světa, byť magického charakteru, člověku ve strmé nouzi neprospějí, kdežto *spravedlnost vysvobodí od smrti (cedáká taccil mimmávet)* – Př 10,2. Život je na *stezce spravedlnosti (be'orach-cedáká chajjím)* – 12,28.

³ Tamtéž, str. 75.

V zoru mudroslovců je spravedlnost ztotožnitelná se samotným životem. Spravedlnost je záhodno rozsívat (z-r-') – jako obilná zrna (Př 11,18). Toto rozsívání je těžká práce, jako práce poctivého zemědělce.

Spravedlnost je však i rozměr a založení všeho, co se týká celého národa: *Spravedlnost vyvyšuje pronárody (gój), kdežto hřích (chattá't) je národům (le'ummim) pro potupu (Př 14,34)*. Spravedlnost má i dosah politický a v pravém smyslu „lidový“.

3. Spravedlnost jako Hospodinův zákon

Ve Starém zákoně se často vyskytuje pojem, který vyjadřuje celou Boží vůli a nárokuje si poslušnou pozornost každého věřícího, a v nejširším smyslu i každého člověka. Tímto pojmem je **tórá** – Zákon. Slovo „zákon“ zní až příliš juristicky. Vykladači svatého Písma vědí, že *tórá* znamená radu, pokyn či souhrn pokynů, nejpřipadnějším termínem je **učení**, naučení, vyučování. (Martin Buber překládá „Lehre“.) Učení a Spravedlnost jsou pojmy souvztažné. Boží „Zákon“ je dílnou, kde se učnové víry učí jednat správně, zastávat zde a nyní právo člověka, který se ocitne (často zavidlostí nepřátel) v situaci, kde jako by právo neplatilo, nebo jako by o právu rozhodovali mocní. Žalmista prosí: *Pohled' na mé pokoření ('oní), braň mě, vždyť se na tvůj Zákon (tórá) nezapomínám. Ujmi se mé pře (rib) a zastaň se mne (Ž 119,153)*. To skýtá žalmistovi jistotu, že unikne i z obchvatu nepřátel, kteří ohrožují nejen jeho tělesno, nýbrž i duši, jeho nitro a svaté intimno. Sebevýroky Boží zformulované pro potřebu člověka Božími heraldy jako „svaté výroky“ (říkáme též Písmo svaté) jsou spolehlivé, trvalé, neohrožitelné a neohryzatelné, vystihují **to, co má být a proto i bude**: *To hlavní v tvém slovu (dábár) je pravda ('emet), každý soud tvé spravedlnosti (kol-mišpat cidkechá) je věčný (le'ólám) – Ž 119,160*. *Tóra* je pojem poměrně mladý, starý Izrael jej neznal, nebo jen ve smyslu konkrétní věštby. Pojem spravedlnosti byl znám mnohem dříve, i když neměl ty obsahové konotace a souvislosti, které tam skoro automaticky vkládáme my sami. S jistou nadsázkou by snad bylo možno říci, že „spravedlnost“ (*cedek / cedáká*) je „tórou před tórou“.

4. Spravedlnost činí přírodu plodnou

Tento zřetel spravedlnosti je překvapující – zvláště pro moderního člověka, který spojuje spravedlnost toliko s etikou, tedy se vztahy mezi lidmi.

Hospodinova spravedlnost odpovídá (věřícímu) člověku „činy budícími bázeň“ (*nóra'ót*); nejenže „konejší hukot moří“ (Ž 65,6n), nýbrž činí zemi „velmi bohatou“, zásobuje ji vodou, pečuje o obilí a „odivá louky stády“ (v. 14). Některá starozákonní místa, která někdy nahlížíme pouze v etico-obrazné rovině, zahrnují i entity přírodní a životně užitkové. Prorok Ozeáš: *Rozsivejte si pro spravedlnost (cedáká), sklizejte pro milosrdenství (chesed), zorejte svůj úhor... Až přijde, svlaží vás spravedlností...* (Oz 10,12). Je zřejmé, že spravedlnost a milosrdenství způsobí nejen obrat v myslích, nýbrž přispějí i hojnou úrodou. Mravní a přírodní tu není násilně odděleno; naopak: změna „v nitru“ odstartuje i uspokojivé poměry v oblasti zemědělství. Jako lidé dneška můžeme vznést husté námitky: teologie a přírodní vědy nemají přece žádnou spojitost.

Bible to však vidí jinak. Je v tom nahrávačkou iluzí alergickou na vědecké výzkumy?

5. Budoucnostní zřetel spravedlnosti

Svatí mužové, karatelé a kazatelé a proroci nejrůznějších stupňů usilovali o spravedlnost, připomínali práva chudých a utlačovaných, hrozili Božími soudy, varovali a upamatovali; vždy znovu však rozpoznávali, že spravedlivé pořádky a základny milosrdenství se zatím nikde a nikdy neuplatnily dokonale, v plné síle a účinnosti. U proroků, jakými byl Ozeáš a Izajáš, nemůžeme přehlédnout důraz na to, že CEDÁKÁ se vlomí do lidského i mimolidského světa v celé své energii teprve v budoucnu. To není v pohledech proroků nic abstraktního. Tito Hospodinovi muži mají na mysli údobí, kdy se uskuteční nové zasnuby Hospodina s jeho kolektivní ženou, totiž (novým) Izraelem, baalovská viróza bude zlikvidována a země odpoví hojností obilí a oleje. Tak to viděl Ozeáš (Oz 2,18–25). V blahé, radost přinášející zvěsti spojené s vítězstvím kypícím synem Davidovým, to je mesiášem, označeným devíti jmény (podle egyptského schématu), ohlašuje Izajáš „pokoj bez konce“ (*šalom 'én-kéc*). Bude to království přesahující hranice Izraele nebo Judy, jež není z tohoto světa, ale je pro tento svět, panství podepřené a jakoby vyztužené *právem a spravedlností (bemišpát úbicedáká) od tohoto času až na věky (mé'attá ve'ad-'ólám)* – Iz 9,6b. To nalézá potvrzení i v Novém zákoně. Autor Druhého listu Petrova ohlašuje Den Páně (*hémera kyriú*), kdy se *vesmír žárem roztaví*, ale ti, *kteří dychtivě očekávají příchod Božího dne* mají výhled světlý, *azurový: podle jeho slibu očekáváme nové nebe a novou zemi (kainús de úranús kai gén kainén)* – 2 Pt 3,10–13. Absolutní spravedlnost tu ještě není,

a neprožívají ji ani ti nejryzejší věřící. Ale **očekávání** této spravedlnosti není pouze něco přípravného. Je součástí, a to skvělou součástí budoucí spravedlnosti, již bude požívat člověk, mimolidské stvoření, ba i nový kosmos.

(Předneseno v AKADEMII u sv. Mikuláše 18. 12. 2004)

PECCATUM RADIKALE

Lutherovo učenie o dedičnom hriechu vo výklade Žalmu 51 (1532)

Lubomír Batka

PECCATUM RADICALE. LUTHERS LEHRE VON DER ERBSÜNDE IN DER AUSLEGUNG DES 51. PSALMS Es mag überraschend erscheinen, dass Luther gerade im Rahmen seiner Vorlesung zum Psalm 51 von 1532 und nicht etwa in einer theologischen Disputation, die vorgegebene wissenschaftstheoretische Fragen aufgreifend den Gegenstand der Theologie als das Verhältnis von „homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator“ (WA 40 II, 328, 1f.) bestimmt hatte. Demnach artikuliert die Theologie Themen zu Sünde und Tod an der Seite des Menschen und der Rechtfertigung und Erlösung an der Seite Gottes, die sich theologisch im Sinne Luthers als Erbsündenlehre und Rechtfertigungslehre entwickeln lassen. Im Unterschied zur Auslegungstradition, die ihre Aufmerksamkeit eher dem siebten Vers des 51. Psalms schenkt, erkannte Luther die Bedeutung der Verbindung von Psalm 51,6 und Römerbrief 3,4 und arbeitete sie theologisch aus. Das ermöglichte Luther, das Bußgebet von König David zu einem Fundament zu machen, von dem aus er die Universalität, Individualität und Radikalität des Sündenseins im Sinne von „peccatum radicale“ als den Gegenstand der Theologie konstituierenden Topos ausbauen konnte. Zugleich eröffnete ihm dies den Weg, das Verhältnis zwischen dem sündigen Menschen und dem rechtfertigenden Gott in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zum Ausdruck zu bringen. So konnte Luther die Dramatik und den Ernst des Bruches zwischen Gott und Mensch aufzeigen und zugleich die Rechtfertigung und Rettung des verlorenen Sünders nicht anders als christologisch begründen.

Ako „principalis locus“¹ evanjelickej teológie, potrebný pre pochopenie Písma Svätého a k zmysluplnému štúdiu teológie,² označil reformačný Luther učenie o dedičnom hriechu. V žiadnom prípade sa tu nejedná o nezáväznú myšlienku. Toto učenie totiž zohrávalo v každom období Luthe-

¹ WA 40 II, 385,8 – 10: „Iste fere fuit locus difficilis et obscurus in hoc psalmo et est principalis locus nostrae Theologiae, sine quo impossibile est, Sacram scripturam intelligere.“

² Počas prednášky o Prvej knihe Mojžišovej (1535/45) ku 1M 42, 29 – 34 vkladá Luther podrobný výklad 51. Žalmu. Tu hovorí ku svojim študentom (WA 44, 506,4 – 7): „Nemo enim putet se fore Theologum vel lectorem vel auditorem scripturae sanctae, qui malum illud originale extenuat, aut non recte intelligit, [...]“; a priamo poukazuje na obzvláštny stupeň náročnosti tohto učenia: „[...] imo nemo hominum vim eius satis cogitare aut assequi potest.“ Por. WA 44, 507.15 – 17.

rovho teologického vývoja dôležitú úlohu. Dôležité je, že Luther stál na biblickom základe. Ved' spomedzi mnohých miest, ktoré boli pre neho obzvlášť dôležité, stojí v prvom rade – v súlade s tradičným chápaním a výkladom v dejinách teológie – Žalm 51, a zvlášť 7. verš.³ Už vo svojej prípravke k prednáške o tomto žalme, v lete roku 1532 Luther poznamenáva, že v Starej zmluve nie je mocnejší text hovoriaci o dedičnom hriechu ako tento.⁴ Už od svojich Adnotationes z roku 1513 až do dôb prednášky o knihe Genezis sa Luther zaoberal touto modlitbou pokánia a pre nasledujúce generácie zanechal obdivuhodné množstvo celkovo šiesti výkladov Žalmu 51,⁵ ako aj nespočetné množstvo odkazov na hlboký pád do hriechu kráľa Dávida (2Sam 11ff.) a jeho kajúce vyznanie hriechov v 7. verši⁶ v najrôznejších kontextoch.

Lutherova záľuba pre spomenuté biblické miesto sa nedá vysvetliť len na základe dobrej znalosti, alebo častého používania tejto modlitby v praxi pokánia stredovekej cirkvi,⁷ či liturgického života mníchov v kláštore.⁸

Spomenutá výnimočná pozornosť, ktorú Luther venuje tomuto miestu vychádza z uvedomenia si predovšetkým teologického obsahu, ktorý vzniká pri biblickom spojení tohto miesta medzi Ž 51,6 a R 3,4. Týmto sa totiž obsah Žalmu 51 dostal do kontextu Pavlovho učenia o ospravedlnení. Lutherov častý výklad je teda späť – a toto je jeden z dôležitých momen-

³ Najvýznamnejším predstaviteľom je spomedzi všetkých Augustín, ktorý kladie Žalm 51,7 hneď vedľa R 5,12 resp. Jób 14,1–5, LXX. AUGUSTÍN, De nuptiis et concupiscentia II, XXIX.50 (PL 44, 466); De peccatorum meritis et remissione I, XXIV.34 (PL 44, 128); Contra duas epistolas Pelagianorum IV, XI.29 (PL 44, 632). K systematicko-theologickej štúdii týchto miest vid' BRUSH 1997, str. 8–78, ktorý ponúka dobré porovnanie najdôležitejších výkladov 51. žalmu po Luthera.

⁴ WA 31 I, 540,13f.: „Non est potentior textus in veteri testamento de peccato originali quam is.“ Ešte mocnejšie to Luther vyjadruje v Summarien über den Psalter und Ursachen des Dolmetschens (WA 38, 36,25–28): „Denn inn diesem Psalm, und sonst nirgend, wird die sunde so klerlich angezeigt, das sie ein erbfall und uns angeboren sey.“

⁵ Jedná sa o akademické prednášky (WA 3, 284,1–293,21; WA 40 II, 315,1–470,14), prípravky (WA 4, 496,19–498,3; WA 31 I, 510,3–514,22), priateľský potešujúci výklad (WA 31 I, 538,1–543,9), výklady pre laikov (WA 1, 184,27–194,39 a WA 18, 498,17–507,26).

⁶ WA 56, 215,1–221,3 a WA 56, 286,12–287,14; WA 10 II, 412,1–414,8; WA 38, 36,24–37,6; WA 44, 505,37–508,30. Dokonca v sobášnej kázni [sic!] pre Filipa z Pommern dňa 27.2. 1536 v Torgau (WA 41, 519,6) sa Luther odvoláva na Ž 51,7.

⁷ V Enarratiu poznamenáva Luther, že Ž 51 bol obzvlášť často používaný počas pôstu. WA 40 II, 316,6f. 40 dní pokánia a príprav boli v Západnej cirkvi, ako aj vo Východnej cirkvi všeobecne ustálené od 5. storočia. Vrcholom bol Zelený štvrtok, ako deň zmierenia.

⁸ Ž 51 tvoril pevnú súčasť každodenných horae (Prim, Terc, Sext, None). Ž 51 sa mnisi modlievali každé ráno na začiatku laudes. Luther v Enarratiu spomína, že tento Žalm bol najpoužívanejší spomedzi všetkých žalmov v liturgickom živote mníchov WA 40 II, 316,25f.

tov tohto pojednania – s Lutherovou snahou o správne pochopenie a artikuláciu učenia o ospravedlnení.

1. Učenie o dedičnom hriechu, ako súčasť predmetu teológie

Bezpochyby najdôležitejšou z Lutherových prác k Žalmu 51 je jeho skoro trojmesačná prednáška z leta roku 1532, nazývaná: *Enarratio Psalmi LI. Práve o túto prácu sa budem v nasledujúcich riadkoch opierať.*

Po krátkom úvode k správne pochopeniu pokánia a extenzívnom rozpracovaní problematiky dedičného hriechu, dospel Luther v závere tejto časti prednášky k presnej definícii toho, čo je vlastný predmet teológie: „*Cognitio dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica, Et ita cognitio dei et hominis, ut referatur tandem ad deum iustificantem [salvatore] et hominem peccatorem, ut proprie sit subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator.*“⁹ Zvláštnu pozornosť medzi jednotlivými časťami tejto definície si zaslúži párové spojenie na konci: Na jednej strane je predmetom človek, charakterizovaný ako vinný z hriechu a stratený, a zároveň zatratený v smrti. Ako skazený a stratený, nemôže utiecť vine hriechu a nemôže sa svojimi vlastnými silami zachrániť. Holistické ponímanie takejto *hamartologickej*¹⁰ reči o človeku sa naplno ukáže, keď pojmy a teologické koncepty viny a stratenosti budú síce rozlišované, ale nebudú od seba oddeľované.

Podobne to platí aj pre určenie Božieho konania, totiž jeho spravodlivosti a záchrany. O tom hovorí druhá časť Lutherovej tézy o predmete teológie: o darovanej spravodlivosti hriešnikovi a o novom živote. Tieto sa síce od seba líšia, ale nemožno ich od seba oddeľovať.¹¹

⁹ WA 40 II, 327,11–328,2. Por. WA 31 I, 511,14f. Význam tohto miesta nemôže byť prekonaný. BAYER 1994, str. 31–55 a. 408–418 poukázal na jeho miesto pri riešení problému o notitia subiectum a obiectum teológie v teológii G. Biela a Lutherovu vedomú recepciu a zodpovedanie týchto otázok. Zároveň poukázal na jej dôležitosť pre formovanie celej teológie. Vid': BAYER 2003, str. 34–38.

¹⁰ Tak navrhuje GESTRICH 1989, str. 218: „Es ist korrekt, von Luthers Theologie der Sünde zu sagen, sie erweise sich eher als eine Lehre von der sündigen menschlichen *Person* (Hamartologie, von *ho hamartolos*), denn als eine Lehre von den *Sünden* (Hamartologie, von *hai hamartiai*).“

¹¹ Por. záver vo WENZ 2001, str. 267f. v súvisi s Lutherovými katechizmami a *De servo arbitrio*. Wenz to pokladá za model, ktorý platí pre celé „kresťanské učenie o hriechu“: „Dabei ist [...] durchgängig zu berücksichtigen, daß die christliche Sündenlehre von der Erlösungslehre und Versöhnungslehre nicht isoliert werden kann“ a dokladá, že sa aj Augustinovo myslenie odvíja na základe tohto schématu. Vid' aj WENZ 2001, str. 289–292.

Plný zmysel a význam Lutherovej reči o predmete teológie je zrejmý pri súčasnom pohľade na to, čo sa deje medzi vinným človekom a ospravedlňujúcim Bohom, a zároveň ako Božie spásonosné konanie zachraňuje človeka zo stratenosti a zatratenosti v smrti.

Len človek *coram deo* (pred Bohom) spoznáva, v akom vzťahu k Bohu stojí, pričom tento vzťah sa konštituuje a deje v prvom rade skrze médium reči: a to v slove zákona a evanjelia. Ide tu o súvislosť založenú na komunikácii medzi Bohom a človekom. Spojka ‚et‘ medzi oboma časťami Lutherovej tézy to jasne ukazuje: „hriešny človek a ospravedlňujúci Boh prebývajú spolu vo výmene slov.“¹² Lutherovo určenie predmetu teológie stojí teda na rozlišovaní medzi slovom zákona, ktoré v človeku tvorí spoznanie hriechu a zatratenosť v smrti, a medzi Božím slovom evanjelia, ktoré tvorí v človeku vieru, dáva spravodlivosť a život. Alebo povedané spolu s Lutherom: k obsahu Žalmu 51 patrí najprv to, aby ním ľudia boli poučení o hriechu, aby boli porazení v ich nespravodlivosti a boli privedení k duchovnej smrti ich samospravodlivosti pred Bohom,¹³ a až potom: „[...] erigitur, datur ei consolatio, ut altera fide iustificetur et a suo peccato reicere se debeat in gratiam.“¹⁴

Centrálny význam pre charakteristiku dedičného hriechu má pre Luthe-
ra aj 6. verš.¹⁵ „Tibi soli peccavi“ vykladá Luther dvomi smermi.

2. Totálnosť a univerzálnosť hriešneho bytia

Lutherovi ide najprv o celý život človeka, čo vyjadruje pomocou aspektu totálnosti [totus] hriešneho bytia: „Coram te pecco et malum facio. Si in iudicium mecum intrares, so find sichs, quod peccavi, pecco et in infini-

¹² BAYER 1994, str. 38. Por. BAYER 1994, str. 412: „Der Gegenstand der Theologie ist [...] konstitutiv sprachlich. Das heißt negativ: Theologie bezieht sich nicht nur nicht primär auf ein Wissen oder Tun. [...] Sie bezieht sich vielmehr auf jene elementaren Sprachhandlungen, in denen Gesetz und Evangelium konkret geschehen [...]“

¹³ WA 40 II, 440,1f.: „Das ist 1., sic convertitur homo, quod eruditur 1. de suo peccato, conteritur, occiditur in conspectu dei spiritualiter, [...]“ Vid' aj WA 40 II, 439,3–7.

¹⁴ WA 40 II, 440,3f.

¹⁵ Zvlášť k Ž 51,6 sa dá povedať, BAYER 1994, str. 37f.: „Über die Geschichte Davids als des exemplarischen homo peccator, der den deus iustificans erfährt, hinausgehend spricht dieser Psalm, von der ganzen Sünde und ihrer Wurzel, in ihrer Radikalität und Universalität. Die Universalität gilt im Blick auf die ganze Menschheit, zugleich aber auch im Blick auf die Breite und Tiefe der Existenz des Einzelnen. [...] Damit ist die anthropologische Tiefe der Bestimmung des Gegenstandes der Theologie und zugleich die Wurzel einer theologischen Anthropologie in den Blick gekommen.“

tum etc.“¹⁶ Zmenou medzi minulým, prítomným a budúcim časom sa v tejto téze Luther odvracia od ponímania tohto verša v zmysle nejakej série po sebe sa dejúcich momentov, k jednej prítomnostnej situácii hriešneho človeka pred Bohom. Celkové bytie hriešneho človeka coram deo znamená, že človek je vo všetkých okamihoch života, od počiatku až po koniec, hriešnik pred Bohom. Jeho celá vlastná spravodlivosť je z Božej perspektívy len *nihil*. Takýto radikálny pohľad na človeka sa nedá nájsť vo filozofickom spôsobe myslenia,¹⁷ zato povstáva naplno v teologickej reči o človeku coram deo, ako o hriešnom človeku pred Bohom.

Po druhej vysvetľuje Luther tento verš v jeho súvisi s listom Rímskym spod aspektu *univerzálnosti*. Prenos hriechu Dávida na všetkých ľudí sa nedá odvodiť zo skúsenosti jednotlivca, nie je odvodený ani z morálnych súdov, ale má **teologický** základ. Celkom vedome zostruje Luther hriech človeka pred Bohom: „Crassissime sic facerem: ‚Wir sind alzumal coram te peccatores“.“¹⁸ V zmysle tohto univerzálneho obratu sa hovorí o hriechu u všetkých ľudí.

Je na mieste otázka, či prechod z ‚tibi soli peccavi‘ k následnej interpretácii ‚keiner ist gerecht‘ je exegeticky legitímny. Kľúč k Lutherovej odpovedi nájdeme v samom *locus iustificationis*. To, čo on chce povedať je to, že **len** Boh je spravodlivý a **len** On môže ospravedlniť. V človeku nie je *nič* (nihil), ako aj nie je *ani jeden* človek (nullus), ktorý môže obstať *coram deo* – Boh *jedine* (solus) je takým a on *jedine* to môže učiniť. Univerzálny výklad hriešnosti človeka a celého sveta pred Bohom stojí teda v súvisi s učením o ospravedlnení. Výklad slova ‚soli‘ je myslený *adverbialiter*; to zachytil celkom správne aj Veit Dietrich pri príprave Lutherovej prednášky do tlače.¹⁹ Zároveň má však toto ‚soli‘ aj *adverzatívny* význam – keď je len Boh spravodlivý, tak je vylúčené, aby nejaký človek bol coram deo – spravodlivý. A ďalej platí: keď človek len hreší – coram deo – nemôže sa opierať o žiadnu spravodlivosť na svojej strane.²⁰ Keď to oto-

¹⁶ WA 40 II, 365,13–366,2. Viď aj WA 40 II, 322,4f.: „Ergo scientia in posterum, scire, simpliciter nihil esse in nobis quam peccatum.“

¹⁷ WA 40 II, 369,9–11: „Das heist verbo divino declarari peccatum et solo verbo divino revelatur. Aristoteles non docet de isto peccato: ‚Tibi soli‘, Tu solus es iustus et omnes homines peccatores, sed per verbum.“ Por. WA 40 II, 391,14f.

¹⁸ WA 40 II, 366,3f.

¹⁹ WA 40 II, 366,22–24: „[...] particula ‚Soli‘ adverbialiter ponenda est, ut sit propria et germana atque etiam simplicissima sententia: Tibi solum vel tantum pecco.“

²⁰ WA 30 II, 641,10–13. Lutherovo interpretačné pravidlo sa tiež opiera o význam práve opísaných viet z Enarratia. Oné ‚soli‘ musí mať tú istú úlohu, ako pri ‚sola fide‘ v R 3,28.

číme, tak potom je zřejmé: „[...] nullus iustus. Ipse est solus“.²¹ A túto tézu si Luther podržal celý svoj život.

Lutherove asertorické dôvodenie o totalnosti a univerzálnosti hriechu treba chápať v zmysle reči o tom **základnom hriechu**, t.j. **dedičnom hriechu**. Obsahovo, ale aj formálne Luther spája svoju reč o tomto hriechu s novozmluvným podobenstvom o strome, ktorý prináša zlé ovocie (Mt 7,17 a Mt 12,33): „[...] profundius definitionem peccati: esse radicem [arborem cum fructibus] et morbum ipsum“.²²

Pri bližšom pohľade výkladu jednotlivých motívov tohto podobenstva, sa ukazuje Lutherova kritika scholastického učenia o cnosti,²³ a to v tom zmysle, že onen strom sa nestáva „zlým“ až potom, keď prinesie zlé ovocie. Naopak: ovocie je len prirodzeným znakom toho, aký je onen strom v sebe, vo svojej podstate. Povedané inak, človek sa nestáva hriešnikom preto, lebo koná hriešne činy, ale človek koná hriešne činy, lebo je už dávno hriešnikom. Pomocou tohoto podobenstva môže Luther vyjadriť čo najlepšie tretí dôležitý aspekt ľudskej hriešnosti – jej *radikalitu*. Toto je dôležité už aj preto, lebo to chráni teológiu pred jej zetizovaním a prevrátením do lacného moralizovania.

3. Peccatum radicale

Pojem „peccatum radicale“²⁴ (Wurzelsünde) je čisto lutherovský pojem. Súvisí so spomenutým podobenstvom o strome v Matúšovom evanjeliu.

Zápor ‚žaden‘ má byť zosilnený na druhom konci vety. Týmto spôsobom ‚znásobuje‘ oné ‚soli‘ hriešnosť človeka ‚ad universalem‘, takže je jasné, že pred Bohom nie je nikto spravodlivý a ‚coram deo‘ neobstojí nikto z vlastnej spravodlivosti. Luther môže potvrdiť ‚tibi soli peccavi‘ nielen na základe prehodenia času do prítomnosti ale aj pomocou partikuly ‚soli‘ (WA 40 II, 366,3f.): „Wir sind alzumal coram te peccatores.“ Všetko pozitívne, čo by ľudia radi použili na ich ospravedlnenie, sa takto zamieta.

²¹ WA 40 II, 366,8. Vid' aj WA 40 II, 367,4f.: „Ego confiteor me peccasse et quod coram te sim peccator, ut tu solus sis iustus.“ Ďalej WA 40 II, 373,3f.; WA 31 I, 512,19f.

²² WA 40 II, 316,10f.

²³ Už vo Vorlesung über den Römerbrief argumentoval Luther proti všetkým v tradícii Aristotela stojacim scholastikom (WA 56, 273,7–9): „[...] illi autem ad modum Aristotelis in ethicorum, Qui peccata et iustitiam collocavit in opera et eorum positionem et privationem similiter.“ Podobne písal Luther v liste Spalatínovi dňa 19. októbra 1516 (WA BR I, 70,29–32): „Non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti efficimur, nisi simulatorie, sed iusti (ut sic dixerim) fiendo et essendo operamur iusta. Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera. Prior placet Abel quam munera eius.“ Vid' aj Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520 WA 7, 33,4–24. V Enarratiu potom WA 40 II, 456,9f a WA 40 II, 433,1f.

a pomáha pri pochopení i Žalmu 51,7. Už v prednáške o Liste Rímskym 4,7,²⁵ neskôr na mnohých iných miestach, a i v Ennaratio označuje Luther dedičný hriech ako „peccatum radicale“,²⁶ najčastejšie práve v kontexte 7. verša.

Ak tento termín bližšie analyzujeme, nedá sa prehliadnuť jeho terminologická nadradenosť nad tradičným pojmom „dedičný hriech“ – pri počutí ktorého mnohí prirýchlo sklíznu do biologickej, či právnej interpretácie tohto hriechu. „Hriech od koreňa“ je základným hriechom v pravom slova zmysle, ktorý spočíva na začiatku ľudskej existencie, a ako koreň stromu – vyživuje a ovplyvňuje všetky sily ľudského bytia. Je skrytý pod povrchom a zvyčajne si ho nikto nevšimne. Pritom je „vyživujúcim zdrojom“ (Nährquelle),²⁷ udržiavajúci strom pri živote počas celého jeho rastu. Pritom nie je koreň formovaný stromom, ani „polepšenie“ koreňa skrze ovocie nie je možné. Z tejto perspektívy ide o jednorazovú záležitosť – to, čo je na strome, to je určené od koreňa. Pomocou tohto pojmu môže Luther názorne vyjadriť aj inú evanjelickú črtu jeho učenia o dedičnom hriechu: peccatum radicale ako zostávajúcu a nezničiteľnú veličinu i v živote kresťana aj po krste. Koreň zostáva a vyháňa neustále nové výhonky, a svoju vitalitu stratí naozaj až keď strom prestane existovať. Nemenej dôležité je to, že sa pojmom *peccatum radicale* nevytvára asociácia biolo-

²⁴ EBELING 1985, str. 78: „Der Ausdruck peccatum radicale findet sich m. W. nicht in der Scholastik.“

²⁵ WA 56, 277,12f. Luther sa pritom doslovne opiera o AUGUSTÍNA, Contra Julianum I, VIII.38 (PL 44, 667): „Arbor bona fructus malos non facit: cum ille magister Deus, non utique naturam constituat arborem, ex qua fructus de quo loquebatur, existat; sed voluntatem seu bonam seu malam, fructus autem opera, quae nec bona voluntatis malae, nec mala possunt esse voluntatis bonae. Hoc est enim quod ait, Arbor mala fructus bonos non facit, et arbor bona fructus malos non facit [...]“ Vid' aj AUGUSTÍN, Contra Julianum IV, 30 (PL 44, 734). Por. WA 56, 283,6f.; WA 56, 284,22–24: „[...] nisi cui primo tectum sit peccatum (i.e. peccatum radicale, originis, naturale, quod per penitentiam, baptismum, gemitum et timorem Dei tegitur), [...]“; WA 56, 285,15f. Čo sa týka Augustínových citátov treba dať pravdu GRANE 1975, str. 23–63, že je nutné, aby sa rozlišovalo medzi Lutherovým a Augustínovým používaním tohto miesta. Nesmie sa totiž zabúdať na to, čo presne a za akým cieľom použil s Augustínových protipelagiánskych spisov.

²⁶ Lutherovu interpretáciu je treba vidieť v opozícii k názorom jeho protivníkov (WA 40 II, 319,8–10): „[...] psalmum ultra loqui de toto peccato et radice. Ipsi solum de fructibus peccati interpretati, nos de arbore, [...]“

²⁷ WA DB 7, 6,32–34. Vorrede zum Brief des Paulus an die Römer, 1522: „[...] Und sunderlich sihet die schrift yns hertz und auff die wurtzel und hewbt quell, aller sunde, wilchs ist, der unglaupe, ym grund des hertzen. [...]“ Analýzu pojmu „peccatum radicale“ podáva aj BRUSH 1997, str. 129, pozn. 11.

²⁸ BAYER 1999, str. 266–273, zvlášť str. 268.

gického podávania tohto základného hriechu. Ved' napokon, nie je dôležité, ako sa rastlina rozmnožuje, ale fakt, že všetky rastliny žijú z koreňov, a odtiaľ berú výživu.

Takéto ponímanie *peccatum radicale* vyjadruje „fundamentálno antropologickú konštitúciu“ človeka, ktorú Luther vníma ako zásadnú „skorumpovanosť“.²⁸ Vo viacerých tézach v Enarratiu hovorí Luther o dopade pádu Adama a Evy do hriechu, a následne o dopade tohto pádu na všetkých ľuďoch.²⁹ Pri tom sú spojené tri hlavné momenty: 1. skorumpovanosť rozumu (*ratio/intellectus*), 2. vôle (*voluntas*) a 3. telesného (*corporalia*) V nasledujúcom sa budeme venovať prvým dvom aspektom.

4. Skorumpovanosť hriešnika

Pri výklade Žalmu 51,12 v Enarratiu spája Luther pod pojmom **srdca** - silu ľudského **rozumu a vôle**. Srdce je duchovným centrom celého človeka;³⁰ t.j., ide mu predovšetkým o vzťah človeka k Bohu. Pre Luthera má skorumpované ľudské srdce len „fantazmagorické“ predstavy, ktoré si vytvára o Bohu.³¹ Modloslužby, zbytočné náboženské obrady, nestálosť v poznaní Boha,³² až po aktívny boj proti Bohu, spolu s „vysmievaním sa z Božej spravodlivosti“³³ a nevera sú charakteristické pre hriešne ľudské srdce: „[...] tamen cor est immundum, plenum infidelitate, concupiscentia, vacuum timore dei fiducia erga deum.“³⁴ Práve na obraze modloslužby sa

²⁸ WA 40 II, 323,11–324,3: „Sed ubi peccasset, corrupta est voluntas [ratio] et omnia Naturalia, et credo, quod corrupti etiam sint sensus naturales et corpus vitiatum in ipsis sensibus, sanguine, nervis, vidit [audivit at gustus fuit fortis] Adam ante lapsum fortius [clarius, scherffer]. Ideo non dicitur Integer [Sic etiam omnia: ut sensus corporaliter ([corporales]) in peccato, sic etiam voluntas; drumb naturalia non sunt amplius integra], quia homo amisit rectum iudicium [de deo], bonam voluntatem erga deum, nihil recte statuit de deo, sed omnia perverse.“ Obsahovo tomu zodpovedá aj WA 40 II, 325,6–326,5.

