

# TEOLOGICKÁ REFLEXE

1996

- Odilo I. Štampach* *Univerzální  
a partikulární církev*
- Milan Balabán* *Nelpění*
- Josef Smolík* *Výzva judaismu v díle  
Emmanuela Levinase*
- Jan Štefan* *Za co bych rád  
jako český evangelík  
poprosil českého katolíka  
o odpuštění*
- Stanislav Segert* *Hebrejští eseji —  
aramejští křesťané*
- Karol Nandrásky* *Biologika*

2 / 1996

Teologická REFLEXE

2

## ***Teologická REFLEXE***

*Časopis pro teologii*

*Vydává Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy  
v nakladatelství ISE, edice OIKÚMENÉ*

*Odpovědný redaktor ThDr. Pavel Filipi  
Zástupce ThDr. Jindřich Halama*

*Návrh obálky, graf. úprava a sazba Daniel Trojan  
Vytiskl Alfaprint Praha*

*Doporučená cena jednoho čísla 48 Kč  
Roční předplatné 90 Kč,  
pro studenty teologie a nepracující důchodce 50 Kč  
Vychází dvakrát ročně po 96 stranách  
Knihkupcům poskytujeme obvyklý rabat  
Objednávky posílejte na adresu redakce*

*Adresa redakce:*

*Teologická reflexe, Černá 9, 110 00 Praha 1*

*Telefon: 21 98 84 17, 21 98 84 205*

*E-mail: reflexe@etf.cuni.cz*

*Úhrady předplatného poukazujte na účet ETF UK u banky  
Universal a. s., Lazarská 5, 111 21 Praha 1, č. ú. 5103746/6400,  
jako variabilní symbol uveďte své číslo, které je na štítku s adresou.  
Žádáme čtenáře, kteří dosud neuhradili své předplatné, aby tak  
učinili. Je možno platit složenkou, nebo převodem za oba ročníky  
současně. Za upomínku předplatného účtujeme 5 Kč.*

**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

*Odilo I. Štampach, OP* ..... 101

### UNIVERZÁLNÍ A PARTIKULÁRNÍ CÍRKEV

*Příspěvek k ekumenickým rozhovorům o jednotě církve*

THE UNIVERSAL CHURCH AND THE PARTICULAR CHURCH

*Milan Balabán* ..... 108

### NELPĚNÍ

*Pokus stanovit jednu z možných společných základů*

*židovství, křesťanství a buddhismu*

KEIN HÄNGEN ALS NEGATIVE GRUNDLAGE DER KLASSISCHEN RELIGIONEN

*Josef Smolík* ..... 117

### VÝZVA JUDAISMU V DÍLE EMMANUELA LÉVINASE

DIE HERAUSFORDERUNG DES JUDAISMUS

IM WERK VON EMMANUEL LEVINAS

*Jan Štefan* ..... 122

### ZA CO BYCH RÁD JAKO ČESKÝ EVANGELÍK

POPROSIL ČESKÉHO KATOLÍKA O ODPUŠTĚNÍ

WOFÜR MÖCHTE ICH ALS TSCHECHISCHER EVANGELISCHE

DEN TSCHECHISCHEN KATHOLIKEN UM VERGEBUNG BITTEN

*Karol Nandrásky* ..... 136

### BIOLOGIKA

*Stanislav Segert* ..... 146

### HEBREJŠTÍ ESEJCI — ARAMEJŠTÍ KŘEŠŤANÉ

HEBREW ESSENES—ARAMAIC CHRISTIANS

*Hans Christoph Binswanger* ..... 155

OCHRANA ŽIVOTNÍHO PROSTŘEDÍ V RÁMCI NOVÉHO POJETÍ  
HOSPODÁŘSTVÍ A SPOLEČNOSTI

UMWELTSCHUTZ IM RAHMEN EINES NEUKONZEPTS VON WIRTSCHAFT UND  
GESELLSCHAFT

**Recenze • Rezensionen • Book reviews**

*J. Smolík*: Paul Ricoeur ..... 167

*J. Heller*: Starověké dějiny židů ..... 169

*J. S. Trojan*: Teologická etika a christologie ..... 171

*S. Segert*: Slovo Boží v přechodu — proroctví a výklady ..... 172

*S. Segert*: Učebnice biblické hebrejštiny pro samouky ..... 174

*F. Kunetka*: Židovská modlitba ..... 176

*M. Wernisch*: Pozvání k čerstvým vodám ..... 178

*J. Tožičková*: Zpovzdálí se dívaly... ..... 181

*N. Rejchrtová*: Kultura středověku ..... 184

*P. Filipi*: Uznání nebo sjednocení ..... 186

*L. Beneš*: Učebnice ekumeniky ..... 188

*Do tohoto čísla je vložena příloha,  
obsahující projevy při slavnosti inaugurace děkana ETF.*

## ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Prof. ThDr. Milan Balabán, Evangelická teologická fakulta UK, Černá 9,  
110 00 Praha 1

Prof. ThDr. Karol Nandrásky, Legionárska 2, 811 07 Bratislava, SR

Prof. Dr. Stanislav Segert, 655 Las Lomas Ave, Pacific Palisades,  
CA 90272-3355, USA

ThDr. Odilo I. Štampach, OP, Řád bratří kazatelů, Husova 8,  
110 00 Praha 1

Doc. ThDr. Jan Štefan, Evangelická teologická fakulta UK, Černá 9,  
110 00 Praha 1

(Překladatel) Prof. ThDr. Ing. Jakub S. Trojan, Evangelická teologická  
fakulta UK, Černá 9, 110 00 Praha 1

## UNIVERZÁLNÍ A PARTIKULÁRNÍ CÍRKEV

*Příspěvek k ekumenickým rozhovorům o jednotě církve*

*Odilo I. Štampach, OP*

**THE UNIVERSAL CHURCH AND THE PARTICULAR CHURCH** The church of Christ lives in and through particular churches. The universal church is derived from them and manifests itself above all through their *koinonia*. Particular churches, with various cultural identities, ranging from a fellowship around the Lord's table, through a community led by a bishop (some regard this as essential), to larger groupings influenced by various historical and cultural factors—they can all meet together in one place and complement one another. Some Christians already take it for granted that the various denominations and their regional sections belong to the full communion of particular churches, and that it is enough for them to recognise one another. Catholics and other similarly oriented churches believe that it is still necessary for the participant churches to take some further steps to come closer to each other. Since today the Catholics, too, draw a distinction between faith and the way it has been expressed under various historical conditions, there is hope that full mutual recognition will soon bring about the unity of the one church of Christ, while preserving its internal plurality.

V eklesiologii je několik dílčích otázek, které jsou z ekumenického hlediska zvláště důležité. Studium posledních dokumentů z teologických dialogů ukazuje, že mnohé z toho, co se ještě donedávna pokládalo za sporné např. v christologii nebo soteriologii, lze řešit a že se překvapivě rychle nacházejí společné odpovědi na otázky, které se po staletí zdály neřešitelnými. V rozhovorech katolické církve s údajně nestoriánskou asyrsko-ortodoxní církví a s několika církvemi, jimž se donedávna připisoval monofysitismus, např. s církví koptickou, etiopskou nebo syro-jakobitskou, se překvapivě po zhruba patnácti stoletích ekklesiálního odloučení ukazuje, že potíže ohledně vztahu Boží a lidské přirozenosti v Ježíši Kristu již neexistují, aniž by kterákoli ze zúčastněných církví něco na své doktríně změnila. Ukázalo se, že nejde zřejmě o nic více, než o rozdílnou terminologii. Potíží ale zůstává pojetí církve. V nedávno vydané zprávě o současném stavu katolicko-luterského dialogu se zase překvapivě dovídáme, že již nejsou žádné závažné potíže v soteriologii, která se dlouho zdála být kamenem úrazu mezi katolíky a církvemi všešlymi z reformace. Myšlenky obou tradic o procesu vykoupení a spásy a o působení Boží milosti jsou kompatibilní, ne-li totožné, pouze s jiným pojmoslovím a s jinak rozloženými důrazy. Jediná oblast, v níž zpráva konstatuje dosud nedorěšené otázky, je opět eklesiologická.

Z dosud nedořešených eklesiologických otázek hrají důležitou roli dvě dílčí témata: Vedle toho, jímž se zde chceme zabývat, také otázka o založení a povaze oné služby v církvi, jež spočívá především ve zvěstování Božího slova, aniž by se tím rušilo vyznavačské poslání všech křesťanů, v předsedání bohoslužebným shromážděním, zejména těm, která se chápou jako svátostná, a dále v pastýřské péči. Tento rozdíl se zatím jeví jako těžko překlenuitelná překážka plné *koinónie* mezi katolíky, starými východními církvemi, pravoslavnými a starokatolíky na straně jedné a protestantskými a národními církvemi typu Církve československé husitské na straně druhé. Přitom je nutno poznamenat, že i z církví počítaných za reformační jedno stanovisko (bližší církvím právě zmíněným) zastávají anglikáni a skandinávští luteráni a jiné, vzdálenější, ostatní církve. Pochopitelně, že otázka *úradu* není izolovaná. Souvisí s úvahami o tom, čím je vlastně církev, s jakými konstitutivními znaky vzešla ze zakládajících činů Ježíše Krista a s otázkou, nakolik se ona *pravstátost*, jíž je dílo Ježíše Krista jako *mysterium salutis* a jako *znamení*, přenáší na život církve jako celku a odvozeně pak do jednotlivých jejích úkonů, s tím, že dosud není shoda o tom, které to jsou, případně zda vůbec takové úkony z celku života církve vydělovat. Otázka vztahu univerzální církve a církví partikulárních není od těchto témat oddělena. Vidíme to kupříkladu na hypotéze o vazbě lokální církve na monarchicky pojatou biskupskou službu v některých tradicích.

Úvahy o mnohosti a jednotě v Kristově církvi nejsou zajímavé jen proto, že se tu konfrontují různé modely církve a hledá se potřebná míra shody mezi účastníky ekumenického dění. Otázka, která nás motivuje k těmto rozborům, je daleko konkrétnější. Domnívám se, že zní asi takto: Jsou jednotlivé církve jakožto náhodně historicky vzniklé rozdílné konfese, resp. denominace, ať jako konfesní celky nebo v podobě svých národních a zemských útvarů partikulárními církvemi, tak jak jim rozumí eklesiologie? Jsou tedy v té podobě, jaké nabyly v dějinách, již přímo částmi či konkrétními uskutečněními jedné, svaté, všeobecné, apoštolské církve? Nebo jsou na půl cesty a mohou jimi všechny shodně být až po nějakých krocích, které musí udělat jedni druhým vstříc? A budou tyto kroky znamenat ztrátu konfesní identity, nebo to budou pouze dílčí změny při jejím zachování? Těmto otázkám věnujme pozornost v následujícím výkladu.

