

# MUŽOVÉ ATHÉNŠTÍ

*Sk 17,16—34 a funkce teologické fakulty v rámci univerzitních věd.*

*Inaugurační přednáška děkana Evangelické teologické fakulty  
Univerzity Karlovy ze dne 2. října 1996.*

*Petr Pokorný*

## 1. Problém

Jaké je místo teologa na dnešní univerzitě, nemá-li jít jen o poměrně sporné místo historické?

Jako inspiraci jsem zvolil známou athénskou řeč, kterou autor knihy Skutků (nazývejme ho tradičně Lukáš), vložil do úst Pavlovi z Tarsu ve Sk 17,16—34. Je to literární výraz vztahu teologie k ostatním vědám, zahrnutým tehdy do obecné kategorie ‚filozofie‘ — s Pavlem rozmlouvali epikurejští a stoičtí filozofové (v. 18). Pavel je osloví „Mužové athénští!“ (ANDRES ATHÉNAIOI — v. 22), i když mezi posluchači je i žena Damaris (v. 34). To proto, aby vynikla narážka na Obranu Sókratovu, pro niž je toto oslovování soudců příznačné. Teolog Pavel je tak prezentován jako dědic nejlepších tradic antické vzdělanosti.

Příběh začíná Pavlovou disputací s těmi, kdo věřili v jediného Boha (v. 17). Pavel jim vyprávěl o Ježíšovi a zmrtvýchvstání a skončil slovy o tom, že Bůh bude soudit svět — to je schéma odvozené z nejstarších formulí křesťanské víry (srv. 1Te 1,9n). Mluví-li Lukáš o svědcích (MARTYRES, z první [Sk 1,8; 10,41] i z druhé [22,15] křesťanské generace), jde o nositele tohoto vyznání, jehož je teologie kritickou reflexí.

## 2. Svědectví

Fakt, že teologie vychází ze svědectví, ji zásadně nevyklučuje ze společenství ostatních univerzitních oborů. Svědectví poukazuje na určitou událost a vyjadřuje její význam včetně dopadu na toho, který svědectví vydává, je to výraz jeho pře-svědčení. O kritické hodnocení svědectví se opírá i právo a historie. Problém vyvstává tam, kde svědectví hodnotí určitou událost jako znamení absolutna (teologicky ‚zjevení božího‘), jak je to v křesťan-

ských vyznáních. Filozof Jean Nabert to pokládá za možné východisko filozofické cesty k celkové orientaci (*Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'absolu*, 1966) a Paul Ricoeur pokládá za alternativu nedosažitelného ideálu absolutního vědění (*L'herméneutique du témoignage*, 1972). Podobně jako Lukáš tak i on naléhá na teologii, aby si uvědomila svou filozofickou dimenzi a svou nadcírkevní odpovědnost. Člověk je bytost právní (forensní) a patří k němu i to, že o podstatných vědech svého života se rozhoduje. Hodnověrné svědectví staví každého před závažné rozhodování. Musíme se proto ptát, co může teologie učinit pro to, aby její svědectví bylo hodnověrné. Nemůže přinést předmětný důkaz boží existence. Ví, že Bůh se vymyká naší kategorii bytí. Nemůže se vzdát nároku na rozhodnutí, protože to patří k podstatě svědectví, jímž se kriticky obírá. To však neznamená, že přesvědčení, v tomto případě víra, je subjektivním dílem. Klasická rétorická forma svědectví — *persuasio* — prozrazuje, že svědectví má rozhodování ulehčit. Proto je autentické svědectví provázeno informacemi i konotacemi, které mu dodávají váhy, aniž by ze soudce, do jehož role je v určité chvíli z podstaty svého lidství zván každý člověk, snímalo odpovědnost rozhodnutí.