³⁰ EBELING 1991, str. 384: „Der Ort, wo Gott sein Wort allein als *sein* Wort offenbar macht, ist das Herz als das Zentrum des *ganzen* Menschen. Wem Gott da sein Wort sagt, lebendig macht, wen er das da fühlen und schmecken lässt, der hat es verstanden.“

³¹ Toto vychádza z toho, keď sa otočí pozitívne určenie toho, čo znamená „čisté srdce“ (WA 40 II, 423,6f.): „Vere cor mundum, quod agnoscit deum, qualis sit, et non habet phantasma de deo falsum.“

³² WA 40 II, 423,4f.: „Cor est plenum idolatria, vanis operibus religionis, non constans scientia de deo.“

³³ WA 40 II, 348,4f.: „[...] tamen in corde est praesumptio, blasphemia, negatio, persecutio dei. In hominibus non est videre Sanctum, [...]“

³⁴ WA 31 I, 539,25–27. Por. WA 40 II, 464,6.

najjasnejšie prejavuje oná – pre lutheránstvo tak typická spojitosť medzi srdcom a ústami, a práve modloslužba je veľmi názorným ovocím koreňa ľudskej hriechnosti, prebývajúcej v srdci.³⁵

Teologický hrot Lutherovho argumentu spočíva v kritike učenia D. Skotusa a G. Biela, ktorí pri pohľade na schopnosti človeka nehovorili o skorumpovanosti, ale iba o „oslabení“. To znamená, že oni odvodzovali zo schopnosti milovať stvorené, podobne schopnosť milovať Boha: keď človek dokáže milovať to, čo je ontologicky nižšie, o čo viac by mal dokázať milovať Stvoriteľa ako to, čo je vyššie! Predovšetkým v rámci teológie pokánia to znamenalo, že hriešnik je schopný pravej ľútosti (*contritio*), a môže milovať Boha ako najvyššie dobro.³⁶

Luther tvrdí, že v tomto prípade vôľa človeka zneužíva Boha pre vlastný úžitok a hľadá na Bohu len to, čo sa mu páči.³⁷ Skorumpovaná vôľa sa aktívne obracia proti Bohu,³⁸ a pravá ľútosť nie je v silách človeka. Človek sa radšej korunuje za svojho vlastného Stvoriteľa, a chce svoju poslušnosť voči Bohu dokazovať podľa vlastných vnuknutí.³⁹ Za všetkými týmito argumentami treba vidieť Lutherovo učenie o „neslobodnej vôli“:⁴⁰ „Caro et omnia [*liberum arbitrium*], sollen wir heissen peccatores.“⁴¹

Skorumpovanosť rozumu vzťahuje Luther na poznanie Boha: „[...] homo [...] nihil recte statuit de deo, sed omnia perverse“.⁴² Tým je odmiet-

³⁵ BAYER 2003, str. 158: Keď sa o srdci človeka hovorí „*sündentheologisch*“, potom platí: „Der Mensch *hat* nicht nur ein fingiertes Herz, sondern er *ist* cor fingens.“ Vid' aj BEUTEL 1991, str. 184: „Daß es für das Herz des Menschen kein besseres Spiegelbild gibt als die Worte, die er spricht, ist ein bei Luther vielfach wiederkehrender Gedanke, der ihn freilich immer nur um eines konkreten theologischen Zusammenhangs willen interessiert.“

³⁶ WA 40 II, 377,6f.: „Scotus: Si homo potest diligere creaturam, potest etiam deum diligere super omnia; [...]“

³⁷ Vôľa je, hovorí Luther (WA 40 II, 325,7–9) „[...] omnia incurvata. ich such an Gott, an allen creaturn, quod mihi placet. Tum vitant vitia, stulti in contraria currunt, fugit in voluptatem et currit in gloriam.“

³⁸ WA 40 II, 377,2–5: „[...] quia ideo excecati, quod voluntas in aversa [parte] tota. Sic docuerunt Theologi omnes, omnes Monachi in hac veritate: aliquid luminis in voluntate, huic si obediero et secutus dictamen rationis.“

³⁹ WA 40 II, 466,1–6.

⁴⁰ „Die Willensfreiheit“, tak píše REINHUBER 2000, str. 39 „ist auch bei Luther verstanden als ein Zusammenspiel der obersten Seelenvermögen des Menschen als eine Verbindung von Vernunft, die das Gute und Böse (*coram mundo!*) erkennt, und Wille, der das Gute oder Böse wählt [...]. Die beste Übersetzung für *liberum arbitrium* wäre deshalb (freie) Willkür, weil in dem Begriff Willkür sowohl der Wille [...] als auch die Kür, die prüfende Wahl der Vernunft [...] angesprochen ist [...]“

⁴¹ WA 40 II, 340,7.

⁴² WA 40 II, 324,2f.

nuté – ako už vo výklade listu Rímskym – scholastické učenie o *synthesis*, neuhastiteľnom svetle vo vyšších rozumových schopnostiach, umožňujúcim neporušené poznanie dobra a toho Dobrého. V *Enarratiu* hovorí Luther o „slepote“ rozumu, ktorý nedokáže „vidieť“ a „nazerat“ ako sa Boh stavia a chce stavať voči človeku.⁴³ Ostroumne pri tom rozlišuje medzi dvoma konkrétnymi formami prevráteného Božieho poznania.⁴⁴

V prvom prípade ide o predstavu hnevajúceho sa Boha, ktorý nenávidí hriešnikov, a to preto, lebo skorumpovaný rozum sa pýta po absolútnom Bohu v jeho majestáte, alebo ako už Luther písal v *De servo arbitrio* – hľadá len toho *deum nudum* (nahého Boha). Takýto ľudský rozum nikdy nenájde *deum pro nobis*: (Boha pre nás). „[...] Ne sit nudus deus da cum nudo homine“,⁴⁵ lebo prirodzený rozum vidí len Božiu spravodlivosť, ako spravodlivosť kráľa trestajúceho previnilcov.⁴⁶ *Deus absolutus* a ľudská prirodzenosť sú si navzájom nepriateľmi.⁴⁷ Keď rozum starého Adama naráža „pred bránami raja“ takpovediac na „plamenný meč“ (1M 3,24) a nemôže pochopiť ako sa môže dostať k spravodlivému Bohu, človeka sa zmocňuje panický strach a hrôza. Keď ale sklame rozum teológov, ktorí nevedia nič o Bohu, ktorý nechce smrť hriešnika, ale spôsobuje jeho obrátenie a život (Ozeáš 33,11);⁴⁸ keď Filozofi neučia, ako sa dá chrániť proti žalujúcemu svedomiu a neodvratnej smrti; keď prirodzený rozum⁴⁹ rozmýšľa len v kategóriách aristotelovskej *iustitia distributiva* a nevie, že Boh z pú

⁴³ WA 40 II, 372,9.

⁴⁴ WA 40 II, 324,8f.: „Ibi naturalia erga deum plane corrupta [perverso iudicio], de enim non est iratus peccatoribus, si se agnoscunt. Non acceptat cultus [electicios] a nob fictos.“

⁴⁵ WA 40 II, 330,1f. Por. WA 40 II, 386,14f.: „[...] Sicut non constituimus vanum, nudum deum, qui cogitationibus nostris etc., [...]“

⁴⁶ WA 40 II, 363,4–7: „Sic enim peccatum urget, ut homo non audeat caput erigere, quia tota natura pugnat contra nos, et consequentia: Peccasti, ergo deus odit. Est vera in foro, In iure civili, in rebus humanis: peccasti, ergo cesar occidet.“

⁴⁷ WA 40 II, 329,9–11: „[...] qui vult salvus fieri, relinquat deum in Maiestate, quia iste et humana creatura sunt inimici.“ Por. WA 40 II, 347,1–3; WA 40 II, 460,2–5.

⁴⁸ WA 40 II, 410,5–9: „Inexperti homines nihil possunt de hac re cogitare, ut Papa et alii, tum sunt in alieno mundo. In perturbatione positus, in sensu irae divinae, nihil remedii nisi bonum verbum, sive inspiretur per fratrem praesentem, sive incidat per praeteritum auditum: ‚Nolo mortem‘ [Hes 33,11], ‚Vita in voluntate‘ [Mat 22,33], ‚Deus viventium‘ [Joh 3,15].“

⁴⁹ WA 40 II, 394,3–7: „Ideo manet sapientia in abscondito coram toto mundo, etiam in nostra carne; ratio wird toll et toricht druber. [...] ‚caro militat, captivat‘ [Röm 7,23] in sapientia carnis: Deus Oeconomum non exaudit, est tyrannus peccatoribus. Sic ratio et conscientia, inde fit turbatio et inquietudo animi.“

heho milosrdenstva odpúšťa hriechy,⁵⁰ potom hriešnikovi naozaj nezostáva nič iné, ako trpieť pod spravodlivým hnevom *dei nudi*. To mu „láme väzy“, zostáva v „zúfalstve až na večnosť“.⁵¹

Druhá deformácia je jemnejšia a častejšia ako tá prvá. Skrýva sa za zdaním zbožnosti a náboženskosti, alebo ako hovorí Luther, za ničotnými náboženskými úkonmi.⁵² Pomocou psychologického pozorovania ukazuje, ako prirodzený človek hľadá najprv svoju česť a hodnosť, aby až potom mohol predstúpiť pred Božiu súdnu stolicu. Preto sa zdôrazňujú všetky skutky, ktoré vyhávajú hriech a sprostredkujú zdanie svätosti.⁵³ Toto ľudské správanie označuje Luther ako „*theologia civilis*“.⁵⁴ Boh sa robí „obchodníkom“, ktorý jedná so svetskou spravodlivosťou podľa hesla: „keď dáš ty, dám aj ja.“⁵⁵ Patrí to k podstate skorumpovaného rozumu, že je presvedčený o možnosti, môcť z vlastnej sily dosiahnuť spravodlivosť pred Bohom.

Hriešnik neuznáva *peccatum radicale* ako skorumpovanosť, háda sa s Bohom o svoju vlastnú spravodlivosť a ospravedlňuje sa sám.⁵⁶ Inými slovami, hriešnik chce to, čo nemôže: „*volumus placare active*“. A to, čo mu je dané, „*das passivum nolumus*“.⁵⁷ To znamená, že milosť Božia sa nielen **nesprávne chápe**, ale nutne aj **vedome odmieta**. A keď sa milosť Božia sprostredkováva hriešnikovi na dosah práve v Kristu, tak to znamená, že sa tu všetko točí okolo viery v Ježiša Krista. Ako Luther lakonicky

⁵⁰ WA 40 II, 423,10 13: „Ista immundities alia, quam ratio non intelligit. habere mundum ab omni cogitatione falsa vel vana: Deum videre i. a. cognoscere ut matrem faventem, misericordem. quando irascitur, avertit faciem, tum aspicere nihil nisi iram, [...]“

⁵¹ WA 40 II, 330,9–13.

⁵² WA 40 II, 423,4f.: „Cor est plenum idolatria, vanis operibus religionis, non constans scientia de deo.“

⁵³ WA 40 II, 332,9–13: „Natura dicit: non audeo levare oculos ad coelum, terreor a facie dei, quia est amans iustitiae et odiens iniustitiae; quid faciam? Numquid orabo? tum dicit: „Ego queram consilia mea, consolationes. Ego volo orationem differre, elevationem mentis, primum cogitabo de peccato expurgando et reddam me dignum, donec possim dicere: „Miserere mei.““ Por. WA 40 II, 332,15–333,2 a WA 40 II, 405,8 13.

⁵⁴ WA 40 II, 317,3–5: „[...] cucullum, ieiuna, vade ad Sanctum Iacobum, [...] ista sunt signa Ignoratae poenitentiae, peccati, gratiae dei, et theologia facta mere mundana, politica, philosophica. Civilis.“ Por. WA 31 I, 514,1f.

⁵⁵ WA 40 II, 377,5: „Sic faciunt cum deo nundinam iustitiam: Si dederis, dabo.“

⁵⁶ WA 40 II, 371,7–10: „Das heist negare peccatum, hoc quod divinitus revelatum, et non solum negare, quod ceci et impii, sed etiam ipsum declarantem; non solum agnoscentem, sed pronunciantem nos peccatores negare et blasphemare et statuere in faciem dei. Non est verum.“ Vid' aj WA 40 II, 379,12f.: „Impius non tribuit sibi peccatum et deo iustitiam.“

⁵⁷ WA 40 II, 410,2f.

poznamenal, všetci, ktorí sú spravodliví z vlastných náboženských skutkov, stratili zo samej náboženskosti Krista.⁵⁸ Otázka viery a nevery je teda pre Luthera rozhodujúca pri definícii hriechnosti človeka od koreňa.⁵⁹

5. „Peccatum radicale“ ako nevera v Božie zaslúbenie

Na tomto bode je možné pomocou sylogizmu bližšie špecifikovať skorumpovanosť dedičného hriešnika. Ak bol dedičný hriech pomenovaný ako nevera, tak je nutné najprv bližšie preskúmať Lutherove ponímanie. Pre Luthera je zrejmé, že každý človek niečo, alebo v niečo verí. Všetky skupiny ľudí, ktoré Luther spomína ako príklad mylnej pozície vo svojich spisoch, chápu seba samých ako v Boha veriaci: Turci, Židia, spiritualisti, mnísi, papisti, scholastici, dokonca aj právnici a panovníci. Ani Luther ich nevníma ako popieračov Božej existencie. Luther vedel, že tak ako starý, tak aj nový človek má Boha pred sebou. Nevera v Lutherovom ponímaní musí byť teda pochopená hlbšie. Rozhodujúci bod v Lutherovej argumentácii je ten, že „starý človek“ verí na základe svojej skorumpovanosti **prevrátene**. Nevera teda nie je ateizmus, ale falošná viera skorumpovaného srdca, ako to zodpovedá hebrejskému pojmu „chattá't“ – hriech ako minutie sa cieľa.⁶⁰

Viera v Boha je formulovaná ako prvé prikázanie Dekalógu. V Enaratiu ju Luther opisuje ako vieru v milostivého Boha, ktorý preukazuje všetkým, svoju hriechnosť cítiacim, hriešnikom milosrdenstvo a ktorý dáva ľuďom všetko dobré. Naopak, nevera nespočíva v nevere v Božiu existenciu, ale v nevere voči prvému Božiemu prikázaniu. Presnejšie voči Božiemu zjaveniu v Ex 20,6, ktoré je pre Luthera čo najtesnejšie spojené s protoevanjeliom o spásе, teda príchodom Božieho Syna: „In decalogo Et in

⁵⁸ WA 40 II, 387,4–6: „[...] Sicut Turca disputat de deo et habet vagas cogitationes de incerto deo, Ut Papa et omnes sectarii. Ideo videndum, ne amittendus Christus prae nimia religione.“ K tomu patrí aj WA 40 II, 386,12f.

⁵⁹ BAYER 2003, str. 125, pozn. 71: Luther „[...] unterscheidet nicht zwischen Relationen und Konfessionen, sondern nur zwischen dem wahren und falschen Glauben. Der Unglaube als Versuch der Selbstrechtfertigung kommt außerhalb des Christusglaubens ohne Unterschied allen zu.“

⁶⁰ Tento záver korešponduje s tým, čo definoval WENZ 2000, str. 49 pri jeho analýze Malého katechizmu vo forme tézy: „Theologisch ernsthaft in Betracht zu ziehen ist in diesem Sinne nicht die abstrakt-atheistische These vermeintlicher Gottlosigkeit des Menschen, sondern einzig und allein die konkrete Verkehrung der Gottesthematik durch falschen Gottesglauben“.

prima promissione ad Adam: ‚semen mulieris‘ etc.; ‚Ero misericors‘ etc.⁶¹ Boh, ktorý je vo svojom Majestáte pre hriešnika nepochopiteľný, a ktorý vo svojej absolútnej spravodlivosti žiada smrť ako odplatu za hriech, sa v Kristu ‚zahaliť, aby si ľudia boli istí, že on chce byť ich potešiteľom: „Mittit ideo filium in mundum, ut certi simus, ipsum velle summo mandato, ut credamus eum esse consolatorem.“⁶²

V osobe Krista Pána si každý hriešnik môže byť istý zaslúbenou vernosťou Božou: „Ideo hec dico, quia hec habent magnam vim ad intelligendam scripturam Sanctam, quia loquitur de deo promissore et se signis externis et locis se ostendentem, ille includit Christi promissorem.“⁶³ Pre Luthera sa pri novom pochopení slov rozhrášenia v Mt 16,16 ako slov zaslúbenia otvorili ‚brány do raja‘. Vtedy si totiž uvedomil, že zvestované slovo odpustenia je činné slovo, ktoré tvorí vieru a koná čo hovorí.⁶⁴ Reformačná teológia, ktorú Luther chváli pred svojimi študentami ako najlepšiu múdrosť, spočíva na objave toho, ako Boh, ktorý je nepriateľom hriechu, a Boh, ktorý miluje hriešnika môže byť jedným a tým istým Bohom: „Ideo novissima sapientia, quae contrahit deum et peccatorem, hostem peccati et eum, qui amat peccatum, [...]“⁶⁵

Z tejto perspektívy sa podstata hriešnosti od koreňa ukazuje ako nevera, teda ako prevrátenie viery v Božie zaslúbenie (promissio).⁶⁶ Nevera znamená nedôverovať Božiemu slovu, alebo ako sa hovorí v nemčine: nepovesiť svoje srdce na Boha.⁶⁷ Nevera sa ukazuje v znevažovaní Boha, ktorý sa v Ex 20,6 vyjavil ako milosrdný Otec⁶⁸ a už dávno prišiel k ľu-

⁶¹ WA 40 II, 344,16f.

⁶² WA 40 II, 416,1–3.

⁶³ WA 40 II, 386,17–387,2.

⁶⁴ WA 40 II, 414,1–5: „Ad me hoc pertinet: Deus dat mihi auditum et pronunciat mihi: Ego te absolvo [Mt 16,16]. Ego credo, quod sit verum. Ille ‚non est mendax‘ [Ex 23,12], qui vocatur deus. Si ego credo, wird ichs auch erhalten. Docet ergo psalmus nos veram rationem tranquillandi cordis, quae nulla alia quam audire verbum vel ex fratre vel ex praedicto auditu.“

⁶⁵ WA 40 II, 332,4f.

⁶⁶ BAYER 2003, str. 162: „Luther gewinnt seinen Sündenbegriff ganz vom Promissio-glauben her, indem er dessen Verkehrung bedenkt.“ V Lutherovom traktáte O slobode kresťana sa dá objaviť táto istá téza. K tomu podrobnejšie BAYER 2003, str. 160–163.

⁶⁷ WENZ 2000, str. 50: „Die Grundverkehrtheit der Sünde wider das erste Gebot besteht nach reformatorischem Urteil demgemäß darin, daß der Mensch sich auf sich selbst samt den Werken seiner Selbsttätigkeit wie auf einen Gott verläßt. Mit gutem Grund hat man daher immer wieder auf den engen Zusammenhang zwischen Rechtfertigungsgedanken und Luthers Verständnis des ersten Gebots hingewiesen.“

⁶⁸ WA 40 II, 339,1. Por. GESTRICH 2003, str. 15.

ďom so svojím zaslúbením. Zúfalstvo, alebo samospravodlivosť, ktorú Luther tak mocne kritizuje, sú z tejto perspektívy jednoznačne definovateľné ako falošná viera.⁶⁹ Falošná preto, lebo dedičný hriešnik nemá dôveru v Božie zaslúbenie, a radšej dúfa vo vlastnú spravodlivosť. Práve na Kristovi, ktorý nie je pre hriech zjavujúci sudca, ale inkarnovaný milostivý Boh sám, sa ukazuje plná hĺbka hriešnosti človeka od koreňa. Je to základný hriech, koreň bezbožnosti, z ktorého vyrastá prevrátený (perversio) a skorumpovaný (korrumpcio) vzťah k Bohu. *Peccatum radicale je nevera v prvé Božie prikázanie, v ktorom sa Boh zjavil a ľuďom zaslúbil ako milosrdný Otec a dobrý Stvoriteľ a toto spečatil v inkarnácii svojho Syna Ježiša Krista pre všetkých ľudí.*

Vina tohto hriechu nie je zmazaná ani faktom skorumpovanosti v človeku. Práve naopak. Človek stojí pred Bohom ako vinný a skorumpovaný hriešnik, ktorý sa rúti do priepasti večnej zatratenosti a padol by do nej, keby mu „deus iustificans et salvator“ už vopred nevyšiel v ústrety. Lutherove reformačné chápanie dedičného hriechu sa naplno odкрýva len pri pohľade na ľudskú hriešnosť od koreňa, ako neveru v Božie zaslúbenie.

ZDROJE:

Augustinus

Contra duas epistolas Pelagianorum, ad Bonifacium, libri IV (PL 44, X,1, str. 549 – 640), Paris 1865.

Contra Julianum libri VI (PL 44, str. 641 – 874), Paris 1865.

De nuptiis et concupiscentia libri II (PL 44, str. 415 – 474), Paris 1865.

De peccatorum Meritis et Remissione libri III (PL 44, str. 109 – 199), Paris 1865.

Luther, Martin

Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe; zit. WA; WA BR [Briefe]; WA DB [Deutsche Bibel]), Weimar/Graz 1883ff.

LITERATÚRA:

Bayer, Oswald

1994 *Theologie*, HST, zv.1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

1999 *Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

2003 *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

⁶⁹ Vorrede zum Alten Testament, 1522 WA DB 8, 20,30 – 35: „Aber doch ist solch sund ampt und todt ampt gutt und fast von notten, denn wo Gottis gesetz nicht ist, do ist alle menschliche vernunft so blind, das sie die sund nicht mag erkennen, denn keyn menschlich vernunft weys, das unglaupe und an Gott verzweyffeln sund sey, ia sie weys nichts davon das man got gleuben und trawen sol, und gehet also dahyn ynn yhrer blindheyt verstockt, und fulet solche sund nymer mehr, [...]“

Beutel, Albrecht

1991 *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, zv. 27). Tübingen: Mohr Siebeck.

Brush, Jack E.

1997 *Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Luthers Verständnis des 51. Psalms*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Ebeling, Gerhard

1985 *Lutherstudien. zv. 3, Begriffsuntersuchungen. Textinterpretationen. Wirkungsgeschichtliches*. Tübingen: Mohr Siebeck.

1991 *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, 3. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gestrich, Christof

1989 *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die Christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

2003 *Peccatum – Studien zur Sündenlehre*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Grane, Leif

1975 *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518)*, (Acta theologica danica zv. 12), Leiden: E. J. Brill.

Reinhuber, Thomas

2000 *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von de servo arbitrio*, (Theologische Bibliothek Töpelmann, zv. 104). Berlin: De Gruyter.

Wenz, Gunther

2000 *Lutherische Identität. Studien zum Erbe der Wittenberger Reformation*, zv. 1. Hannover: Lutherisches Verlagshaus.

2001 *Das in sich Verkehrte. Luthers Sündenlehre in der Tradition augustinuscher Hamartiologie*. – Le Péché, hg. v. J. Doré (Publications de l'Académie internationale des Sciences religieuses), Paris. str. 265–300.

DOROTHEE SÖLLE A POTŘEBA JAZYKA NÁBOŽENSTVÍ A LITERATURY

Jan Zámečník

DOROTHEE SÖLLE AND THE NEED FOR RELIGIOUS AND LITERARY LANGUAGE This study analyses the relationship between theology and literature in the work of Dorothee Sölle in the broader context of theology and literary criticism. The analysis concentrates on three main areas: the general anthropological significance of religious and literary language, the relevance of fairy-tales and their relationship to human experience, and the concept of literature as “realisation”, which is unique in theology as a coherent attempt to relate to literature. The study came to the conclusion that, in spite of the originality of Dorothee Sölle’s concept, her understanding of literature here is somewhat ideological.

1. Úvod

„Kdo byla žena, pokládaná přáteli málem za prorokyni či světici a nepřáteli za kacířku a ateistku?“¹ Tak se hned v úvodu svého článku na památku německé teoložky D. Sölle (1929–2003) táže brněnský germanista Jiří Munzar, aby zdůraznil jeden z podstatných rysů, který je spojen se jménem této autorky, totiž provokativnost. Díla D. Sölle nechala v teologii 20. století skutečně jen málokoho chladným a na její adresu se ozvala slova chvály i odsudků. To nebylo způsobeno pouze zmíněnou provokativností, ale též poměrně širokým teologickým záběrem, jež šlo jen stěží přehlédnout. Autorka stála u zrodu tzv. politické teologie a v německé oblasti teologie smrti Boha,² byla čelnou představitelkou feministické teologie a zabývala se také vztahem teologie a krásné literatury. Ačkoli je předmětem tohoto článku poslední zmíněná oblast autorčina zájmu, nelze se v žádném případě vyhnout průběžným sondám do dalších sfér jejího bádání.

2. Literatura, náboženství a znovunalezená slova

Dnešní člověk je podle Sölle handicapován nedostatkem způsobilosti vyjadřovat své pocity – úzkosti i radosti. Proto nemůže sdělit ani své bytostné potřeby. Jaké jsou však příčiny tohoto neradostného stavu? Autorka vyjme-

¹ MUNZAR, 2003, s. 27.

² Někdy nazývána též „radikální teologie“.

novává celou řadu důvodů a mechanismů, které stojí na počátku lidského oněmění. Jedná se zejména o svět techniky, který požaduje, aby vše fungovalo bez jakýchkoli „výpadků“. S tím je samozřejmě spojen obrovský tlak na jednotlivce, jenž se může z této neradostné situace vymanit pouze za předpokladu nalezení specifického jazyka,³ který teprve umožňuje pochopit souřadnice, v nichž se člověk nachází.

Kde však tento jazyk hledat? Sölle je přesvědčena, že nám zde pomůže právě náboženství a literatura, respektive jejich spojení. Z tohoto hlediska je třeba bojovat jednak proti teologii bez poezie (*poesielose Theologie*), jednak proti poezii bez náboženství (*religionsfreie Poesie*). První zápas je veden ve znamení odporu vůči zvědečtělé teologii, zápas druhý je kritikou banální literatury, tj. takové literatury, jež se nás bezpodmínečně netýká. Naopak teologicky relevantní je to, „co nás otevírá, co v nás odemyká nový hlas (*Organon*)“ (Goethe), co nás vyjímá ze záruk vědného, co nás konfrontuje s vlastními klišé, co nám odhaluje, jaký je náš vztah ke světu, a tím mění nás samé“.⁴

Sölle si je vědoma, že náš svět je světem jazykovým a mez mého jazyka je následně i mezí mého světa.⁵ Každé jazykové rozšíření tedy vede nejen k lepšímu pochopení sebe sama a druhých, ale i k otevření nových životních možností. Skutečná literatura (a umění vůbec) dokáže totiž podle autorky prolamovat hranice našich klišé.⁶ A právě tato teze nám poskytuje jeden z klíčů k pochopení toho, co má Sölle na mysli, když hovoří o banalitě – totiž „kýč“.⁷ Právě kýč je totiž často dáván do přímé souvislosti s banalitou. Podle Tomáše Kulky je podstatou kýče „ujistit konzumenta v jeho předpokladech, nikoli mu je zpochybnit“.⁸ Podle jmenovaného autora sice může mít kýč jistou pozitivní funkci jako (nutné?) stadium přechodu člověka k pravému umění,⁹ ale vposled vždy znamená podřízenost

³ Termínů „jazyk“ a „řeč“ používám v této práci takřka výhradně synonymně, tedy bez ohledu na tradiční lingvistické dělení.

⁴ SÖLLE, 1996, s. 10.

⁵ Viz SÖLLE, 1980, s. 91.

⁶ Velmi silně tento aspekt zdůraznil v moderní filosofii Theodor W. Adorno, který ve své *Estetické teorii* hovoří v souvislosti s uměním o negaci. V adornovském duchu se nese souhlas Sölle s výrokem jejího přítele Heinricha Bölla, který prohlásil, že umění není nikdy bez naděje (*nie trostlos*), ale vždy neutěšitelné (*untröstlich*) (viz SÖLLE, 1993, s. 221).

⁷ Je ovšem nutno uvést, že „kýč“ není u Sölle samotné obšírněji reflektován a zmiňován.

⁸ KULKA, 2000, s. 44.

⁹ Viz KULKA, 2000, s. 214.

„morálním standardům a společenským ideálům dané doby“,¹⁰ tudíž zásadní nekritičnost.¹¹ Zůstává tu pouze, jak uvádí teolog Helmut Thielicke, obsahové dráždění fantazie erotickými, politickými, náboženskými či sentimentálními obsahy. Podle H. E. Holthusena, o kterého se Thielicke opírá, je toto dráždění založeno buď na ošklivém a bolestivém (kyselý kýč), nebo může naopak jít o „továrnu na sny“ (*Traumfabrik*) (sladký kýč).¹² Aspektu sladkosti a nepravdivosti si všímá ve své knize také H. E. Bahr. Kýč se podle jeho názoru snaží falešně převzít funkci náboženství, chce se stát lacinou útěchou. Pravý umělec se v protikladu k tomu dokáže „naklonit nad propasti lidské existence, aniž by pociťoval závrať, ošklivost nebo zděšení (Mauriac)“.¹³ Jeho dílo se tak stává prolomením života ve vlastní setrvačnosti. K průlomu nám podle Sölle může ovšem pomoci – a zde se dostáváme na rovinu náboženského jazyka – i slovo *Bible*. Paradoxně k tomu přispívá fakt, že žijeme v pokřesťanské době, v níž už tradované příběhy a obrazy chápeme jako cizí. Ovšem právě to lze chápat pozitivně, neboť pouze cizí má schopnost zcizovat (*verfremden*) naše zaběhané stereotypy.¹⁴ *Bible* tak může být stálou obranou proti smrtelnému nebezpečí každé teologie i každého umění, proti banalitě.¹⁵

Sölle nicméně nechce setrvat u pouhého odporu proti svazujícím danostem, byť si je vědoma nutnosti tohoto kroku.¹⁶ Její – poněkud nediferencovaná – kritika frankfurtské školy spočívá právě v odmítnutí prodlévání u pouhé negativity, neboť je, jak se domnívá, potřeba ukázat i nějaký pozitivní rozvrh.¹⁷ Tento požadavek je implicitně dán již tehdy, když Sölle

¹⁰ KULKA, 2000, s. 131.

¹¹ Existuje ovšem i záměrný „kýč“, který má mj. subverzivní funkci. Viz KULKA, 2000, s. 23.

¹² Viz THIELICKE, 1968a, s. 848n (3077n).

¹³ Citováno podle BAHR, 1965, s. 101.

¹⁴ Viz SÖLLE, 1987, s. 290.

¹⁵ Viz SÖLLE, 1996, s. 10.

¹⁶ Srov. pasáž o významu ošklivosti jako určitého druhu popření u M. Júzla a D. Prokopa (viz JÚZL, PROKOP, 1989, s. 212n.) a teologickou interpretaci J. B. Součka: „Umění je vždy tvorbou; vždy nějak deformuje skutečnost, přetváří ji a tak ji zvládá. Je snad dovoleno vidět v tom – byť asi neuvědomělý – projev tušení, že naše skutečnost je nedokonalá, že na této zemi nežijeme v pravém světě, tak jak vyšel z ruky Boží, a zároveň i výraz touhy po naší pravé vlasti.“ (SOUČEK, 1982, s. 132).

¹⁷ Viz např. SÖLLE, 1980, s. 105nn. Její názor a požadavek zde splývá nejen s kritikou některých marxistů (viz např. ČERNÝ, 1976), ale i s postojem řady teologů. V souvislosti se vztahem k literatuře jmenujme např. Dietmara Mietha (viz MIETH, 1976, s. 62n). Srov. též HALDER; WELSCII, 1981, s. 64. Sám Adorno ovšem, jak se zdá, tušil, že konkrétní

hovoří o nutnosti vyjadřovat lidské potřeby. Nemůže se tedy jednat jen o nějaký výkřik ze tmy utlačení, ale i o expresi určitého pozitivního modelu další existence.