Nebudu snad daleko od pravdy, když řeknu, že univerzální a partikulární církev se po období nejasnosti stává pozvolna výslovně formulovaným tématem teologické reflexe. Toto téma se přestává zaměřovat za otázku rozděleného křesťanstva, ale začíná se připomínat, že její řešení dá teologický základ pro úvahy o míře svobody dílčích útvarů církve a o povaze a mezích moci nějakého církevního centra či center a pro úvahy o možné



rozmanitosti a jednotě v celku Kristovy církve. V tom jsou teologické úvahy o jednotě a mnohosti v církvi důležité pro ekumenickou praxi.

Ve své knize *Nástin ekumenické teologie* (Praha 1996, zvl. kap. III/1 III/2 IV/2) jsem upozornil na rozsáhlou shodu oficiálních doktrinárních stanovisek a postojů teologů v tom, že partikulární církve nejsou pouhými geograficky danými částmi univerzální církve, nýbrž, že církev Kristova žije právě v partikulárních církvích a jejich prostřednictvím. Že právě ony jsou způsobem existence univerzální církve. V nich se univerzální církev aktualizuje, ba je od nich odvozena. Bez nich by neměla žádnou svou samostatnou existenci. Univerzalita církve se projevuje především *koinónií* partikulárních církví.

Méně jasné již je, co vše je a co není partikulární církvi ve smyslu těchto eklesiologických úvah. Teologie i praxe kolísá v rozmezí: místní společenství — diecéze (eparchie) — národní církev. Je nedořešenou otázkou, je-li třeba mezi těmito možnostmi hledat partikulární církve metodou bud-anebo či uvažovat o tom, že se snad tyto církevní útvary nějak pronikají a že jsou to tedy různé stupně od partikularity k univerzalitě s konkrétními historicky utvořenými vztahy. Pak by bylo třeba respektovat autonomii a polycentričnost na všech těchto úrovních.

Otevřenou otázkou zůstává, nakolik je úplnost a katolicita partikulární církve svázána s biskupskou službou. Pokud by tomu tak bylo, byla by partikulární církvi především diecéze či eparchie a jim na roveň postavené útvary. Místní společenství kolem Slova a stolu Páně by bylo církvi jen odvozené a v závislosti na celku místní církve vedené biskupem. Otevřenými eklesiologickými otázkami kolem úřadu a pojetí svátostí se zde nemůžeme samostatně zabývat. Lze snad pouze naznačit, že v protestantské teologii se objevuje nové ocenění oné aktivity v církvi, již lze obecně označit jako *episkopé* a úvahy, kdo a za jakých okolností je v místní církvi nositelem tohoto poslání. V katolické církvi a v církvích pravoslavných tomuto hledání vycházejí vstříc úvahy o podílu presbyteria a ostatních členů církve na této službě a úvahy o tom, že apoštolskou sukcesi biskupských svěcení nelze chápat mechanicky, jako historicky zaručený řetěz předávání od Ježíše přes apoštoły až do současnosti.

Zdá se, že je už dosaženo značné shody v tom, že univerzalita církve Kristovy se projevuje spíše společenstvím partikulárních církví ve smyslu biblické a tradiční *koinónie* než uplatňováním juridických, administrativních a mocenských postupů v těchto vztazích. Právo a administrace mohou být ve službě společenství, ale nemohou je nahradit ani vyvolat svým působením. Daleko méně jasné je, jak se bude v kontextu těchto úvah vyvíjet shoda kolem *služby jednoty*, jak se příhodně dnes označuje nové pojetí role

římské místní církve a jejího biskupa v návaznosti na pozici apoštola Petra v apoštolském kolegiu. Je povzbudivé, že papež Jan Pavel II. výslovně zve křesťanské církve ke společnému uvažování o takovém modelu této služby, který by všem vyhovoval (*Ut unum sint*, čl. 95). Krokem vsříc ekumenické budoucnosti je také rozlišení mnohem silnější role římského biskupa jako patriarchy Západu a úkolu Petrova nástupce pro univerzální církev. V některých nejnovějších společných prohlášeních z mezicírkevních teologických rozhovorů se dokonce ukazuje možnost legitimně odlišit *společenství s římským biskupem* v celocírkevním měřítku od *jurisdikčního podřízení* tam, kde to má tradici. Lze-li tedy očekávat postupnou a jistě pomalou decentralizaci a ústup absolutistické mentality, bude to nadějně pro model jednoty jakožto *communia* partikulárních církví, který je alespoň v principu skutečně přijatelný pro mnohé.

Mluví-li se o partikulárních církvích, mluví se téměř vždy bez rozlišení o církvích lokálních. Je ale nutno, aby se partikularita nějakého shromáždění určovala jen a jen místní situovaností? Povšimněme si např. v katolické církvi takových útvarů, jako je osobní prelatura, řeholní komunita nebo personální farnost. Pokud by se překonaly jisté rozpaky a přiřkla se těmto útvarům jakási eklesiální identita, byly by to nelokální církve či aspoň neúplná, ale přesto církevní společenství. Důraz na lokální ráz dílčí církve a na rezidujícího biskupa je v Novém zákoně pouze naznačen v nejmladších deuteropavlovských spisech (tedy v pastorálních epištolách), ale plně rozvinut a trvale zdůrazněn je až v pobiblické době. Silným argumentem v jeho prospěch i přes toto pouze historické zakotvení je otevřenost místní církve všem směrům a proudům a její integrativní role vůči nim. Katolicita bez lokálního principu je téměř nemyslitelná. Obecně se totiž odmítá církevní seskupování na základě libostí a zájmů. Místní církev (stejně tak jako církev univerzální) opravdu má být *kata tón holón*, tedy pro všechny.

Princip, podle něž lokální církev je bezvýjimečně jedna jediná pro všechny křesťany daného místa, je sice ideální, ale nepodařilo se jej uplatnit ani tam, kde se s velkým důrazem hlásá. V případě pravoslavných je to překrývání různých jurisdikcí na tomtéž území pro různé např. národní skupiny a v katolické církvi je to územní překrývání diecézí a eparchií různých ritů. Katolíci latinského obřadu v Praze patří podle církevního práva paradoxně k jiné *lokální* církvi, než katolíci rusínské verze ritu byzantsko-slovanského. Je třeba si položit otázku, co činit v takové situaci. Ukazuje se, že za daných historických okolností, zejména při multikulturalitě současného evropského společenství, nelze věřícím místní katolicitu v podobě naprosté jednoty lokální církve vnutit. Vedlo by to k potlačování rozmanitých jazykových, národních a kulturních identit. Proto lze snad

dnes říci, že nelokální partikularita je v církvi možná. Partikulární církvi v teologickém smyslu toho slova tedy nemusí být pouze jediné místní společenství na jednom teritoriu. Mohou-li se ale dílí církve na jednotlivých místech shromažďovat podle různých hledisek a překrývat se, je nutno, aby si nekonkurovaly, nepokládaly se za výlučné a byly ochotny i na místní úrovni se plně uznávat a spolupracovat.

Jsou-li ale možné partikulární církve jakožto konkretizace církve Kristovy i jinak než čistě místně, můžeme se vrátit k otázce, již jsem si dovolil položit na samém začátku, jsou-li v tomto smyslu jednotlivé konfese či denominace jako celky a jejich různé územní útvary také partikulárními církvemi jedné svaté všeobecné církve Kristovy. Některým konfesím připadá samozřejmě, že ano. Pro jiné je to problém. Oficiální katolické stanovisko a spolu s ním někteří pravoslavní již dnes sice ostatní křesťany z široce pojatého církevního společenství nevyklučují, ale míní, že jde o nějakou slabší podobu účasti. Např. my sami jsme *přivtělení*, ti druzí jsou *nějak spojeni*, nebo my máme účast *aktuální dokonalou*, ostatní sice bohudíky také *aktuální*, ale *nedokonalou*. Předchozí úvahy nás přesvědčují, že přes všechny výtky na adresu křesťanů jiných vyznání bude nutno uznat je plně za partikulární církve a vyvodit z toho patřičné důsledky, např. pro společenství stolu Páně. Nelze to ovšem udělat nějakým administrativním opatřením a není to ani věc mezicírkevní strategie a taktiky. Toto uznání je už někde v různých malých společenstvích úplně a vede k plnému sdílení. Není-li toto předbíhání vývoje v souladu s ‚normou‘, je určitě v souladu s věcí. Pro velké církevní celky musí ochota k plnému vzájemnému přijetí dozrát spolu s dořešením otázek úřadu, svátostí a role římského biskupa, případně i ostatních problémů, které případ od případu zůstávají otevřeny.

Jsou-li překážkou plného společenství místních církví rozdíly v doktríně, není jistě cestou k řešení kompromis nebo lehkomyšlné odmítnutí jakékoli věroučné formulace. Dosavadní vývoj ukazuje možnosti, jak překonat rozdíly, které se dosud zdály nepřekonatelné. Snad v tom není postmoderní lhostejnost k závaznosti pravdy nebo subjektivistické odtržení úkonu víry od jejího obsahu. Podrobně se tím zabývá významný koncilní a pokoncilní teolog Yves Congar ve své knize *Diversités et Communion (Rozdíly a společenství)* z r. 1982. I papež Jan Pavel II. v encyklice *Ut unum sint* rozlišuje věrnost zjevené pravdě od různých způsobů vyjádření těžce víry. Congar ho předešel tvrzením poněkud silnějším, jež zdůvodňuje a rozvíjí v jedné z kapitol této knihy, kde říká, že jsou možné *různé dogmatiky* a přitom *jedna víra*. K překonání odcizení a ke vzájemnému uznání by mohla přispět již koncilem přijatá a později potvrzovaná myšlenka o *hierarchii* pravd, tedy o různé míře závažnosti jednotlivých věroučných formulací.