### 3. Kritická funkce teologie

Teolog Pavel začíná kritikou náboženství: „Když shledal, kolik modlářství je v tom městě (KATEIDÓLOS POLIS), velmi ho to znepokojovalo“ (v. 16). Později mluví o „přílišném uctívání bohů“ (DEISIDAIMÓN — v. 22). To se zdá být jako odpověď na otázky filozofů nelogické. Uvážíme-li však, že u stoiků bylo učení o bozích jakožto nebeských bytostech často součástí fyziky, dosažitelné předmětným poznáním, je zřejmé, že jde o klam, o zvěcnění Boha, o nekritické zpředmětnění nezpředmětnitelného. Prvním znakem hodnověrného svědectví je schopnost KRITICKÉ REFLEXE své vlastní oblasti, v tomto případě oblasti náboženství. To umožňuje metodický odstup. Zbožné bratříčkování s Bohem, který se potom stává odrazem lidského sebevědomí, nemůže vést k hodnověrnému svědectví. V tomto ohledu je třeba v rámci ekumeny střežit dědictví protestantismu. Pavlovské *sola fide* znamená, že víru nelze spojit s žádnou ideovou projekcí, že si zásadně uchovává svobodu od všech vnějších opor (podle Pavla ‚od zákona‘). V tomto ohledu je izotopem zaujetí vědce spojeného s metodickou skepsí (EPOCHÉ) (srv. Z. Neubauer, *Nový Areopág*, 1992, 92nn). Ani toto spojení není dosud zcela samozřejmé. Stále se ještě setkáváme s přeceněním (zbožněním) určitého vědeckého poznatku, který se začne pokládat za základ

tzv. světonázoru. To se děje například tam, kde se vědecký popis vzniku života vydává za jeho ‚vysvětlení‘. Karel Barth těmito tendencím říkal ‚pohanská stránka vědy‘, před níž by měla teologie univerzitu varovat. Napětí mezi vědou a vírou, jak vykristalizovalo v době osvícenství, je jen povrchově napětím mezi vědou a ne-vědou. Ve skutečnosti jde o napětí mezi zideologizovanou vědou a zideologizovanou vírou. Skutečná frontová linie probíhá jinde. Na jedné straně stojí sebejistota, ať už má podobu křesťanského či marxistického fundamentalismu nebo principiálního scientismu, a na druhé straně je bytostná otevřenost. Ta může mít podobu víry, která ví, že žije z milosti, má proto předpoklady k sebekritice (zbožně: k pokání) a ve vztahu k vědě respektuje její relativní autonomii (ani Pavel kritický rozměr tehdejší vědy nenapadá). Přirovnáme ji k Luise z knížky Ericha Kästnera. Na stejné straně stojí otevřenost vědce, který uznává náskok pravdy před vlastním poznáním a právě proto nabývá svobodu k důsledné metodické skepsi. To je Lotka. Obě ještě nevědí, že jsou dvojčata (... a ještě neznáte... [v. 23]), ale z jejich chování už lze pomalu vyčíst, že mají podobnou povahu. Jednou poznají, že jsou dvojčata. Lukáš to už věděl, a věděl to i Komenský.

Dnešnímu robustnímu náporu mýtů, ideologií a pověr mohou věda a víra — ty rodné sestry — s úspěchem čelit jen společně.

#### 4. Bezbranná autorita

Další z nepřímých znaků autentického svědectví je vnější BEZBRANNOST SVĚDKA. Vyprávění o Pavlovi lze číst i jako výslech: ‚Vzali ho a dovedli na Areopág a položili mu otázku: ‚Chceme vědět, jaké je to tvé nové učení‘‘ (v. 19). A Pavel se nebránil.

Musíme doznat, že tuto podmínku pro účinnost svého svědectví církev nejčastěji nesplňovala, i když teologie stále znovu objevovala její závažnost. To neznamená, že pravda bezbranná zůstává. Lukáš ukazuje, jak Pavlovo svědectví prokázalo svou moc mimo jiné i tím, že si bezbranností, bez vnějšího tlaku, získalo zastánce. Načrtl-li jsem teď úvahu o moci pokory, je zřejmé, že je to vlastnost vyvolaná profesionální potřebou, ne morálním požadavkem; vlastnost, kterou vyžaduje jak teologická reflexe, tak vědecká práce.