Z novodobých filosofů upozornil na to, že v estetice jsou nějakým způsobem formulovány potřeby, jež nelze vyjádřit jinak, Franz Koppe. Narozdíl od Sölle – ač i u ní najdeme podobné výroky, jak uvidíme později – ovšem nestaví vedle sebe (respektive nespojuje) literaturu (umění) a náboženství, ale má za to, že umění vyplňuje „ono prázdné místo, jež po sobě zanechalo náboženství, které ztratilo význam; ale nikoliv již – jako ještě u Benjamina – v podobě negativní teologie, nýbrž jako nová pozitivní forma, jak si *představovat* uspokojení potřeby životního smyslu a vyjádřit ji nezaměnitelným způsobem.“¹⁸ Koppeho koncept ovšem narazil na oprávněnou otázku: Čí potřeby text vlastně vyjadřuje? Kdo je subjektem těchto potřeb?¹⁹

Ani u Sölle se nedočkáme odpovědi na tuto výtku; soustředí se totiž na recipienta, který umění vyhledává, tj. opět – potřebuje je. A to se pro ni také stává dostatečným důvodem jejího akcentu. Znovu se tak vracíme k umění a náboženství jako fenoménům, jež nám umožňují zakoušet svět nově, neboť poskytují originální jazyk, který pomáhá překročit upadlou technicistní podobu jazyka „starého“. Zdá se, že v tomto opakovaném důrazu Sölle čerpá z myšlenek Martina Heideggera.²⁰ Vzájemné paralely lze spatřit v několikerém ohledu. Heidegger i Sölle tvrdě kritizují potlačování poezie v dnešní době, respektive její ignorování, protože ve světě techniky je chápána jako útěk z reality.²¹ Dále je tu společné vědomí, že poetická řeč je původnější než řeč běžná. Heidegger cituje při této příležitosti Goetha: „V obyčejném životě zacházíme s řečí nutně, protože vyjadřujeme jen vztahy povrchní. Jakmile však jde o vztahy hlubší, nastupuje jiná řeč, řeč poetická.“²² Podle Sölle je ovšem zásadním problémem dnešní

pozitivitu lze rozvrhnout pouze z pozice náboženství. V *Estetické teorii* konstatoval: „Žádné jsoucí, jevící se umělecké dílo není s to pozitivně zvládnout, co je nejsoucí. Tím se umělecká díla liší od symbolů náboženství, jež si činí nárok na to, že ve zjevení je transcendentě bezprostředně přítomná.“ (ADORNO, 1997, s. 180).

¹⁸ LIESSMANN, 2000, s. 136.

¹⁹ Viz LIESSMANN, 2000, s. 139.

²⁰ V jednom z rozhovorů Sölle uvádí, že se mnoho naučila z Heideggerova *Bytí a času*, pozdější spisy považovala ovšem za poněkud „mystické a nejasné“ (BOSCHKI; SCHUSTER, 1999, s. 13). Přesto u Sölle implicitní a explicitní odkazy na další Heideggerova díla nacházíme. Viz např. SÖLLE, 1993, s. 195 a SÖLLE, 1979, s. 109.

²¹ Viz HEIDEGGER, 1993, s. 77 a BOSCHKI; SCHUSTER, 1999, s. 87.

doby jistá jazyková kontaminace, která vposled znamená destrukci. Autorka upozorňuje na zničující důsledky používání slov jako „láska“ ve spojitosti s automobilem a „čistota“ ve spojení s prádlem. Podobně je tomu, používáme-li „ritualizovaný“ náboženský jazyk.²³ Ten kritizuje rovněž již zmiňovaný H. Thielicke, jenž hovoří o „lži kázání“. První formou této lži přitom je spoléhání na tradovanou řeč místo osobního vyznání.²⁴ Uvedme však ještě třetí spojnicí mezi Heideggerem a Sölle. Je jí upozornění na důležitost nejen básnění, ale i myšlení.²⁵ Sölle nicméně není k Heideggerovi nekritická. Vytýká mu – a je sporné, do jaké míry oprávněně –, že chápal řeč pouze jako příbytek, nikoli jako možné vězení.²⁶

Ještě o krok dále jde tato teoložka v úvahách o obrazech, které, jak uvádí, potřebujeme pro svůj život. Každý člověk má nutně ve svém životě určitou „sadu“ obrazů (negativních i pozitivních). Autorka přitom chápe „obraz“ dosti široce, ne tedy jako artefakt výtvarného umění,²⁷ spíše je zde třeba pomýšlet na metaforu. Sölle by jistě souhlasila s baptistickým teologem Jamesem Wm. McClendonem, který uvádí, že náboženství je (u)žitím určitého „souboru obrazů“ (*use of images*),²⁸ a následně tyto obrazy určuje právě jako metafory.

Podrobněji se zkoumání vztahu lidského chápání světa a metafor věnovali lingvista Georg Lakoff a filozof Mark Johnson. Oba poukázali na fakt, že náš pojmový systém má metaforickou povahu,²⁹ a proto i každé

²² HEIDEGGER, 1993, s. 159. A na jiném místě píše: „Básnění ve vlastním slova smyslu nikdy není jen nějaký vznešenější způsob a nápěv (mélós) všední řeči. Spíše naopak je každodenní řečnění zapomenutou, a proto opotřebenou básní, z níž sotva ještě zaznívá nějaké volání.“ (HEIDEGGER, 1993, s. 71.)

²³ Viz SÖLLE, 1993, s. 196.

²⁴ Viz THIELICKE, 1968a, s. 887 (3237). Lež neosobního kázání následně nazývá „nepravda masky“. Dalšími typy lži kázání jsou „nepravda doketismu“ – kazatel mluví „ne-světsky“ („kananejštinou“), a tím popírá důsledky inkarnace; a „nepravda synergismu“ – kazatel se snaží dosáhnout účinku rétorickým patosem.

²⁵ HEIDEGGER, 1993, s. 85.

²⁶ Viz SÖLLE, 1979, s. 109. Můžeme si položit kritickou otázku, co jiného než vězení je ono Heideggerovo „každodenní řečnění“ (viz pozn. 22 této práce).

²⁷ Někteří teologové, kteří se zabývají obrazem v tomto smyslu, mají tendenci stanovovat jistou – podle mého soudu stěží přijatelnou – hierarchii umění. Např. Gerard van der Leeuw usoudil, že obraz je středem umělecké činnosti (viz LEEUW, 1957, s. 306). H. E. Bahr se naopak domnívá, že obraz je příliš nekonkrétní, a tedy nezávazný. Právě proto je ve středu kultu „nedějných náboženských forem a mystické zbožnosti“ (BAHR, 1965, s. 230n). V protikladu k tomu je slovo určité a zasahuje člověka *hic et nunc*.

²⁸ MCCLENDON, 1974, s. 96.

²⁹ Viz LAKOFF, JOHNSON, 2002, s. 15 a s. 131.

lidské prožívání a jednání je strukturováno povýtce metaforicky.³⁰ Tato strukturace je podmínkou možnosti naší orientace ve světě, neboť bez ní by k nám přicházela pouze jakási nerozlišená „data“. Jmenování autoři jsou si na druhé straně vědomi – a to je společný důraz s D. Sölle –, že metafory, jež pro nás mohou „skutečnosti vytvářet, a to zejména skutečnosti společenské“,³¹ nejen nutně zastírají realitu,³² nýbrž mohou působit i vyloženě záporně, např. tehdy, jsou-li to metafory krátkodobé (s nedávným vznikem), vnucené mocnými tohoto světa.³³ Proti nim můžeme postavit metafory, jež se zakládají na dlouhé tradici, tj. odrážejí trvalejší lidskou zkušenost.³⁴ Ovšem i čerstvé metafory, ba právě ony, mohou pozitivně nabourat staré a stávají se tvůrčími obrazy,³⁵ tj. mají schopnost negovat a zároveň rozvrhnout novou možnost. Lze se domnívat, že geneze těchto imaginativních metafor souvisí nejen s nespokojeností s jejich (ať už jakkoli starými) „antipody“, ale zejména se stále se měnící lidskou zkušeností v rámci nových životních podmínek, tedy s tím, co by Sölle nazvala „kontextem“. Teolog Kurt Lüthi v této souvislosti vítá snahu spisovatelů nalézat slova pro vynořující se jevy, protože se jedná podle jeho názoru o proces humanizace. Je však obtížné přijmout jeho generalizující soud, že věci, které nejsou „kryty“ pojmenováním, se proměňují v démonické,³⁶ již jen z toho důvodu, že síť určitých pojmenování (metafor) může být „dábelská“ v zcela analogickém smyslu. Navíc může být nevyslovené (případně nevyslovitelné) zábleskem něčeho kouzelného.

Úvaha nad tím, že nás mohou určitá pojmenování poutat, nás opět přivádí na začátek tohoto oddílu, kde jsem konstatoval, že Sölle ví o řadě důvo-

³⁰ Viz např. LAKOFF, JOHNSON, 2002, s. 69.

³¹ LAKOFF, JOHNSON, 2002, s. 173.

³² Je tomu tak zejména u „konsistentní množiny metafor“. Jak autoři uvádí: „Konat pouze na základě nějaké konsistentní množiny metafor by znamenalo ukrývat mnohé z aspektů skutečnosti. Úspěšné fungování v běžném každodenním životě asi vyžaduje neustálé střídání metafor. Používání mnoha metafor, které jsou vzájemně nekonsistentní, je pro nás asi nutností, máme-li pochopit podrobnosti naší každodenní existence.“ (LAKOFF, JOHNSON, 2002, s. 239.)

³³ Viz LAKOFF, JOHNSON, 2002, s. 177.

³⁴ Tím však ještě není řečeno, že bychom je měli označit jako vyslovené kladné. Např. orientační metafory „racionální je nahoře; emocionální je dole“ mohou vést – ač to autoři takto přímo nevyjadřují – k despotickému vztahu k zvířatům. (Viz LAKOFF, JOHNSON, 2002, s. 30.)

³⁵ Viz LAKOFF, JOHNSON, 2002, s. 155nn.

³⁶ Viz LÜTHI, 1986, s. 54. Zajímavý je též názor G. van der Leeuwa, jenž se domnívá, že metafora nebyla užívána z nějakého přebytku, ale spíše z nouze, neboť vládl magický strach před přímým jmenováním (viz LEEUW, 1957, s. 129).

dů, které způsobují naše oněmění. Při zpětném pohledu je dostatečně zřejmé, že ono oněmění je taktéž metaforou, obrazem našeho žití ve „špatném jazyce“. Sölle ovšem nekritizuje, jak jsem již naznačil, pouze kontaminovaný jazyk světa techniky,³⁷ ale upozorňuje též na jazyk patriarchalismu či reklamy.³⁸ Prvé přitom souvisí s celým konglomerátem jejich feministických důrazů. Autorka tvrdě pranýřuje sexismus v teologii, mužskost, jež eliminuje vše mýticky-narativní. A když hovoří o utlačení muže, tvrdě konstatuje: „Znám mnohé muže, především intelektuály, kteří nemají žádnou řeč pro své pocity. Emocionální analfabeti...“³⁹ Slovo ženy, která má problémy vyjádřit své emoce a artikuluje danou obtíž, je přitom ze strany muže chápáno jako méněcenné – mlhavé a nejasné.

Jakkoli se zde zdá koncept Sölle vyostřený a extrémní,⁴⁰ je v jejích knihách zdůrazněno, že svůj boj vede za ženy i muže, neboť právě i těm chce dopomoci k možnosti tolik potřebné exprese.

2. Pohádky, zkušenost a zaslíbení

Pohádky pro Sölle představují jedinečný rezervoár nashromážděné lidské zkušenosti, která je v nich vyjádřena s velkou symbolickou názorností – nenávid je zobrazena jako otrávené jablko, láska jako červená čepička atd. Úlohou výkladu se podle této autorky stává proces, jenž je protiklad-

³⁷ Protiklad jazyk světa techniky – jazyk světa umění (respektive svět techniky – svět umění) není ničím neobvyklým. Až notoricky známé je toto téma u M. Heideggera (viz výše). Také podle C. S. Lewise „by studium dějin, ale ještě daleko více umělecká tvorba, měly a mohly napomoci modernímu člověku, aby se rozvzpomenul na svou sounáležitost s přírodou, aby kompenzoval hypertrofii technologické racionality rozvíjením imaginativních způsobů poznání a estetického přístupu ke skutečnosti“ (HOŠEK, 2004, s. 74). Z českých myslitelů lze jmenovat např. Josefa Šafaříka (viz ZÁMEČNÍK, 2002, s. 28–31).

³⁸ Viz SÖLLE, s. 1979, s. 150–154.

³⁹ SÖLLE, 1979, s. 65. V podobném duchu se nese její báseň „Emancipace žen“: „Nechceme / být takové jako muži / v naší společnosti / zmrzačené bytosti / pod tlakem výkonnosti / emocionálně chudé / zvěcněné na byrokraty / zúčelněné na specialisty / zatracené k děláni kariéry [...]“ (SÖLLE, 1974, s. 16.)

⁴⁰ Není třeba připomínat, že řada feministek (při vši oprávněnosti jejich důrazů) má sklon – podobně jako jiné „-istky“ a jiní „-isti“ – k jistým interpretačním výstřelkům. Petr Bílek např. upozorňuje na literární vědkyni, která píše o tom, jak ji „donutila slova Rousseauovy Julie plakat, zatímco texty markýze de Sade ji donutily masturbovat“ (BÍLEK, 2003, s. 85, pozn. 70). Potřeba psát o takových věcech je pochopitelná z hlediska snahy feministek zapojit do interpretace i tělesno (viz např. OPOČENSKÁ, 1995, s. 127n). Podobně i Sölle píše o tom, že má jako žena specifické zkušenosti (např. zkušenost menstruace), a požaduje překonání „zbytků platonizujícího idealismu v křesťanství“ (SÖLLE, 1987, s. 75). Je ovšem otázkou, zda např. takové pasáže, na něž upozornil Bílek, slouží skutečně (vnímatele obohacující) interpretaci, nebo jde jen o rozdražďování čtenářovy fantazie, případně jakousi kuriozitu.

ný průběhu geneze – je třeba „tyto předměty a jednání znovu zkapalnit (*verflüssigen*) na zkušenosti duše na své cestě“.⁴¹

Do úkolu takové interpretace se pak Sölle sama pouští. U pohádky bratří Grimmů *Zlatý pták* např. uvádí následující mezníky zkušenosti, jež lze *mutatis mutandis* aplikovat i na pohádky ostatní: prvním stadiem je vize uceleného harmonického *kosmu*, v němž přesto něco důležitého chybí, což je (v různých pohádkách) vyjádřeno celou řadou obrazů – mizí jablko; starý král je nemocný a potřebuje vodu života atd.⁴² Náprava přitom nemůže být učiněna prostředky tohoto světa, a právě to Sölle chápe jako odraz touhy po absolutnu. Ostatně i ten, kdo vyzývá pohádkového hrdinu k podniknutí dobrodružné cesty, je často poslem „odjinud“. Druhým stadiem pohádky je – uposlechne-li hrdina dané výzvy⁴³ – zcela logicky exodus z tohoto světa. Jeho odchod musí být velmi radikální, neboť čím méně si toho na cestu vezme, tím lépe pochodí. Třetí stadium je charakterizováno novým pokušením starého světa (v příběhu se odráží částečným ztroskotáváním hrdiny).⁴⁴ Je-li úspěšně překonáno, následuje stadium čtvrté – „cesta dovnitř“, jež je spjata s odvratem od starých „světských“ hodnot. V pohádkách je daná zkušenostní perioda zobrazena jako nebezpečí smrti, případně spánek. Po ní ovšem v posledním, pátém stadiu přichází „probuzení“, návrat do světa a jeho přeměna. Jedná se tedy v jistém smyslu o spojení kontemplace a akce, o zcela ústřední důraz D. Sölle, který hluboce ovlivňuje její interpretaci literatury. Přeneseno na rovinu mravouky: autorka neustále zdůrazňuje nerozpojitelnost individuální a sociální etiky,⁴⁵ a odtud se každá kritika společenské praxe, ať už je teologická nebo „literární“, stává i kritikou neuskutečněního jedince – a naopak.

Právě proto tato autorka odmítá jakýkoliv čistě individualistický interpretační klíč, který v případě pohádek spatřuje v psychoanalýze, což ovšem v žádném případě neznamená její zavrnutí psychologického výkladu vůbec. Naopak – Sölle prohlašuje, že ji zajímá směr bádání, „který vychází

⁴¹ SÖLLE, 1977, s. 64.

⁴² Viz SÖLLE, 1987, s. 244. K dalšímu viz taktéž SÖLLE, 1987, s. 243–258 a SÖLLE, 1977, s. 53–90.

⁴³ Na výzvu lze reagovat také zapomenutím ztraceného či defektního, jež je expresí vyhnutí se uvědomělému přechodu na další úroveň (autorka upozorňuje v této souvislosti na van Genneppův termín „rite de passage“ – přechodový rituál).

⁴⁴ Ztroskotávání, jež je takřka organicky spjaté s odvahou vyjít, je předpokladem lidského uskutečnění (viz např. FRANZ, 1998, s. 75).

⁴⁵ V takové nerozpojitelnosti se klasické dělení na individuální, personální a sociální etiku jeví pouze jako pracovní.

na jedné straně z nauky o motivech a srovnání motivů, na straně druhé z hlubinně psychologického kladení otázek⁴⁶. Nicméně jedním dechem na témže místě dodává, že tento výklad má být prodloužen do „sociálních dějin člověka“. Z tohoto důvodu také – přes uznání její kvality – podléhá kritice i kniha Bruno Bettelheima *Za tajemstvím pohádek*. Podle názoru autorky se totiž interpret drží striktně psychoanalytického přístupu. Přesto Sölle při analýze pohádek dochází k celé řadě analogických závěrů.

Prvním společným důrazem obou autorů je poukaz na základní strukturu pohádky krize – řešení (zaslíbení).⁴⁷ Podle Bettelheima je pohádka zcela zásadním způsobem kritická, jedná se o „nebezpečný“ příběh, protože se nevyhýbá existenciálním problémům, jež každé dítě řeší. Naproti tomu „bezpečné příběhy“ se o omezeních našeho bytí, smrti a stárnutí nezmiňují a zamlčují i touhu po věčném životě⁴⁸. To neznamená, že by pohádka ponechala děti v depresi; naopak – dítě přijímá slib, že zdařený život je přes všechna možná protivenství možný, pokud ovšem před vystávajícími nároky a nebezpečími neuteče.⁴⁹

Druhým důrazem je vědomí jistého protikladu mezi racionálním výkladem a poetickým jazykem pohádky. U Sölle je – přes přiznání potřeby argumentace – toto rozlišení obecně dáno již uvedenou kritikou „mužské“ racionální teologie a technicistního jazyka v protikladu k literatuře. Bettelheim se zase domnívá, že jakékoli převedení pohádkového příběhu do pojmů znamená poškození dítěte.⁵⁰ Podobně je pohádka v napětí s převedením na morální poučky, ale přece má schopnost naznačit „výhody

⁴⁶ SÖLLE, 1993, s. 226.

⁴⁷ Opět je tu patrná zřetelná snaha o překonání adornoovské negace. U Sölle je tento důraz zřejmý z výše uvedeného rozčlenění „přechodů“ hrdiny v pohádkách.

⁴⁸ BETTELHEIM, 2000, s. 12. Tato touha se ovšem může naplnit podle autora pouze v pozemském sdílení s druhým (viz BETTELHEIM, 2000, s. 14).

⁴⁹ Viz BETTELHEIM, 2000, s. 26. Druhý člen schématu krize – řešení vede Bettelheima též k – u Sölle pouze předpokládanému – vymezení jednoho důležitého, byť opět sporného, rysu pohádky – je to příběh s dobrým závěrem. Např. na s. 142 autor píše: „Když dítě naslouchá pohádce bez povzbuzujícího konce, má pocit, že pro ně opravdu neexistuje naděje, jak se vymanit ze zoufalství svého života.“ Tato teze je též důvodem Bettelheimova odlišení pohádky od mýtu, jenž „končívá tragicky“ (BETTELHEIM, 2000, s. 38n).

⁵⁰ Viz BETTELHEIM, 2000, s. 165. Ještě důrazněji na s. 49: „Když dospělí dávají dětem vědecky správnou odpověď, domnívají se, že jim věci objasnili, ve skutečnosti se však malé dítě cítí zmatené, přemožené a intelektuálně zdeptané. Dítě získá pocit jistoty pouze z přesvědčení, že teď už rozumí tomu, s čím si předtím nevědělo rady – nikdy tak, že se mu dostane informací, které vytvářejí nové nejistoty.“ Bettelheim nicméně není zcela konsekventní, neboť na jiném místě své knihy uvádí, že dítě by v jistých případech dokázalo o „pravdě“ pohádky hovořit, nicméně nechce (viz BETTELHEIM, 2000, s. 235).

morálního jednání nikoliv pomocí abstraktních etických pojmů, ale toho, co se jeví jako hmatatelně dobré a pro dítě tudíž smysluplné“.⁵¹

Třetím důrazem je upozornění, že uskutečnění jedince se může dít pouze personálně a sociálně. Ani Bettelheimův přístup tedy není možno – i při jeho záměrné psychologické interpretaci⁵² – obviňovat ze soustředění pozornosti pouze na lidské nitro. Člověk – jak pisatel výslovně uvádí – je určen k vzájemnosti, v níž život přijímá a dává.⁵³ Plného naplnění dojde až ve spojení s druhým člověkem.⁵⁴

Je ovšem pravda, že u Bettelheima marně hledáme konkrétní sociálně kritický výklad pohádek, a to je zřejmý důvod nespokojenosti D. Sölle. Lze to ilustrovat na známé pohádce *Perníková chaloupka*. Bettelheim si sice všímá neutěšeného stavu rodičů obou dětí, o které se kvůli chudobě nebudou moci postarat. A ohledně notoricky známého rozhodnutí těchto rodičů se vyjadřuje s porozuměním pro negativní společenské tlaky (ať už si o takovém obecném prohlášení myslíme cokoli): „I na této povrchní rovině sděluje [pohádka] důležitou, ač nepříjemnou pravdu: chudoba a strádání nečiní lidskou povahu lepší, ale spíše sobečtější, méně citlivou k utrpení druhých a tudíž náchylnou ke zlým činům.“⁵⁵ To, že autorovi ovšem na srdci neleží nějaké „podezíravé“ sociologické zkoumání, je patrné z jeho další interpretace téže pohádky. Konzumace perníkové střechy totiž u něho nezbuzuje zamyšlení nad hladem dětí, ale naopak nad jejich „orální nenasytostí“, jež je dokumentována skutečností, „že neváhají někoho dokonale vyjíst a připravit ho tak o domov“.⁵⁶

Je paradoxem, že tuto kuriózní interpretaci⁵⁷ můžeme opět chápat i jako sociálně kritickou, ovšem pouze při pohledu na ztracený domov nebohé čarodějnice. Přesto je zřejmé, že Bettelheimovým ústředním zájmem není v žádném případě zkoumání vztažené k společenské problematice;

⁵¹ BETTELHEIM, 2000, s. 9. Viz také BETTELHEIM, 2000, s. 13n a 152. Přesto se domnívám, že lze často pociťovat u pohádek určitou tendenci k jednoznačnému etickému dělení, jež lze takřka pojmově uchopit. Svádí k tomu pro tento prozaický žánr příznačná typizace postav. A jak uvádějí Robert Scholes a Robert Kellogg, „kdykoli pojímáme postavu jako typ, vzdalujeme se od jejího pojetí jakožto individuální postavy a přibližujeme se jejímu pojetí jako součásti určitého širšího rámce. Tento rámec může být morální, teologický, vztahující se k nějakému v zásadě mimoliterárnímu schématu [...]“ (SCHOLES; KELLOGG, 2002, s. 201.)

⁵² Která měla samozřejmě vždy na paměti, že člověk nežije v nějakém vzduchoprázdnu.

⁵³ Viz BETTELHEIM, 2000, s. 231.

⁵⁴ Viz BETTELHEIM, 2000, s. 272.

⁵⁵ BETTELHEIM, 2000, s. 155.

⁵⁶ BETTELHEIM, 2000, s. 157.

to by totiž muselo zákonitě vést, jak je vidět i na příkladu hladu Jeníčka a Mařenky, k potenciálnímu konfliktu interpretací (hlad kontra „orální nenasytlost“). Naopak Sölle chce do svého výkladu vtáhnout jak rovnu psychologickou, tak sociologickou. A tak by v její interpretaci nebylo možné, aby obvinila děti z „orální nenasytlosti“, aniž by si povšimla společenského tlaku, jenž je k nenasytlosti dohnal. Obecně to souvisí s jejím přístupem k literárním textům – ty jsou totiž vykládány ze situace utlačovaných (chudých), přičemž zejména u pohádek se jedná opět o „svod“ nashromážděné zkušenosti těchto lidí (hlad, těžká práce atd.). Není tedy asi příliš odvážnou tezí, že Sölle aplikuje exegetické důrazy feministické teologie a teologie osvobození⁵⁸ i na jiné než biblické a teologické texty.

Zcela důsledně pak uvádí další rysy pohádek, jež mají potenciál upozornit nás na defektní sociální realitu. Kromě toho, že v nich vládne jiný čas, protikladný strojovému rytmu techniky,⁵⁹ a toho, že vědí o lidské potřebě zastupitelnosti,⁶⁰ odrážejí také touhu po konečném smíru, tj. obsahují značný utopický potenciál. „Když pasáček dostane princeznu a propuštěný voják královskou říší, tak se v tom utopicky objevuje sen o zrušeném třídním bezpráví.“⁶¹ Něčeho podobného si povšimla ve své jungovské interpretaci pohádek také Marie-Luise von Franz, která ovšem příznačně

⁵⁷ Ještě bizarnějšího psychologického výkladu se nám dostane při analýze pohádky *Sněhurka a sedm trpaslíků*, kde pisatel uvádí, že trpaslíci „ustrnuli navždy na pre-oidipické úrovni (nemají rodiče, ani se nežení a nemají děti)[...]“ (BETTELHEIM, 2000, s. 195).

⁵⁸ Sölle patřila k zakladatelům tzv. politické teologie, nebyla však spokojena s tímto terminologickým spojením, proto nadšeně přivítala obrat jiný – teologie osvobození. K tomuto proudu se poté hlásila, jak zřetelně ukazuje např. její kniha *Myslet Boha: uvedení do teologie*. Ve jmenované knize poukazuje v přehledné tabulce na rozdily čtení *Bible* v teologické ortodoxii, liberalismu a teologii osvobození, kde je *Písmo* chápáno jako slovo Boží sdělované chudými chudým v kontextu utlačení (viz SÖLLE, 1992, s. 45). Teologii osvobození lze přitom chápat i jako zastřešující název pro jiné, kriticky orientované hermeneutické přístupy – feminismus, černou teologii atd. Jak uvádí Manfred Oeming, „teologie osvobození je určována kontextuální hermeneutikou, ve které se smysl a význam *Pisma* svatého odvozují od perspektivy *dnešních* utlačovaných a vykořisťovaných národů, tříd, ras a pohlaví [...]. Zřetelové metody jsou jednak praktické, jednak kritické.“ (OEMING, 2001, s. 140.) Slovo „dnešní“ je tu velmi důležité. I u Sölle se totiž nashromážděná zkušenost utrpení v pohádkách, která, jak se zdá, odpovídá Metzově „nebezpečné vzpomínce“, vztahuje k situaci současné. Právě proto upozorňuje, že příběh Jeníčka a Mařenky (vyhnání kvůli hladu) se znovu a znovu opakuje ve třetím světě (viz SÖLLE, 1993, s. 225).

⁵⁹ Srov. SÖLLE, 1993, 223. Marie-Luise von Franz upozorňuje, že příběhy o lenoších a prostáčcích se objevují více v západní kultuře (sama trochu nešťastně mluví o „bílých lidcích“), protože mají terapeutický účinek ve společnosti, která nadměrně zdůrazňuje pracovitost (viz FRANZ, 1998, s. 52).

⁶⁰ Viz SÖLLE, 1967, s. 59.

⁶¹ SÖLLE, 1987, s. 248.

místo o utopii hovoří o přenesení do „dětského snového světa kolektivního nevědomí, kde nesmíme zůstat“.⁶² Ostatně nemožnost takového setrvání je podle ní naznačena v samém závěru některých pohádek, kde se ukazuje napětí mezi vizí štěstí a trvajícím (sociální) krizí. Jedním z takových pohádkových zakončení např. je: „Vzali se a byli šťastní a bohatí až do smrti, ale my ubožáci tady stojíme, třese se a hladu bychom cucali vlastní zuby.“⁶³

3. Literatura jako „realizace“

Sölle si ve svých knihách nevěšovala pouze pohádek; lze dokonce říci, že v rámci jejich úvah nad beletrií hrají poměrně okrajovou roli. Je to zřejmé mj. z její práce *Realizace: studie ke vztahu teologie a básnictví po osvícenství*, kde se pokusila o vymezení obecnějšího vztahu mezi literaturou a teologií. Sölle zde uvádí – v souvislosti s Faulknerovým románem *Báj* – svou ústřední tezi, že literatura je „pokračováním *Pisma*“ (*Weiterschreiben der Schrift*).⁶⁴ Tento výrok lze pochopit jenom v kontextu jejích dalších teologických názorů a postulátů. Jedním z nich je prohlášení, že dějiny spásy nejsou uzavřeny.⁶⁵ Toto konstatování vyrůstá z nespokojenosti nad trvajícím příběhem lidského utrpení, v němž se ovšem stále znovu vynořují kristovské postavy, které uskutečňují podstatu evangelia, tj. osvobozují. Tím je naznačen druhý autorčin postulát – takováto realizace (uskutečnění) je možná. A protože je zmíněný osvobozující potenciál skryt v literatuře, mluví Sölle o beletrii právě jako o „realizaci“. Beletrie se tak stává přímo „slovem Božím“, protože, jak autorka o sobě zdůrazňuje, nechce vymezovat dané slovo z hlediska původu, nýbrž určit je funkcionálně – cílem, kterým je osvobození. Není „žádné jiné definice slova Božího“⁶⁶ než právě té, že dává svobodu.

Ještě o krok dále jde Sölle ve své radikalitě, když hned v předmluvě *Realizace* prohlašuje: „V situaci krize teologie je jenom pochopitelné, že se pohled odvrací od dochovaných klasických teologických textů, a hledá jinou, lepší teologii u spisovatelů a v jejich řeči, která je kritičtější a světlejší.“⁶⁷ Zde tedy již literatura nevystupuje jako partner teologie, byť má

⁶² FRANZ, 1998, s. 32.

⁶³ FRANZ, 1998, s. 32.

⁶⁴ SÖLLE, 1973a, s. 44. Viz též nadpis oddílu v BOSCHIKI; SCHUSTER, 1999, s. 86.

⁶⁵ SÖLLE, 1973a, s. 44.

⁶⁶ SÖLLE, 1987, s. 173.

⁶⁷ SÖLLE, 1973a, s. 13.

Sölle na myslí jistě určitý typ této teologie, ale jako její uskutečnění. Po-
všimněme si však nejprve faktu, že autorka označila řeč spisovatelů v po-
zitivním smyslu jako světštější.

To nás totiž zavádí na dosti široké pole problematiky tzv. nenábožen-
ské interpretace, která je spojena se jménem Dietricha Bonhoeffera. Pod-
le tohoto teologa je dnešní člověk soběstačný a nepotřebuje „pracovní hy-
potézu Boha“; také ho nezasahuje terminologie tradičního náboženství,
které je metafyzické (nadsvětský Bůh), subjektivistické (důraz na indivi-
duální spasení) a parciální (zaujímá specifický prostor vedle jiných oblas-
tí lidských aktivit).⁶⁸ Biblické a teologické pojmy je následně třeba inter-
pretovat nenábožensky nejen kvůli oslovení moderního člověka, ale také
proto, že nevystihují základní teologické důrazy – inkarnaci, která zna-
mená emfázi na tento svět, *uprostřed* něhož Boha potkáváme,⁶⁹ a Ježíšo-
vu solidaritu v „bytí pro druhé“.⁷⁰

S těmito Bonhoefferovými důrazy Sölle plně souhlasí a připojuje se ke
kritice tradiční náboženské řeči, aby našla novou.⁷¹ Podle jejího názoru
je nutné přijít zpět k literatuře, která „se otázkou po osudu, tj. po svobodě
člověka ve společnosti zaobírá nikoli teoreticky, jako filosofie, teologie
nebo sociologie, ale experimentálně, tj. demonstruje svobodu v textech“.⁷²

V tomto svém požadavku není Sölle opět osamocená. Např. teoložka
Sallie McFague TeSelle se rovněž domnívá, že umělecká literatura⁷³ nám
poskytuje jedinečný vhled do komplexity a složitosti lidského života, za-
tímco *Bible* nám ho v takové míře poskytnout nemůže. Literatura nás též
vyvádí – a to znovu souhlasí s důrazem D. Sölle – z našich petrifikací
a klišé⁷⁴ a má schopnost strukturovat nově naši zkušenost. Originálnost
takové strukturaže je umožněna mj. faktem, že beletrie a umění jako ta-

⁶⁸ Rozdělení podle Ernsta Feila. Viz GIBELLINI, 1999, s. 94n.