Překážkou plného *communio* rovnocenných místních církví se zdá být od koncilu dodnes opakované katolické stanovisko, které katolickým lokálním církvím připisuje plné přivtělení k Božímu lidu Nové smlouvy, kdežto ostatním křesťanům neúplnou, méně dokonalou účast. Budí to dojem, jako by pro katolíky (a podobné je to i u pravoslavných) byly některé další partikulární církve křesťanstvím II. třídy. Za tohoto předpokladu lze sotva očekávat plné vzájemné uznání, neboť takovému uznání by musely předcházet kroky, které by byly pro zúčastněné církve zatím těžko představitelné. Pokusíme-li se uvedené pojetí církevní plnosti interpretovat a naznačit tak další možný směr úvah, vyjde nám především, že je lichá obava některých evangelických teologů, jako by ona zmiňovaná plnost byla *plérómátem* v biblickém a teologickém smyslu slova. Taková plnost je pouze v Ježíši Kristu samém a nám je zaslíbena pouze eschatologicky. V situaci církve putující nemůže jít o nic více než o takový souhrn doktrinárních, bohoslužebných a organizačních znaků, které církve má mít z ustanovení svého Pána a Zakladatele a jež potřebuje k tomu, aby konala svou službu lidem.

K tomuto bodu bych rád vyslovil své přesvědčení, že každá církev zúčastněná na ekumenickém dění má právo, ne-li povinnost, vyslovit, co pokládá za nutné minimum pro vzájemné uznání a co považuje za optimální vzhledem k naplňování Boží vůle o církvi v zájmu bezproblémové komunikace a spolupráce. Toto požadované optimum jistě už nikde dnes nebude znamenat přání vtáhnout ostatní do dogmatické, liturgické a právní uniformity, ale přece jen bude zřejmě umístěno jinde než zmíněné ekumenické minimum např. v té podobě, jakou je vstupní podmínka pro členství ve Světové radě církví. Katolická církev vstupuje do rozhovoru o těchto potřebných znacích církevnosti se svým přesvědčením, že k plné shodě je potřebná u zúčastněných dílčích církví hierarchická struktura (nevylučující ovšem, jak ukazuje příklad starokatolictví a pravoslaví i jisté demokratické prvky), monarchický episkopát v apoštolské poslušnosti, sedm svátostí, přesvědčení o reálné a trvalé přítomnosti Kristově pod způsobami chleba a vína v eucharistii a uznání služby jednoty římských biskupů. V diskusi se může a musí toto přesvědčení konfrontovat s podobnými přiznanými nebo nepřiznanými nároky jiných účastníků ekumenického dialogu. Evangelíci např. mohou mít za to, že k oné úplnosti, či optimu církevnosti při vší uznávané rozmanitosti patří jasné zvýraznění zvěsti, že jsme spaseni pouhou milostí skrze víru, obnovení a trvalé obnovování církevních struktur a církevního života Božím slovem, které svrchovaně zní nejen v církvi, ale také nad církvi, očista církve od nadbytečně přirozené náboženskosti či dokonce pověřených praktik a podobně. Může se ukázat, že po důkladném vzájemném obeznámení s těmito vznášenými požadavky a po možných vzájemných

vstřícných krocích se nebudou takové požadavky vylučovat a bude možno obnovit jednotu v mnohosti při jejich zachování.

S pojetím partikulárních církví a církve univerzální, jak jsem je zde představil, souvisí také pojetí cíle ekumenického snažení. Je totiž poněkud paradoxní, že všichni ekumenizují, ale ani dost málo se neshodují, čeho má být společně užívány prostředky vlastně dosaženo. Jedni říkají, že cílem je jediná viditelná církev, druzí, že se má dosáhnout plného vzájemného uznání stávajících denominací, až po plné společenství eucharistie. Perspektiva, již jsem se zde pokusil narysovat, umožňuje oba tyto cíle spojit v jeden. Jediná církev, podle Božího plánu již beztak od počátku existující jako jeden Boží lid Nové smlouvy, se zviditelní právě tím, že mezi všemi partikulárními církvemi včetně různých konfesí dojde k plnému vzájemnému uznání a navázání plného *communio*. Posuny, jež to bude ode všech zúčastněných vyžadovat, nebudou ztrátou vazby na vlastní dílčí tradici, resp. ztrátou vlastní historicky vzniklé konfesní identity. Božsky založená jednota církve Kristovy je nad těmito pouze lidskými rozdíly. Vzájemné uznání nepřinese nic radikálně nového. Změní stávající nedokonalou jednotu v jednotu úplnou a postačující a ukáže církev jako jedinou a vnitřně pluralitní zřetelněji, než se to jevílo dosud.

## NELPĚNÍ

*Pokus stanovit jednu z možných společných základů židovství, křesťanství a buddhismu*

*Milan Balabán*

**KEIN HÄNGEN ALS NEGATIVE GRUNDLAGE DER KLASSISCHEN RELIGIONEN** „Kein Hängen, selbst am Heiligsten nicht“, diese Tagebuch-Worte der ungarischen Nonne Margareta Maria Mester charakterisieren nicht nur das dynamische Prinzip der christlichen Frömmigkeit, sondern auch diejenigen noetisch konvergierenden Anstrengungen aller ‚großen Religionen‘, die darauf zielen wollen, völlig unabhängig von allen Entitäten der Welt zu sein. Es geht also nicht nur um die monotheistischen Systeme, sondern auch um die großen religiös-philosophischen Karma-Konzepte (wie der Buddhismus u.a.). Außer acht müssen jedenfalls verschiedene esoterische Geistesströmungen bleiben, da diese das menschliche Innere mit mystisch-mythisch gefärbten Vorstellungen dinglicher Art infizieren möchten. Dasselbe gilt über die Sekten und deren verdinglichte Eschatologizität. — Worin besteht das echte Kriterium der Echtheit (Wahrhaftigkeit) einer Religion? Die unechten (unwahrhaftigen) Religionen hängen am naturhaften oder dinglich verstandenen ‚Göttlichen‘ (z.B. die idolartige Verehrung der Vegetation). Die echten (wahrhaftigen) religiösen Systeme erweisen sich ebenso in ihrer Ethik wie auch in ihren noetischen Spekulationen als völlig unabhängig - von allen Entitäten ‚göttlicher‘ oder weltlicher Natur. — Die Scheidelinie zwischen den Hängen- und Nichthängenreligionen und deren Frömmigkeit(en) läuft freilich quer durch die einzelnen Systeme. — Der Glaube ‚an Gott‘ hat mit einem Glauben an eine gegenständlich verfaßte Gottheit gar nichts zu tun. — Die Grenze zwischen der Gegenständlichkeit und Nicht-Gegenständlichkeit bewacht im Judentum das zweite Wort des Dekalogs (Ex 20, 4—6), die Institution des Schabbats (Ex 20,8—11) und andere Halakhot oder einige kultische Einrichtungen.

Im Buddhismus repräsentieren das prinzipielle Nichthängen konkrete Karman-Schritte (buddhistische ‚praxis pietatis‘), die auch ein Hängen an Buddha selbst zu überwinden weiß — darauf zielt offenbar meta-logischerweise die Meta-Kategorie ‚Nirvana‘ hin — Im Christentum dienen als Katalysatoren der undiglichen Idee des einen = einzigen = absolut freien Gottes (JHWH) die Tätigkeiten von Jesus, besonders dessen (Berg)predigt, die durch das Kreuz-Werk dieses ‚Gottessohnes‘ verifiziert worden ist, dann aber auch die von Jesus und Paulus verkündigte und empfohlene Freiheit von allen Traditionen und Vorstellungen, was im Bereich der Ethik aktuell appliziert werden sollte.

1. Žijeme v době, kdy jednotlivá náboženství nežijí (jen) svůj izolovaný, ‚ostrovní‘ život — uzavřena ve svých geografických prostorech a omezena nebezpečnými předsudky o své vlastní jedinečnosti a ‚samospasitelnosti‘. Svět se stal malým, přehlédnutelným, geografické vzdálenosti se prostřed-

nictvím dopravních médií maximálně zkrátily; také jednotlivá náboženství, zvláště náboženství ‚světová‘ (*high religions*) vystoupila ze svých ulit; již dříve byla přístupna hrstce badatelů a religionistických odborníků; byla vystavena zkušenosti misionářů, někdy zkušenosti velmi trpké (jezuitské misie v Číně); širší vrstvy světové populace však si mohly žít v pohodlné krustě vlastního věří či bezvěří, v rozsáhlém nezájmu o věření ‚mimo naši osadu‘.

**1.1** Již dříve byly nastartovány rozhovory uvnitř tzv. abrahamovských náboženství (židovství, křesťanství, islám) a v lecčems jsme trochu pokročili.

**1.2** Nesnadnější, ale ne méně významné, jsou rozhovory mezi náboženstvími monoteistickými a systémy karmánovými (především tu půjde o buddhismus).

**1.2.1** Otázkami tohoto druhu se dnes zabývá menší armáda religionistů nebo vědců, kteří mohou napomoci k charakterizování toho či onoho náboženského okruhu.

**1.2.1.1** Z cizích badatelů na sebe upozornil teolog Hans Küng,<sup>1</sup> Fritjof Capra;<sup>2</sup> z našich badatelů působících trvale v zahraničí vyniká Karel Werner;<sup>3</sup> z českých religionistů je to např. Břetislav Horyna,<sup>4</sup> Odilo Štampach<sup>5</sup> a v neposlední řadě Jan Heller.<sup>6</sup>

**1.3** Nejpodstatnější svou interreligiózní iniciativou a hledáním nových cest a metod je mi H. Küng, který hledá ve Světovém étosu hráz proti zániku lidstva; přitom nemyslí jen na fyzické sebevyhubení, nýbrž i sebelikvidaci vnitřní, totální vyprázdnění náboženské. Páteří náboženství (v singuláru i plurálu) je **etika**, příkazy ‚dekalogu‘ (Ex 20) jsou v nějaké podobě známy všude a odvězdycky. Podle Künga by se mohly stát obecně uznávané náboženské normy iniciací **celostního** myšlení a tím onoho **étosu**, který je nezbytný k záchraně světa.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> H. Küng, Světový étos. Projekt, Zlín 1992.

<sup>2</sup> Tao fyziky, Bratislava 1992.

<sup>3</sup> Srv. The Significance of Indian Religions for the Philosophy of Religion, in: Religio 2/93, Brno (ČSSN).

<sup>4</sup> Úvod do religionistiky, Praha 1944.

<sup>5</sup> Deponát posvátna v současném mezináboženském dialogu, in: O posvátnu, str. 29nn, Praha 1993 (ČKA).

<sup>6</sup> Jan Heller + Milan Mrázek, Nástin religionistiky, Praha 1988, (Kalich).