#### 5. Svědectví jako odpověď

Rétorická pointa Pavlovy řeči je, že svědectví podává jako odpověď na nepřímou vyslovenou otázku po neznámém bohu: ‚...nalezl jsem oltář s nápisem ‚Neznámému bohu‘. Koho takto uctíváte a ještě neznáte, toho

vám zvěstují“ (v. 23). Tak začíná jeho řeč. To je třetí rys skutečného svědectví: schopnost DOROZUMĚT SE. V některých protestantských kruzích se to považovalo za podbízení, za nepatřičný ‚navazovací bod‘, ale ve skutečnosti je to samozřejmé. Podstatou dorozumění je konfrontace toho nového, co svědectví přináší, se známými pojmy i s celými duchovními tradicemi vyjadřujícími očekávání a hledání těch, s nimiž mluvíme (srv. v. 27).

Lukáš vědomě vytváří mosty směrem k antické moudrosti, a to jak typologicky (Pavel jako Sókratés), tak intertextualitou: Petr a Jan odpovídají před synedriem slovy Sókratovy Obrany, že se „více sluší poslouchat Boha, než lidi“ (apol. 4, 19) a stejně utvářenou formulí ‚více — než‘ (MALLON — É) vyjadřuje Pavel v Milétu i základní pravidlo vztahu k lidem: „Je více blahoslavené dávat, než brát“ (Sk 20, 35). Je to uvedeno jako slovo Pána, ale současně doloženo jako stoická maxima.

Základním navazovacím bodem je však sám jazyk, zejména jeho schopnost signalizovat novou skutečnost, o níž bychom se jinak nedomluvili, analogickým způsobem, tedy v podstatě pomocí metafor. Proto se v náboženské mluvě tak často užívají metafory, které u mnoha neteologů vyvolávají dojem nevědeckosti. I v Athénách odmítli Pavla, „jakmile uslyšeli o vzkříšení z mrtvých“ (v. 32).

Nemůžeme se jim divit, protože analogická řeč má nepříjemný sklon vymknout se kontrole, ztratit svou vlastní estetickou i komunikativní funkci a degenerovat v náboženské nebo politické žvanění. Teologové si proto budou muset na univerzitě dát líbit dotírání svých kolegů z jiných oborů, kteří se budou dožadovat vysvětlení běžných náboženských metafor, budou muset s metaforami vědoměji pracovat jako s prostředky vyjadřování, které novou, specifickou zkušenost jen nepřímou signalizují. Nicméně platí, že *abusus non tollit usum*, a tak teologové by zase měli vysvětlit, že i jejich kolegové z jiných fakult často nevědomky analogickou řeč používají tam, kde překročí hranice své relativně autonomní exaktní disciplíny směrem k většímu celku. To není tak výjimečný jev. Když řekneme, že bádání v určitém oboru pokročilo dopředu, je to metafora. Jaké je v einsteinovském světě ‚vpředu‘ a ‚vzadu‘? — V rozhovoru mezi teologií a ostatními vědami se tak může tříbit schopnost skutečné komunikace.

## 6. Kongruentní obraz celku

K věrohodnosti svědectví přispívá za čtvrté možnost načrtnout na jeho základě kongruentní OBRAZ CELKU. V tom stojí teologie po boku filozofie; je v jistém smyslu filozofií, která se z tohoto oboru vyčlenila jen pro

specifičnost svého východiska. To protestantská teologie opět hluboce podcenila. Nechtěla vnější opory, bála se ideologií a zapomněla, že člověk se musí v životě orientovat, a že reflexe světa může být celostná a přitom vědomě otevřená, že toto vědomí předběžnosti může být zakódováno v ní samé. V jistém ohledu má tento postup obdobu ve vytváření pracovních hypotéz, bez nichž se neobejde exaktní bádání. I Pavel načrtává v athénské řeči souhrnný pohled, který je zřejmou alternativou koncepcí jeho nasloučajících kolegů.