⁶⁹ Viz SMOLÍK, 1993, s. 38. Podle známé teze Ericha Auerbacha má učení o inkarnaci
dalekosáhlé literární následky – dochází k míšení vysokého a nízkého stylu (viz AUER-
BACH, 1998, s. 41 a s. 66).

⁷⁰ Viz SMOLÍK, 1993, s. 43 a GIBELLINI, 1999, s. 97.

⁷¹ K svému ovlivnění Bonhoefferem Sölle uvádí: „Od Bonhoeffera jsem se naučila vel-
mi, velmi hodně, je to antipod (*Gegenfigur*) všech polovičatostí a slabostí tradiční teolo-
gie.“ (BOSCHKI; SCHUSTER, 1999, s. 11.) Na jiném místě autorka ovšem uvádí, že v Bon-
hoefferově přístupu je něco „asketicko-protestantsky mužského“ (BOSCHKI; SCHUSTER,
1999, s. 77).

⁷² SÖLLE, 1973a, s. 101 (jedná se o výrok K. Martiho).

⁷³ Je ovšem nutné podotknout, že *Bible* může být chápána a zkoumána také jako artefakt.
TeSelle se ve své knize zabývá zejména románem.

⁷⁴ Viz TESELLE, 1966, s. 75.

kové nejsou v žádném případě kopírováním, imitací reality. Naopak, přesně podle známého prohlášení Paula Kleeho, že „umění nezobrazuje viditelné, nýbrž zviditelňuje“ (*die Kunst bildet nicht Sichtbares ab, sondern macht sichtbar*),⁷⁵ v nich náhle uzzříme svět nově.⁷⁶

Společným tématem Sölle a TeSelle je také přechod od kontemplace k akci, o němž jsem již hovořil v souvislosti s pohádkami. U TeSelle je ovšem tento důraz položen jinak. Nezkoumá motivickou stránku literárních děl (pohádek), ale již samo ponoření do díla se pro ni stává aktem usebrání, jež má ovšem své nebezpečí v tom, že z něj nebudeme chtít vyjít.⁷⁷ Jakýkoliv přechod mezi kontemplací a akcí, mezi estetickým a etickým je totiž pouhou možností.⁷⁸ Přechod z usebrání k jednání vidí samozřejmě TeSelle jako ideální, a proto tu není odlišnost od Sölle příliš markantní. Základní protiklad vyvstává teprve tehdy, když TeSelle kritizuje teologický eskapismus, tj. únik do transcendence či imanence. Druhé je přitom polemikou s teologií smrti Boha, která má důsledky i pro literaturu. Podle autorky totiž Erich Auerbach a Erich Heller poukázali na fakt, že v západní literatuře je „důvěra ve skutečnost lidského života“⁷⁹ spojená se zachováním prvku transcendence.

Jak jsem uvedl již v úvodu, byla to právě D. Sölle, která měla co do činnosti s teologií smrti Boha, ačkoliv lze jistě – s ohledem na vývoj jejího díla – hovořit spíše o měnící se pozici mezi nenáboženskou interpretací, demytologizací, a uvedeným teologickým směrem. V každém případě byl vliv, který mělo zastávání těchto hermeneutických a obecně teologických pozic na autorčinu interpretaci literatury, poměrně značný. Lze ho názorně ilustrovat na jejím krátkém výkladu románu Williama Faulknera *Báj*,⁸⁰ kompozičně přetíženém obrazu o jednotlivcově síle zastavit válku.

⁷⁵ Citováno podle BAHR, 1965, s. 131. Podobně Heidegger: „Bytností obrazu je, že nechává něco spatřit.“ (HEIDEGGER, 1993, s. 95 a s. 97.) A též poetické vyjádření Oskara Wilda: „Odkud jinud, ne-li od impresionistů, máme ty podivuhodné hnědé mlhy, jež se plíží našimi ulicemi, zahalující lampy a činice z domu obłudné stíny?“ Citováno podle MOKREJŠ, 2002, s. 114.

⁷⁶ Odtud také prohlášení celé řady autorů (např. F. X. Šaldy – viz MOKREJŠ, 2002, s. 38n, ale také TeSelle – viz TESELLE, 1996, s. 102) o tom, že literatura (umění) je víc než život, které je opět poněkud provokativní polemikou s názorem, že umění je napodobením života. Spojitost mezi lidským životem a literárním příběhem je spatřována také v tom, že život chápeme právě jako příběh, kde jednotlivé důležité události vnímáme jako zápletky.

⁷⁷ Viz TESELLE, 1966, s. 195.

⁷⁸ Viz TESELLE, 1966, s. 83.

⁷⁹ TESELLE, 1996, s. 211.

⁸⁰ Viz SÖLLE, 1973a, s. 32–48.

Podle Sölle slova víra či hřích v knize amerického autora nepadnou, ale „věc je v každém okamžiku přítomna“;⁸¹ její prezence je dána již očitou strukturální podobností s evangelijním pašijovým příběhem – včetně analogie k učedníkům, poslednímu pokušení aj. Vše se zde ovšem děje – a to Sölle na díle právě fascinuje – naprosto „vnitrosvětsky“, vertikála se stává významem horizontály. Proto je i vzkříšení interpretováno v souladu s teologickým diktem Williho Marxsena – „Ježíšova věc jde dál“.⁸² Když vyjádří jeden z odsouzenců („lotrů“) před popravou přání jít do Paříže, dostane se mu desátníkovy odpovědí: „Neboj se. My na tebe počkáme. Bez tebe nepůjdeme.“⁸³ Nebe (ráj) je tedy viděno jako akt solidarity, jenž je na citovaném místě zesílen ještě mezní situací bezprostředně hrozící smrti. Po zastřelení se pak klíčová postava – desátník – dočká právě i kuriózního „vzkříšení“, když po zásahu granátem není jeho tělo nalezeno; zbyly jen kousky rakve. Vzpoura proti mašinérii války a akt solidarity (lásky) se však již udály, realizace se tedy uskutečnila. Její podstatou nebyla sebezáchra, ale akt pro druhé.⁸⁴

Na tomto příkladu interpretace je zřejmé avizované využití jednak demytologizace⁸⁵ – vzkříšení je pouze horizontální událostí, jednak Bonhoefferova důrazu na „bytí pro druhé“, které později převzali někteří teologové smrti Boha a zradikalizovali jej až k tezi, že Bůh se zcela rozpouští ve vzájemné lásce lidí.⁸⁶ Realizace Boha se následně, jak vidíme právě u Sölle, může a musí dít stále znovu a znovu, a to nejen v životech skutečných, ale (podle Sölle) i literárně, tedy v jakémsi aktualizovaném dění slova. Jak již bylo řečeno, zakotvení takového přístupu je nutno hledat v teologickém postulátu neukončených dějin spásy.⁸⁷ Exegeticky je přitom možné vyjít z typologického přístupu, který je aplikací schématu *ty-*

⁸¹ SÖLLE, 1973a, s. 35.

⁸² Srov. GOLLWITZER, 1967, s. 125.

⁸³ FAULKNER, 1961, s. 405.

⁸⁴ Přechodu k sociálnímu jednání si všímá Sölle u celé řady dalších děl, např. u románu Alfreda Döblina *Alexandrovo náměstí* (viz SÖLLE, 1973a, s. 354–357). Hlavní postava románu Franz Biberkopf nejprve svůj postoj vyjadřuje slovy: „Ale radši s jinejma nic nemít. To je sebevražda. Nestarat se vo žádnýho. Zůstat slušnej a sám pro sebe. To je má řeč.“ (DÖBLIN, 1968, s. 49.) Ovšem poté, co dojde k jeho vnitřnímu přerodu (*metanoia*), čteme: „Musíme si zvyknout lidi poslouchat, protože co říkají druzí, to se mě také týká.“ (DÖBLIN, 1968, s. 363.)

⁸⁵ Viz SÖLLE, 1973a, s. 47.

⁸⁶ Sölle v jedné ze svých knih např. prohlašuje: „Kdyby dnes Ježíš přišel znovu, byl by ateistou, tj. nedůvěřoval by ničemu jinému než své lásce, měnící svět.“ (SÖLLE, 1971b, s. 59.)

pus – veritas (antitypus) na literární text (a historické postavy a události). *Typus* byl tradičně chápán jako předjímka, stín pravdy (*veritas*). Při aplikaci na *Písmo* to nejčastěji vedlo k výkladu *Starého zákona* z hlediska *Nového*.⁸⁷ Postava Ježíše Krista byla tedy zcela důsledně chápána jako „pravda“ ve výše uvedeném smyslu. Předpokladem takové interpretace je pojetí událostí, které jsou vylíčeny novozákonnými svědky, jakožto událostí naplnění předchozího zaslíbení, tedy v jistém smyslu jakožto konečně platných dějů. Právě to ovšem Sölle odmítá a teze neukončenosti dějin spásy ji vede k dějinnému rozšíření typologie. Jinými slovy: *veritas* se (plně) realizuje i *post Christum*, a to „reálně“ i literárně.⁸⁹

Vraťme se však ještě na závěr této studie k teologii smrti Boha.⁹⁰ Nesmí totiž zůstat bez povšimnutí eminentní zájem představitelů daného směru o literaturu, který je ovšem určován zejména vyhledáváním a in-

⁸⁷ Termín realizace dále souvisí s tím, že Sölle není z hlediska teologického přístupu k literatuře spokojena ani se spojením „křesťanská literatura“ (k tomuto problému odkazují na připravovaný článek s P. Šidákem *Katolická literatura : sémiotická prolegomena*), ani s pojmem „sekularizace“. Prvé totiž považuje za restaurativní a druhé podle jejího názoru podléhá „imanentní hermeneutice“. Základním principem výkladu literatury jsou však pro Sölle důsledky inkarnace, tj. vtělení „náboženského“ do světského. Tomu právě odpovídá několikrát zmíněný ústřední termín „realizace“, jenž má tu výhodu, že je pozitivní (sekularizace je oproti tomu pojmem kritickým) a upozorňuje na fetišizaci náboženské řeči (jež musí být tedy znovu nějakým způsobem realizována). K řečenému viz SÖLLE, 1973a, s. 27–32 a s. 62–87. Jako teologický podklad koncepce realizace uvádí autorka vedle D. Bonhoeffera P. Tillicha (viz SÖLLE, 1973a, s. 88–106).

⁸⁸ Poněkud širší je – typologii se blížíci – pojetí C. S. Lewise, který chápal „Ježíšův příběh jako ‚mýtus, který se stal skutečností‘ [...]. Je proto jen završením procesu postupného zužování a zaostřování Boží sebezjevující aktivity [...]“ (HOŠEK, 2004, s. 50).

⁸⁹ Z literárních badatelů se Sölle odvolává také na E. Auerbacha. Viz např. jeho konstatační: „Každý výjev středověké, na liturgii založené hry je součástí jedné a vždy téže souvislosti: jediného velkého dramatu, které začíná stvořením světa a prvotním hříchem, vrcholí inkarnací a ukřižováním a končí zatím nenaplněným a očekávaným novým příchodem Krista a posledním soudem. Úseky mezi dějovými celky jsou vyplněny částečně figurálním dějstvím, částečně napodobováním Krista; v době před jeho vtělením to jsou postavy a události *Starého zákona*, doby Zákona, v nichž se figurálně ohlašuje Spasitelův příchod; v tom spočívá smysl průvodu proroků; po inkarnaci a ukřižování se podle Kristova vzoru snaží žít světci a křesťanstvo vůbec, jeho zaslíbená nevěsta, očekávající ženichův návrat.“ (AUERBACH, 1998, s. 137.)

⁹⁰ Mezi hlavní protagonisty lze zařadit v americké teologii Thomase J. J. Altizera a Williama Hamiltona, v německé teologii D. Sölle. Půda jim byla připravena mj. D. Bonhoefferem, na nějž se společně odvolávají a jehož důrazy značně zesilují (respektive ve své radikálně zjednodušují – viz GIBELLINI, 1999, s. 97). Ovšem okruh ovlivnění (v to počítaje i teology nějakým způsobem se danému směru blížíci) je samozřejmě mnohem širší. Toto hnutí, které se vynořilo paralelně v Americe a Německu (a dokonce i v Americe se radikální teologie spojila z nezávislých „nitek“ – viz ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. 24), však nemělo dlouhého trvání.

terpretováním motivu „smrti Boha“ v jednotlivých dílech. William Hamilton se dokonce přiznává k tomu, že ponor do Dostojevského románů pro něho znamenal rozhodující popud k obratu od neoortodoxie k radikální teologii.⁹¹ Thomas Altizer zase hledá potvrzení své vize, jejíž podstatou je nutnost přijetí radikální profanity, temnoty bez Boha, aby opět zazářilo sakrální,⁹² u Williama Blakea.⁹³

Obecně lze říci, že oba teologové si všímají zejména literatury 19. století, což souvisí s jejich tezí, že v tomto století smrt Boha tvořila „samotné centrum vidění a zkušenosti“.⁹⁴ Motiv smrti Boha se nicméně objevuje v literatuře již mnohem dříve, jak ve své dogmatice ukazuje Helmut Thielicke.⁹⁵

Starý kabalistický příběh, který můžeme podle tohoto teologa chápat mj. jako varování před imitací stvořitele, je „vystřídán“ ve vizi německého romantika Jeana Paula „heuristickou premisou“, kladením otázky, co by pro nás znamenalo, kdyby byl Bůh mrtev. V Paulově textu se objevuje obraz modlících se rukou, které se bez Boha rozpadají, a motiv ztráty Otce, jenž je vyjádřen slovy: „Tu přišly – strašné pro srdce – do chrámu zemřelé děti, které se probudily na hřbitově, vrhly se před vznešenou postavu a řekly: ‚Ježíši, nemáme Otce?‘ Odpověděl jim – a slzy mu tekly:

⁹¹ Viz ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. 52. Nedomnívám se ovšem – narozdíl od Josefa Smolíka – že lze označit Hamiltonův výklad Dostojevského (*Bratři Karamazových*) za pronikavý (viz SMOLÍK, 1992, s. 88). Jedná se spíše o jakousi prazvláštní změt poskládanou z interpretova vědomého předporozumění, které přenáší na spisovatelovo dílo i život. Hamilton nakonec dochází ke konstatování, že „Ivanův obraz sebe sama bezprostředně rozpoznáváme jako náš autoportrét; Bůh je mrtev pro něj a je mrtev pro nás [...]“ (ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. 84). Proti tomu Josef Smolík píše: „Dostojevského srdce tluče pro Aljošu, budoucnost Ruska vidí v pravoslaví. Postoj Dostojevského odráží realitu, jak on ji viděl, neodráží ji však správně, vývoj nešel směrem, jak předpovídal. Ani dílo tak hlubokého autora není dostatečně správným odrazem skutečnosti a budoucích trendů.“ (SMOLÍK, 1992, s. 94, pozn. 1.) Také tato teze není uspokojivá, protože nesprávně předpokládá, že názor autora je *podstatným* přínosem pro interpretaci díla. Není možno samozřejmě souhlasit ani s tím, že dílo je nějakým konkrétním proroctvím a odráží realitu. K interpretaci postav Ivana a Aljoši z hlediska jejich vztahu k utrpení viz též SÖLLE, 1973b, s. 213n.

⁹² Altizer se zabýval Eliadovým dílem a hluboce na něho zapůsobila koncepce *coincidentia oppositorum*. Autor doslova píše: „Když je víra otevřena nejstrašnější temnotě, bude vnímavá k nejvíce vykupujícímu světlu (*the most redemptive light*).“ (ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. 20n.)

⁹³ Viz ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. 170-191.

⁹⁴ ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. xii. Tamtéž oba autoři rovněž konstatují: „Je nicméně stále více pravdou, že devatenácté století je pro radikální teologii tím, čím bylo pro protestantskou neoortodoxii století šestnácté.“

⁹⁵ K následujícímu viz THIELICKE, 1968b, s. 329-372.

„Jsme všichni sirotci, já i vy, jsme bez Otce.“⁹⁶ Paulovo vidění se však ukazuje být pouhým snem, z něhož se spící probouzí do nového jitra. Reverzí takového vztahu snění – skutečnost je až dílo *Noční bdění* (*Nachtwachen*), kde z úzkosti není kam procitnout.

Jakousi třetí etapu je možné podle Thielickova mínění sledovat v dílech Jense Petera Jacobsena a Friedricha Nietzscheho, kde ještě cítíme šok, ale zároveň je již hlášána radostná zvěst o příchodu nového člověka. Vyvrcholení pak představuje radostné přitakání neexistenci Boha jakožto nutnému předpokladu autonomie člověka.⁹⁷

Z hlediska vztahu teologie a literatury u D. Sölle je zajímavá skutečnost, že se několika zde jmenovanými díly intenzivněji zabývala. Svou germanistickou disertační práci např. věnovala rozboru díla *Noční bdění*.⁹⁸ Ve spisu *Realizace* se také pokusila o analýzu děl Jeana Paula, u něhož si mj. všímá tématu lidské touhy po vlastním přetrvání. Tato touha není u Paula odůvodněna lidskou ctností, ale určením člověka ke štěstí, samotným faktem jeho existence.⁹⁹ „Podstatou trvalého zničení je absolutní samota, ‚já‘ už nemůže hrát ‚milování‘ jako děti v ‚pravé zemi‘. Každé zemření znamená stát se neschopným lásky. [...] Kvůli lásce je konečnost nepříjatelná.“¹⁰⁰

Podle Paula musí každá víra důsledně trvat na zemi i na nebi,¹⁰¹ protože právě ono „stále víc“ nebe nás činí schopnými k proměně světa. Sölle ovšem neopomine zdůraznit, a zde je opět vidět, odkud teologicky vychází a jak to ovlivňuje její interpretaci literatury, že druhý svět J. Paula (nebe) není „po platónsku představovaným zásvětím“ (*das platonisierend vor-*

⁹⁶ PAUL, 1998, s. 376.

⁹⁷ K dalším příkladům viz PÖHLMANN, 2002, s. 143. Srov. také Lukácsovo prohlášení, že román je „epopejí světa opuštěného Bohem“ (citováno podle LIESSMANN, 2000, s. 84.) Také ve výtvarném umění (a ve filmu – např. Bergmanově *Sedmé pečeti*) můžeme sledovat reflexi takové „opuštěnosti“. Rookmaaker např. ve své dosti problematické knize uvádí: „Rozervat plátno, prolomit tradiční bariéry, to se teď jeví jako přesná alegorie naší kultury. Je to výsledek Gauguinovy výzvy, aby žádný umělec nikdy neomezoval svou svobodu; aby zničil samotný základ veškerého umění stejně jako umění odráží základ samého bytí. Fontana rozřezal plátno žiletkou, rozehnal se po něm v hrozném okamžiku, v záchvatu vzteku proti všem omezením, ve chvíli zoufalství, kdy pro takový základ nenacházel žádný důvod. Svě dílo (vytvořené v roce 1964) nazval ‚Konec Boha‘.“ (ROOKMAAKER, 1996, s. 155.)

⁹⁸ Její práce *Zkoumání ke struktuře Nočního bdění od Bonaventury* (*Untersuchungen zur Struktur der Nachtwachen von Bonaventura*) byla v r. 1959 vydána v Göttingen.

⁹⁹ Viz SÖLLE, 1973a, s. 273nn.

¹⁰⁰ SÖLLE, 1973a, s. 264.

¹⁰¹ Viz SÖLLE, 1973a, s. 186.

gestellte Jenseits).¹⁰² Vyhovuje jí totiž představa neustále trvající realizace.

Avšak zatímco Hamilton je přesvědčen o budoucím lidském překonání chudoby, diskriminace a nemoci, a o tom, že člověk bude žít spokojeně i se svou smrtelností,¹⁰³ Sölle již svou koncepcí realizace ukazuje, že takového stavu dosáhnout nelze.¹⁰⁴ Ráj na zemi je pouhou utopií, tj. „korekci naší přítomnosti“.¹⁰⁵ Člověk i literatura tak budou stále realizovat skutečnosti, které jsou „tradovanou náboženskou řečí vysloveny zakódované“.¹⁰⁶ Pozitivně lze tuto vizi chápat jako příležitost k stále novému lidskému sebeuskutečňování, tj. k *vzkříšení v tomto světě*.¹⁰⁷ Avšak Sölle si byla jistě vědoma i možnosti zcela jiné interpretace svého teologického důrazu, vždyť proč by se jinak vracela k Pascalovu slovu: „Ježíš bude v agónii až do skonání světa [...]“¹⁰⁸

4. Závěr – několik kritických poznámek

Teologické důrazy D. Sölle byly, jak jsem naznačil již v úvodu, přijímány velmi ambivalentně. Kromě nadšeného přijetí se tedy setkáváme i s celou řadou velmi ostrých kritických a polemických připomínek. Např. Martin

¹⁰² SÖLLE, 1973a, s. 278. Srov. i autorčin jiný výklad pasáže o procitnutí z temného snu o smrti Boha, než jaký podává Thielicke. Slovo spásy je podle ní řečeno básníkem, nikoli Kristem, a proto se jedná o lidskou proklamaci Boha pro nás (viz SÖLLE, 1967, s. 187).

¹⁰³ Viz ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. 169. Hamilton pozoruje (tj. pozoroval v 60. letech) náznaky vývoje od pesimismu k optimismu na mnoha rovinách, mj. také v umění (viz ALTIZER; HAMILTON, 1966, s. 162–164). Na tomto příkladu je znát značný ideologický přístup, tj. velmi hrubou aplikaci vlastního reflektovaného předporozumění (jímž je hledání „radostných“ artefaktů). Ze zcela opačného ideologického přístupu – pouhého hledání lidského odcizení a zoufalství v literárních dílech – nařkla, byť se domnívám, že ne zcela oprávněně, TeSelle Nathana A. Scotta, když ho označila jako „čtenáře bez radosti a humoru“ (*humorless and joyless reader*) (TESELLE, 1966, s. 49).

¹⁰⁴ Vyjma smíření se smrtelností.

¹⁰⁵ SÖLLE, 1971b, s. 125n. Právě důraz na tuto korekci, který je tak silný v teologii osvobození, vedl Sölle k opuštění představy pouhého trpícího, bezmocného Boha (viz SÖLLE, 1992, s. 244n a BOSCHKI; SCHUSTER, 1999, s. 38n). Podobně autorka později prohlásila, že by již dnes nestavěla do popředí metaforu „smrt Boha“; šlo jí pouze o zrušení představy Boha jako „superotce“ (viz BOSCHKI; SCHUSTER, 1999, s. 45n). Obecně je možné prohlásit, že Sölle usilovala o nalezení cesty mezi klasickým teismem a ateismem, jenž pro ni byl tautologickým prohlášením „svět je takový, jaký je“ (srov. SCOTT, 1965, s. 154). A právě řeč literatury a (nově interpretovaného) náboženství je prolomením a kritikou ateismu jakožto sociální apatie a zmíněné tautologizující banality.

¹⁰⁶ SÖLLE, 1973a, s. 29.

¹⁰⁷ Sölle trvá na demytologizujícím výkladu vzkříšení i ve svém poměrně pozdním díle *Myslet Boha* (viz SÖLLE, 1992, s. 172n).

¹⁰⁸ Citováno podle SÖLLE, 1967, s. 131. Žádné skonání světa ovšem, jak je patrné i z předchozí poznámky této práce, dle autorky nebude.

Haug nazval její teologickou „stavbu“ (vyjádřenou v jejím *Vyznání*) cisternou, v níž zbyla trocha vody z posledního deště, a do přímého protikladu k ní postavil živý pramen nauky církve.¹⁰⁹ Také Helmut Gollwitzer ji v kritice knihy *Zástupnost* tvrdě napadl a obvinil mj. z nepochopení Karla Bartha.¹¹⁰ Ke Gollwitzerovi se přidal následně Hans Hübner, jenž lapidárně prohlásil: „[Sölle] zná teologickou literaturu jen velmi nedostatečně.“¹¹¹

Za správný postřeh ovšem považují spíše Hübnerovu tezi, že Sölle činí z protestantské teologie svým paušalizováním karikaturu.¹¹² Častým pracovním postupem této autorky je totiž zcela obecná generalizace a „zesílení“ theologumen, s nimiž nesouhlasí, po čemž následuje stejně silná a ostře vyhraněná osobní pozice. Je to patrné např. z jejího chápání vzkříšení jako pouhého nového začátku lidské cesty, přičemž kořenem daného pojetí je podle mého soudu zejména předpoklad, že jakákoliv víra v „onen svět“ je těžce slučitelná s proměnou světa tohoto.¹¹³

Sölle svou koncepcí „realizace“ rovněž směřuje ke kritice nadměrného zdůraznění Ježíšovy jedinečnosti. Domnívá se například, že je neudržitelné pojmání Ježíšova utrpení a smrti jako jedinečných dějů; jejich smysl naopak tkví v opakovatelnosti.¹¹⁴ Zde se ovšem naskytá otázka, jestli Sölle nezaměňuje psychickou a fyzickou trýzeň spojenou s mučením a smrtí, která je – bohužel – dozajista opakovatelná, s významem, jenž byl tomuto utrpení a smrti u Ježíše Krista přisouzen. Autorka by sice zřejmě uvedla, že kritizuje právě tento tradičně chápaný význam Ježíšovy smrti jakožto *jedinečné* oběti za nás. Nebudeme-li však tuto oběť a Ježíšův příběh chápat – ať už v jakémkoliv smyslu – jako jedinečné, zbývá nám z Ježíše

¹⁰⁹ Viz HAUG, 1970, s. 29.

¹¹⁰ Viz např. GOLLWITZER, 1967, s. 32 a 35, dále pak (k Barthovi se nevztahující) tvrdý výpad na s. 115.

¹¹¹ HÜBNER, 1973, s. 91.

¹¹² Viz HÜBNER, 1973, s. 51.

¹¹³ Srov. např. SÖLLE, 1971b, s. 53. Spolu s H. Thielickem jsem naopak přesvědčen o tom, že je to právě láska ke světu (a ta je také vždy touhou po jeho změně!), která vede k pochopení vzkříšení (viz THIELICKE, 1968b, s. 521). A naopak víra v přetrvání „já“ a „ty“ je pozitivní motivací lidského jednání. Jinak dojdeme k hořkým slovům Miguela de Unamuno: „Člověk je cíl, ne prostředek. Veškerá kultura má cílem člověka, jednoho každého člověka, každé já. Neboť čím jiným by byl ten idol zvaný Lidstvo nebo jakkoli jinak, jemuž mají býti obětováni všichni lidé a každý jedinec? Vždyť já se obětuji svým bližním, svým spoluobčanům, svým dětem, a ti zase svým a tak stále dále v nekonečném sledu pokolení. Ale kdo potom užije ovoce všech těchto obětí?“ (UNAMUNO, 1927, s. 18.)

¹¹⁴ Viz SÖLLE, 1973b, 103n.

pouhé *exemplum* vlastní realizace v bytí pro druhé.¹¹⁵ Potom je však otázkou, proč se vztahujeme právě k němu a jaký je základ každé další „typologizace“ (realizace). Je paradoxní, že ačkoliv se z hlediska christologie Ježíš u Sölle rozpouští v ostatních „realizátorech“ a z hlediska skriptologie se kánon rozlévá do literatury, přesto autorka *Pismo* i Krista implicitně drží jako střed své interpretace. V podobně paradoxním duchu je následně potenciální zastupitelnost Ježíše demonstrována zájmem o vše, co je jeho cestě strukturálně analogické.

Je možné si toho povšimnout právě u zmíněné interpretace Faulknerovy *Báje*. Kritériem zájmu o jmenovanou knihu a jejího výběru jsou u Sölle, jak se zdá, právě „externí znaky Ježíšova historického života“.¹¹⁶ Jak ovšem ukazuje H. W. Frei, všechny (literární) figury Krista jsou neživotné, protože jim chybí pravá, neopakovatelná individualita. Upomenutí na Ježíšův příběh se může dít jedině zobrazením jiné, autonomní postavy. „O Kristu se učíme skrze jeho roztržité odrazy v životech jiných, ale pouze v těchto a skrze tyto jiné životy.“¹¹⁷

Sölle je navíc uchváčena Faulknerovým příběhem proto, že poskytuje vzorový materiál pro aplikaci jejího demytologizujícího pojetí vzkříšení, stejně jako si vybírá příběhy jiné, aby na nich s využitím psychologicky a sociologicky orientované interpretace demonstrovala důrazy teologie osvobození.¹¹⁸ Ostatně polemika proti „onomu světu“ ji – vedle již uvedených důvodů – vedla zřejmě i k zvolení problematičtějšího termínu „realizace“, ačkoliv lépe by snad bylo na tomto místě hovořit o „anticipaci budoucnosti“ či „konkrétní utopii“.¹¹⁹

Přístup D. Sölle se nakonec jeví jako uchopení literatury z poněkud ideologické pozice a je možné říci, že beletrie, která k nám promlouvá, tj. je kritická (kriticky interpretovatelná) a něco zaslíbujíc, je pro ni *eo ipso* uměním „anonymně křesťanským“,¹²⁰ zatímco ostatní (nejasně stanovené banální) není uměním vůbec. Přesto je její pojetí literatury, díky zajímavé kombinaci jednotlivých interpretačních prvků, v teologii ojedinělé; a i když

¹¹⁵ Srov. GOLLWITZER, 1967, s. 109.

¹¹⁶ TESELLE, 1966, s. 25 při obecné analýze teologických přístupů k literatuře (srov. i následující strany).

¹¹⁷ TESELLE, 1966, s. 28.

¹¹⁸ To ji nejčastěji vede k interpretaci „pouhých“ motivů, ačkoliv se proti takovému přístupu teologie k literatuře sama ohrazuje! Viz SÖLLE, 1996, s. 9.

¹¹⁹ Viz MIETH, 1976, s. 88.

¹²⁰ Srov. SECKLER; PETUCHOWSKI; RICOEUR; BRINKMANN, 1981, s. 120.

na ně dnes lze jen stěží komplexněji navázat, jedná se přinejmenším o zajímavý příspěvek ke vztahu náboženství a literatury, v našem prostředí tak málo prozkoumanému.

Použitá literatura

ADORNO, Theodor W.

1997 *Estetická teorie*. Praha, Panglos.

ALTIZER, Thomas J. J.; HAMILTON William.

1966 *Radical Theology and The Death of God*. Indianapolis; New York; Kansas City. The Bobbs – Merrill Company.

AUERBACH, Erich.

1998 *Mimesis: zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*. 2. vyd. Praha. Mladá fronta.

BAHR, Hans-Eckehard.

1965 *Theologische Untersuchung der Kunst Poesis*. München; Hamburg. Siebenstern Taschenbuch Verlag.

BETTELHEIM, Bruno.

2000 *Za tajemstvím pohádek: proč a jak je číst v dnešní době*. Praha. Lidové noviny, Edice 21. 14.

BÍLEK, Petr A.

2003 *Hledání jazyka interpretace*. 1. vyd. Brno. Host. Teoretická knihovna. 8.

BOSCHKI, Reinhold; SCHUSTER, Ekkehard.

1999 *Zur Umkehr fähig: mit Dorothee Sölle im Gespräch*. Mainz. Grünewald.

ČERNÝ, Jiří.

1976 Negativní dialektika ve frankfurtské škole. In JAVŮREK, Zdeněk; ČERNÝ, Jiří; HAVELKA, Miloš; HORÁK, Petr (vyd.). *Filosofie a ideologie frankfurtské školy*. 1. vyd. Praha. Academia, S. 129–172.

DÖBLIN, Alfred.

1968 *Berlin – Alexandrovo náměstí*. 1. vyd. Praha : Odeon. Klub čtenářů. 251.

FAULKNER, William.

1961 *Báj*. 1. vyd. Praha. Státní nakladatelství krásné literatury a umění. Soudobá světová próza. 124.

FRANZ, Marie-Luise von.

1998 *Psychologický výklad pohádek: smysl pohádkových vyprávění podle jungovské archetypové psychologie*. 1. vyd. Praha. Portál. Spektrum.

GIBELLINI, Rosino.

1999 *Teológia XX. storočia*. Prešov. Vydavateľstvo Michala Vaška.

GOLLWITZER, Helmut.

1967 *Von der Stellvertretung Gottes: christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes*. München. Chr. Kaiser Verlag.

HALDER, Alois; WELSCH, Wolfgang.