<sup>7</sup> H. Küng, Světový étos, Projekt, Zlín 1992

1.4 Pokoušel jsem se objevit jednu z možných ideových základů, které by nebyly identifikovatelné (toliko) s etikou a které by zahrnovaly postoje a přístupy, jež by si i samu etiku přivolaly k nutným službám a k nezbytné ideové signalizaci.

1.4.1 Přitom jsem usiloval o to, abych našel hodnoty, které lze (nebo nutno) charakterizovat **negativně**. *Via negativa*, jak to zná teologie ze svých vnitřních dějin, je v zauzlených ideových problematikách bezpečnější, než sebebrilantnější *via positiva*; už proto, že zvláště při pozitivních formulacích a formulích se ocitáme v hustém nebezpečí zpředměťování zakázaného druhým slovem desatera.

1.5 Zdá se mi, že se judaismus, křesťanství i buddhismus, tedy dvě náboženství monoteistická a jedno karmánové, shodnou v jednom: ve vyostřeném důrazu na **nelpění**; neboť jen tak si člověk uchová svou vnitřní nezávislost a jen tak může vstoupit do prosebného rozhovoru s Pravdou, která se vymyká jakémukoliv ‚zachycení‘ — rázu náboženského i jakéhokoliv jiného.

## I. NELPĚNÍ V ŽIDOVSTVÍ

2. Izrael či Juda se nikdy nezbavili vzpomínky na někdejší (dávno) **nomádkou** minulost. Izraelci byli původně kočovnými **hebrejci**, kteří byli stále v pohybu, hleděli kupředu, hledající obživu a pastvy pro svá zvířata. Tato jejich existenční struktura jim znemožňovala vytvořit pevné kultické formy a na nich lpět, což bylo naopak charakteristické pro zemi Kanaan, kterou si Izraelci ‚vzali‘. I když se Izraelci později od Kenaanců lecčemu přiučili a začali lpět na sakrálních místech a časech, byli vyburcováváni proroky. Jeremjáš ironizoval domnělou **tabuitu** chrámu (Jr 7,4), žalmista (Ž 16,4; 40,7; 51,18 aj.) i proroci radikálně relativizují smysl obětí, nejdou-li ruku v ruce s milosrdenstvím a odpovědností vůči bližnímu v osobní či sociální nouzi (Iz 7, 11 aj.). Ozeáš: *Chci milosrdenství, ne oběť* (Oz 6, 6). Týž prorok věštně oznamuje svému lidu, že přichází čas, kdy bude **bez** krále, **bez** obětních hodů atp. (Oz 3, 4), aby **nelpěl** na ničem vnějším a přimknul se k Hospodinu samotnému.

2.1 Teologie izraelského a později i křesťanského ‚nomádství‘ nebyla dosud uspokojivě vypracována. O jakýsi nárys ‚nomádké‘ teologie jsem se pokusil ve studii věnované J. Hellerovi k jeho sedmdesátinám.<sup>8</sup> Zdá se mi, že

<sup>8</sup> Milan Balabán, Heimat und Heimatlosigkeit im Alten Testament, in: Landgabe — Festschrift für Jan Heller, str. 11nn, Praha 1995 (Oikúmené).



rozpracování takové teologie by bylo samo o sobě dosti vydatným příspěvkem k tématu ‚nelpění‘.

3. Důraz na naprostém nelpění je ústředně slyšet z ‚druhého přikázání‘: *Nezobrazíš si Boha zpodobením...* (Ex 20,4). Izrael nesměl vyrábět svá božstva po způsobu sousedů; nesměl však zpodobovat ani vlastního Boha, Hospodina. Okem měl zůstat Adonaj nespátřen, jen uchem mohl být akceptován — ve smyslu ‚slyšet a poslouchat‘. Odtud lze pochopit vášnivost prorockého boje proti modlám. Ozeáš: *Co je mi do nějakých modlářských stvůr, Efrajime* (Oz 14,9).

3.1 Druhé přikázání nemá v jiných starověkých náboženských soustavách obdobu. Je to indikativně-imperativní slovo **o nelpění**.

2.1.1 Na ‚Boží nepředmětnost‘ se orientovali někteří významní mystici, např. Eckhart — o tom níže.

2.2 O této záležitosti, kterou lze také nazvat ‚nelpěním‘ jsem pojednal ve svých studiích o *víře* a o *exodu*.<sup>9</sup> Podobně též L. Hejdánek.<sup>10</sup>

4. Třetí charakteristikou nelpění v izraelství a židovství je **šabbat**. ‚Sobota‘ — to je **přestat**; nepokračovat v dosavadním díle, volit diskontinuitu; to znamená ‚zapomenout‘ na skvělé i odporné ‚pracovního dne‘, odložit i skvělá lpění a ‚být sám‘ bez ‚okolností práce‘. Správný žid, který by vskutku domyslel význam šabbatu, by neměl lpět ani na bohoslužbě a bohoslužebném obrazu Nejvyššího.

4.1 Také příkaz ‚přestat‘ ‚sedmého dne‘ je ústřední částí Desatera — a už tím souvisí zcela úzce s příkazem o neuctívání ‚božích zpodobenin‘.

4.2 O symbolice soboty a o jejím zakládajícím, vpravdě ‚ústavním‘ významu pojednává skvěle Erich Fromm;<sup>11</sup> nové pohledy nabízí samostatná náboženská myslitelka Veronika Tydlitátová.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Milan Balabán, *Víra — nebo osud?*, Praha 1993 (Oikúmené), zvl. str. 7—23 a 70—85. Týž: *Hebrejské myšlení*, Praha 1993 (Herrmann a synové), zvl. str. 97—128. Týž: *Hebrejské pojetí víry*, in: *Reflexe 3/90*, Praha (Oikúmené). Týž: *Antifátální kerygmatická myšlenka exodu ve starozákonní a novozákonní Bibli*, in: *Reflexe 7—8/92*, Praha (Oikúmené).

<sup>10</sup> Ladislav Hejdánek, *Filosofie a víra*, Praha 1990 (Oikúmené). Z dalších: Břetislav Horyna (Úvod — viz pozn. 4), Odilo Štampach (Deponát — viz pozn. 5). Z našich autorů v zahraničí Karel Werner (*The Significance* — viz pozn. 3). Ze zahraničních Hans Küng (viz pozn. 1) a Fritjof Capra (viz pozn. 2).

<sup>11</sup> E. Fromm: *Budete jako bohové / Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice (You Shall Be As Gods)*, Praha 1966.

<sup>12</sup> *Sobota (Úvaha nad Ex 20,10—11)*, KR 8/95, Praha (YMCA).

5. Výzvu k nelpění lze vyslyšet i z instituce izraelských (židovských) svátků; snad nejnázorněji je to předváděno o slavnosti ‚Stánků‘, hebr. *SUKÓT*, třetí z takzvaných poutních svátků (*regalim*); při těchto svátcích musí účastníci trávit svůj čas mimo svůj dům, ve volném prostranství, čímž je demonstrována nepevnost a principiální nezajištěnost naší existence.

5.1 Proto o *Sukót* čtena kniha *Kazatel (Kohélet)* připomínající lidskou **pomíjivost**, prašnost, nicotnost. *Pomíjivost, samá pomíjivost, řekl Kazatel, pomíjivost, samá pomíjivost, všechno pomíjí* (Kaz I, 1).

5.1.1 Podobné drastické tóny pokory znějí i z Žalmů. O pohybu lidského života říká žalmista: *...jako vzdech doznívají naše léta... v letu odcházíme* (Ž 90, 9n).

5.2 O symbolickém významu soboty více Leo Trepp.<sup>13</sup>

## II. NELPĚNÍ V BUDDHISMU

6. Buddhismus patří mezi karmánové systémy; ty představují zcela jiný náboženský a duchovní svět než tzv. *abrahamovská* náboženství, jež jsou založena na *monoteismu*. Sotva lze v buddhismu, taoismu etc. mluvit o *Bohu*, poněvadž karmánovým systémům zcela schází *personalismus* hebrejsko-evropského ražení. Jakkoli však se buddhismus zcela rozchází s křesťanstvím v zásadním ideovém východisku (v buddhismu se člověk stává svým vlastním spasitelem), není nutné pominout některé styčné plochy, postoje a stanoviska, kde je možné dosáhnout konsensu prospěšného pro obě strany. Jednou z těchto ‚ploch‘ je právě NELPĚNÍ.

6.1 Buddhismus vyrostl na půdě *védského náboženství*, jehož výsledný výraz najdeme v *Upanišadách*. Už zde vykazovala životní praxe ‚divoce‘ žijících mnichů, většinou asketů, **nezávislost** na vnějších podmínkách: to nejskromnější jídlo, nábožensky účelované půsty, ‚nebydlení‘ atp.

6.2 Ovšem ještě mnohem významnější byla programově pěstovaná **nezávislost**, či spíše vypjatý pokus o ni. Bylo to **principiální ne-lpění** na čemkoli tělesném, vnějšně uspokojivém, toliko jevovém. Rámec a struktura normativního indického myšlení (VĚD) této doby podkládá a iniciuje *umrtvení netrvalých rysů bytí*, což je dosažitelné ve **svobodném stavu myslí** (tzv. MÓKŠA), v osvobození od ‚pout smyslů‘. To je pak normativním

<sup>13</sup> L. Trepp: *Der jüdische Gottesdienst, Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, str. 57—77 + passim.

předpokladem k ukončení tzv. *samsáry*, tj. koloběžné existence v reinkarnační pouti a dosažení *nirvány*, která reprezentuje **absolutní oproštění** od všeho jevového, ale i od všeho, co vykazuje strukturu existence. Je to dokonalá objektivace brahmánského úsilí o nelpění.

**6.2.1** Více dá nahlédnout do předbuddhistického i buddhistického úsilí o nelpění dílo odborníka — indologa. Především chci zmínit Vincence Lesného,<sup>14</sup> Karla Wernera<sup>15</sup> a Ivo Fišera;<sup>16</sup> jména zahraničních badatelů staršího i nedávného data najde laskavý čtenář v různých slovnících jednájcích o světových náboženstvích.<sup>17</sup>

**7.** Buddhismus se oprostil (nebo o toto oproštění usiloval) od *spekulativní povahy* svých předloh. Ododstavcoval se od spekulativních představ, týkajících se vztahu jednotlivého člověka (mikrokosmu) k ,duši‘ univerza (makrokosmos), od úvah o ,životě po životě‘ atp. Tím posílil svůj status **ne-lpění**.