Řekli jsme, že ti pokládali božstva za nejvyšší sice, ale přece jen předmětně dostupnou součást bytí. Pavel říká, že jediný Bůh — epigrafické a literární výroky o neznámých bozích jsou tu záměrně převedeny do singuláru — tedy Bůh není uchopitelný předmětným poznáním, nýbrž jen nepřímou cestou ke zdrojům a předpokladům lidského poznání a bytí vůbec: „...učinil, aby jej lidé hledali... V něm žijeme, pohybujeme se, jsme“ (vv. 27—28). Hned to podepírá větou Arata ze Sol: „Vždyť jsme jeho rodina“ (v. 28). Boží blízkost (OY MAKRAV — v. 27), tradičně všudypřítomnost (*ubiquitas*), chápe jako blízkost (opět metaforicky vyjádřeno) milosrdného otce, který sleduje své děti (svou rodinu) i tam, kde jeho marnotratní synové jsou „ještě daleko“ (MAKRAN, srv. Lk 15,20), tj. podle Lukášova vyjadřování v pohanském, od skutečného Boha vzdáleném, dnes bychom řekli sekularizovaném prostředí; tam, kde ho nelze předmětně vnímat, kde jako v modlitbě Otčenáš, je jeho plná přítomnost záležitostí toho, co přichází — království Božího.

Kongruentní výklad světa jako stvoření, tedy jako toho, co se vyvinulo z jediné vůle, neznamená, že jde o obraz harmonický. Autentický obraz celku se nesmí vyhýbat tomu, co do něho na první pohled nezapadá, musí zahrnovat i absurdní rozměr světa a musí tedy být i kritický.

Pavlova řeč opravdu zahrnuje i úvahu na téma odcizení. Zbožnění lidských výtvorů charakterizuje jako záměnu člověka za boha a projev ‚nevědomosti‘ — AGNOIA (v. 30), která Ježíše přivedla na kříž (Sk 3,17). Ve své první knize líčí Lukáš s literárním mistrovstvím jak pro Ježíše, který je vtělením pravého lidství, neměli místa pod střechou a skutečné lidství bylo na světě vytlačeno do pozice utopie (OYK ÉN AYTOIS TOPOS EN TÓ KATALYMATI — Lk 2,7). Podobenstvím ale ukazuje, jak konzumu propadlý marnotratný syn propadá odcizení právě proto, že tuto utopii ztratil z mysli. Odcizení překonává a přichází k sobě (EIS HÉAYTON DE EL-THÓN — 15,37) tím, že si vzpomene na domov a na otce. Podstatou nevědomosti ve smyslu odcizení je podle toho soběstřednost a nelze ji proto překonat jen poučením, vysvětluje Pavel Athénským, ale jen skutečným obratem (pokáním — METANOEIN — v. 30), který druhotně vytváří

předpoklady ke změně společenského paradigmatu. Celostný obraz slouží orientaci života.

## 7. Svědkové

Přerušme teď Pavlův výklad ve chvíli, kdy se chystá jeho vyvrcholení, a všimněme si posledního, pátého znaku autentického (křesťanského) svědectví.

Pavel neměl v Athénách velký úspěch, ale několik lidí se k němu připojilo: „Dionysios z Areopágu, žena jménem Damaris a s nimi ještě jiní“ (v. 34). Konkrétní osoby, část církve. Závažnost teologie lze také vyjádřit tak, že jde o kritické zvažování svědectví, které vytvořilo viditelnou tradici — církve. Ta v něm jako historicky a sociologicky uchopitelná skupina lidí našla klíč k vlastnímu sebepochopení. Přesto, že tomu, o čem svědčila, dělala často ostudu, nemůže zapřít tento zdroj své vlastní kritiky, ale i skutečný základ své kontinuity. Již tato skutečnost by stačila k tomu, aby se evropská univerzita teologii vážně obírala (K. Barth, *Dogmatik I/1*).

Opakují: to všechno — kritický odstup, bezbrannost svědka, schopnost komunikace, schopnost souhrnné reflexe a vytvoření dějinné tradice — nejsou důkazy pravdivosti svědectví, jsou to jen znaky dokládající jeho závažnost.

## 8. Vlastní svědectví

Vlastní křesťanské svědectví, z něhož Pavel v první části své řeči vyvozoval důsledky, to, co svou kontingencí odlišuje teologii od filozofie, podává Lukáš Pavlovými ústy jakoby kuse. Pavel je ve v. 32 přerušen a řeč nedokončí. To je však literární strategie. Ve skutečnosti je řečeno vše podstatné. Slova o boží rodině mohla budit dojem panteismu. Teď však přichází výrok o Bohu, na němž ujištění o jeho bezprostřední dosažitelnosti stojí: Bůh je protějškem člověka, jeho soudcem, a to soudcem i jeho duchovního života (viz inaugurační přednášku J. L. Hromádky z roku 1928): „... bude spravedlivě soudit celý svět“ (v. 31a).