1981 Kunst und Religion. In BÖCKLE, Franz; KAUFMANN, Franz-Xaver; RAHNER Karl; WELTE, Bernhard (vyd.). *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau. Herder Verlag. Sv. 2. S. 43–70.

HAUG, Martin.

1970 *Das Glaubensbekenntnis von Dorothee Sölle und das Credo der Kirche*. 3. vyd. Stuttgart. Calwer. Calwer Hefte. 104.

HEIDEGGER, Martin.

1993 *Básnický bydlí člověk*. Praha. OIKÚMENÉ.

HOŠEK, Pavel.

2004 *C. S. Lewis: mýtus, imaginace a pravda*. 1. vyd. Praha. Návrat domů.

HÜBNER, Martin.

1973 *Politische Theologie und existentielle Interpretation: zur Auseinandersetzung DOROTHEE SÖLLES mit RUDOLF BULTMANN*. Witten. Luther Verlag. GLAUBE UND LEHRE. 9.

JŮZL, Miloš; PROKOP, Dušan.

1989 *Úvod do estetiky: předmět a metody, dějiny, systém estetických kategorií a pojmů*. 1. vyd. Praha. Panorama.

KULKA, Tomáš.

2000 *Umění a kýtč*. 2. rozšířené vyd. Praha. Torst.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark.

2002 *Metafory, kterými žijeme*. 1. vyd. Brno. Host. Teoretická knihovna. 3.

LEEUW, Gerard van der.

1957 *Vom Heiligen in der Kunst*. 1. vyd. Gütersloh. Carl Bertelsmann Verlag.

LIESSMANN, Konrad Paul.

2000 *Filozofie moderního umění*. Olomouc. Votobia.

LÜTHI, Kurt.

1968 *Die neue Welt der Schriftsteller: theologische Argumente für die Literatur der Gegenwart*. 1. vyd. Stuttgart: Kreuz. Rote Reihe. 23.

MCCLENDON, James Wm., Jr.

1974 *Biography as Theology: How Life Stories Can Remake Today's Theology*. Nashville--New York. Abingdon Press.

MIETH, Dietmar.

1976 *Dichtung, Glaube und Moral: Studien zur Begründung einer narrativen Ethik mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Strassburg*. Mainz. Grünewald.

MOKREJŠ, Antonín.

2002 *Umění: a k čemu?* Praha. TRITON. Filosofická setkávání. 3.

MUNZAR, Jiří.

2003 *In memoriam Dorothee Sölle (1929–2003)*. *Teologie & společnost*, 2003, roč. I. (IX.), č. 4, s. 27–28.

OEMING, Manfred.

2001 *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu*. 1. vyd. Praha. Vyšehrad. Studium. 7.

OPOČENSKÁ, Jana.

1995 *Zpovzdáli se dívaly také ženy: výzva feministické teologie*. 1. vyd. Praha. Kalich.

PAUL, Jean.

1998 *Řeč mrtvého Krista se střechy světa, že Bůh není*. *Communio: mezinárodní katolická revue*, sv. 2, č. 4. S. 375–378.

- PÖHLMANN, Horst Georg.
2002 *Kompendium evangelické dogmatiky*. 1. vyd. Jihlava. Mlýn.
- ROOKMAAKER, H. R.
1996 *Moderní umění a smrt kultury*. 1. vyd. Praha. Návrat domů.
- SCOTT, Nathan A., Jr.
1966 *The Broken Center: Studies in the Theological Horizon of Modern Literature*. New Haven; London. Yale University Press.
- SECKLER, Max; PETUCHOWSKI, Jakob J.; RICOEUR, Paul; BRINKMANN, Richard.
1981 Literarische und religiöse Sprache. In BÖCKLE, Franz; KAUFMANN, Franz-Xaver; RAHNER Karl; WELTE, Bernhard (vyd.). *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau. Herder Verlag. Teilband 2. S. 71–122.
- SCHOLES, Robert; KELLOGG, Robert.
2002 *Povaha vyprávění*. 1. vyd. Brno. Host. Teoretická knihovna. 2.
- SMOLÍK, Josef.
1993 *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. 2. opravené vyd. Praha. OIKÚMENÉ.
- SÖLLE, Dorothee.
1967 *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*. 4. vyd. Stuttgart. Kreuz Verlag.
1971a *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*. 1. vyd. Stuttgart; Berlin. Kreuz Verlag.
1971b *Das Recht ein anderer zu werden: theologische Texte*. Neuwied; Berlin. Luchterhand. Theologie und Politik. 1.
1973c *Realisation: Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*. 1. vyd. Darmstadt–Neuwied. Luchterhand. Theologie und Politik. 6.
1973 *Leiden*. 1. vyd. Stuttgart. Kreuz Verlag. Themen der Theologie.
1974 *Die revolutionäre Geduld. Gedichte*. Berlin : Wolfgang Fietkau Verlag. Schritte. 26.
1977 *Hinreise: zur religiösen Erfahrung – Texte und Überlegungen*. 4. vyd. Stuttgart. Kreuz.
1979 *Sympathie: theologisch – politische Traktate*. 2. vyd. Stuttgart. Kreuz Verlag.
1980 *Wählt das Leben*. 1. vyd. Stuttgart; Berlin. Kreuz Verlag.
1987 *Das Fenster der Verwundbarkeit. theologisch – politische Texte*. 1. vyd. Stuttgart. Kreuz Verlag.
1992 *Gott denken: Einführung in die Theologie*. 4. vyd. Stuttgart. Kreuz Verlag.
1993 *Mutanfälle: Texte zum Umdenken*. 2. vyd. Hamburg. Hofmann und Campe.
1996 *Das Eis der Seele spalten: Theologie und Literatur in sprachloser Zeit*. Mainz. Grünwald. Theologie und Literatur. 5.
- SÖLLE, Dorothee; SCHOTTROFF, Luise.
1995 *Die Erde gehört Gott: ein Kapitel feministischer Befreiungstheologie*. Rozšířené a přepracované vyd. Wuppertal. Peter Hammer Verlag.
- SOUČEK, Josef Bohumil.
1982 Slovo Boží a tvořící člověk. In SOUČEK, Josef Bohumil. *Slovo – člověk – svět*. 1. souborné vyd. Praha. Kalich. S. 121–137.
- TESELLE, McFague Sallic.
1966 *Literature and the Christian Life*. New Haven; London. Yale University Press.
- THIELICKE, Helmut.
1968a *Theologische Ethik: Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst*. 2. vyd. Tübingen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Sv. III.

1968b *Der evangelische Glaube: Grundzüge der Dogmatik*. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Sv. I. Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit.

UNAMUNO, Miguel de.

1927 *Tragický pocit života v lidech a národech*. Praha. Symposion.

ZÁMEČNÍK, Jan.

2002 Smrt v díle Jana Čepa a Josefa Šafaříka. Praha. Příloha obtydeníku Tvar – edice TVARy, řada A. Sv. 10–11.

VĚDECKÁ TEOLOGIE ALISTERA MCGRATHA

Petr Macek

SCIENTIFIC THEOLOGY OF ALISTER MCGRATH This work of a scientist and theologian in one person, the outcome of some twenty years of preparation, argues for a direct engagement between Christian theology and the natural sciences and sets forth a concept of theology which is ready to draw upon the working assumptions and methods of the latter. The project's primary concern with method is expressed in its division which sets three specific topics for a thorough reflexion: *nature, reality* and *theory*. The first volume argues for the legitimacy of such an approach, and, reminding us that the concept of 'nature' actually represents a socially mediated construct, asks what implications this might have for the Christian understanding of nature as *creation*. The second volume deals with the issue of realism in science and theology and develops the theological potentials of the program of critical realism vis-a-vis the stratification of reality, argued for in the writings of Roy Bhaskar. The final volume deals with the manner in which reality is represented, paying especial attention to the obvious parallels between theological doctrines and scientific theories concerning their origin, development and reception, arguing for a christocentric approach. It also makes a case for metaphysics in Christian theology.

Alister E. McGrath: *A Scientific Theology: I. Nature*, Eerdmans, Grand Rapids 2001, 325 s.; *II. Reality*, Eerdmans, Grand Rapids 2002, 343 s.; *III. Theory*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, 340 s.

Trilogie nazvaná *Vědecká teologie* je dílem profesora historické teologie na univerzitě v Oxfordu a rektora jejího anglikánského bohosloveckého ústavu Wycliffe Hall. Autor je našim čtenářům znám jako badatel v lákavém terénu vztahu teologie a přírodních věd už ze svého *Dialogu přírodních věd a teologie*.¹ McGrath věnoval tématu už řadu svých textů.² *Vědecká teologie* na ně navazuje, byť jejich znalost u svých čtenářů nepředpokládá, a sama tvoří vlastně přechod k další fázi systematické reflexe této tematiky.

¹ Vyšehrad, Praha 2003.

² Z poslední doby sem patří *Science and Religion: An Introduction*, Blackwell, Oxford 1999, dílo určené především začátečníkům v této tématice, a *T. F. Torrance: An Intellectual Biography*, T&T Clark, London 1999, práce věnovaná koryfeji tohoto výzkumu, skotskému systematickému teologovi, k jehož odkazu se McGrath hlásí nejsoustavněji.

Práce je rozvržena do čtyř částí, což může trochu mást. První svazek obsahuje první dvě: *prolegomena* a pojednání o *přírodě*, třetí část, pojednání o *skutečnosti*, je obsahem svazku druhého, třetí svazek pak přináší závěrečnou čtvrtou část, pojednání o *teorii*. Věcně je ovšem struktura díla přehledná: v předmluvě k prvnímu svazku nás autor seznamuje se svým záměrem a poutavě líčí svou intelektuální dráhu, v předmluvách k druhému a třetímu svazku uvádí čtenáře do zkoumané problematiky. Na konci prvního a druhého svazku stručně představuje téma, které bude následovat v dalším díle, a v závěru posledního svazku avizuje dílo, k němuž jsou naše svazky jen úvodem – svou systematickou teologii.

McGrathova trilogie je tak celá věnována *metodě*, totiž systematickému průzkumu toho, co autor pokládá za styčné body křesťanské teologie a přírodních věd. Je to ovšem, jak je už na první pohled zřejmé, průzkum velmi zevrubný a kromě těchto dvou oborů vědeckého výzkumu se v něm napařád setkáváme i s historií a filosofií jako dalšími „partnery dialogu“. Cílem je nalezení nosné základny pro takovou teologii, která by byla založena v křesťanské tradici (a jí zůstávala věrná), zároveň by však zužitkovala poznatky přírodních věd.

V předmluvě k prvnímu svazku nás McGrath seznamuje s tím, jak se na základě jeho osobního vývoje myšlenka projektu, jehož plody zde předkládá, zrodila a jak probíhalo její víc jak dvacetileté zrání.³ První výtěžek byl publikován v roce 1998 pod titulem *The Foundations of Dialogue in Science and Religion*.⁴

McGrathovu metodologii vyjadřuje rozdělení problematiky, soustavnost, s níž sleduje oba obory, a důslednost, s níž se vyrovnává s pozicemi, které jeho závěrům odporují. Práce pojednává o jednotlivých aspektech celého dialogu a soustředí se přitom na některé specifické důrazy a otázky. V kritickém tázání, kterému jsou hypotézy, na nichž spočívají určité teologické vize, vystaveny, je podle autora zřejmá paralela právě s přírodními vědami. Té paralele nebyla dosud věnována náležitá pozornost a předkládaná práce se chce pokusit to napravit.

I. První svazek trilogie obsahuje šest kapitol. První dvě z nich, tvořící *prolegomena* celého díla, se zabývají legitimitou „vědecké teologie“ a otáz-

³ Autor začínal v Oxfordu jako chemik a k teologii se dostal až po překonání své „pozitivistické skepse“ v sedmdesátých letech minulého století. Jako teolog se zabýval dějinami dogmatu, především luterskou teologií, z moderních teologů se soustředil na dílo Karla Bartha a Thomase F. Torrance.

⁴ Blackwell, Oxford 1998.

kou správného přístupu k tématu. V *první* kapitole se autor zabývá pojmem vědy, vztahem teologie a vědy, specificky pak vztahem přírodních věd a křesťanské teologie a seznamuje nás s peripetemií jejich dosavadního diskurzu. Idea „vědecké teologie“ navazuje na díla vyzývající k dialogu křesťanské teologie s jinými disciplinami a na myšlenku služebnosti vědy v procesu jejich syntézy. Roli „služebnice křesťanské teologie“ nemůže sehrát nic, co nerespektuje její vlastní integritu. To je důvod, proč podle autora nelze tuto roli reklamovat pro filosofii nebo společenské vědy. Může ji sehrát přírodověda? Autor je přesvědčen, že pozitivní přístup teologie vůči přírodním vědám si vynucuje samo křesťanské chápání reality. Proto, navzdory převládající tendenci mezi vědami důsledně rozlišovat, existují podle autora dobré důvody pro domněnku o jednotné základně lidského poznání, překonávající fragmentaci intelektuální rozpravy. Je to ovšem přístup, který si žádá zcela partikulární styl křesťanské teologie.

V *druhé* kapitole se McGrath věnuje zejména problematice přechodných teologických trendů a provizornosti vědeckých závěrů, rozdílu mezi křesťanskou teologií a náboženstvím a nástinu toho, co nazývá „realistickou perspektivou“. Jaký přístup k celé problematice je teologicky legitimní? Podle autora je to přístup, který vychází z premis zcela jednoznačné teologické pozice co do chápání jejích zdrojů, jejích metod a jejího úkolu. Tím se ukazuje být tradiční *kredální* křesťanské pravověří, jehož základní myšlenky formulují klasická kréda a jako živé a vyzkoušené reality je hájí velké křesťanské tradice – katolicismus, pravoslaví a na protestantské straně evangelikalismus, k němuž se hlásí i náš autor. Křesťanské pravověří je autentickou formou křesťanské teologie, představující kontinuální konsensus křesťanských komunit víry, zatímco různé neortodoxní alternativy mají často jen jepičí život. Také teologie, která spočívá na provizorních vědeckých závěrech a s nimi spojených pomíjivých dobových teologických trendech, nemá trvalou hodnotu. Sem řadí McGrath i teologická a filosofická východiska některých teologů, kteří k dialogu mezi přírodními vědami a křesťanskou teologií nemalým způsobem přispěli, jmenovitě Iana Barboura a Arthura Peacocka. Barbourovi vyčítá vedle opouštění klasického křesťanství i přílišné přilnutí k procesuální teologii, založené na filosofii A. N. Whiteheada. Ještě ve *Vědě a náboženství* věnoval autor procesuálnímu myšlení přejnou, byť kritickou pozornost,⁵ nyní ji charakterizuje jako něco, co se přežilo, jako filosofii, jež pro teologii představuje „babylonské zajetí“. Klasické křesťanské formulace víry jsou podle au-

⁵ Science and Religion, s. 105–109.

torova přesvědčení naopak zcela disponovány k tomu, aby se základnou vědecké teologie staly.

Ačkoli ve svých dvou předchozích pracích mluvil sám autor o vztahu přírodních věd a *náboženství*, nyní tento široký výměr druhého partnera dialogu navrhuje: Jde nám o křesťanskou teologii, ne o „náboženství“, říká přímo v nadpisu oddílu, který se tomuto rozlišení věnuje. (Překladatelé jeho *Základů dialogu mezi vědou a náboženstvím* svým titulem *Dialog přírodních věd a teologie* tento posun vlastně intuitivně předjímali.)

McGrath je přesvědčen, že opravdu vědeckou teologii nelze založit ani na domněle bezpečných poznacích přírodních věd, ale na metodě a pracovních přístupech těchto věd, především na víře v pravidelnost přirozeného světa a na schopnosti lidské mysli tuto pravidelnost odhalit a prezentovat. Skutečně vědecká teologie je proto podle autora *realistická*, protože vychází, tak jako přírodověda, z předpokladu existence objektivní reality. Teorie musí odpovídat tomu, jak se věci mají, a to je také důvod, proč má dialog mezi teologií a přírodovědci šanci. Jako propagátora realismu v teologii se McGrath dovolává především T. F. Torrance a svou metodologickou studii pokládá za kritickou, avšak sympatizující odezvou na stimulační příspěvek, který dialogu poskytl tento jeho mentor. Křesťanská teologie i přírodní vědy vycházejí z přesvědčení, že skutečné poznání má ontologické základy, a podle autora mají proto povinnost vydat z reality, jíž se jejich poznání týká, svůj počet.

Druhý díl prvního svazku, pojednání o *přírodě*, se zabývá otázkou „přírody“ jako pojmu, křesťanskou naukou o stvoření, důsledky křesťanského učení o stvoření a zvláštní pozornost věnuje účelu a místu tzv. přirozené teologie. *Třetí* kapitola začíná konstatováním, že i „příroda“ představuje vlastně společensky zprostředkovávaný konstrukt, že to je už vždy interpretovaný pojem, který je mimořádně zranitelný ze strany pokusů o jeho „dekonstrukci“. Příroda je pojímána různě a všechna pojetí jsou určována našimi zájmy. Kritika pojmu přírody má proto něco do sebe, jakkoli postmoderní pokusy o dekonstrukci přírodních věd jsou kruhovou argumentací. Přírodu vnímáme prizmatem svých přesvědčení a hodnot a i když se nejedná zcela a výlučně pouze o subjektivní konstrukci, je to přece pojem, který je svou interpretací (či medializací) už určen. Jde teď o to, které interpretaci dát přednost.

O tuto výsadu se podle autora právem hlásí křesťanská nauka o stvoření, které věnuje *čtvrtou* kapitolu. Je-li „příroda“ příliš ambivalentní pojem, je třeba se vrátit k pojmu „stvoření“ a přírodu tematizovat prizmatem teologické nauky, která se ho týká. Křesťanské učení o stvoření staví na ontologické a epistemologické prioritě Ježíše Krista a christologická (lo-

gocentrická) dimenze stvoření vede k pojetí stvoření *ex nihilo*, zdůrazňujícího boží bezpodmínečnou svobodu a tvůrčí neomezenost „danostmi“ materiálu. Řád našeho univerza reflektuje boží racionalitu; není ničím podmíněný, je božím svobodným činem. Proti deistickému pokušení je však třeba zdůraznit bezprostřední spojitost mezi tématem stvoření a vykoupení. Boží *ratio* dává charakter celému stvoření a zároveň je partikulárně exemplifikováno v Ježíši Kristu. Racionalita, kterou přírodní vědy odкрývají ve stvořeném řádu, je identická s vtěleným *logem*: o Bohu (o boží racionalitě) svědčí stvoření i Slovo (186–189).

V *páté* kapitole se autor zabývá důsledky křesťanského učení. Písmo nás vede k tomu, abychom něco z boží slávy odkrývali v díle jeho stvoření. Křesťanské chápání stvoření umožňuje navíc vidět korespondenci mezi stvořeným řádem a jeho lidským pozorovatelem: oba jsou stvoření „k obrazu božímu“. Kongruence mezi myslí a univerzem, mezi racionalitou zakoušenou a pozorovanou, umožňuje teorie a konkrétní soudy jako východiska jednání. Umožňuje nám nahlédnout racionalitu stvořeného řádu a podat o tom zprávu. Stvořený řád je *analogický* a *anagogický* – reprezentuje Boha a vede lidskou mysl skrze dynamické symboly stvořeného světa k jejich zdroji. Díky sekularizaci se z tohoto porozumění stal jen soukromý názor, pro vědeckou teologii je to však element velmi podstatný, umožňující smíření mezi křesťanskou teologií a přírodními vědami. To, co přírodní vědy musejí předpokládat, aby se hnuly z místa, to křesťanské pojetí moudrosti zastává na bázi božího zjevení. Bohem stvořený svět bude nutně nepodmíněný, ale bude zároveň řádem, protože je to dílo Boha, který je racionální a přitom svobodný. Jeho řád nelze předvídat předem – *a priori*! Může být jen objeven.

Jednou ze specifických otázek, kterými se autor v prvním dílu zabývá, je otázka tzv. *přirozené teologie*. Jejím účelu a místu je věnována *šestá*, závěrečná kapitola této části (241–305). Od tradičního pojetí, charakterizovaného „snahou podpořit náboženskou víru z východisek, která náboženskou vírou nejsou a ani ji nepředpokládají“ (Alston), se McGrath distancuje. Právě toto pojetí se stalo předmětem kritiky Karla Bartha a důvodem „špatné pověsti“, kterou si přirozená teologie alespoň v protestantském prostředí vykoledovala. Víru v Boha nelze založit na nějaké základnější víře! Autor je však s Torrance přesvědčen, že chápeme-li přírodu jako stvoření, může vzniknout přirozená teologie, která má *teologický* základ, protože vychází ze specifického chápání stvoření jako „trojiční události“ a z pojetí lidství stvořeného k „božímu obrazu“. Struktura světa má svůj *logos* – a člověk k ní tak má aspoň částečný přístup. Správná přirozená teologie boží existenci předpokládá, její důkaz však nepřináší. Je nabídkou

metafyzických důvodů pro pravdu teismu, nabídkou umožňující stavění mostů mezi různými perspektivami. To je možné jen tam, kde naše mysl začne podléhat tlaku božího bytí (v němž je Bůh „sám sebou“) – v aktu sebezjevení a milosti. V rámci skutečného poznání živého Boha je třeba myslet důsledně v souladu s povahou tohoto „předmětu“ poznání. „Přirozenou“ bude tato teologie tím, že bude *přirozená* základní věci teologie a bude určena jí inherentní srozumitelností.⁶

Co vyplývá pro tuto koncepci ze skutečnosti, že ve stvoření, tak jak dnes existuje, jsou hluboce zakořeněné dimenze neřádu – ať je charakterizujeme pomocí termínů hřích, chaos nebo entropie – schopné zničit naši interpretaci jeho pravé totožnosti a významu? Podle autora je to námitka, kterou je třeba brát vážně, která však nemůže mít poslední slovo. Stvořil-li Bůh svět a zároveň svolil, aby mu tento svět přinášel svědectví, má křesťanský apologet či evangelista ve stvořeném řádu „kontaktní body“ pro evangelium. Ve světě se vede rozprava o tom, co je to příroda, a tady má teologie (její poznatky) mít právo říci své. „Skandál partikularity“, pro něž bylo denunciováno křesťanství, ulpívá na všech interpretacích. Důležité je, že křesťanská přirozená teologie má komplexní sadu prostředků jak oslovit svět a vstoupit do produktivního dialogu o legitimitě a důsledcích různých „věroučných systémů“ pro interpretaci přirozeného řádu.

II. Druhý svazek je věnován epistemologickým a ontologickým otázkám rozpravy o *skutečnosti*. Autor se tu zabývá otázkou racionality a vědění v teologii a v přírodních vědách, znovu rolí „přirozené teologie“, problematikou trans-tradiční racionality křesťanské tradice a základy realismu v přírodních vědách. Vykládá pozici „kritického realismu“, který zohledňuje skutečnost v její vrstevnatosti, a zakresluje kontury „vědecké teologie“ s ohledem na mnohavrstevný charakter jejího vlastního setkávání s jejím předmětem.

Sedmá kapitola pojednává o racionalitě a vědění v teologii a v přírodních vědách a autor v ní hájí názor, že poznání je ovocem soustředěného a odhodlaného pokusu konfrontovat se s realitou, s níž se setkáváme či ji poznáváme – včetně postulátu hypotetických entit či formulace interpretací, jež se i při své provizornosti jeví jako skutečnosti odpovídající. Vědecká teologie chápe teologii jako pokus vydat počet z vlastní boží reality, již vnímá jako rozvrstvenou, zachycenou v rozmanitých rovinách světa. Odmítá přitom jakékoli *apriorní* soudy o tom, co lze o Bohu vědět, a jak se

⁶ Torrance prý o tom podle vlastního svědectví Bartha několik týdnů před jeho smrtí předsvědčil (viz s. 283, pozn. 106).

k tomuto vědění dostat. Vychází z toho, co o Bohu opravdu víme. To znamená, že se jedná o *aposteriorní* disciplinu, která odpovídá na boží zjevení a na jeho základě vydává počít ze svého poznání boží skutečnosti. I ona má za to, že její předmět má svou racionalitu, která musí být v procesu zkoumání a vytváření teorií respektována.

Toto téma je ve druhém svazku postulováno na pozadí radikálních změn, k nimž dochází v západní filosofii a teologii v důsledku kolapsu osvícenských představ, a tedy i na pozadí celkové fragmentace intelektuální debaty. Jedním z důsledků těchto změn je systematické odbourávání někdejších východisek, mimo jiné i představy o objektivitě poznání. Dnešní přírodní vědy už proto nemluví o čiré objektivitě, ale spíš o mnoha způsobech vzájemné souhry objektivit a společenské konstrukce, kdy v některých případech je „koeficient“ této konstrukce poměrně nízký (fyzika), v jiných (např. psychologie) je tato heuristická deviza využita velmi výrazně. Společenská konstrukce není ovšem výrazem svévolné a ničím nevázané lidské vynalézavosti, ale ukázněným výkonem myšlení ve snaze rozumět světu co nejlépe a vyvinout takové nástroje porozumění a takovou konceptualitu, které se pro úkoly té které vědy a pro rovinu světa, jíž se týká, nejlépe hodí. Nejde tu tedy o nahrazování realismu čirým konstruktivismem, ale o volbu co nejlepší *realistické* interpretace. Objektivita a společenský konstruktivismus nejsou ve vzájemném protikladu – jak se domnívalo osvícenství a jak se domnívá i část postmoderní filosofie.

Křesťanské učení, které se týká duchovní skutečnosti, má svou vnitřní koherenci, ale musí korespondovat i s extra-lingvistickou a extra-systémovou realitou. Nestačí vzájemná kompatibilita určitých tvrzení. Vědecká teologie trvá na obojím: dogma musí být koherentní ve smyslu bezprostředních konsekvencí, které boží sebezjevení má. Autor v tomto kontextu kritizuje výměr „badatelský program“ dogmatické teologie v podání amerického představitele tzv. „postliberální teologie“ George Lindbecka,⁷ jemuž se věnoval už ve svých dřívějších textech.⁸ Dokonce přiznává, že předkládaná trilogie je vlastně alternativou Lindbeckova pokusu o metodologii teologie, v níž podle McGratha dochází k spojování tradic zprostředkované racionality a ne-realistické epistemologie. V Lindbeckově přístupu ke křesťanskému dogmatu je patrna wittgensteinovská rezervovanost k předpokladu vnějšího referenta naukových výpovědí a důsledné váhání stran jakéhokoli epistemologického realismu. Lindbeckův kulturně-lingvistický přístup pokládá autor za případ čirého „koherentismu“ a „intratextuality“ bez „intertextuálních“ přesahů. Toto pojetí není ani s to vysvětlit vývoj učení, ani odpovědět na potřebu jeho revize. Lindbeck se podle autora mylně domnívá, že „korespondenční“ teorie pravdy byla filosoficky

zdiskreditována. Proto je třeba jít za Lindbecka, a to právě cestou „křesťanské přirozené teologie“, která by představovala *trans-tradiční* nástroj k interpretaci veřejně dostupné entity, jíž je přirozený svět.

Tomu je věnována následující *osmá* kapitola, v níž se autor vrací k problematice přirozené teologie. Tradiční důraz na objektivismus nebere v úvahu ani zapojení lidského pozorovatele do vlastního procesu poznání, ani to, jak sám tento pozorovatel je již lokalizován v dějinách a jak nahodilosti a partikularity této lokace jeho pozorování částečně podmiňují.

Jako alternativu či korektiv proklamuje autor *trans-tradiční* racionalitu křesťanské tradice. Vychází kriticky z tezí Alasdaira MacIntyry o roli *tradice*.⁹ Na všechno se už díváme „odněkud“ – proto lze tutéž zkušenost interpretovat různě. Vedle samotného faktu alternativ však existuje i jejich hierarchie: některé pohledy na svět se prosazují, jiné ne. Křesťanské učení o stvoření nabízí plausibilní vysvětlení toho, co odkrývá přírodověda: řádu a stability vnějšího světa a lidské schopnosti mu rozumět a vyložit ho. I když vychází z vlastní tradice, má svou relevanci i *extra muros ecclesiae* a svou přirozenou teologií poskytuje interpretační „souřadnice“, kterým mohou rozumět i tradice jiné.

Názor, že křesťanské narativum je s to obsáhnout vše, zastává i John Milbank.¹⁰ Jeho pojetí však podle McGratha chybí (podobně jako Lindbeckovi) pojmy pro *rozvíjení* tradice; jeho pojetí křesťanství je v podstatě ahistorické, neuvažuje o metatradičních implikacích křesťanství, vrací se toliko k patristice, ne k bibli, a díky tomu vede k izolaci.

Devátá kapitola pojednává o základech realismu v přírodních vědách. I zde má realismus své filosofické rivaly (idealismus, pozitivismus, instrumentalismus) a musí se vyrovnávat s klasickými námitkami i postmodernistickými ataky. Autor se tu kriticky vyrovnává i s Thomasem Kuhnem, jemuž se „paradigma“ vědeckého bádání jeví jako skutečnější než samy zkoumané entity (162–164).

V *desáté* kapitole se autor konečně dostává k tématu, které je pro tento svazek zcela stěžejní, k pojednání o kritickém realismu a o důsledcích to-

⁷ George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster, Philadelphia 1984.

⁸ Cf. především Alister E. McGrath, *The Genesis of Doctrine: A Study in the Foundation of Doctrinal Criticism*, Blackwell, Oxford 1990, 14–34.

⁹ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984.

¹⁰ John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1993.

hoto filosofického východiska pro vědeckou teologii. „Realismus nabízí nejlepší vysvětlení úspěchů a strategie přírodních věd a není sporu o tom, že je předpokládán i v klasické křesťanské teologické tradici. Odpovědné výpovědi o Bohu vskutku referují o Bohu“ (199).

McGrath se hlásí ke kritickému realismu filosofa Roye Bhaskara. Přiznává, že teprve seznámení s Bhaskarovou *Možností naturalismu*¹¹ mu umožnilo prezentovat soustavným a uceleným způsobem vlastní alternativu Lindbeckova kulturně-lingvistického pojetí. Bhaskar ukazuje, že každá věda má sobě (svému předmětu) náležitou metodologii a že tuto rozmanitost si žádá sama vrstevnatost skutečnosti, v níž žijeme. Bhaskarova teorie je kritikou dominantních pozitivistických a hermeneutických přístupů k filosofii humanitních oborů s jejich dichotomiemi a zdůrazňuje společenskou podstatu vědeckého konání. Proto je otevřena i náboženské problematice. Podle Bhaskara jde ve vědě o komplexní souhru společensky konstruovaného a ontologicky daného: Předměty vědeckého zkoumání jsou ontologicky nezávislé na lidské aktivitě, zatímco vědecké koncepty a deskripce jsou, tak jako celá věda, součástí společenského procesu. Svět je diferencován a stratifikován a nemůže být předmětem jednoduchého pozorování. Společenská podmíněnost vědeckého bádání je demonstrovatelná hlavně v oblasti společenských věd, ale Bhaskarův „naturalismus“ umožňuje takové pojetí vztahu exaktních a humanitních věd, které respektuje – na rozdíl od redukcionismu a scientismu – existenci i významných rozdílů, zároveň však předpokládá jejich zásadní metodologickou příbuznost.

Tento kriticko-realistický přístup umožňuje podle McGratha konsolidaci teologie jako svébytné a legitimní intelektuální disciplíny. Ta může rozvinout sobě vlastní chápání svých pramenů a metod a vyjasnit si vztah k jiným vědním disciplínám. Uznání vrstevnatosti reality umožňuje křesťanské teologii rozlišit i mezi různými vrstvami *teologické reality*. Jde o to, ukázat, že *boží tvůrčí a vykupitelské bytí je nejzákladnější rovinou reality*. (228) Jestliže ontologie určuje metodologii, vyplývá z toho, že teologie, zabývající se nejzákladnější rovinou reality, stojí na vrcholu věd.

Teologická realita je komplexní a její rozvrstvení je vertikální i horizontální. McGrath chce navázat na Torrancovu multi-rovinnou teologickou reflexi boží Trojice, která rozlišuje tři základní roviny: každodenní zkušenost, teologickou reflexi a imanentní Trojici. Spojitost těchto rovin

¹¹ Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, Routledge, London 1998³.

je dána tím, že sama křesťanská zkušenost je v ontologické Trojici založena. Naše vnímání reality je modifikováno nejen setkáním s realitou samou (o níž věříme, že ji potkáváme), ale i tradicí prostředkovaným a utvářeným rámcem, který si s sebou přinášíme. Interpreti a interpretované nejsou v lineárním vztahu příčiny a důsledku, ale jsou body v hermeneutickém kruhu. Jde o identifikaci rovin reality, které jej tvoří a o jejich napojení na teologický úkol.