**7.1** Buddhův *nezájem o metafyziku* iritoval samotné Buddhovy žáky. Například Buddhův žák mnich Malunkjaputta byl velmi znepokojen tím, že Buddha hlásá zároveň, „že svět je věčný a že svět není věčný, že svět je konečný a že svět není konečný, že duše a tělo jsou totožné a že nejsou totožné...“ atd.<sup>18</sup>

**7.2** Hlavním motivem a ,moventem‘ Buddhova důrazu na nelpění bylo mimořádné akcentování *praxe*, jíž Buddha vždy dával přednost před *teorií*. Praxe spočívala v úsilí o ,uhašení žízně‘ — po životě, ve výcviku (= sebevýcviku) v **nelpění**, nikoli ve spekulacích o vzniku nebo zániku světa.

**8.** Nyní uvedu ukázky z knihy *Dvacet jedna řečí askety Gótama zvaného Buddha*, což jsou vybrané sůty pálijského kánonu *Tripitaka*.<sup>19</sup> Ukázky jsou z Buddhových rozprav, z ,druhého koše‘ zvaného *Sutta-pitaka*, z rozpravy Lví řev (*Čúlasihanádasuttam*).<sup>20</sup> Buddha tu mluví (k mnichům) o **čtyřech druhích ulpívání**: ulpívání na požitku, pohledu, ctnosti a sebepotvrzení (cit. spis str. 103). „*Existují někteří asketové a kněží, mnichové, kteří říkají,*

<sup>14</sup> V. Lesný: *Buddhismus*, Praha 1948 (Samcovo knihkupectví).

<sup>15</sup> Viz jeho zasvěcenou předmluvu k DHAMMAPADAM Cesta k pravdě, Praha 1992, str. 5—37.

<sup>16</sup> I. Fišer: *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, Praha 1992, (*Dharma Gaia*).

<sup>17</sup> Např. *Mírcea Eliade — Ioan Culianu, Slovník náboženství*, Praha (ČS), str. 51—53 (bibliografie).

<sup>18</sup> *Eliade* (viz pozn. 16), str. 37.

<sup>19</sup> Podle jediného dostupného německého překladu K. E. Neumanna sbírky *Madždžhimi-kája* přeložil a komentářem opatřil Jan Kozák, Praha 1993 (Bibliotheca gnostica).

<sup>20</sup> *Dvacet jedna řečí* (viz pozn. 18), str. 101nn.

že jsou schopni vysvětlit celou podstatu ulpívání, avšak žádné takové vysvětlení nepodávají: *Zkoumají ulpívání na požitku, ... na pohledu, ale ne ulpívání na ctnosti nebo ulpívání na sebezpotvrzení...*“ Ale právě poslední dva druhy ulpívání jsou nejnebezpečnější a nejneprůhlednější. Nelze totiž ulpívat ani na *lásce k mistrovi*, ani na *lásce k učení*, nebo na *požadavcích řádu*. Nelpět (ani) na *sebezpotvrzení* tj. na své vlastní ‚víře‘, dogmatu, na tom, na čem stojím a co mě potvrzuje. Je tedy potřeba jít tak daleko, že neulpívám ani na tom, na čem stojím, na čem se zakládám, na čem jsem založen.

### III. NELPĚNÍ V KŘESŤANSTVÍ

**9.** Křesťanství je — neméně než v židovství nebo v buddhismu — laskavou i velmi přísnou školou v nelpění, v neulpívání, v nesetrvávání v tom, co má charakter předběžnosti, dočasnosti, v tom, co je *před-eschatologické*. Jistota, již se mnozí křesťané troštují, je jistota nepravá, ano modlářská. Také pro křesťanství, a právě pro ně!, platí ‚druhé slovo Dekalogu‘ zakazující jakékoli zpodobení či zpředmětnění božského, hospodinovského.

**9.1** Muž, z jehož díla křesťanství roste, JEŽÍŠ, nelpěl na ničem a na nikom. (Důvěra v OTCE neměla charakter lpění.) Ježíš nelpěl na své matce (Mt 12,48n; J 2, 4) a toto nelpění doporučoval i svým následovníkům (Mt 10,37; 19 29 aj.). Nelpěl na svých nejbližších. Petra, který ho chtěl odradit od ‚křížové cesty‘ nazval satanem (Mk 8, 33 a paralely). Nevisel na vlastním životě a doporučil to i druhým (Mk 8, 35 a paralely).

**9.2** K nelpění směřují životní rady Pavlovy korintským věřícím: „*Proto ti, kdo mají ženy, ať jsou jako by je neměli, a kdo pláče, jako by neplakali, a kdo jsou veselí, jako by nebyli, a kdo kupují, jako by nevlastnili, a kdo užívají věcí tohoto světa, jako by neužívali; neboť podoba tohoto světa pomíjí*“ (1K 7, 29—31).

**9.2.1** „Vládnout všemi věcmi“ mohou křesťané jen jako „nic nemající“ (hós méden echontes — 2K 6, 10).

**9.2.2** V kázání v martinském kroužku v prosinci 1944, které mělo text 2K 5,17, řekl Slavomil Daněk: „*Kdož jsou v Kristu, těch život jako by trvale nesl znaménko ±*“. V tomto kázání odkazuje tento vzácný učitel církve k slovům známé Augustovy písně: *...ať co zadrží kdo tobě, příliš toho nevaž sobě*.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> S.Daněk — kázání na 2K 5, 17 (Stvoření v Kristu), DIN (Biblické úvahy), Praha 1946, str. 146.

10. Nezávislost na vnějších poměrech ilustrovala mladá církev svou „svobodou k svobodnému životu“, což se častokrát krylo se „svobodou k smrti“. To je slavná historie křesťanského *martyrství*, častého *křtu krve*. Až do vydání Ediktu milánského musil s obětí života počítat každý křesťan. Pozdější zaslepení vnější mocí a ideologickým vlivem dalo podnět k sytým, často krvavým, aplikacím **ulpívání** na věcech a okolnostech druhořadého nebo nicotného rázu.

10.1 Tuto katastrofální **absenci nelpění** prorocky odhalil náš největší český myslitel Petr Chelčický v *Síti víry pravé*. Prostotou své existence oproštěné od bohatství a společenské významnosti prokázal křesťanské nelpění svatý František.

11. Skoro pestře lze ilustrovat duchovní nelpění na nejduchovnějších hodnotách úvahami, kázáními a meditacemi **křesťanských mystiků**.

11.1 Do jejich mystických ledví může dnes i český čtenář proniknout prostřednictvím knihy, o níž se překladem i hermeneutickými poznámkami zasloužil Jan Sokol: *Mistr Eckhart a středověká mystika*.<sup>22</sup> Uvedeni jsou především Mistr Eckhart, Jindřich Suso, Jan Tauler, ale i jiní, specificky profilovaní, především Bernard z Clairvaux.

11.2 Eckhart vykládá znova a znova, co je to skutečná **chudoba**: „*A chce-li být někdo chudý duchem, musí být chudý svým vlastním věděním, aby nic nevěděl, ani Boha, ani stvoření, ani sebe sama. Proto musí člověk toužit, aby nic nevěděl ani nepoznal o dílech Božích. A tak může být chudý ve svém vlastním věděním*“.<sup>23</sup> Na jiném místě odkazuje Eckhart na Pavlovo slovo: „*Chtěl bych být věčně odloučen od Boha kvůli svému příteli a kvůli Bohu*“.<sup>24</sup>

11.3 Eckhartovo ‚pojetí bytí‘ duchaplně vykládá ve svém šťastně pojatém spisu Erich Fromm.<sup>25</sup> Zde uvádí Fromm mimo jiné i Eckhartovo mystické přesvědčení, že „*pravá chudoba ducha vyžaduje, aby člověk byl prost Boha a všeho jeho působení tak, že jestliže Bůh chce působit v duši, on sám pro sebe musí být tím místem, v němž působí, a rád by to tak chtěl dělat*“<sup>26</sup>.

12. Zářivý příklad nelpění poskytla maďarská jeptiška Margareta Maria Mester (1906—1961). Z jejího deníku vyjímáme: „*Bůh, zcela nahý a sám*

<sup>22</sup> J. Sokol: *Mistr Eckhart*, Praha 1993 (Zvon). Překladaři (jiných mystiků) jsou L. Karfíková a M. Dostál.

<sup>23</sup> Mistr Eckhart, str. 281.

<sup>24</sup> Mistr Eckhart, str. 287n. Uveden byl Eckhartův překlad. V ČEP zní tento Pavlův výrok takto: *Přál bych si být proklet a odloučen od Krista Ježíše za své bratry, za lid, z něhož pocházím*.

<sup>25</sup> E. Fromm: *Mít nebo být (To Have or to Be)*, Praha 1992 (Naše vojsko).

*se stal v temnotě víry blaženstvím srdce.* " Tato svatá žena, která krutě umírala na nevyčísitelnou nemoc, prožila nutnost odloučit se v nezbytných případech i od svátostí a modlitby: „Žádné závisení, ani na nejsvatějším“ (*Kein Hängen, selbst am Heiligsten nicht.*).<sup>27</sup>

**13.** Poslední slovo Dietricha Bonhöffera (před popravou) bylo: „*Toto není konec, to je začátek*“.<sup>28</sup>

**14.** Nakonec příklad z beletrie, příznačně francouzské. Myslím na knihu *Deník venkovského faráře*, jejímž autorem je Georges Bernanos. Venkovskému faráři se zpovědně svěřuje hraběnka, která chová jako svatokrážednou relikvii památku na zemřelého syna. Ve vrcholné, dramatické chvíli hodila medailónek doprostřed hořících polen farského krbu. Bylo to kruté, ale osvobozující. Hraběnka potom sdělila venkovskému faráři v dopise: „*Nemyslila jsem, že odevzdanost je pro mě možná. A vskutku není to odevzdanost, co přišlo. Není v mé povaze a předtucha mne neklamala. Nejsem odevzdaná, jsem šťastná*“.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Viz pozn. 25.

<sup>27</sup> In: *Das Vaterunser, Katholisches Hausbuch*, Leipzig 1969 (St. Benno-Verlag).

<sup>28</sup> To je jen špička ledovce. Víc a šif (meditace, analýzy, glosy) in *Widerstand und Ergebung*, München 1951 (Chr. Kaiser Verlag). Česky: *Na cestě k svobodě (Listy z vězení)*, Praha 1991 (Vyšehrad).

<sup>29</sup> *Deník venkovského faráře (Journal d'un Curé de Campagne)*, Praha 1969 (Vyšehrad), citáty ze str. 135n.