To samo o sobě je mýtická představa, ale Lukášův čtenář už zná podobenství a rozumí analogické řeči. Dnešní teolog dokonce už ví, že podobenství může fungovat jako odideologizovaný mýtus. „Bůh je stvořitel a soudce“ je tak vyjádřením transcendence, která se nás bezprostředně týká. Bezprostřední přítomnost posledního soudce je z našeho hlediska budoucností, ale současně dává již dnes smysl otevřenosti lidských životů i dějin, protože jde o soud spravedlivý (EN DIKAIOSYNE). Důraz na konečnost, „poslednost“ soudu naznačuje, že lidské životy lze posoudit jen v jejich sociálním kontextu, v rámci dějin, tedy až z hlediska jejich konce, naplnění.

Dobry křesťan již postrádá svědectví o Kristu a mimochodem si musí uvědomit šíři společné báze, na níž stojí spolu s židy. Evangelia se dočká v druhé části v. 31, i když se tu o Kristu mluví jen jako o muži. Svět bude souzen EN ANDRI — skrze muže. Na konci lidských cest stojí plné, Bohem garantované lidství, které víra poznává v Ježíši Nazaretském. Kdybychom měli velmi sekulárně vyjádřit jednu závažnou dimenzi představy o věčném životě, která v Pavlově řeči cudně ustupuje do pozadí, potom je to ujištění o tom, že člověk není svou podstatou prostředkem k dosažení nějakého vyššího cíle, např. beztřídní společnosti nebo vyššího konzumu, ale ani vlastního splynutí s Bohem. Takové cíle odhaluje biblická tradice jako bez-božné a tím i ne-lidské. Člověk je člověk a Bůh je Bůh, a vírou nesený pohyb směřuje k lidství, které obstojí před posledním soudem.

Víme už, že podle Lukáše lze protějšek, jemuž je lidství otevřeno, přirovnat k milosrdnému otci. Za tímto obrazem Boha stál Ježíš celým svým životem, včetně potupné smrti. Víra ve své nejvýraznější dějinné podobě vyjadřuje svou zkušenost vyznáním o Ježíšově vzkříšení a přitakává tak i k jeho metafoře Boha, který neodmítá své marnotratné děti. To je křesťanské svědectví.

Svědectví víry je tedy kladné (je to evangelium) a zdálo by se, že je až iluzorně podbízivé. Někteří se tomu opravdu smáli. Jenže ve skutečnosti měli strach: „Rádi si tě poslechneme až někdy jindy“ (v. 32b), říkají nakonec. Pro poznání Lukášova záměru stačí srovnat tento závěr se závěrem Pavlovy řeči před místodržitelem Félixem: „Když (Pavel) mluvil o zdrženlivosti a budoucím soudu, pocítil Felix úzkost a řekl: „Pro dnešek můžeš jít, až budu mít čas, dám si tě zavolat““ (Sk 24,25). Obdobná scéna, obdobná argumentace. Společným jmenovatelem toho, co vyvolává úhyb, je slovo o soudu. Nejde o představu, o intelektuální záležitost. Je to únik před protějškem, obava z vlastní otevřenosti, strach ze svobody a projev odcizení — soběstřednosti, která je zhoubná. Blokádu nevyvolává vědeckost vědy nebo nevědeckost víry, ale životní zaměření konkrétních lidí (a Lukáš na jiném místě ukazuje, že jde o lidi na obou stranách), které blokuje rozhovor o základních věcech. Jen naivní moralista může takovým lidem vytýkat odcizení, místo co by k nim přistupoval jako k marnotratným synům, kteří ztratili domov.

A teolog tu v tomto ohledu není proto, aby ostatní křesťany nebo své univerzitní kolegy moralizoval, ale proto, aby celou povahou své práce ukázal, že to, co jej zaujalo, zahrnuje i ujištění o kladném smyslu všeho poznávání.

Tolik Pavel mužům Athénským.