Odtud se autor dostává v *jedenácté* – závěrečné kapitole této části – k rekapitulaci „základních kontur vědecké teologie jako setkání s realitou“. Sám přidává ještě *christocentrismus*. To je důraz, v němž nejde o nějakou skrytou agendu, ale o respektování specifika, jež má důsledky pro povahu celé teorie. Jestliže se nám božímu bytí inherentní *logos* zjevil v Ježíši Kristu, pak máme v Kristu výlučný přístup do vlastního božího bytí, do jeho sdílitelnosti, do jeho *logu*. Boží řád a racionalita, jež je vtisknuta přírodě, je také vtisknuta Kristu – jako vtělenému Bohu. *Logos* přírody je plně odhalen až v něm. Křesťanská tradice o přírodě a o Kristu je tak zdrojem racionality vhodné pro specifickou podstatu křesťanského zjevení.

Koherence každé teologie závisí na adekvátnosti její reprezentace Krista v celém systému. Bez Krista nevíme nic o Bohu ani o člověku: obojí se odhaluje až v aposteriorní reflexi o biblickém svědectví o Kristu. Křesťanské učení o stvoření zahrnuje i implicitní odkaz ke Kristu a vědecká teologie, jíž je učení o stvoření zdrojem její věrohodnosti, je povýtce *christocentrická*. Teologická oddanost Kristu, skrze něhož a pro něhož bylo stvořeno všechno, skýtá rámeček, v němž lze plně zhodnotit moudrost a div stvořeného řádu.

III. Poslední díl trilogie se zabývá místem teorie v přírodních vědách a v křesťanské teologii. Postupně probírá otázku legitimacy teorie ve vědecké teologii, způsoby její reprezentace skutečnosti a roli, již v ní hrají výklad a metafyzika. V centru pozornosti jsou paralely mezi teologickými a přírodovědnými teoriemi, vznik teorií a dogmat, způsob jejich přijetí a analogie mezi vědeckými a teologickými komunitami příslušného diskurzu.

Dvanáctá kapitola je věnována legitimitě teorie ve vědecké teologii. Autor vychází z toho, že ani teorie nejsou pouhé výtvořiny lidské mysli, nýbrž vznikají v odezvu na setkání se skutečností. Teorie je odpovědná, protože za způsob, jakým společnou vizi skutečnosti (jako svou věrnou odezvu na ni) prezentuje, odpovídá *komunitě* této vize. McGrath navazuje na Heideggerův nápad chápat *theoreo* jako spojení *theo* a *horao* – jako kon-

templativní patření na „boží“ věci¹² – a spojuje jej s Habermasovým výkladem, v němž je teorie „nezaujatým pozorováním“ zastupujícím reflektivní činnost celé komunity.¹³ Teorii je třeba chápat jako „pospolitě nahlížení skutečnosti“ a zároveň vědět, že společenská skutečnost je přístupná referenční analýze.

Komunita víry počíná svou teologii jako vydávání počtu ze svého pospolitého *visio Dei*. Jejím úkolem je sdělit, co *vidí*, a „vidět“ znamená „oznamovat“ – pokusit se zachytit do slov velké divy a tajemství víry. „Vidění Boha“ ruší každou restriktivní kategorizaci, která rozlišuje různé domény poznání: světské a náboženské. Zabývání se čímkoli jen prohlubuje možnosti ocenění Stvořitele – vždy podle specifík té které oblasti reality a podle schopnosti padlého stvoření (lidské mysli) tak učinit. Vědecká teologie tak obepíná všechnu realitu, aniž si přestává být vědoma své teologické „mřížky“, která jí dovoluje konstatovat, že takto pojatý svět je založen ve specifikách křesťanského zjevení a zprostředkován křesťanskou tradicí. Cit pro tajemství sice poukazuje na to, že možnosti teoretické reprezentace jsou omezené, avšak nějaký teoretický počet z ní být vydán musí. Budování teorie je nevyhnutelné, protože je legitimní a je třeba je chápat jako výzvu, na kterou je třeba za *evangelium* přiměřeně odpovědět. Církev, která svou identitu a své zvěstování kriticky nereflektuje, je mrtvá nebo umírá.

Jednou ze základních námitek proti teoretické reflexi je její tendence k redukci. McGrath se proto zabývá úvahou, jak spojit teoretickou reflexi s reverencí a zaujetím pro jednotlivosti a jak zajistit, aby teorie byla vnímána jako rozvíjející interpretační rovina, ne jako náhražka. Teologickým protějškem vědeckých teorií jsou křesťanská dogmata se svou dvojí funkcí: objasňovat a uchovat. Učení o Kristu se tak pokouší jak zachytit a objasnit rozmanité křesťanské zakoušení a poznávání Krista, tak i položit obranný val kolem těžce získaných poznatků, které si v zápase s christologickými otázkami osvojila komunita víry.

Vývoj christologie v letech 100–451 ličí autor jako snahu po zásadní věrnosti komplexu novozákonního svědectví Ježíši Kristu. V dogmatice jde o pospolitě autoritativní a zjevením autorizované teorie pokládané za nezadatelné pro identitu a poslání církve. Je tak sama aspektem celého

¹² Cf. Martin Heidegger, *The Questions concerning Technology, and Other Essays*, Harper & Row, 1977, s. 163n.

¹³ Cit. in: Richard J. Bernstein, „Judging? The Actor and the Spectator“ in *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia 1986, s. 221–238.

procesu, přechodem od vidění k sdělení. Zatímco teologie je spíš názorem jednotlivců a přináší pouze „theora“, učení (dogma) skýtá „theorii“, která má reprezentativní a autoritativní charakter. Je přítomným výtěžkem dlouhého procesu nárůstu tradice, v níž křesťanská komunita usilovala dospět k interpretaci svých zakládajících tradic a komunita jím *sděluje* sobě i ostatním, co *viděla* a čím se v odezvu na to sama *stala*.

Teologická teorie však nesmí být předčasným ukončením diskuse, ta musí zůstat z principu trvale otevřená. V dogmatice proto nikdy nejde o uzavírku totální. Z hlediska kritického realismu existuje při konstrukci teorie mezi objektivitou a společenskou konstrukcí celé spektrum vztahů. To platí i o vývoji křesťanského učení a jeho recepce, ilustrujícím komunální charakter procesu reflexe *visio* církve. Dogmata definují komunity rozpravy: identifikují je jako sociální entity a tak odlišují od jejich okolí. Je jisté, že vymezující dogmata přestávají hrát v určitou chvíli svou roli. Žádné eklesiologické těleso se nevyhne posunu paradigmatu své identity. Kdysi rozdělující nauky už nemusí rozdělovat, ač zůstávají pravdou (76).

Ve *třinácté* kapitole se autor zabývá otázkou vlastní reprezentace reality. Teorie je pospolitě patření na realitu, kdy vidění umožňuje sdělení a zakoušení umožňuje reprezentaci. Roy Bhaskar ukazuje, že při rozvrstveném chápání reality je absolutní rozlišování mezi vědami nemožné. Otázkou je, jak takto rozmanitou realitu prezentovat, aby to odpovídalo její povaze a přitom to zůstávalo v mezích, jež takové prezentaci kladou meze lidské řeči. Jestliže i v případě humanitních věd může jít při všech rozdílech o vědy v úplně stejném smyslu, pak lze konstatovat základní kontinuitu mezi vysvětlením a rozuměním v celém spektru věd. Metodologie budou vždy odpovídat povaze studované reality – a to je celý rozdíl!

Teologie stojící na vrcholu hierarchie věd je s to (a má povinnost) vydat počet z „celku“, tj. nabízet – a to nejlépe, jak dokáže – „totální vizi Boha“, který je znám ve stvoření a vykoupení, jak mu tu přinášejí svědectví nižší vědy. Studium životních forem křesťanství ukazuje, že i když komunita užívá slova svého okolí, dává jim specifický – své tradici věrný – smysl. To, co Lindbeck nazývá kognitivně-propozičním chápáním dogmatu, je karikaturou toho, jak tradiční teologie onen pojem chápala. Vědění je vždy *osobní* povahy, ne však výlučně, a tak je tomu i v křesťanském chápání zjevení: poznání skrze „setkání“ je doplňováno (byť ne nahrazeno) určitými poznatky o Bohu. To obojí patří k sobě.

Teologové, kteří zdůrazňují boží jinakost či transcendenci, připomínají, že Bůh může být zjevován jen symbolicky. Symboly však mají své meze a nemohou úplně nahradit kognitivní diskurz. Mezi možnostmi a meze-mi, mezi tím, co je autorizováno a co je spekulace, existuje tvořivá dia-

lektika. Znovuobjevení transcendence vede k uznání existence božího *tajemství* a těžkostí, jimž musí snaha o reprezentaci čelit. Tajemství nelze vysvětlit a jeho reprezentace není nárokem na plné odhalení. V tomto kontextu se autor zabývá otázkou *analogie* v teologické reflexi a hájí *analogii entis* v pojetí Tomáše Akvinského, které podle něj vychází z učení o stvoření. V pozadí je víra, že boží tvůrčí mysl musí být rozpoznána v propozicích, řádu a kráse stvoření. Autorita analogií spočívá ovšem na soudech křesťanské komunity a ultimativně na božím zjevení. Absolutní distinkce mezi analogií *entis* a analogií *fidei* není udržitelná: druhá je už implicitně v první. Odpovědná analogie *entis* nemluví o lidské epistemologické autonomii, ale reflektuje touhu učinit nutné závěry z pojmu božího stvoření světa v Kristu. Reprezentace světa je navzdory všem překážkám teoreticky platný a konstruktivní podnik, a to platí i o *teologickém* pokusu o takovou reprezentaci.

Místem výkladu ve vědecké teologii se zabývá *čtrnáctá* kapitola. Teorie je zčásti vysvětlováním věcí. Sama idea vysvětlení naznačuje, že svět má svou racionalitu a koherenci, jež mohou být koncipovány, pochopeny, „přečteny“. K úsilí o sjednocený výklad reality nás podle McGratha může motivovat augustinovský *eros* myslí či *amor sapientiae*, ona intelektuální touha, bez níž by nebylo žádného výzkumu, žádného údivu, žádného uspokojení a nakonec ani žádné radosti (133). Partikularita křesťanské tradice neruší její univerzální aplikovatelnost, avšak širší platnost vyžaduje demonstraci. McGrath je přesvědčen, že věrohodná tradice musí být s to nabídnout počet ze svých specifických forem a obsahů a vyložit jejich spojitosti, že musí být také s to vysvětlit jiné tradice, a že musí umět vysvětlit své vidění všem, kdo jsou v ní doma. Křesťanská tradice zprostředkovává a ztělesňuje specifické pochopení Boha, jež si osvojuje skrze „zjevení“. I zjevení je vrstevnaté: *depositum fidei* nemá jen své jednotlivé aspekty, ale právě i své vrstvy. Sem patří především texty zprostředkovávající události pro zjevení konstitutivní a určující jejich interpretaci, dále modely bohoslužby, ideje, komunity, instituční struktury, základní symboly, specifický slovník víry, náboženská zkušenost. Každá z těchto vrstev je *explicandum* i *explicans* – to, co v současné zkušenosti potkáváme a co chce být za použití technik pro tuto vrstvu adekvátních vysvětleno. Boží jednání v dějinách, kulminující ve smrti a vzkříšení Ježíše Krista, mělo dopad na dějiny jako takové a tento efekt je nám dostupný ke zkoumání. Je to skutečnost, která má svou vertikální i horizontální rovinu.

Jak je zjevení ve smyslu *depositum fidei* přenášeno? Autor klade vedle důrazu na prioritu Písma také důraz na nezadatelný kontext jeho interpretace. Učení a život věřící a modlící se církve patří díky působení Ducha

k samé substanci toho, co je přenášeno. Vysvětlení vnitřní struktury a dynamiky křesťanské tradice musí podle autora zahrnout odkaz k transcendenci a vědecká teologie je kompetentní k rozšíření tohoto výkladového prvku na všechny aspekty reality. (198)

Co prvky, které mluví proti „teistickému světonázoru“? Jsou to anomálie? McGrath ukazuje, jak se s tímto problémem vyrovnávají ostatní vědy. Zde se zpravidla prosazuje závěr, že „zkušenosti na periferii nemění celé pole“ (Quine), nebo že individuální hypotézy nelze falsifikovat ve skupině, neboť jde vždy o celý systém (Popper). Autor se domnívá, že tento přístup lze aplikovat i pro teologii, kde klasickým problémem je lidské utrpení. Zlo a utrpení lze pokládat za anomálii, ne za popření křesťanského světonázoru. Jde o naši neschopnost postihnout, co vše je ve hře, co je metafyzicky možné a nutné. Křesťanské učení je zřením na boží obraz v podmínkách našeho lidského omezení – časem, prostorem, hříchem. Zjevení v biblickém smyslu přijde až na konci. Žijeme v naději, že to, co dnes ve víře zastáváme, se ukáže jako pravdivé.

Rozpoznání určitého stupně společenské konstrukce v některých přírodních vědách (např. psychologie) ovšem neznamená, že imaginace může být bezbřehá. Vědecká teologie umožňuje v teorii pluralitu, zároveň však představuje teoretickou možnost mezi pravověrným a heretickým rigorózněji rozlišovat. Autor ovšem připouští, že tento model vysvětlení vývoje nauky a podstaty pravověří a hereze potřebuje větší prostor a sám se o jeho podrobnější explikaci hodlá v budoucnosti pokusit.

Vědecká teologie není omezená na čistě naturalistické pojetí reality – s rezignací na metafyziku. I odpovědná metafyzická artikulace křesťanského zření Boha tu má své místo a proto závěrečná *patnáctá* kapitola je věnována místu metafyziky ve vědecké teologii. V metafyzice jde o jednotný světonázor, o tu větev filosofie, která studuje „existenci“ – včetně metody rozlišení skutečného od iluzorního.

Metafyzický skepticismus pozitivistů posílila paradoxně část postmoderní filosofie (otázka bytí jako otázka po moci a kontrole). Odmítání metafyziky však není koherentním postojem: každé poznání je už „kontaminované“ a i postmodernistická kritika metafyziky je vlastně jen kruhovou argumentací. Sama prokazuje, že bez základního rozlišení správného od nesprávného se neobejdeme. Všechny teorie už reflektují určité metafyzické předpoklady. Nejde ovšem o metafyzické předpoklady, nýbrž metafyzické důsledky. Současná diskuse s přírodními vědami se týká právě důsledků vědy pro základnější otázky života.

Jisté je, že každá teologie, která vychází ze zjevení, už myslí metafyzicky. Jen teologie, která se drží „pozorovatelného“, může být nemetafyzicky.

zická, a proto pokusy se metafyzice vyhnout jsou marné! Otázku metafyzické conceptuality k vyjádření křesťanského zjevení je však třeba nechat otevřenou. Vědecká teologie, která požaduje pojetí reality reprezentující naši náležitou odezvu na konfrontaci s ní, je podle autora přístupna různým možnostem. Neoddělitelnost vědění od cesty vědění nevylučuje specifickou metafyziku i epistemologii.

Pojednání o otázkách vzniku, vývoje a recepce teorie v teologii přivádí tato *prolegomena budoucí systematické teologie* k závěrečné otázce, jak je třeba existující skutečnost prezentovat a interpretovat. Leccos bylo naznačeno, ale dogmatiku vypracovanou na základě metody vědecké teologie od autora teprve očekáváme.

McGrathova trilogie je bezesporu velkolepý badatelský počín, skýtající nepřeborné množství podnětů a informací, z nichž je možno v různých dílčích diskusích plodně těžit. Čtenář se v nich přitom neztrácí, autor jej neustále cílevědomě vede – i díky častému připomínání či opakování základních tezí – aby jej získal pro svou vizi. Mnohé postřehy jsou neobyčejně cenné, jiné jsou aspoň zajímavé a některé závěry jsou nepochybně platné. To se jistě týká především filosofické tematiky, obhajoby kritického realismu či rehabilitace metafyziky. V teologii je to především důraz na centrálnost christologie v celé stratifikované reflexi teologicko-vědní problematiky.

Otázkou je, jak přesvědčivé jsou závěry, na kterých autorovi nejvíce záleží. Jeho pojednání o „přirozené teologii“ vycházející ze zjevení je bezpochyby zajímavé, ale těžko se ubránit dojmu, že pokus prezentovat takto modifikovanou křesťanskou teologii přírody jako „trans-tradiční“ nástroj interpretace přirozeného světa je iluzorní. Totéž se týká základních tezí o „stvořené korespondenci“ mezi světem a boží skutečností. Pro křesťana má rozpoznávaná racionalita („řád“) světa svůj původ v božím stvořitelském záměru, ale o úplné korespondenci ze zjevení nic neví. Nemůže ji díky boží stvořitelské svobodě vyloučit, ale ze stejného důvodu nemůže vyloučit ani ne-korespondenci. Skutečnost je jedna věc a biblická vize skutečnosti věc druhá. Nemůžeme je od sebe úplně odtrhnout, ale jejich vztah je asi složitější, než se autorovi jeví. Biblická vize je prizmatem, kterým bude křesťan chtít a snad i umět vnímat veškerou skutečnost, ale učiní tak bez spekulace o referenční povaze biblického obrazu světa. V biblickém příběhu jde prvoplánově o boží identitu, ne o boží realitu nebo racionalitu. To se týká i „referencí“ tohoto příběhu a jejich zaslíbení. Teologie tak musí být dogmaticky koherentní – musí korespondovat se strukturou biblické zvěsti o božím díle v Kristu. To na *ni* „odpovídá“ svou vizi a svou

interpretací skutečnosti. Dogmatické koherenci napomáhá i teologický konstrukt, kterým je učení o boží Trojici. S boží povahou má korespondovat především nová skutečnost (životní formy), kterou tato vize a tato interpretace tvoří. V tomto smyslu trvá na ontologické pravdě náboženské mluvy i Lindbeck,¹⁴ a proto se mi jeho kritika v této souvislosti jeví jako nepřiměřená.

Boží zjevení se jistě odehrává na různých rovinách, ale jeho normou zůstává pro křesťany evangelium o Kristu. V univerzalitu této partikularity věříme a na její sdělitelnost spoléháme. Sám McGrath souhlasí, že pravá teologie vychází z božího příběhu a je proto teologií *kříže*.¹⁵ Christologická dogmata, včetně učení o „stvoření všeho v Kristu“, je proto třeba chápat především jako výpovědi o autoritě Ukřižovaného při identifikaci božích věcí. Nejde jen o to, že svět má svého stvořitele, jde i o fakt a současně způsob boží přítomné aktivity ve světě.

Otázka povahy světa a podmínek jeho fungování je otázka metafyzická. Autor sice věnuje metafyzické problematice celou kapitolu a klade důraz na metafyziku *aposteriorní*, ani slovem se však nezminí o Whiteheadovi, ačkoliv právě tento myslitel se o empiricky založenou metafyziku a o její rehabilitaci mezi teology zasloužil nejvíce. Důvod je nábílední: O metafyzice neplatí to, co platí o vědeckém programu, že ji nelze falzifikovat falzifikací jakékoli instance jejího kategoriálního schématu, a proto s ní nelze bez úrazu pro pojem boží absolutní dobroty spojovat klasicou (inherentně však protikladnou) kategorií boží „všemohoucnosti“, o jejíž zachování náš autor zřejmě velmi stojí. Pro Whiteheada není „utrpení“ anomálií, ale tím, co Boha a svět spojuje.¹⁶

Nejspornějším místem celé práce je autorova utkvělá představa, že jeho rozprava o metodě vědecké teologie je příspěvkem k dialogu mezi teologií a vědou, resp. mezi křesťanskou teologií a přírodními vědami. V předmluvě mluvil o vzájemné interakci a výměně mezi těmito dvěma disciplínami, „o dialogu, který slibuje být jednou z nejdůležitějších konverzací 21. století.“ Práce je nesporně zajímavá a důležitá pro scientisty, ale z přírodovědců (a ostatně i teologů) jen pro ty, kdo kromě vlastní vědecké práce také provádějí její systematickou filosofickou reflexi. A to už není věda, ale filosofie vědy, která samozřejmě není vyhrazena jen odborníkům této disciplíny, ale každému, koho to zajímá. Logicky to budou na předním

¹⁴ Cf. *The Nature of Doctrine*, 65.

¹⁵ *Theory*, 284–288.

¹⁶ Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, The Free Press, London/New York 1978, 342–351.

místě i ti, kdo jsou zároveň (přírodo)vědci i teologové, případně (přírodo)vědci a filosofové – ať už světonázorově teisté nebo ateisté. Názory jedinců zainteresovaných na této problematice však za dialog „teologie“ a „přírodovědy“ pokládat nelze.

KNIHY ZASLANÉ REDAKCI

SPISY APOŠTOLSKÝCH OTCOV

Vydala EBF UK, Bratislava 2004, 365 stran.

Miloš Klátik

ZÁKLADY DOGMATIKY

UK Bratislava 2005, 130 stran.

PAUL RICOEUR (1913–2005)

S Ricoeurem odchází opět jeden z velikánů filosofie 20. století. První světovou válku prožil jako malé dítě, v druhé se stal německým válečným zajatcem. Už před válkou a ještě po válce aktivně pracoval ve Světové federaci křesťanského studentstva; pocházel z menšinového protestantského prostředí, ale byl vždy ekumenicky velmi otevřený (měl např. velmi blízký vztah ke Gabrielu Marcelovi). Stejně otevřený a porozumivý byl i jeho vztah k teologům a teologii. Po smrti Jasperse a Heideggera byl kdysi Patočkou považován za evropskou „jedničku“, ale vůbec největšího ohlasu dosáhl ve Spojených státech, kam po studentských bouřích ve Francii na konci 60. let přesunul podstatnou část svého pedagogického působení. Z jeho rozsáhlého díla máme v češtině zatím jen malou část; není to zrovna snadná četba. Zdá se však, že nejen u nás bude muset být jeho velikost teprve odkrývána. K naší zemi měl silný osobní vztah, velmi se zejména po své návštěvě Prahy (1980) zasloužil hned v počátečních dobách Charty 77 o významnou pomoc francouzských filosofů našemu filosofickému disentu (v Asociaci Jana Husa, po anglickém vzoru). V nových podmínkách znovu přijel několikrát do Československa a do České republiky, naposledy na mezinárodní konferenci o hermeneutice, pořádanou naší fakultou. Byl mu také udělen čestný doktorát Univerzity Karlovy. Ztrácíme v něm bez nadsázky opravdového přítele, ale k jeho dílu se budeme vracet.

L.vH.

Poslední dobou, když přemýšlím o smrti a o svědectví lékařů specializovaných na AIDS nebo rakovinu, nabyl jsem dojmu, že poselství odvahy a důvěry ve chvíli umírání přichází z větší dálky a hloubky, než které je náš jazyk schopen. Zde se myšlenky zkušenosti nebráním: kdo umírá, ještě není mrtev, ještě je živ. Možná existuje okamžik – doufám, že tomu tak v mém případě bude –, kdy tváří v tvář smrti se závoj jazyka, jeho omezení a kodifikace vytratí a projeví se cosi základního, co zároveň spadá do řádu zkušenosti. Setkáním se smrtí se život stává Životem, v tom nacházím odvalu k životu až do smrti. Nicméně myslím, že tyto zkušenosti jsou vzácné, možná podobné zkušenostem mystiků a v tomto ohledu zatím žádnou zkušenost nemám. Byl jsem vždycky vnímavý spíše vůči interpretaci textů a etickým výzvám. Vyznávám však, že právě uvnitř povinnosti a dokonce v přání „dobře žít“ se nabízí k zaslechnutí výzva k lásce, výzva přišlá odjinud, shůry.

*P. Ricoeur: Myslet a věřit. Kritika a přesvědčení (rozhovor).
Paul Ricoeur, François Azouvi, Marc de Launay. Praha 2000, str. 184–185.*

PETR CHELČICKÝ. MYSLITEL A REFORMÁTOR

Jaroslav Boubín, Petr Chelčický. Myslitel a reformátor. Praha Vyšehrad 2005, 194 stran.

Nevěřme reklamám. Ani záložkovým, které doporučují publikaci knižnímu trhu. Jedinou ne zcela přesnou formulací totiž najdeme právě v záložkové reklamě: „Český myslitel v něm“ (v Chelčického traktátu odsuzujícím trest smrti za krádež), „podobně jako v celé knize, vystupuje jako jeden z předních představitelů evropského křesťanského humanismu“. Při pozorném čtení Boubínovy monografie nám stěží unikne autorova úzkostlivá přesnost ve výkladech, která je přirozenou obranou proti všem zevšeobecňujícím fráším. Chelčický ze svého díla vystupuje jako osobnost nezařaditelná, christocentrická (nikoli rozplizle humanistická), výrazně, dráždivě individualistická.

Když Jaroslav Boubín nazývá Chelčického největším myslitelem českého středověku, nepřehání. Může nás přizvat k sledování jeho stop právem. Zasvětil mu mnoho let bádání. Autorův přístup je uctivý, skromný. Z badatelské syntézy je patrná těžko definovatelná vnitřní spřízněnost s tajemným jihočeským myslitelem Petrem. Napovídá tomu i mnoho zdánlivých detailů. Když nás hned v úvodní kapitole seznamuje s tajemstvím skrytosti Petrova života, přiznává, že je to „svým způsobem krásný osud“ nechat po sobě jen svědectví slov, myšlenek, důsledného kristovství. „Zduchovněl tak, že se jeho životem prakticky stalo jeho slovo“ (s. 54). Nevím, chtěl-li sarkastický kritik Petr „zduchovnět“, ale Boubín tak čte a právem tlumočí jeho poselství čtenáři v 21. století.

Jiný detail. Obrazová příloha bývá často vyžadována, aby kniha byla přitažlivější a prodejnější. V Boubínově monografii vypovídá o dlouholetém sběratelském zaujetí, jak se dočteme drobným písmem na poslední stránce: „Ilustrace vybral ze svého archivu autor“. Autora tedy strhlo stopování tajemného Petra. Daří se mu získat pro totéž i čtenáře. Pro působení Chelčického myšlenek na jeho středověké současníky má Boubín přílehlavé označení „šokující“. Užívá ho rád, ale uměřeně. I když ve snaze neublížit výkladem Petrově teologii a filozofii poměrně často cituje, nikdy není nudný. Vypráví jako velmi znalý a zkušený historik, kterému se podařilo dokonale odstranit lešení, aby vynikla stavba. A že Petr Chelčický vskutku není líbivý a snadno pochopitelný myslitel! V době svého života, kdy s nikým nikdy úplně nesouhlasil a právě kristovství hlásal zcela nepopulárně, ani dnes, kdy zneužíváme pojmu „humanismus“, o „křesťanský“ raději nemluvě.

Nic z toho mála, co lze vyčíst o životě Petra Chelčického z jeho díla, Boubín nevynechal, nadto pro lepší představu o chronologii a sociálních souřadnicích jeho života užil hypotézy F. M. Bartoše, která ho ztotožňuje s historicky doložitelným Petrem Záhorkou z tvrze v blízkosti Chelčic. Užil ji opatrně, odborně nenapadnutelně, čtenářsky vděčně.

Světlem Petrova díla putujeme s Boubínem jako se znalým, teologicky poučným průvodcem. Dobře ví, že sebevědomí křesťanských laiků není v českém prostředí žádnou výjimkou, „šokující“ je, když laik je přesvědčen, že se v nejzákladnějších otázkách spasitelné důležitosti orientuje lépe než kněží. Postřeh, že pro

svěbytnost Petrova myšlení „bylo snad štěstím, že nevystudoval univerzitu“ (s. 68), je přiléhavý.

Recenzně převyprávět Boubínův výklad známých i méně známých spisů Petra Chelčického nepokládám za nutné. Pozorný čtenář ocení přesnost analýz, s chutí si přečte pokus o systematické uspořádání jeho myšlenek včetně edice krátkého traktátu, odsuzujícího trest smrti za krádež (s. 152–156).

Omezím se na několik poznámek. V rozboru nejstaršího Petrova traktátu „O boji duchovním“ Boubín mistrně vysvětluje Chelčického rozpoznání zneužitelnosti Písma (s. 75). Přesně totéž Chelčický vykládá v Postile a zcela se tím odlišuje od všech utrakvistických postil. Boubín v analýze zdůrazňuje především „bezvýhradný biblismus“, zejména novozákonní (s. 107). Ano, ale i v Postile si uvědomuje, že „biblismus“ může být snadno ďábelským osidlem. Podobná dialektika je i ve výkladu „tajemství“ eucharistie. O tajemství, o němž je lépe zbytečně nemudrovat, kázali utrakvističtí kazatelé jakoubkovsko-rokycanovské ražby všichni. Boubín má za to, že Chelčického k tomu nevedla teologická opatrnost, ale programový biblismus. Jistě, ale v příslušném uzávorkování.

Boubín jako moudrý historik připouští, že si „Petra nemusíme příliš idealizovat“ (s. 89) v souvislosti s polemikou proti tábořským bohoslovcům o pochopení eucharistie. (Táboři si zřejmě právem stěžovali, že dodal jejich pražským odpůrcům materiál proti nim.) Určitý sklon milovaného Petra přece jen idealizovat autor monografie nepochybně má. Vůbec se mu nedivím, ovšem nutno připustit, že i úctyhodná zásadovost v pochopení pravého kristovství, všem myšlenkovým směrům v husitství napříč, může být nebezpečná. Včetně ztotožnění pravého křesťanství s bezpodmínečně asketickým životem. Jisté je, že značnou společenskou nebezpečnost svého fanatismu Chelčický vyvažoval programovým pacifismem.

Zbývá jen doporučení četby Boubínovy monografie mimo jiné i jako literárního díla špičkové jazykové kvality.

Noemi Rejchrtová

NOVĚ O MATOUŠOVÝCH PODOBENSTVÍCH

Mrázek, Jiří. Podobenství v kontextu Matoušova evangelia. Jihlava: Mlýn, 2003, 211 stran.

Mrázekova kniha je v pořadí již jeho druhou prací zaměřenou na Ježíšova podobenství (*O kozlech, ovcích a lidech*, Mlýn, 1997). V této knize publikovaná habilitační práce si klade za cíl prozkoumat specifickou skupinu Ježíšových slov – podobenství – a jejich korespondenci s tou fází příběhu, do níž je Matouš zasadil (s. 192).

V úvodní části předložené studie jsou stručně představeny charakteristické rysy Ježíšových podobenství, následuje nástin dějin bádání a seznámení s nejdůležitějšími postavami 20. století (Jülicher, Jeremias, Dodd, Via, Hernisch aj.). Třetí část je věnována stavbě Matoušova evangelia, jeho možným členěním a výcho-

diskům Mrázkovy práce. Stěžejní část práce tvoří analýza oddílů, které lze zařadit mezi podobenství, nebo alespoň označit jako obrazné řeči. Kniha je zakončena dvojím shrnutím (resumé) v českém a anglickém jazyce. Celkem 198 stran textu, jmenný rejstřík a seznam literatury.

Hlavní část práce tvoří rozbor textů Matoušova evangelia, a to od 5. po 28. kapitolu. Všechny vykládané oddíly mají obdobnou strukturu – řecký text (dle kritického vydání NA²⁷) následuje český překlad (ČEP) – oba texty s autorovým členěním; stručné zastavení u synoptické otázky (Mk, Lk, Q) – je-li to pro analyzovanou perikopu relevantní; sledování vnitřních vztahů a rolí (aktantů); sémantické opozice; závěrem korespondence s kontextem celého evangelia jako příběhu. Mrázek při analýze podobenství vychází z kanonického textu v jeho konečném tvaru, z toho důvodu nevěnuje pozornost původnosti, stáří textů a jiným historicko-kritickým otázkám, o kterých je široce pojednáno v citované literatuře.

Krátce ke třem důrazům studie: Díky svému „širokému vymezení“ je analyzována skupina Ježíšových slov, která nejsou tradičně chápána jako podobenství. Mrázek svou definici nazývá: Pokus o hodně otevřenou definici podobenství. „Je to jako když kazatel (učitel, diskutér, terapeut) uprostřed svého výkladu najednou na chvíli začne *mluvit o něčem jiném*; ale on i jeho posluchači vědí, že to není o něčem jiném, že téma pokračuje. A to je podobenství.“ (s. 1) Mrázek se nepokouší o vybroušenou definici a ohraničení podobenství, jak tomu bylo v bádání do 70. let 20. století, podobenství je pro něj „příběh (poznámka, postřeh) o něčem jiném, zasazený do kontextu Ježíšova příběhu.“ (s. 2) Mrázková otevřená definice vede k otázce, co lze považovat za podobenství a co nikoliv: „Matouš sám, na rozdíl od mnoha moderních badatelů (a některých antických rétorik) nerozlišuje mezi podobenstvím, přirovnáním, alegorií, názorným příběhem...“ (s. 3)

Posun v bádání a pohledu na podobenství umožnila nová diskuse o metafoře, která se podle Mrázka stala protiútokem proti klasickému Jülicherovu pojetí podobenství. Metafora rozbíjí náš (dosavadní) pohled na svět a nabízí pohled nový (s. 12). Proto se stala prostředkem Ježíšova zvěstování, ale stejně tak působí i podobenství ve své současné literární podobě v evangeliích. Z dalších přístupů např. spojení pojetí podobenství jako metafory s hebrejským *mašal* (s. 13). Např. 1S 10,12: MT – *l'mašal*, LXX – EIS PARABOLÉN – pořekadlo, přísloví, podobenství.