## VÝZVA JUDAISMU V DÍLE EMMANUELA LÉVINASE

*Josef Smolík*

**DIE HERAUSFORDERUNG DES JUDAISMUS IM WERK VON EMMANUEL LEVINAS** Als gläubiger jüdischer Philosoph stellt E. Levinas eine Herausforderung für die Christen dar. Der Autor des Aufsatzes widmet seine Aufmerksamkeit der metaphysischen Verankerung von Levinas' Ethik in der Offenbarung, in der Tora, und er beschäftigt sich mit der Methode der biblischen Exegese bei Levinas. Der Humanismus der Tora mündet in der Betonung der Gerechtigkeit und in der Philosophie des menschlichen Antlitzes. Der Aufsatz erwähnt Levinas' Messiasvorstellungen und seine Kritik am Quietismus des Christentums.

Je málo filozofů, kteří jsou ‚věřícími‘ křesťany nebo židy. V minulých stoletích vedlo uvažování filozofů velice často k ateismu anebo k takovému pojetí náboženství, které nepronikalo k biblickému zjevení. Začíná to Descartem, který sice Boha nepopírá, avšak v podstatě otvírá dveře ateismu; pokračuje I. Kantem, který víru v Boha odvozuje z etiky, nikoli ze zjevení. Tento trend pokračuje dále až k vyústění u L. Feuerbacha, F. Nietzscheho a S. Freuda do naprostého, programového ateismu.

Na tomto pozadí je nejen osvěžující, nýbrž povzbudivé setkat se s filozofy, kteří se nevyhýbají otázce zjevení (kterou otevřela *Křesťanská revue* už ve svém prvním ročníku 1927), nýbrž se s ní konfrontují, zůstávajíce věrní své víře i metodám filozofické racionality. S dvěma takovými filozofy se setkáváme na současné filozofické scéně ve Francii. Emmanuel Lévinas, věřící žid a Paul Ricoeur, reformovaný křesťan zůstávají věrní svým vyznáním na jedné straně a filozoficky se vyrovnávají s mystifikacemi náboženství na straně druhé. Oba pro nás objevila samizdatová literatura.

V tomto článku se soustředím na výzvu judaismu, jak ji představuje *Emmanuel Lévinas*. Miroslav Petříček shrnul soubor Lévinasových statí pod titulem *Etika a Nekonečno* (Praha 1994). Etika je pro judaismus pojmem centrálním. Není ničím přidaným k podstatě lidství, je samou jeho podstatou. „Etika není něco navíc, co by se připojovalo k předchozí existenciální bázi, etika chápána jako odpovědnost je přímo jádrem subjektivity“ (181).

Odpovědnost, která tvoří podstatu univerzálního lidství (judaismus podle Lévinase odmítá principiálně partikularismus), je totální, zástupná. Tato zástupná odpovědnost má své ‚metafyzické‘ zakotvení v nekonečnu. V navázání na Descarta je pro Lévinase myšlenka nekonečna jedním z důkazů

Boží existence: „myšlení nemohlo vyprodukovat něco, co je přesahuje, muselo to být do nás vloženo. Je proto nutno připustit, že myšlenku nekonečna do nás vložil nekonečný Bůh“ (181).

Čím se liší tato Lévinasova etika, založená v příkazu Boží slávy, od etiky Kantova úžasu nad slávou oblohy a závazností mravního zákona, od etiky novoprotestantské teologie? Liší se velice podstatně v tom, že východiskem pro Lévinase není lidské svědomí, nýbrž zjevení Boha, které předchází Zákon a které vznáší etický požadavek. „Krom toho je také interpretováno v konkrétních formách textů a knih“ (196), v Tóře. Etika, humanismus judaismu jsou vázány na Tóru, zjevenou Bohem. To tvoří jejich základ a tím se podstatně liší od jiných humanismů. Humanismus bez Tóry je v očích Lévinasových příčinou pokrytectví západní civilizace.

Tím se dostáváme k zakotvení etiky v transcendenci. „Etika není jen jakousi zplodinou náboženství, nýbrž je sama sobě prvkem, v němž náboženská transcendence nabývá svůj originální smysl“ (48). Tento smysl se otvírá z Bible v procesu dožadování, jenž je součástí procesu zvýznamňování. „Dožadování se, které vyzařuje z osob zbystrěných uší a očí, z osob pozorných k celku textu, odkud výňatek pochází, ale stejně tak otevřených k životu: městu, ulici, druhým lidem; z osob, z nichž každá je jedinečná, z nichž každá dokáže vydobýt ze znaků nový, nenapodobitelný smysl; osob, jež samy patří k procesu zvýznamňování“ (50). Při exegesi rezonuje v prvním hlase bezprostředního smyslu ‚druhý hlas‘ a tato rezonance pocházející ‚zpoza‘ prvního hlasu, jej mění v poselství... Poselství svou buditelskou povahou je modlitba, přímo samotné ‚jak‘ etiky, která rozrušuje ustálený řád bytí běžícího zatvrzele svým chodem. „A není právě toto originální vzorec — vzorec o nic méně nádherný tím, že je vztažen k četbě, ke knize onoho ‚za‘, osvobozeného od mytologie ‚oněch světů‘?“ (51n). Jsme tu velice blízko S. Daňkovi. Lévinas se táže: „Nelze proto chápat Izrael, národ Písma, pro nějž je náročný výklad Písma součástí té nejvyšší liturgie, jako národ nepřetržitého Zjevení?“ (50). Lze toto chápání Izraele beze všeho aplikovat také na církve? Není tu rozdíl v tom, že nepřetržité Zjevení, které probíhá v církvi, je alespoň v protestantismu přece jen jiné, odvozené kvality, než Zjevení v Kristu, takže k ‚nejvyšší liturgii‘ patří v církvi také jednorázová a jedinečná událostnost tohoto Zjevení dosvědčená svátostmi?

V judaismu je text Starého zákona *Tanaku* interpretován *Talmudem*. V několika napínavých studiích dává Lévinas nahlédnout do hlubin moudrosti Talmudu. Proces výkladu Písma v Talmudu se děje v rozhovoru, přispívá k němu mnoho hlasů, neústí však v jednotné učení, ve věroučný systém, jenž by se stal ideologií, nýbrž zůstává otevřeným procesem, a přesto procesem jednotným. V polemice proti úzkoprsé ortodoxii Lévinas dává



v zájmu judaismu ve světě až překvapivě význačné místo moudrosti Talmudu: „Judaismus otců umírá nebo již umřel. Proto se musíme vrátit k židovské moudrosti, proto musíme probudit v ní dřímající rozum, proto musí judaismus rozumu nabýt vrchu nad judaismem modlitby, žid Talmudu vystřídat žida Žalmů“ (120).

Po pádu Jeruzaléma se proces judaistického výkladu Písma rozvíjí v Talmudu svým vlastním směrem, odlišným od směru, kterým se ubírá církev ve své christologické interpretaci Starého zákona. Rozdíl těchto dvou procesů vidí Lévinas předně v tom, že „katolicita křesťanství do sebe vstřebává v kultu světců a v kultu svatých míst i ony dobře známé a podmanivé bůžky. Křesťanství sublimuje původní vkořeněnou zbožnost a tím ji udržuje zbožností živící se krajinami, rodinnými, rodovými a národními vzpomínkami. Díky tomu dobylo křesťanství svět. Judaismus modly nesublinoval, požadoval naopak jejich zboření. Stejně tak jako dnes technika, judaismus demystifikoval vesmír, odčaroval přírodu. Objevil však člověka v nahotě jeho tváře“ (124). Judaismus uhájil Slovo, Zákon vůči modlářskému zbožštění přírody a dějinných fenoménů, zatímco katolické křesťanství se s nimi spojilo, čímž vznikla tradice, která nevychází z Písma a není jím prověřena. Boj reformace proti této tradici vrací církev k jejím židovským kořenům a signalizuje podstatnou změnu vztahu reformačních církví k judaismu.

Kam směřuje proces výkladu Písma v judaistickém pojetí? Míří k prosazování spravedlnosti, a to na této zemi. Důraz na etiku v sobě implikuje pojem spravedlnosti jako pojem centrální. Důraz na spravedlnost, spojený s hlubokým přesvědčením, že se k ní lze na této zemi blížit, tvoří pozadí Lévinasových postojů k dění ve světě. Staví se polemicky proti „ortodoxní zbožnosti, která káže zázračného Mesiáše... Evangelium neúspěchu, utrpení pro utrpení, rezignace — to nemá s Talmudem nic společného“ (126). Být židem znamená „nepřizpůsobovat Zákon spravedlnosti chodu událostí, naopak obviňovat je, je-li to třeba, z nesmyslnosti či šílenství“ (126). Je za tím jakoby přesvědčení, že Zákon je splnitelný. G. von Rad ukazuje, jak toto přesvědčení starších vrstev Starého zákona prochází prověřováním a prorockým zpochybňováním, čímž se připravuje cesta pro přímý zásah Božího milosrdenství.

Judaismus si ovšem zachovává „odstup vůči tomu, co přichází, vlamuje se, naléhá na nás jako slavné dovršení. Ještě to nepřišlo“ (126). Pro křesťany už to přišlo v Kristu. To rozlišuje postoj žida a křesťana ke světu. Podle Lévinase vede zřejmě zvěst, že už to přišlo, k falešné ontologické útěše, jako by se nemohlo nic stát, svět už je vykoupen. Tak to zní z díla Barthova. V postoji žida vidí zase křesťan pokušení hledat v Talmudu řešení i takových

situací, na které zřejmě lidské síly nestačí — situací, ve kterých jsme odkázáni na milost.

Dokladem tohoto postoje je i naděje některých „náboženských kruhů ve státě vzkříšeném na půdě Svaté země“, s níž se Lévinas ztotožňuje, že se „jim dostane od Siónu takové formulace politického monoteismu, k jaké dosud nikdo nedospěl. Ani učenci Talmudu. A tak se ‚návrat Izraele na půdu předků‘ ... může stát jednou z největších událostí jeho historie a dějin vůbec“ (97).

Lévinasova filozofie bývá označována jako filozofie setkání. ‚Lidská tvář‘ v ní hraje významnou úlohu. Ohlašuje se tu vliv Martina Bubera. Překonání pouhé biologické a historické existence se děje v odpovědnosti za druhého, jež konstituuje naše lidství. Lévinasovi jde o obnovu lidství, pro které nachází klíč v Tóře. „Subjektivita se ustavuje zároveň s tím, jak jí připadá odpovědnost za druhého a jde až tak daleko, že druhého zastupuje. Bere na sebe úděl rukojmího. Subjektivita jako taková je především rukojmí, je odpovědnost natolik, že pyká za ty druhé“ (183). Tato etika Božího služebníka je velice blízká myšlence zástupné oběti, jak ji vyjádřil v myšlence Božího služebníka Deuteroizajáš. Lévinas v této souvislosti cituje Dostojevského: „Jsme všichni odpovědní za všechny a za všechno přede všemi a já víc než ti druzí“ (184). V tom je „ve skutečnosti založena sama identita lidského já“ (184).

Jak je tomu s Mesiášem? Lévinas usuzuje z výkladů rabínů, že „planetární Západ je nutný, aby mohl přijít Mesiáš“ (156). Západem rozumí právo, ‚řád‘, jak jej vytvořil Řím. Na přímý dotaz o mesianismu Lévinas odpovídá: „Má-li být člověk hoden mesiášské éry, musí nejprve připustit, že etika má smysl i bez Mesiášových slibů“ (187). Neskrývá se za touto výpovědí problém Pavlův a Lutherův, problém spasení ze Zákona nebo z milosti? I když Lévinas zmiňuje, že všudypřítomné téma rabínského myšlení je „Boží milosrdenství, které je ještě nepochybnější než Boží přísnost“ (45), přece jen základní tón, který zní z jeho výkladů, je tón především Zákona.

Plyne to také z toho, že si Lévinas nechce dát zastřít pohled na svět „mnohými uklidňujícími tradicemi“, mezi něž zřejmě počítá křesťanství s jeho ‚lacinou milostí‘. Dívá se na svět v hrůzné realitě. „Není naše moudrá, humanistická, řeckolatinská civilizace jen pokryteckou ozdůbkou, ozdůbkou ne dost citlivou k iracionálnímu hněvu krevního mstitele a neschopnou znovu nastolit rovnováhu?“ (31). „Jsme v tom pekelném bytí, do něhož nás svedl čirý humanismus, humanismus bez Tóry, zakouření. Peklo na zemi: zakouřená města, kultura, kterou si předáváme, nás dusí“ (24).

Avšak přes ostrost pohledu, který vidí pokrytectví a zvrácenost, neztrácí Lévinas naději, nepropadá rezignaci, není filozofem postmoderny, která se

se situací smiřuje: Prostě lidé už jsou takoví. Velice si váží řecko-římské západní civilizace a kultury, učí se od ní, vede s ní rozhovor. Na rozdíl od Heideggerova útěku před technikou do „sakrálna pronikajícího skrze svět“ do pověr ‚Místa‘, hodnotí techniku kladně jako osvobození od heideggerovského světa.

Všemu navzdory se nevzdává nároku na spravedlnost pro trpící. Vzdát se odpovědnosti za bližní znamená konec. Judaismus je zajedno s křesťanstvím v tom, že není možno vystoupit z dějin, i když židé žili celá staletí proti dějinám. Tato dějinná odpovědnost je mohutným vyznáním po zkušenostech židovstva i osobních útrapách Lévinasových. Zvěst o Mesiáši se nesmí stát útěšnou iluzí. Je pravdivá, když vedeme vyznavačský zápas v tomto světě a v tomto čase, nepřestávající trpělivě věřit ve vítězství spravedlnosti. D. Bonhoeffer vyjádřil tyto myšlenky ve svých dopisech z vězení v období života, kdy se mu Starý zákon stal velice blízkým.

Ovšem naděje na vítězství Božího království má v judaismu i v křesťanství jeden společný zdroj. Je jím ‚prožitek‘ svatosti. Okamžiky svatosti, v nichž se projevuje stálá Boží přítomnost, jsou dvojího druhu: Jednak je prožíváme nad Písmem, jednak v setkání s tváří bližního. „Každý, kdo na sebe vezme odpovědnost za druhého, svědčí určitým způsobem o slávě Nekonečna — je inspirovaný“ (186).

Rabíni řešili otázku, co je víc: Studium Tóry nebo láska k bližnímu. Je to otázka, která je v pozadí evangelia podle Matouše, jež je ze všech evangelií judaismu nejbližší. Matouš svědčí, že obé patří nerozlučně k sobě. Studium Zákona bez zachovávání lásky k bližnímu je pokrytectvím, nejhorším pseudonáboženstvím, které přivedlo Ježíše Nazaretského na kříž. Humanismus bez Tóry označil Lévinas jako pokrytectví dnešní civilizace. Lidský život se odehrává v tíživém napětí. „Život vskutku lidský nemůže zůstat životem plně uspokojeným ve své shodě s bytím, životem kvietistickým, je to život otevřený druhému, to je život neustále vystřízlivující...“ (191). Tato existenciální neuspokojenost pramení pro křesťana z pocitu viny, že své odpovědnosti nedokáže dostát. Proto je znakem jeho života stálé pokání, v němž překonává tíhu viny spolehnutím na Krista, který ji nese s námi a za nás.

## ZA CO BYCH RÁD JAKO ČESKÝ EVANGELÍK POPROSIL ČESKÉHO KATOLÍKA O ODPUŠTĚNÍ

Jan Štefan

**WOFÜR MÖCHTE ICH ALS TSSCHECHISCHER EVANGELISCHE DEN TSSCHECHISCHEN KATHOLIKEN UM VERGEBUNG BITTEN** Während seines letzten Besuches in Tschechien bat der Papst Johannes Paulus II. die tschechischen Protestanten um Vergebung dessen, was ihnen die katholische Kirche an Übel getan hatte. Der Verfasser, beunruhigt dadurch, daß die Vertreter unserer evangelischen Kirchen diese Bitte unbeantwortet ließen, bittet seine katholischen Mitchristen um Vergebung dessen, was ihnen seine Kirche an Übel getan hatte.

Erster, systematisch-theologischer Teil, *Der Protestant als Christ*, bringt Anregungen in diese Richtung aus dem Gedankengut *Josef L. Hromádka's*; zweiter, historisch-theologischer Teil, *Der tschechische Protestant als tschechischer Christ*, benennt zahlreiche problematische Punkte, einen Mangel an Katholizität, teilweise sogar an Gegenwart des tschechischen Protestantismus. Dritter Teil, *Der tschechische Protestant und der tschechische Katholik anno Domini 1996*, proklamiert das Ende des Proselytismus in bikonfessionellen Tschechien.

0. „*Když se dva lidé rozhádali a jeden prosí o odpuštění, potom tomu přece nemůže být jinak, než že se ten druhý zeptá, zda také on nemá nějaký důvod ze své strany poprosit o odpuštění.*“

Hans Asmussen, 1964<sup>1</sup>

0.1. „*Dnes já, papež římské církve, jménem všech katolíků prosím za odpuštění křivd, spáchaných na nekatolících v pohnutých dějinách tohoto národa. Zároveň ujišťuji, že katolická církev odpouští všechno zlé, co vytrpěly její děti.*“

Jan Pavel II., Olomouc 21.5.1995<sup>2</sup>

0.2. „*Prohlašuji to zástupně za druhé, na kterých by bylo promluvit, prohlašuji to však jako nositel úřadu ve své církvi: My evangeličtí křesťané jsme katolíkům způsobili mnoho bezpráví. Za to prosím římskou církev o prominutí. Nejsem sice žádným způsobem pro papeže rovnocenným partnerem. Jestliže však Ježíš během mlčení kompetentních dal právo promluvit*

<sup>1</sup> Podle: *Johann Christoph Hampe: Ende der Gegenreformation? Das Konzil. Dokumente und Deutung.* Stuttgart-Berlin/Mainz, 1964, s.430n.

<sup>2</sup> Lidové noviny, pondělí 22. května 1995.

*dokonce i kamení (L 19,40), budu smět promluvit přinejmenším v tomto smyslu.“*

Hans Asmussen, 1964<sup>3</sup>

0.3. V první části, postupující synchronně, jsem posbíral citáty z díla *Josefa Lukla Hromádky*, faktického zakladatele ekumenické teologie na naší fakultě. Pod názvem *Evangelík jako křesťan* chci Hromádkovými slovy generálně pojmenovat hříchy (klasického) protestantismu vůči (římskému) katolicismu. Tedy: Zač bych rád jako evangelík poprosil katolíka o odpuštění. V druhé části, postupující diachronně, předkládám k diskusi svůj alternativně — evangelický pohled na dějiny křesťanství u nás. Pod názvem *Český evangelík jako český křesťan* chci konkretizovat hříchy domácího evangelictví vůči domácímu (římskému) katolicismu. Tedy: Zač bych rád jako český evangelík poprosil českého katolíka o odpuštění. Třetí část, anticipující situaci vzájemného odpuštění, už nehledí do minulosti, nýbrž do budoucnosti, do které — budiž mi to dovoleno říci dobře protestantsky — vstupujeme jako *peccatores justi*: jako *peccatores in re, justi in spe*.

## 1. EVANGELÍK JAKO KŘEŠŤAN

### 1.1. Společné základy křesťanských církví: Český evangelík jako křesťan

1.1.1. „*Jsem však přesvědčen, že křesťanství má trvalou cenu jen ve své klasické povaze jako náboženství milosti, spasení, vykoupení, odpuštění, smíření s Bohem, znovuzrození, modlitby a království Božího. Vše, co bývá u nás označováno za podstatu křesťanskou, láska, bratrství, rovnost, svoboda svědomí, dobré skutky, mravný život, slušný život, má tvořivou sílu jen na pozadí křesťanské zbožnosti.“*

Katolicismus a boj o křesťanství (1923), knižně Praha 1925, s. 7

1.1.2. „*Kde zvěstované Slovo je zatlačeno lidským povídáním a někdy také tlacháním s kazatelny a kde se lidé scházejí do kostela jen ze zvyku anebo*

<sup>3</sup> Op. cit. s. 431. V textu zmiňuje Asmussen evangelickou odpověď na prosbu papeže Pavla VI. o odpuštění, vyslovenou v kázání na Den reformace berlínským evang. biskupem O. Dibeliem jako nedostatečnou odpověď, která neví nic o vlastní vině. Dibelius 31. října 1963 prohlásil: „*Kde se vyprošuje vzájemné odpuštění, tam říká Evangelická církev (ta, za níž mluví biskup Dibelius) vždy radostně Ano! 2. Kde se sousední církev při pohledu vzhůru k našemu Pánu Ježíši Kristu chystá provést reformu, tam vyznává evangelická církev (rozuměj: vůbec) otevřeně před celým světem, že také ona potřebuje neustálou reformu. 3. Nad každou novou reformou však musí stát trojí ‚Pouze‘ našich evangelických otců: pouhým slovem, pouhou milostí, pouhou vírou.“ (ib v poznámce 201, s. 445).*

*jako ke schůzi, tam se shromáždění evangelické dostává pod úroveň opravdové katolické mešní a svátostné bohoslužby.“*

Evangelium o cestě za člověkem.