Dalším důrazem Mrázkovy studie je narativnost evangelia. „Tato kniha analyzuje narativní postupy kanonického Matoušova evangelia: významy, které vznikají zasazením podobenství do většího narativního celku evangelia jako příběhu o Ježíši Nazaretském. Zkoumá tedy podobenství jako příběhy uvnitř příběhu, jednoduché narativní celky uvnitř narativní kompozice.“ (citát z přebalu knihy) Příběh pomáhá proti dogmatickému čtení, které se soustředí na teologicky závažné pojmy a témata a vše ostatní ustupuje do pozadí jako nepodstatné, dogmaticky ne příliš hodnotné. Mrázek se staví proti přecenění role diskursů a proti dělení evangelia na pět částí podle pěti velkých řečí, naproti tomu neodmítá zcela členění Kingsburyho na tři části. Ztotožňuje se s přístupem Edwardse, Powella a dalších,

podle něhož má v Matoušově evangeliu jednoznačně přednost vyprávění příběhu (s. 35, 191).

Po formální stránce je kniha dobrá, nelze si však nevšimnout tiskových (redakčních) chyb v textu i v poznámkovém aparátu (s. 33, 49 aj.). Naopak je třeba ocenit mnohá navrhovaná členění a struktury evangelia, grafické znázornění opozicí a rolí, dobrou čitelnost řeckých fontů. Mám za to, že čtenář je ochuzen o souvislejší závěr, který je omezen na čtyři strany sumáře (s. 191–194). V několika případech jsem očekával hlubší analýzu vztahů mezi jednotlivými obraznými řečmi, např. vztah soli a světla (s. 45–48).

Mrázkův přístup napomáhá číst Ježíšova podobenství (Matoušovo evangelium) z jiné perspektivy – nesledovat výhradně jednotlivosti nebo strukturu, ale také narativnost evangelia. Mrázkova otevřená definice umožňuje, aby byl okruh podobenství rozšířen o obrazné řeči. Všimá si jednotlivých postav (jednajících i pasivních), děje a zápletky, zároveň napomáhá oživení dramatičnosti textů, které jsou často „oposlouchány“. Historický kontext přispívá k odhalení provokativnosti, která se současnému čtenáři vytratila a literární kontext – bezprostřední i širší – umožňuje vnímat jednotlivosti v rámci celkového vyprávění. Využití nejnovějších exegetických přístupů v předložené práci připomíná potřebu obdobných studií k ostatním novozákonním knihám, potažmo žánrům, které budou reflektovat specifika jejich výkladu a uplatní vedle diachronních také synchronní exegetické metody. V anglickém i německém jazyce jsou obsáhlé monografie i stručné příručky věnované podobenstvím dostupné již řadu let. U nás tato studie nejen zaplňuje mezeru na poli novozákonního bádání, nýbrž ocení ji každý, kdo se potýká s výkladem podobenství – student teologie, farář i každý písmák.

Peter Cimala

POZVÁNKA PRO NEZASLOUŽILÉ

Jan Keřkovský, Pozvánka pro nezasloužilé. Mlým, Třebenice 2001.

Na žádost několika členů evangelického sboru v Třebenicích vydal Jan Keřkovský kázání, která ve sboru pronesl. Kázání jsou seřazena v deseti tématických cyklech.

Jednotlivá témata jsou dána církevním rokem nebo otázkami, které si křesťan klade. Kazatel volí texty volně, někdy volí více biblických míst pro kázání. Nevyhýbá se textům velice obtížným (např. Ga 1,4–10 Budiž proklet, Mt 12,22–32 O hříchu proti Duchu svatému, Ez 18,1–4.20–32 Otcové jedli nezralé hrozny, L13,1–5 O Bohu, jeho trestech a o nás).

S textem pracuje pečlivě v původních jazycích, pracuje s Kralickou, často podává vlastní parafrázi textu. Forma zpracování textů je různá. V některých kázáních je silně uplatněn kazatelský nápad, takže ovlivňuje celé kázání (např. kázání strana 6–10: Jak Hospodin smetl koně s jezdce), stojí v popředí a vlastní text

odsunuje do pozadí. Jinde se kazatelské nápady přimykají úžeji k textu a slouží jeho interpretaci (např. tři Lukášovy nápady 56n).

V kázáních lze sledovat, jak se Keřkovský vyrovnává s tradicí, v níž vyrůstal, s ovzduším, které tvoří pozadí kázání. Toto pozadí tvoří tradiční homiletická situace určité části evangelické církve, situace daná reformovanou tradicí s její zvěstí o hříchu, o Božím soudu, se sklonem k moralismu, konvenčním přijímáním biblických textů a katechismových pravd bez hlubšího dotazování na jejich obsah a smysl, kralickou kananejštinou.

Keřkovský rozbíjí moralistické pokušení kazatelny jako místa, odkud se nad světem a hříšníky zvěstuje Boží soud. Moralismus je terčem, do kterého se jeho kázání střetují už titulem celé sbírky kázání: „Pozvánka pro nezasloužilé.“ Svrchovanost daru milosti a radostnost naděje zahání pošmournou tradicí reformovaného zákonictví a povýšenosti. Základní realitou pro Keřkovského je „něco tak křehkého, nehmatatelného jako Boží milost... A podívejte se na výsledek: Herodes si na Božího syna brousil nejen zuby, ale i nože, a ta nehmatatelná, snová Boží milost nad králem vyhrála a drží nás při životě podnes... V rámci této Boží milosti čekáme ještě dějství poslední (jak i kdy, to já nevím), dějství, ve kterém bude účinkovat rozhodně Bůh a snad jeho lid, ale Herodův manšaft, ten už ne. To není jen jakási snivá vize – tahle naděje ovlivňuje náš život se vším všudy třeba dnes nebo zítra. Herodes umřel, naděje ještě ne.“ (75n) Jde o naději absolutní, naději proti katastrofálním filmům z Hollywoodu, šířícím strach. „Daniel to (co vidáme ve filmech o zkáze světa) zkusil převyprávět z druhé strany, jako by se na to chvíli díval Božíma očima. Žádný konec není dost definitivní, aby si s ním Bůh neporadil.“ (224) A tato milost, tato naděje se neopírá o moc, ale ve šlépějích Chelčického a „tichých v zemi“ se prosazuje ve své křehké, nehmatatelné nezajištěnosti v dějinách a proti dějinám. To je poselství Keřkovského kázání, poselství, které rehabilituje evangelium pro naši dobu po hrůzách konfesijních válek a náboženských persekucí.

Keřkovský jde v důrazu na milost ještě dál. Svůj boj nevede jen na rovině úvah odmítajících moralismus, pouští se rovnou vášnivě i do úvah a výroků o Božím soudu a trestání hříšníků. „Nevěřím, že Bůh za hřích trestá lidi zlem. Nemusí – sami si zlo přivodíme. On nás naopak podpírá, když to potřebujeme.“ (214) „Ježíš ukazuje vůli Boha-soudce jinak, než si to lidé vymalovali. To se ví, že s Ježíšem přišlo do tmy světlo. Ale to neznamená, že teď teprv konečně vidíme, jaké jsou lidi hycny (to jsme přece viděli i před tím, v tom to vidění rozhodně nové není). Ježíšovo Boží světlo posvítilo na něco jiného: Zářící do temných dnů a do ještě temnějších člověčích vyhlídek a vy můžete ze svých úzkostí a depresí, ze svých zklamání a selhání koukat do budoucna s velikou nadějí pro sebe i pro druhé.“ (183) Keřkovský nabourává sebespravedlivé pozice církevníků, kteří jsou s to přivolávat Boží soudy na druhé. „Sebelítost a pýcha mají společnou vlastnost – jejich nositel se domnívá, že sám je dobrý. Jsem přiměřeně zbožný, v rámci svých chabých sil i mravný (a mám trpět za viny jiných...). Omyl, přátelé: kdyby Bůh měl soudit zlé činy důsledně, už jste skončili taky a sami za sebe, ne za

někoho jiného. Čistota nevinných není až tak bělostná, jak chce vypadat.“ (209) Usurpovat si právo nad někým provádět soud ve jménu Božím a provádět jej mocí a násilím je hříchem proti Duchu svatému. „Jestliže vám někdo bude překrucovat a potvořit víru, vylepšovat a doplňovat Boží milost a bude vám to vnucovat jako evangelium, pak budiž vydán instanci Božího soudu. I kdybych to byl já sám. Anebo anděl z nebe.“ (218) „Štěpána ukamenovali – byl to snad Boží trest? Věřím, že právě Štěpán o Božím životním pokoji věděl víc, než ti, kdo ho křivě soudili.“ (104)

Keřkovského zvěst o Boží milosti a o naději není liberálně bezzubá, jak by se mohlo zdát. Je v ní prorocký motiv zaostřený na nás, křesťany, na etablovanou církev, ne na hříšný svět. Svět ovšem se kazateli neztrácí. Ani nemůže, neboť slovo Boží se děje v tomto světě. Keřkovský vidí biblický svět Herodův a válečníka Davida i svět náš zcela realisticky, v jeho modlářském zajetí. Neplatí to jen o světě biblickém, ale ve vši aktualitě i o našem: „Tak věrně dosud sloužili bohům náboženské dokonalosti a rasové čistoty a beztržní společnosti a ideologie výkonu a neomezené spotřeby a bohatství a mnoha jiným ještě, až když pak přišel malér, ty ideologie... se ukázaly prázdné.“ (49) Zlo ve světě Keřkovského kázání nepřehlídějí, dokáží se mu podívat do tváře, zápasit s otázkou zla ve světě i v biblickém svědectví tak říkajíc s odkrytým hledím a s naprostou jistotou, že Bůh zlé věci nechce. Herodovo „vraždění, aby se naplnilo Písmo, by znamenalo, že to Bůh chtěl, předurčil a naprogramoval právě takto a Herodes to pak jen odstartoval. Ale tady je něco jiného: To zlo si vymyslel jeden panovačný zvrhlík, tak jako kdejaké zlo přivlekla lidská zloba. Není to poprvé, však na to už proroci poukazovali... Nedávno skončila druhá tisícovka let. Když se na ni (a na tu předchozí) ohlédneme, najdeme tam hromadu událostí, o nichž lze říci: tak takhle to Bůh nechtěl, to se zas dělo něco, před čím proroci marně varovali...“ (74n) Zlo však nestačí ze souvislosti s Bohem vyloučit, je třeba je pojmenovat a postavit se proti němu. Keřkovský kajícíně doznává, že to Církev velice často neuměla. „Byly doby – a nejsou tak daleko – kdy církev ve jménu Božím mučila a vraždila lidi jiného názoru či jiného náboženství. (Nebyla to jen církev římskokatolická, abychom byli spravedliví.) Byly doby – a ty jsou nám blíže – kdy leckterá církev neuměla říct ne, když došlo na vyvražďování Židů a cikánů a ledaskoho. A byly doby – ty jsou ještě blíže – kdy církve neuměly podepřít ty, kdo se zastávali nespravedlivě vězňů a horovali pro pravdu proti státní mocí (což ovšem bylo riskantní), to říkám na adresu všech církví v naší zemi bez výjimky, a ovšem i na adresu svou. Tak by se dalo pokračovat.“ (190)

Keřkovský dovede velice prostě a srozumitelně, „civilně“ interpretovat složité teologické i biblicko-literární otázky. Jen několik příkladů: „...v nebi, což znamená deset kilometrů nad zemí, nýbrž: tam, kde je Boží slovo doma, tam, kde vládne Boží pokoj, kde je dobře. Jak pak by to šlo nazvat stručně? Nakonec proč neříkat nebe?“ (63) „Věřit, že Bůh Ježíše vzkřísil z mrtvých, znamená: ďábská moc, která vás svazuje, už mele z posledního.“ (148) „Zač byste ji (pravou svobodu v Duchu svatém) chtěli vyměnit? Zpátky za úzkosti, jestli máte správnou jíz-

denku (i když se dneska jede zadarmo, protože Kristus zaplatil za všechny v tomhle vlaku)? To se vám ve strachování žije líp?“ (236) Složitou otázku teologie redakce evangelií vyloží: „Evangelisté svá vyprávění neseřadili náhodně a dobře si promysleli, kam který příběh patří a jak spolu souvisejí.“ (151) Odráží se v tom program „civilní interpretace“, který se ptal, co je za články vyznání, které jsme v církvi přijímali s konvenční samozřejmostí, jak to Keřkovský ukazuje na konvenčním chápání desatera a bezmyslenkovité recitaci Apoštolského vyznání, které si zvolil pro kázání pro slavnost confirmace. Intelekt kazatelův proniká do hlubin biblické zvěsti až ke dnu, až se někdy ptáte, zda zůstává prostor pro tajemství, s něhož roušku strhává jen Vzkříšený v doxologickém vytržení.

Tak se dostáváme k otázce Keřkovského velice civilního, řekl bych „mládežnického“ jazyka. Tento jazyk mu umožňuje vyslovit nebeské pravdy, tajemství skryté od věků (Ef 3,4–5), velice stručně, dynamicky a přesně: „Startovní výstřel Božího království už zazněl a nám začal běh na dlouhou trať.“ (89) Pro moji generaci, vychovanou v králičině, ovšem jde kazatel někdy hodně daleko, když mluví o jeruzalémském chrámu jako Božím baráku. Otázka vztahu civilního jazyka kázání a doxologického jazyka písní a modliteb není snadná. Bázeň Boží a civilnost se sice nevyklučují, ale vzájemně respektují. Záleží na tom, co je v srdci kazatele i posluchačů. Civilnost by neměla znamenat, že církevní horizont omezíme jen na mládežnické skupiny protest-songů ze Svítáku, na druhé straně liturgická mluva sama nestačí na to, uvést do Církve jako do obecenství svatých všech generací a věků. Keřkovského jazyk představuje protest proti pomazané kananejštině, i položení otázky po formě bohoslužebného jazyka.

Kázání jsou doprovázena ilustracemi, jež začínají enigmatickým obrázkem hned na obalu. Teprve kázání o Eliášovi a Elizeovi (123) odhalí, že jde zřejmě o Eliášův plášť a zvěst nového života. Řada dalších ilustrací Lydie Šloufové pomáhá přivlastnit si zvěst textu ze slyšení, ale toto slyšení zároveň promítat do vizuálních představ na podkladě ilustrací, které zvou k domýšlení souvislosti s textem a kázáním.

Josef Smolík

POSTILA

Rejchrt, Luděk. Postila. 54 kázání na evangelijní texty. Praha: Pierot, 2004, 241 stran.

Produkce literatury v českém evangelickém prostředí zdaleka není nadměrná. Co však překvapuje, je relativně velké množství sbírek kázání. Nejnovější z nich, *Postila* faráře Luděka Rejchrt, je dalším povzbudivým znamením, že se u nás káže osvobozující evangelium. Autor, českobratrskému evangelíkovi dobře známý biblickými esey (*Na úpatí hory*), úvahami o otázkách víry (*Věřím*), písněmi a vánočními hrami pro děti a mládež, nechce svou knihou nahrazovat živá kázání, nýbrž – jak sám v úvodu píše – chce posloužit „všem, kteří se z nejrůznějších

důvodů nemohou účastnit bohoslužeb“. Domnívám se, že sbírka si jistě zaslouží pozornost širšího publika. Rejchrtova kázání vedou k novému porozumění toho, co znamená věřit a být křesťanem. Především však přináší „slovo, které osvobozuje“, „pozvání pro všechny, kdo se namáhají“, a „naději i pro pochybující“ (s. 43; 122; 210).

I.

Postila je sbírkou kázání, která zazněla na přelomu druhého a třetího tisíciletí v pražském evangelickém sboru v Braníku. Svým názvem navazuje na středověkou tradici sbírek kázání na celý církevní rok. Obsahuje 54 kázání na evangelijní texty, která jsou rozdělena do osmi oddílů podle období církevního roku a pokrývají tak dobu adventní, vánoční, po zjevení Páně, předpostní, postní, velikonoční, svatodušní a neděle „během roku“. Přechody mezi jednotlivými oddíly doplňují fotografie Jana Tomana s motivem rukou a obsahově výstižné písně českých bratří. Sbírkou uzavírá Rejchrtova báseň „Ruce“, inspirovaná zmíněnou fotografickou kolekcí.

Církevní rok je linkou, kterou autor důsledně sleduje při výběru textů i v kázáních. Pouze v několika případech se drží tradičních starocírkevních perikop, jinak fakticky vytváří vlastní evangelijní řadu. Mezi texty jsou – vzhledem k rozsahu knih – rovnoměrně zastoupena všechna evangelia (Lk 17×, Mt 15×, J 14×, Mk 8×). Žánrově jde o texty narativní. Komplexy vánočního a velikonočního příběhu se střídají s vyprávěními o Ježíšových činech a zázracích, s jeho podobnostvými a výroky. V samotných kázáních dochází k teologicky promyšlenému propojení vybraného textu s propriem dané neděle. Proprium neděle kazatel často užívá jako výkladový klíč k textu. (Např. z *perspektivy propria neděle Jubilate [Oslavujte]* vykládá kazatel J 21, 15–23, *Ježíšův rozhovor s Šimonem Petrem*: „*Nejen životem, ale i smrtí je možné oslavit Boha.*“ – s. 120.)

Co se týče struktury a jazyka, všechna kázání nesou stopy Rejchrtova nezměnitelného stylu – vyprávění. Kazatel přitom přebírá narativní strukturu samotných evangelijních textů, zachovává dramatický spád a napětí příběhů, v případě kázání na výroky se rovněž důsledně řídí textem. Kázání můžeme proto souhrnně označit za homilie. Zpravidla bez všeobecných úvodů jdou přímo do textu, někdy začínají přiblížením situace církevního roku. Na konci se kazatel často vrací k výchozímu biblickému textu, závěr bývá převážně afirmativní a povzbuzující povahy. Pozitiva narativního modelu jsou zjevná. Kázání mají dobře sledovatelnou strukturu a jsou srozumitelná. Vyprávění umožňuje, aby přišel ke slovu biblický text ve své historické jedinečnosti a neopakovatelnosti a zároveň nabízí dostatek identifikačních vzorů pro posluchače. V kázáních se jim otevírá prostor pro vnímání pokračujících Božích dějin s lidmi v současnosti i perspektiva jejich směřování do budoucnosti.

Po formální stránce jsou kázání neobvykle krátká, málokdy přesahují tři strany formátu A5. Autorovo vysvětlení: „Kdo chce obracet hříšníky, musí kázat krátká kázání,“ (Úvodem) můžeme chápat nejen jako vtipný bonmot, nýbrž i jako fak-

tický příklad propojení teologického a komunikačního zřetele kázání. Kázání jsou opatřena nadpisy a zněním příslušného biblického textu podle Ekumenického překladu. Škoda, že autor neuvedl odkazy na příslušná biblická čtení, která by čtenáři umožnila sledovat jejich rezonanci v kázáních.

II.

Teologie Rejchrtových kázání navazuje na starocírkevní vyznání, reformační bohosloví a novodobou teologii slova. S tím jde ruku v ruce, že kazatel je především biblickým teologem, který má při výkladu evangelijních textů neustále na zřeteli celý kánon, Starý zákon a zejména pavlovské listy. Zároveň vykazuje vnímavost pro základní lidské otázky v dílech českých i zahraničních filosofů, spisovatelů a básníků, z nichž občas cituje. V následujících odstavcích bych ráda zmínila teologické momenty, které v kázáních vystupují do popředí: (1) christocentričnost, (2) víra jako dar Boží milosti a poslušné následování Krista, (3) odhalení hlubiny lidského hříchu, (4) univerzalita evangelia.

(1) Teologie Rejchrtových kázání je zásadně christocentrická; z christologie vychází a kolem ní se soustřeďuje. Nejprve se zastavme u jeho implicitní homiletiky. Základním předpokladem kázání je pro Rejchrt Kristova přítomnost v jeho Duchu, již smíme a máme ve víře očekávat (s. 44). Co se týče obsahu, nemáme zvěstovat sami sebe, ale jde o to, „abychom – podobně jako Jan Křtitel – vydávali svědectví Ježíši Kristu, který je silnější než všechna naše teologie a celá naše víra“ (s. 8). Přestože všechna kázání mají v základu texty evangelijní, Rejchrt neredukuje křesťanskou zvěst na Ježíšovo evangelium, ale káže „evangelium o Ježíši Kristu“, „zvěst o Přicházejícím, který svým Duchem svatým vyhání moc zla z lidských srdcí“ (s. 9). Cílem zvěstování Božího slova je, „aby je posluchači slyšeli a přijali vírou“ (Úvodem), aby uvěřili v Krista jako svého jediného Pána a Zachránce (s. 16).

Kristus je pro Rejchrt nejen předpokladem a předmětem zvěstování, nýbrž i noetickým východiskem teologie. V linii Nicejského vyznání zdůrazňuje, že Kristovo „lidství je skutečnost, ne mýtus“, a že je zároveň „Boží Syn, v němž přichází Bůh sám jako Spasitel hříšníků“ (s. 26n); a tudíž „poznat jej [Boha – T. L.] znamená poznat Ježíše Krista“ (s. 227). Bůh se sám dává lidem poznat v Kristu; Kristus a svědectví o něm jsou pramenem poznání Boží vůle (s. 58). Toto poznání má dva momenty: V Kristu člověk poznává Boží velikost, neuchopitelnost a skrytost; zároveň „v Kristu nás Bůh nesráží svou velikostí, ale pozvedá svou láskou“ (s. 57n). Takto chápaný dialektický vztah Boží transcendence a kondescendence v Kristu má zásadní soteriologické důsledky. Věříme-li, že v Kristu se zjevil pravý Bůh, pak se také ve víře můžeme chopit naděje, že s Kristem „žijeme život přesahující z časnosti do věčnosti“, který „nekončí v krematoriu, ale v jeho náručí“ (s. 227).

(2) Jestliže objektivním předpokladem poznání Boha je Kristus, resp. svědectví o Kristu, („*Naše víra v Ježíše, který je Kristus, Boží král, jediný Zachránce člověka stojí pouze na svědectví apoštolů, kteří slyšeli jeho slova a viděli jeho*

činy.“ – s. 16) subjektivním předpokladem poznání Boha je Duch svatý. Ten je podle kazatele „iniciátorem“ setkání člověka s Kristem, „bez jeho působení by nevznikla církev“ (s. 30). Poznat Boha, uslyšet Ježíšův hlas, který člověka oslovuje jménem, tudíž nelze ze stanoviska nezaujatého pozorovatele, nýbrž jedině vírou. Ta však není jednou z lidských možností. „Když jsme uvěřili, nebyla to naše zásluha, ale milost Boží. Ten poklad jsme našli bez svého přičinění.“ (s. 192) Důrazem na víru jako nedisponovatelnou Boží milost však kazatel nedeterminuje posluchače k pasivitě, nýbrž upozorňuje: „Všechno je Boží milost, ale musíš o ni stát. Boží království není pro lhostejné.“ (s. 193) Víra neznamená jen pasivní přijetí, nýbrž i pokorné spolehnout se, důvěru, poslušnost a vykročení. Víra znamená „jít v tom směru, kterým šel Ježíš. Jít jeho cestou, následovat jej“ (s. 83). Celá řada Rejchrtových kázání proto také rozehrává různé aspekty následování Krista. Být křesťanem není jednou provždy daný stav, nýbrž dynamický proces: Ježíšův učedník „nikdy není zcela vyučen – vždy znovu se jím stává“ (s. 128).

(3) Jestliže zásadní význam Kristovy smrti a vzkříšení je možné nahlédnout jedině z pozice víry, pak je to rovněž perspektiva víry, která člověku otvírá oči vzhledem k sobě samému. Kristův kříž vyjevuje lidskou porušenost, „kdo jsme a čeho jsme schopni ve své vzpouře proti Boží lásce“ (s. 31). Je příznakem Rejchrtových kázání, že se nevyhýbají tradičnímu pojmu hříchu. Kazatel ovšem nechápe hřích pouze v rovině morálních poklesků, nýbrž ukazuje právě na hlubinnou hříšnost každého člověka ve vztahu k Bohu. „My všichni jsme až do hlubin poškozeni tím, čemu Bible říká ‚hřích‘.“ (s. 21) Totiž nejen ti nezbožní, nýbrž „i na těch nejzbožnějších lpí nečistota hříchu, který – není-li poznán, vyznán a odpuštěn – bude překážkou na cestě Tomu, který přichází“ (s. 7). Pojetí hříchu jako toho, co odporuje Boží lásce, umožňuje postihnout vlastní význam evangelia. Jen ten, kdo vyznává svou hříšnost, kdo vyznává, že Kristus „umírá za mé hříchy, jež mě táhnou do záhuby“ (s. 103), přijímá evangelium o Kristu jako naději svého života, protože Kristus svou smrtí a vzkříšením definitivně přemohl moc hříchu a zla. (Srv. „*Ale Ježíšovou smrtí a jeho vzkříšením se něco podstatného změnilo [...] Můžeš vyjít k světlu a nikdo a nic tě už nemůže udržet ve tmě. Apoštolská zvěst tuto jistotu vyjadřuje zcela srozumitelně: ‚Proto se zjevil Boží Syn, aby zmařil skutky ďáblův.‘“ – s. 158) Kdo vyznává svůj hřích, ten se ve víře spoléhá na to, „že On jediný splnil všechny Boží nároky, jimž nejsme schopni dostat. Byl poslušný až do smrti kříže a proto jeho spravedlnost je přičtena všem, kteří svou ochranu nevidí ve svých sebelepších skutcích, ale jen v něm“ (s. 13).*

(4) Podstatnou součástí evangelia je jeho univerzalita. Je proto na místě, že tento akcent zaznívá – tu hlasitěji tu méně hlasitě – ve všech Rejchrtových kázáních. „Bůh ve svém Synu chce zachránit každého člověka!“ (s. 31) Radostná zpráva o odpuštění hříchů není jen pro vybrané. „Bůh myslí i na ty, kteří nedostali žádné solidní věroučné základy [...] neváže svou lásku k člověku na ‚správné informace‘, které o něm člověk má, ba ani na jeho mravní způsobilost či duchovní vyzrállost.“ (s. 35) „Ježíš volá k sobě i zlé, jimž je zle a nevědí si sami se sebou rady.“ (s. 125) Boží náruč doširoka otevřená pro hříšníky ovšem neznamená, že by ka-

zatel utvrzoval člověka v jeho stávajícím stavu a přitakával tak hříchu. Rejchrt naopak kritizuje takové zplošťování evangelia: „Snažili jsme se proto ulámat hroty a ztupit ostří evangelia, jen abychom lidem vyšli vstříc a získali je.“ (s. 81) Sám káže: Kristus nám přináší odpuštění a pokoj, ale chceme-li je skutečně přijmout, „je třeba se vzdát toho, co nás odvádí od Božího života“ (s. 189).

Uvedené důrazy jsou jen výsekem ze širší témat, jichž se kázání dotýkají. Ke slovu dále přichází kupř. moment eschatologický, otázka existence zla ve světě, poslání církve aj. V mnohých kázáních jde o to, jak konkrétně realizovat následování Krista vzhledem k nejrůznějším jevům a událostem, s nimiž se křesťan v životě setkává (rodina, bohatství, moc, utrpení, smrt, stáří, pochybnosti atd.). Je jen škoda, že obsahovou bohatost hyzdí poměrně velké množství překlepů a tiskových chyb.

Poslední větou *Postily* je úvodní verš nejstarší bratrské písně: „Radujme se vždy společně“. A je na místě, protože Rejchrtova kázání skutečně sdělují důvod k radosti. Proto sbírku doporučuji nejen těm, kdo v neděli nesedí v kostelních lavicích, ale i těm, kdo hledají výživnou duchovní stravu ve všední den, a v neposlední řadě kazatelům jako zdroj inspirace.

Tabita Landová

BIBLICKÉ ZÁKONY A SÉMIOTIKA

Bernard S. Jackson, Studies in the Semiotics of Biblical Law, JSOT. Sup. 314, Sheffield: Sheffield Academic Press 2000, 332 s.

Kniha manchesterského badatele působícího v Centre for Jewish Studies představuje shrnutí jeho čtyřicetiletého bádání na poli biblického zákona. Jakkoli by se mohla lidem, kteří se o biblickou vědu přímo nezajímají, zdát kniha a její téma nezáživné, opak může být pravdou. Jackson se při hledání významu zákonů, které Bible obsahuje (Bible = pro autora Tenach, Nový zákon je používán jako referenční zdroj a je zařazen mezi „další starověké prameny“ – s. 326), opírá o řadu nebiblických oborů, jakými jsou sémiotika, kognitivní vývojová psychologie, sociologie, kulturní antropologie nebo literární věda. Dříve se zákony zkoumaly zejména pomocí komparativních vývojových metod, jež byly výrazem západního evolučního myšlení a které nebraly specifika jednotlivých starověkých dokumentů a míst, z nichž tyto dokumenty pocházely, příliš v potaz, tvrdí autor na úvod. Hledání významu starověkých zákonů se zaměřovalo na nalezení vývojových spojitostí mezi písemnostmi, které přitom od sebe byly zeměpisně a časově velmi vzdálené. Vývojové schéma mělo zaplnit časoprostorové mezery mezi jednotlivými dokumenty, a tím vyřešit problémy spojené s jejich interpretací. Tak se vedle sebe kupříkladu ocitají kodexy z doby před Chammurabim, sumerský Ur-Nammu a akadský Ešnunna, Chammurabiho zákoník, *lex talionis* z Ex 21,22–25, Mt 5,38–39 a Mekilta Exodus 21,24, aby se ukázalo, že původně donekonečna jdou-

cí odplata byla humanizována a přenesena do oblasti finanční kompenzace. Tento způsob argumentace je podle autora problematický. Evoluční model se stal neudržitelným, protože postrádá „skutečná kritéria pro to, co bychom mohli nazvat vývojovou progresí ... Existuje mnoho způsobů, jimiž lze princip odplaty vyjádřit... Proto je v dnešním kontextu řešení difuzionistů (badatelů, kterým absence kritérii vhodných pro historické srovnání nebo pro komparaci sociálních podmínek vyhovuje) jistě lákavé“ (s. 15–16).

Jackson se při zkoumání biblických zákonů řídí dvěma základními zásadami: (a.) zákony obsažené v Bibli je nejprve nezbytné studovat *jednotlivě*, protože nemusejí mít vždy stejnou komunikační funkci, (b.) daleko důležitější než sledování obecných vývojových tendencí starověkých právních dokumentů je detailní rozbor komunikativních a kognitivních rozdílů mezi *ústním a písemným* podáním zákonů; diferencovaný popis sémiotických procesů různých okamžiků přechodu z ústního podání do podání písemného hraje při snaze porozumět významu biblických zákonů ústřední roli. Sledování a popisu těchto procesů autor věnuje osm kapitol. První se zabývá ústními řečovými výroky (s. 42–69), druhá jednoduchými „mudroslovnými“ písemně zachycenými zákony (s. 70–92), třetí shlukováním těchto zákonů do malých diskurzivních jednotek, které Jackson nazývá „paragrafy“ (s. 93–113), čtvrtá funkcí různých prostředků, jimiž jsou zákony písemně zaznamenávány (s. 114–143), pátá časovou podmíněností zákona a jazykově-sémantickými prostředky, jimiž zákony dosahují trvalejší nebo až nadčasové platnosti (s. 144–170), šestá způsoby, kterými se zákony vyjadřují a jimiž se snaží potvrdit své hodnotové soudy (s. 171–207), sedmá rozvíjením iterativních technik v rámci širších diskurzivních jednotek zákonů (s. 208–230); zde autor názorně na vztahu zákona k vyprávění ukazuje specifickou každé jednotky, která brání uplatnění obecnějších pravidel pro popis jeho geneze: „Zákony nemají svůj původ pouze ve vyprávění. Totéž se týká i jejich vztahu k vyprávění. V některých případech vyprávění skutečně mohlo podnítit hodnocení (pozitivní nebo negativní), jež zákon formuluje. V jiných případech se zákon mohl daleko spíše inspirovat místními instrukcemi, na jejichž tvorbě se nepodílely kulturní zkušenosti, nýbrž pouze zkušenosti sociální“ (s. 230). V osmé kapitole se sleduje zasazení zákonů do různých struktur biblických výpravných celků (s. 231–270).

Po popisu uvedených procesů následuje aplikace konstatovaných tezí na v úvodu zmiňovaný příklad talionu, která podtrhuje Jacksonův zájem o co nejdůležitější popis jednotlivých biblických zákonů (s. 271–297).

Při analýze sémantiky zákonů se Jackson opírá především o tři myšlenkové koncepty. Vždy se přitom vrací ke své ústřední tezi o zásadní odlišnosti ústního a písemného tradování zákonů, jež má velký vliv na jejich diferencované porozumění.

Prvním konceptem, kterým se Jackson inspirová, je sémiotický přístup A. J. Greimase, v němž jde primárně o synchronní deskripci základních struktur signifikace, která probíhá – jistě velmi zjednodušené řečeno – na trojí rovině (kontrakt – performance – uznání/odmítnutí). Svou vlastní sémiotickou teorii, jež je

určitou úpravou greimasovského konceptu, nazývá autor „*narativní typizací akce*“: Pomocí této teorie se v knize dokazuje, že narativní typizace zákonů jsou: (I.) otevřené, nelze objektivně stanovit jejich obrysy, ale i přesto jsou schopny rozvíjet relativně podobné soudy (= kontrakt), (II.) nejsou neutrální, nýbrž vždy obsahují určité hodnotové postoje (= performance), (III.) týkají se určitých sociálních a odborných „sémiotických“ skupin, které se od sebe liší systémem signifikace, jež používají (= uznání/odmítnutí).

Druhým použitým konceptem je kognitivní vývojová psychologie L. Kohlberga a J. Piageta, s jejíž pomocí Jackson prostřednictvím diachronních řezů odhaluje růst tradice a sociální pravidla směřovaná pro jednotlivé sémiotické skupiny na jejich cestě od ústního k písemnému podání.

Třetím konceptem, který na druhý přímo navazuje, je sociálnělingvistická teorie B. Bernsteina. Ten analogicky k autorově tezi o sémantických, kognitivně stimulovaných proměnách způsobených přechodem od ústního k písemnému zachycení zákonů hovoří o „omezených“ (*restricted*) a „elaborovaných“ (*elaborated*) kódech již ve své práci *Class, Codes and Control* (1971). Ústní podání, k němuž se váže omezený kód, dává přednost událostem před koncepty a systémy, je co do svého významu otevřené a nepodává vyčerpávající informace, protože se opírá o společně sdílenou sociální zkušenost v rámci malého společenství, v němž se určitý zákon traduje. Písemné podání spodobně Bernsteinovým elaborovaným kódem je explicitní, neboť se jeho význam úzce pojí s tím, co se výslovně písemně sděluje. Tento kód již nepočítá s lidmi se společnými kulturními a kontextuálními předpoklady (s. 72); co není vysloveno, jakoby neexistovalo. Zde se ukazuje zásadní rozdílnost ústní a písemné komunikace: Nejde o alternativní způsoby sdělení nebo přenosu významu, nýbrž o dva zcela odlišné mody myšlení a o zcela odlišné sociální skupiny, které se s nimi pojí. Zde je dobré upozornit na další zdroj, ne-li přímo myšlenkový koncept, jímž se Jackson inspiruje. Ten nalézá ve starším díle antropologa Jacka Goodyho *The Domestication of the Savage Mind* (1977), kde je vyjádřena stěžejní myšlenka, že písmo není pouze objektifikovanou řečí, nýbrž zcela odlišnou formou kladení otázek a jejich řešení, s níž se v kulturách s ústním tradováním nemůžeme setkat. Tato myšlenka se v Goodyho podání objevuje i později, například v *The Logic of Writing and the Organization of Society* (1986) a o rok později také v *The Interface between the Written and the Oral*. Pro Jacksona je nicméně primárním zdrojem první ze jmenovaných studií. Bernstein a Goody, každý jistě z jinak podloženého uvažování, přivádějí autora recenzované knihy k tezi, že „psaní restrukturuje vědomí“. Tato teze je v knize neustále ověřována rozbory jednotlivých zákonů a jejich různě rozsáhlých celků (viz zaměření jednotlivých kapitol). Jackson sleduje každý z pojednávaných zákonů pod drobnohledem synchronního a diachronního zaostření, v jehož průsečíku se před čtenáři odkrývají dříve netušené souvislosti badatelsky zdánlivě již ze všech stran prozkoumaných biblických právních dokumentů. Nově se tak ke slovu dostávají i tradiční historickokritické otázky o různém historickém, náboženském, sociálním a redakčním původu starozákonních látek. Jedním z hlavních

cílů autora je ukázat, že zákony lze vnímat na mnoha sémiotických rovinách. Toho lze docílit tak, že interpret postupuje zpět proti časové ose a pomocí právě uvede-
ných konceptů a Jacksonova vlastního rozboru narativních typizací (sémiotika) rekonstruuje významy (sémantika), které zákony pro dřívější kruhy tradentů a recipientů měly.

Tak se můžeme kupříkladu v případě Ex 22, 2–3 („Jestliže je zloděj přistižen při vloupání a je zbit, takže zemře, nebude lpět krev na tom, kdo ho ubil. Jestliže se tak však stane po východu slunce, krev na něm bude lpět“) dobrat na základě odкрыtí kognitivní struktury, jež operuje na bázi spíše ústního vnímání (omezený kód), jinak odvozovaného vnímání významu zákonů, jak se má zacházet se zlodějem chyceným při zločinu a zlodějem chyceným při zločinu ve dne. Slyšený text první instrukce je určitým společenstvím spojován s fakticitou „nočního zloděje“ daleko spíše pomocí dobře zapamatovatelných obrazů (např. Jb 24,14.16) než prostřednictvím dedukce tohoto významu z instrukce druhé. Ústně zachycený text neumožňuje „zpětné snímání“ (*backward scanning*) významu, a tedy ani domýšlení, o jakého zloděje se v první instrukci jedná, na základě izochronní existence obou instrukcí „na papíře“. Předliterární společnost, která před sebou nemá texty fyzicky přítomné, se tedy neptá: „Co za situace slova této instrukce pokrývají?“, nýbrž: „Co za typické situace slova této instrukce vyvolávají?“. Hledání doslovného významu, které je charakteristické pro společnost, kde již písemné texty existují, se tak nahrazuje hledáním typických výpravných obrazů situací známých z určitého sociálního kontextu. „Řeč je prchavá, mizí jakmile je vyslovena. Smíření obou textů závisí na tom, zda si slova první instrukce uchováme v paměti. Zapamatovat si přesné znění slov je těžší než si pamatovat obrazy. Je proto velmi pravděpodobné, že první instrukce byla ve společnosti ústního tradování spojena s typickým obrazem – zde se zlodějem v noci - a proto si kognitivního konfliktu mezi těmito dvěma pravidly nepovšimla“ (s. 77, srov. k témuž s. 197–202).

Jacksonova kniha se nečte rozhodně snadno. Autor se v ní pokouší o syntézu různých důrazů velmi odlišných disciplín, čehož si je sám vědom a reflektuje to na místech, kde je to obzvlášť patrné a která nepůsobí zcela uspořádaně a harmonicky (např. při aplikaci greimasovských teoretických postulátů na biblické zákony a zejména při snaze o zapojení specificky psychologických kognitivně vývojových teorií do diachronně zaměřených úvah nad vývojem a přerodem ústní tradice v tradici písemnou; viz 30, 40–41). *Studies in the Semiotics of Biblical Law* je velmi přínosné dílo, jež potvrzuje stále více se prosazující tendenci sheffeldských nakladatelů otevírat se interdisciplinárnímu dialogu, tendenci jistě vítanou.

Filip Čapek

HLEDÁNÍ RÁJE

Jean Delumeau, Dějiny ráje, zahrada rozkoše, přel. Zdeněk Müller, Praha: Argo, 2003.

S desetiletým odstupem za originálem vychází překlad díla francouzského medievalisty Jeana Delumeau, navazující na rovněž již přeložená díla *Strach na Západě* a *Hřích a strach*. Zde nám autor představuje opačný pól myšlení našich předků, jejich představy ráje z počátku knihy Genesis i všemožných pozemských rájů. Studie má velmi široký záběr: v čase zahrnuje extrémně „dlouhý středověk“, totiž od starověkých církevních otců až po osvícenství 18. století, čímž autor zřetelně rozšiřuje své zorné pole oproti předchozím pracím. Stejně tak široká je i tematická rozmanitost, autor se vypořádává s tak rozlišnými oblastmi lidského myšlení jako jsou geografie a objevitelské expedice, biblická exegeze i jiné teologické obory, navrhování a zakládání zahrad, počátky paleontologického a geologického bádání, reflexe lidské sexuality a mnohé jiné. Zmíněná šíře záběru vyvolává pocit, že mnohé by chtělo doříct, kniha je však přehledná a čtivá.

Hlavními prameny jsou autorovi filosofická a exegetická pojednání od Origena až po Kanta, k nim pak přistupují cestopisy a mapy, v nichž se tu a tam může objevit průhled do obtížně zachytitelného myšlenkového světa méně učených lidí. Autor přitom klade důraz na to, o čem se opravdu věřilo, že reálně existovalo; například *Utopie* Thomase Mora toto kritérium nespĺňuje, naproti tomu Dantův popis ráje si pozornost zaslouží.

Knih je v zásadě uspořádána chronologicky, jsou v ní ovšem začleněny i tematické kapitoly. Úvodem je sledováno spĺývání biblické tradice s antickou literaturou, jak k němu došlo v církevním starověku, kdy bylo vyprávění knihy Genesis zasazeno do antické kosmologie, aniž by přitom bylo nutno ustupovat od biblického podání. Kromě důkladných geografických popisů rajské zahrady a její polohy zmiňuje autor i pokusy detailně popsat ráj, vypočítat okamžik události prvních kapitol Geneze s přesností na hodiny i popsat, jak by svět vypadal, kdyby nedošlo k Adamovu pádu. (To ovšem až ve druhé části knihy, protože tak podrobné teorie se rozvíjely hlavně v období reformace). Na raný středověk připadá jiná zvláštnost, týkající se opačného konce času: Tehdy bylo věřeno v podvojnou rajskou zahradu nacházející se na zemi a nebeského království. Rajská zahrada měla být jakýmsi předstupněm před vstupem do nebeského království, do jisté míry paralela k později rozvíjené nauce o očistci. Zmíněná nauka byla zavržena v 11. století.

Vedle lidem uzavřené zahrady Edenu ovšem zůstávala naděje na existenci pozemských rájů, konkrétně jde o Říši kněze Jana a o rozličné rajské ostrovy. Teorie o Říši kněze Jana, založená na jednom nevinném padělků, byla hojně příživována reálnými zprávami o nestoriánských křesťanech v Číně a o existenci křesťanského království v Etiopii, přičemž Evropanů, kterým se podařilo se osobně setkat s etiopskými nebo čínskými křesťany, byly za několik století vrcholného a pozdního středověku nanejvýš desítky. Do Evropy se přitom dostaly i zprávy o ohrožení těchto států muslimskou expanzí. Takové zvěsti se nakonec staly i motivem

k portugalským plavbám podél afrického pobřeží, které vedly dokonce až k diplomatickým kontaktům s etiopským královstvím.

Druhým motivem středověké mytické geografie byly Blažené ostrovy, které se měly stejně jako Říše kněze Jana vyznačovat pohádkovým bohatstvím a harmonickými sociálními vztahy, na rozdíl od ní však její obyvatelstvo nemělo být křesťanské, ale nacházet se ve stádiu prvotní blaženosti. Tento okruh vznikl zkřížením zpráv o jednotlivých ostrovech Indického oceánu (hlavně z Cejlonu), ale i Dálného východu a tradic antické literatury. Zde pro změnu sledujeme souvislost se španělským pronikáním do Ameriky. Právě Amerika, ať již karibské ostrovy, či brazilská a venezuelská pevnina se pak staly posledním místem na zemi, kam byl promítán biblický ráj, zásluhou tamního klimatu a ovoce. Ovšem i tyto země musely ustoupit průzkumu a kolonizaci, jejichž následkem už nezbylo na světě místo, kam ráj umístit.

Závěr knihy pak patří rozchodu osvícenské vědy s doslovným výkladem biblického stvoření, mnohonásobnému prodloužení perspektivy stáří Země, Rousseauovu a Kantovu pojetí přírodního stavu člověka a ohlédnutím zpátky do patristického období za těmi autory, jejichž názhedy na otázky stvoření a vykoupení jsou blízké dnešnímu světu. Zatímco předchozí Delumeauovy knihy mají jednoznačně charakter historického pojednání, od jehož tématu si autor drží určitý odstup, *Dějiny ráje, zahrada rozkoše* mají i silný teologický rozměr.

Pavel Kúrka

ZNOVU HISTORICKÝ JEŽÍŠ

Kurt Schubert, *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*. Preložil Jindřich Slabý. Vyšehrad, Praha 2003, 149 stran.

Zakladatel katedry a inštitútu judaistiky, zakladateľ Rakúskeho židovského múzea v Eisenstade a profesor Viedenskej univerzity Kurt Schubert, ktorého sme mohli počuť začiatkom zimného semestra 2003 na Evangelickej teologickej fakulte, nie je čitateľom neznámy. Českú bibliťiku obohatil o niekoľko cenných štúdií.

V roku 2000 vyšla útlá, ale obsahovo bohatá knižka *Bible a dejiny*. O dva roky neskôr bola vydaná kniha *Židovské náboženství v proměnách věků*, pojednávajúca o židovsko-izraelských dejinách od ich začiatku až do dnešnej doby. V roku 2003 vyšli dve publikácie. Prvá, nazvaná *Dějiny Židů*, ponúka prehľad židovských dejín od zrodu pobiblického židovstva cez prenasledovanie Židov, končiac založením štátu Izrael. Druhou knihou je *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*, z ktorej názvu vyplýva, že jej cieľom bude vložiť príbeh Ježiša z Nazareta do rámca židovskej a rabínskej literatúry.

V predhovore k českému vydaniu poukazuje Günter Stemberger na ťažisko Schubertovho záujmu, pre ktorého bol dôležitý Ježišov príbeh a v tejto forme aj lepšie porozumenie evanjeliovým správam o Ježišom narodení, procese a vzkrie-

sení. Kriticko-historická exegéza, o ktorú sa Schubert vždy zasadzoval, mala prispieť k tomu, aby zo zvesti vysvitla historická skutočnosť bez antisemitských predsudkov a tak mohol byť Ježiš pochopený vo svetle vtedajšieho židovstva.

V prvej kapitole sa autor venuje príbehom z Ježišovho detstva vo svetle náboženských dejín židovstva na základe Matúšovho a Lukášovho podania, v ktorých sa historické výpovede rozchádzajú, ale teologická výpoveď poukazuje na Ježiša ako na Syna Dávidovho a Syna panny.

Raná cirkev formulovala vo svojom vyznaní, že Ježiš pochádzal z rodu Dávidovho (R 1,3n). Toto vieroučné znenie nadväzuje na starozmluvnú jeruzalemskú kráľovskú ideológiu, od ktorej sa odvíja predstava adoptívneho Syna Božieho (Ž 2) a eschatologického mesiáša v pobiblických textoch z 1. storočia pr. n. l. (1Pa 17 a 4Q Florilegium). V rabínskom židovstve sa vyskytujú predstavy mesiáša ako preexistentnej múdrosti a neskôr ako preexistentného mesiáša.

Motív panenského počatia bol známy aj v helenizovaných alexandrijských kruhoch. Tieto predstavy sú evidentné v spisoch Filona Alexandrijského. Myšlienka vychádza z platónskeho učenia o vzájomnej nezlučiteľnosti telesnej žiadostivosti a cnosti. Narodenie z panny bolo prijímané aj izraelskými kňazsko-apokalyptickými skupinami, ideologicky podobnými kumránskym esénom, ktoré prijímali správu o panenskom narodení Malkísedeka (slovanský Henoch 23).

Cieľom teologickej zvesti Matúšových a Lukášových príbehov o Ježišovom detstve napísaných „v kódovanej reči vtedajšieho židovstva“ (s. 29), je poukázať na definitívnu spásu uskutočnenú v Ježišovi, ktorou sú naplnené, ba dokonca prekonané všetky predstavy, ponúkané Starou Zmluvou.

Z historického hľadiska to znamená, že zaznamenané správy nie sú presnými opismi príbehov z Ježišovho detstva, ale sú výkladom dejín. Tým však ahistorickosť literárneho stvárnenia podľa autora neznamená automaticky ahistorickosť udalosti. Na druhej strane, z literárnych podôb príbehov písaných medzi 80. a 90. rokom, ktoré si zachovali spoločné motívy dávidovského synovstva a narodenia z panny, vyplýva, že pramene sú staršie než ich stvárnenia.

Druhá, obsahovo najrozsiahlejšia kapitola, v ktorej vyniká autorova znalosť nábožensko-dejinných pomerov novozmluvnej doby, je venovaná židovským náboženským stranám. Na základe dobových prameňov a pomerne schematického zobrazenia v spisoch Novej Zmluvy sú priblížené skupiny farizejov, saducejov, zelótov a esénov vo vzťahu k Ježišovi. Toto priblíženie vyúsťuje Ježišovým vlastným pochopením vo svetle vtedajších náboženských strán a apokalyptických skupín očakávajúcich kráľovstvo Božie.

Ježišov postoj k vyvoleným skupinám s charakteristickým rysom prísneho dodržiavania Zákona sa líši svojou otvorenosťou k colníkom a hriešnikom označeným ako *amej ha-arec*. Postoj založený na Božej láske ku delikventom voči Zákonu, ktorý je dôsledkom blízkosti kráľovstva Božieho, dodával Ježišovmu radikálnemu učeniu a pôsobeniu v spoločnosti anarchistické rysy.

Najvýznamnejší prejav Ježišovho poslania je spojený s otvoreným nesúhlasom s triumfalistickým chápaním mesiáša, ktoré stojí v priamom rozpore s Izaiášo-

vým opisom trpiaceho Hospodinovho služobníka, vyúsťujúci bláznovstvom na dreve kríža.

V tretej kapitole sa autor sústreďí na Ježišov výsluch pred synedriom a proces pred Pilátom. Zaoberá sa argumentmi, ktoré spochybňujú evanjeliové správy z hľadiska historicko-právneho a z hľadiska dejin tradície. Rekonštrukciou udalostí z rabínskych a židovských prameňov prichádza k záveru, že tradícia zachovaná v evanجليách nie je ranou kresťanskou kerygmatickou výpoveďou, ale je priamo úmerná historickému priebehu udalostí.

Záverčná kapitola knihy sa venuje problémom Ježišovho zmŕtvychvstania a prázdneho hrobu. Základom zvesti o vzkriesení, najstaršej tradovanej vrstvy, ktorá pochádza pravdepodobne z aramejského originálu, doložená v IK 15,3–5, je reálne stretnutie veľkonočných svedkov so zmŕtvychvstalým Ježišom. Zážitkom tohto reálneho stretnutia je dosvedčená totožnosť pozemského Ježiša so Vzkrieseným, založená na židovskej predstave nerozlučiteľnej jednoty tela a duše.

Výpovede o vzkriesení na tretí deň sa podľa autora netýkajú časového údaju v zmysle dejinného datovania, ale sú teologickou výpoveďou formulovanou jazykom vtedajšej doby, podľa ktorej zasiahol Boh na tretí deň, aby zachránil spravodlivých. Z toho vyplýva, že vyznanie „tretieho dňa vstal z mŕtvych“ poukazuje na jednorázový zachraňujúci Boží akt, uskutočnený v Kristovi, určený celému ľudstvu.

Máme pred sebou ďalšiu knihu, ktorá je venovaná historickému Ježišovi. Historické bádanie v tomto smere prešlo kus cesty. Od Ježiša ako neúspešného mesiáša, vyhláseného svojimi učeníkmi za Boha (Reimarus), cez racionalistické vysvetľovanie zázračných a nadprirodzených javov zachytených v evanجليách a odmietnutie židovského náboženstva, ktoré bolo v rozpore s vierou, učením a postavou Ježiša (18. a 19. storočie) a cez otázky týkajúce sa významu židovskej apokalyptiky, úzko prepojené s obdobím I. svetovej vojny (Schweitzer) alebo otázky demytologizácie evanجليí, ktoré majú svoj pôvod v teológii ranej cirkvi, ale nie v historickom Ježišovi (Bultmann).

V polovici 20. storočia sa objavuje otázka po význame židovstva, ktorá je úzko spojená s Ježišovou osobou. Zároveň vzniká snaha udržať priamu nadväznosť medzi historickým Ježišom a Ježišom Kristom (Bornkamm). Dôraz na Ježišove korene a židovský pôvod, na možnosť rekonštruovať z jeho ústnych prejavov obraz vtedajšej doby, učenia a pohľadu na posledné dni a spásu, zaznieva až o niekoľko rokov neskôr zo židovskej strany (Flusser). Súčasná bádanie vyúsťuje poukazom na Ježiša ako Žida zakotveného v židovskej kultúre a tradícii, okrem toho má za cieľ prepojiť historického Ježiša s evanجليami s presným popisom skutočnosti (Charlesworth). Významným posunom v bádani o historickom Ježišovi, ktoré nastalo od druhej polovice 20. storočia, je poukaz na spoločné židovsko-kresťanské korene, ktoré boli Cirkvou dlhodobo prehladané a ignorované a na dôležitosť evanجليí, ktoré okrem kerygmatickej výpovede obsahujú aj historické udalosti.

V recenzovanej knihe sa odzrkadľuje autorova znalosť dejin a kultúrneho dedičstva Izraela. Významnú úlohu tu zohrávajú spisy pochádzajúce z 1. storočia,

nekanonické zdroje a archeologické vykopávky. Schuberta, ako aj ďalších súčasných bádateľov, zaujíma sociálno-historický kontext Ježišovej doby v palestínskom prostredí a Ježišov vzťah k jeho súčasníkom. Na základe získaných znalostí vyvodzuje autor tieto závery: Ježišovmu mysleniu sú najbližšie apokalyptické skupiny, s ktorými sa rozchádza v ich exkluzívnom postoji; stanovisko k zákonu ho privádza do polemického sporu s farizejmi; k závažnej konfrontácii s chrámovou saducejskou aristokraciou dochádza až v pašijnom príbehu; táto konfrontácia namiesto ďalšej diskusie vedie na golgotský kríž; evanjeliové záznamy pašijného príbehu sú z historického hľadiska hodnoverným záznamom.

Schubertovi, ako predstaviteľovi historicko-kritickej exegézy, nie je cudzie kritické myslenie a prehodnocovanie tradovaného posolstva obohateného o rozvíjajúce sa predstavy v príbehu storočí. Ako pre aktívneho kresťana je však preňho dôležitý Ježišov príbeh, v ktorom sa udial spásonosný čin, týkajúci sa každého z nás.

Kniha obsahuje odkazy na pramene k štúdiu židovskej, rabínskej a ranej kresťanskej literatúry prelozenej do češtiny, ďalej citované edície textov a súhrny zoznam autorom používanej literatúry. Pre lepšiu orientáciu čitateľa a ďalšie štúdium Ježišovo príbehu v rámci vtedajšieho židovstva chýba nielen zoznam biblických odkazov, ale aj zoznam citovaných prameňov.

Čitateľ má pred sebou útlu knihu, zaoberajúcu sa Ježišovým príbehom na necelých sto päťdesiatich stranách, ale po obsahovej stránke veľmi bohatú knihu s cennými odkazmi. Vďaka dobrému prekladu Jindřicha Slabého je zrozumiteľná a ľahko čitateľná.

Andrea Korečková

SLOVNÍK RANĚ KŘESŤANSKÉ LITERATURY

David E. Aune. The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric. Westminster John Knox Press, Louisville – London 2003; xii + 595 stran.

Mimořádnou publikací na poli rané křesťanské literatury a rétoriky je dílo Davida Auneho, profesora University of Notre Dame v USA – *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*. S výjimkou jednadvaceti hesel, která byla napsána osmi dalšími badateli, kteří jsou pod svými příspěvky podepsáni, předložil Aune moderní, více než šestisetstránkové dílo, které je kvalitou, způsobem zpracování i šíří záběru zásadní a v této oblasti ojedinělé.

Při tvorbě hesel se autor opírá jak o nejposlednější poznatky bádání, tak o dnes už historická díla z konce 19. století, která mají v tomto oboru stále svou hodnotu a leckdy jsou neprávem opomíjena. Ucelený obraz o užitých pramenech nabízí rozsáhlá bibliografie na konci díla a orientaci usnadňují stručné odkazy na au-

tory stěžejních prací pod každým heslem. Jednotlivá hesla jsou řazena abecedně a na příbuzná či související témata je čtenář upozorněn jejich uvedením pod textem a označením hvězdičkou.

Jak v úvodu sám Aune předznamenává, primárním cílem slovníku je postihnout literární a rétorickou dimenzi raně křesťanské literatury od jejích počátků kolem roku 50 do poloviny 2. století. Křesťanská literatura však nemůže být vnímána izolovaně od literárních a kulturních tradic doby, což rozšiřuje spektrum o historické a kulturní zasazení raného křesťanství, na kterém se podílí gnostická, židovská, řecká a římská literatura. Historické orámování předkládaných hesel tedy zahrne helénistickou i římskou periodu, což je období přibližně od roku 300 př. Kr. do zhruba 200 po Kr.

Právě ucelený pohled na problematiku i její kontext umožnil Aunemu vytvořit specializované dílo, jehož hesla výborně vytyčují a systematizují zmiňovanou oblast. Hesla s tematikou starověké literatury a kritiky, moderní literární kritiky i rétoriky, Nového zákona a jeho pozadí, židovské exegeze či odkazy věnované osobnostem, jasně dokumentují autorovu preciznost a vynikající orientaci na tomto poli. Celá práce, dokončená koncem roku 2002 při autorově ročním pobytu na W. F. Albright Institute of Archeological Research v Jeruzalémě, dává poznat, že pisatel zde prezentuje výsledky dlouhodobého bádání a životní orientace na oblast literárního prostředí Nového zákona, kde první práce publikoval již na počátku 70. let. Počet témat zpracovaných do obsáhlých hesel je téměř na hranici možností jednotlivce a z mnohých je patrné, že náleží mezi autorovy „speciality“ (např. entymémy), jimiž autor udává tón dalšímu bádání. Jiná hesla zaujmou autorovým hodnotícím stanoviskem nebo rozčleněním badatelů do názorových okruhů (např. rétorická kritika).

Auneho slovník těžko hledá „konkurenci“ a zaplňuje jistou mezeru, která zde do jeho příchodu na knižní trh bezesporu byla. Komparovat ho lze jen obtížně, neboť přísně analogická práce zřejmě neexistuje. Konkrétně, *Encyclopedia of Rhetoric* (Oxford 2001) je dílem kolektivu autorů, nikoli jedince, na rétoriku je zaměřena obecně (lečdy poslouží spíše komunikačním expertům či filosofům, než teologům) a oblast raně křesťanské literatury není v ohnisku jejího zájmu. Práci s touto encyklopedií je tedy nutné doplnit četbou dalších, teologicky orientovaných, publikací. Obdobně je tomu třeba s *The Anchor Bible Dictionary* (Doubleday, New York 1992), kde je možné nalézt řadu požadovaných témat z prezentované oblasti, ale rozsah a záběr práce nedovoluje tak specifickou výseč, jakou si předsevzal ke zpracování Aune.

Dostupnost, či lépe vlastnictví této publikace výrazně usnadní orientaci každému, kdo se zmiňovanou tematikou zabývá a nahradí, doplní nebo alespoň upozorní na řadu dílčích prací, které jsou pro zvládnutí problematiky nezbytné.

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 2004

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

Mgr. Pavol Zemko, Th.D.

Olomoucké homiletické směrnice v kontextu doby, homiletiky, homílie a v kontinuální reflexi československých homiletických časopisů od počátku až po konec roku 1989 (příspěvek k dějinám homiletiky na Moravě, Slovensku a v Čechách)

Doktorská disertační práce z oboru praktické teologie.

Práce je pokusem otevřít studium moderního kazatelství v Českých zemích a na Slovensku. Vymezena je vznikem homiletických časopisů, aby ukázala na obsahovou a personální kontinuitu katolického kazatelství vrcholících v *Homiletických směrnících* vydávaných v Olomouci v letech 1970–1989. Práce představuje pokus formulovat náhled autora jako svědectví o moderní době, o kontinuitě a diskontinuitě života a identity katolické církve prismatem úzce vymezeného způsobu nazírání – totiž studiem homiletických časopisů.

Mgr. Pavel Zahradníček, Th.D.

„Kopos“ v Pavlových listech a ve starověkém kontextu

Doktorská disertační práce v oboru biblické teologie Nového zákona.

Disertační práce analyzuje použití řeckých lexémů kopos a kopiao a s nimi související fenomén kopos (namáhavé práce, zvláště pro evangelium) v Pavlových listech. Mapuje etymologický a věcný předchozí kontext uvedených lexémů a fenoménu (namáhavé práce) v antice a v judaismu. Na základě archeologických poznatků zasazuje Pavlovy námahy při jeho apoštolské práci do reálií I. stol. po Kr. Práce provádí syntézu Pavlových postojů k fenoménu kopos. Analyzuje rovněž vliv Pavlova života a jeho textů na další novozákonní a ranně patristické texty (následný kontext). Stručně nastiňuje možnosti aplikace a aktualizace získaných poznatků.

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

Mgr. Pavel Černý

**Kristovo dílo spásy jako základ a imperativ misie
(Aktivity Světové rady církví)**

Doktorská disertační práce z oboru praktické teologie, 292 s.

Práce z oboru misiologie a ekumenické teologie předkládá badání o aktivitách Světové rady církví (SRC) na základě jejích dokumentů, zejména z let 1961–2003. Zahrnuty jsou i dokumenty Lausannského hnutí reagující na SRC a dokumenty římskokatolické a pravoslavné. Předložený průzkum analyzuje vliv christologie a soteriologie na aktivity SRC. Autor se zabývá vztahem Kristova díla spásy k evangelizaci a sociální akci. Je oceněn přínos některých dokumentů SRC, které vyrůstají z aplikace *Missio Dei* na život církve a na ekumenické a misijní snahy. V řadě případů je prokazován negativní vliv sekulárního humanismu na světovou ekumeniku a práce si všímá i pronikání marxistické ideologie do struktur a aktivit SRC. Rozvinutá kritická reflexe se zaměřuje na důležitost spojení christologie a soteriologie pro misii, mezikulturní hermeneutiku a interpretaci Kristova díla spásy.

Mgr. Jiří Gebelt

Hermeneutická religionistika

Doktorská disertační práce z oboru religionistika, 215 s.

Autor ve své disertaci zhodnotil hermeneutické teorie v religionistice, neboť větší studie o této široké problematice u nás chybí. K tématu se přibližuje prostřednictvím medailonů několika religionistů, shrnuje a zpracovává takto získané údaje, zaujímá k nim kritické stanovisko a vsazuje pojednávané otázky do širšího kontextu religionistiky jako samostatné vědní disciplíny. Srovnává jednotlivá stanoviska a v dílčích kapitolách vstupuje s badateli do poučených religionistických diskusí.

Mgr. et Mgr. Šimon Konečný

**Francis A. Schaeffer (1912–1984)
Teologické důrazy jeho apologetiky**

Doktorská disertační práce z oboru systematické teologie, 281 s.

Autor ve své práci pojednává o F. A. Schaefferovi se zaměřením na apologetický rozměr jeho díla a teologické důrazy, které ovlivnily jeho život, myšlení a tvorbu. Je potěšitelné, že do současného českého myšlenkového obzoru, který je zejmé-

na postupující globalizaci a politickým vstupem do Evropské unie nově konfrontován s cizími vlivy a zkušenostmi, je uvedena apologetická problematika díla zajímavé teologické osobnosti u nás prezentována v úctyhodném rozsahu a zpracování. Autor kromě jiného specifikuje Schaefferův přínos pro interdisciplinární metodologii, pro kritiku světového názoru, zaostření pozornosti na světovou reformaci a křesťanskou kritiku kultury.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE – EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Ivana Noble, Ph. D.

Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti

Habilitační práce, 339 s.

Práce z oboru systematických disciplín je přehledným úvodem do témat a přístupů křesťanské teologie, chápané jako interpretace náboženské zkušenosti. Vychází přitom z ekumenicky chápaného křesťanského společenství ve vztahu k dnešnímu člověku, poznamenanému novou religiozitou a návratem ke zkušenosti jako základnímu východisku pro interpretaci světa. Autorka předkládá fenomenologii náboženské zkušenosti, zpracovává ji biblicky i dějinně systematicky a předkládá argumenty pro její nové zhodnocení a docenění jejího významu pro teologii.