Úvod do studia Písem a církevních vyznání, Praha 1958, s. 222

1.1.3. *„Každá velká theologie se rodí z pozitivních předpokladů. Neseme slavné i nešťastné jméno ‚protestanté‘. Svádí nás to neustále k negaci. Nutno často protestovat, ale na druhé straně musíme také s touto protestantskou tendencí k negaci zápasit. Bylo smutné, když hlavní náplní církve byl odpor k Římu. Ptali jsme se někdy sami sebe, co by evangelická církev dělala, kdyby Vatikán zmizel?“*

Přelom v protestantské theologii (1948—49),

skriptum 1955, Praha 1979<sup>2</sup> (ed. M. Opočenský), s. 11

1.1.4. *„Byl jsem přesvědčen, že žhavé jádro reformace může být pochopeno a zachráněno jen tenkrát, když se někde v hlubinách setkává s bytostnou podstatou toho, co katolík dělá katolíkem, co ryzí katolictví vyjadřuje mešní liturgií, eucharistií a vlastním pochopením evangelia.*

Proč žiji? (*Pour quoi je vis*, 1968),

rozšířené české vydání ve sborníku k osmdesátinám JLH Pravda a život,

ed. M. Opočenský a P. Filipi, Praha 1969, 75—121, s. 93

## 1.2. Žhavé jádro reformace: Český evangelík jako evangelík

1.2.1. *„Vnucují se nám čtyři otázky. 1. Reformátoři obětovali jednotu církve ve jménu pravdy. ... Otázka pravdy jest v evangeliu bytostně spjata s otázkou jednoty. 2. Byla to však vskutku Boží pravda, co vedlo ke vzniku církví reformačních? 3. Stál vznik reformačních církví za strašnou hmotnou a kulturní zkázu evropských národů? 4. Bylo však to ..., co vybudovali, opravdovou církví Kristovou? ... Šlo reformátorům vskutku o církev jako tělo Kristovo, o základy prorocké a apoštolské, či o negaci papežské církve, o vlastní názory náboženské, o vlastní ideje, jak má vypadat náboženská společnost?... Chceme-li vésti duchovní zápas na základech reformačních, jest nutno vyčistit evangelický, protestantský chlév od všeho, co do něho nepatří.“*

Naše konfese (1949—50), knižně v: Základy učení křesťanského.

Sborník extensních přednášek Komenského fakulty, Praha 1951, s. 229—236.

## 1.3. Reformačnost české reformace: Český evangelík jako český evangelík

1.3.1. *„Jen ten, kdo plně žije základními pravdami reformačními, může nám přetlumočit v plné závažnosti i poselství reformace české.“*

Poselství českého evangelíka (1937),

knižně v: Jan Karafiát, Praha 1946, 81—96, s. 94

1.3.2. „Připusťme však i možnost, že naší reformaci, i Jednotě, scházela náboženská hloubka a síla, vroucnost a niternost a že náš veřejný život nebyl dost proniknut přetavující mocí reformační víry.“

Cesty českých evangelíků, Praha 1934, s. 76

## 1.4. Normativnost české reformace: Český evangelík jako český evangelický křesťan

1.4.1. „Nic nás nezavazuje, co se nedá obhájit ve jménu svědectví prorockého a apoštolského před forem ostatních evangelických církví.“

Cesty českých evangelíků, Praha 1934, s. 16

1.4.2. „Nevěřím v mechanickou jednotu církví, ale uznávám oekumenism jako metodu; tj. věřím, že jen kladným vztahem k jiným útvarům církevním poznáme vlastní a nejhlubší motivy evangelia, uchováme si šíři pravé křesťanské universality a pochopíme sňlu a osobitost svého vlastního vyznání víry. ... Reformace ve svém klasickém výboji víry je mně jedině možným východiskem náboženské činnosti i theologického myšlení. Ale reformace je právě ve své podstatě stálou sebekritikou, touhou, učit se ode všech církví, pomoci všem církvím a celému světu, novým a novým zápasem, v kající víře uchvátit to, co Bůh vykonal pro člověka a co z jeho spasitelného díla plyne pro okamžik přítomnosti.“

Křesťanství v myšlení a životě.

Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských, Praha 1931, ss. 439nn

## 1.5. Quod erat demonstrandum

„V Krista věřící katolíci a protestant patří přese všechny rozdíly k sobě.“

Katolicismus a boj o křesťanství, Praha 1925, s. 224

## 2. ČESKÝ EVANGELÍK JAKO ČESKÝ KŘESŤAN

### 2.1. Katolicita: 863—1415

Pro českého evangelíka popravídle začínají dějiny křesťanství v Čechách ne na Velké Moravě či v Řezně, nýbrž v Betlémské kapli či na břehu Rýna. Řecko-staroslověnské či latinsko-germánské do-reformační tradice české církve jsou pro nás tichou předehrou k vlastnímu dějství „našeho křesťanství“<sup>4</sup>. EZ příznačně obsahuje jedinou později neupravovanou předrefo-

<sup>4</sup> Srv. proslulé věty z předmluvy k prvnímu svazku *Barthovy Církevní dogmatiky*, že pro něho „církevní dějiny nezačínají až rokem 1517“. *KD I/I* (1932), Zollikon-Zürich 1944<sup>1</sup>, S. IX.

mační píseň (578) *Hospodine, pomiluj ny!*, tu však evangelická shromáždění — rád bych se mýlil — nezpívají. (Vlastní neúspěšné pokusy jsem učinil před lety jako seniorátní vikář přímo ‚na místě‘ — v Libici n. C.). Malým zázrakem se ujalo společné ekumenické znění Modlitby Páně a Apoštolského vyznání víry<sup>5</sup> a do nové Agendy proniklo vyznání konfirmandů/dek: „*Ano. Byl/a jsem pokřtěn/a. Jsem křesťan/ka.*“<sup>6</sup> Vnímá český evangelík sebe sama jako křesťana, který je — náhodou? samozřejmě? — křesťanem evangelickým? Substanciálně křesťanem a akcidentálně evangelíkem?

## 2.2. Reformace, reforma, koexistence: 1415—1620

Česká protestantská systematická theologie dluží české katolické systematické theologii vymezení pojmu reformace, česká protestantská historická theologie dluží české katolické historické theologii hodnocení české reformace. Od národního masarykovsko-pekařovského sporu o navazování na to či ono období českých dějin či dokonce postulování jejich smyslu<sup>7</sup> je na čase se vrátit k původnímu vnitrocírkevnímu sporu o reformu či reformaci církve. Starší pojetí, sebekriticky poměřující theologii husitů, staro- i novoutrakvistů a bratří klasickou reformační theologií *Lutherovou* a *Calvinovou*, energicky zastávané např. *Janem Karafiátem*<sup>8</sup> či *J. L. Hromádkou*,<sup>9</sup> vytlačila koncepce *Amedeo Molnára* rozlišující tzv. první reformaci (běžně pre-reformaci, často nepřesně českou reformaci) od tzv. druhé reformace (běžně reformace či Reformace, opět nepřesně označované jako světová nebo evropská reformace). Obě reformace se prý tvořivě, leč žel nakrátko setkaly v theologii Jednoty bratrské.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> *Společný český text Otčenáše a Apoštolského vyznání* připravený komisí ERC v ČR, Křesťanská revue XLIII (1976)/8, 3. a 4. strana obálky.

<sup>6</sup> *Konfirmační shromáždění. Formulář 4 in: Agenda Českobratrské církve evangelické. Bohoslužebná kniha. Díl první.* Praha 1983, III, s. 118.

<sup>7</sup> Nemohu si pomoci, ale lidé, kteří se stále ptají po smyslu českých dějin, mně jsou právě tak podezřelí jako ti, kdo napařád pateticky hledají smysl života. Nepopírám, že cosi jako smysl našich dějin a smysl mého života opravdu existuje. Hovořit o tom někde jinde než ve zповědnicí nebo dokonce o tom psát někam jinam než do deníku, považují ovšem za klasický projev *incurvatio in se*, osobivého zahledění do sebe sama.

<sup>8</sup> „*Nadto však reformovaná církev ... dovedla své učení vyjádřiti mnohem přesněji a určitěji než církev Bratrská...*“ *Paměti spisovatele Broučků IV*, Praha 1923, s.74n (bez proložených míst).

<sup>9</sup> Viz výše.

<sup>10</sup> Snad nejnázorněji v závěrečné (XXV.) kapitole knihy *Rudolfa Říčana, Dějiny Jednoty bratrské*, Praha 1957, „*O bratrské theologii*“, 407—442, ss.410n a v poznámkách k svému



Práce tzv. Husovské komise vzbuzuje naděje v počátek ekumenické spolupráce. Případná magisteriální rehabilitace *M. Jana Husa* je věcí katolické církve. My bychom měli prověřit, nakolik se řídíme nebo nakolik alespoň přihlížíme k domácímu reformačnímu odkazu (např. k ekumenickému odkazu Jednoty bratrské — proč např. nejen neprovádíme prakticky žádnou kázeň v církvi, ale také např. nevyhlašujeme posty, preferujeme stav manželský před stavem svobodným nebo nedržíme mariánské svátky a nectíme světce, jak bychom s přihlédnutím k *Bratrskému vyznání* (1536/64/1662) měli.<sup>11</sup> A naopak prověřit, co z odkazu naší reformace nemůžeme nepodrobit zásadní theologické kritice. Namátkou vyjímám:

(1) Husitské směřování obou regimentů, za nímž se skrývá donatismus jako prablud, jako PRÓTON PsEUDOS naší reformace. Nebylo by snad na místě škrtnout ze *Čtyř pražských artikulů* (1419) článek čtvrtý, popřípadě se vůbec k těmto článkům přestat hlásit? Nebo se opravdu domníváme, že je dobré, „aby všichni hřiechové smrtedlní a zvláště zjevní a jiní neřádové zákonu Božímu odporní řádem a rozumně od těch, jenž úřad k tomu mají, v každém stavu byli stavováni a kaženi, a zlá a křivá pověst o tejto zemi aby vyčištěna byla...“?<sup>12</sup>

(2) Husovsko-wicliffovskou eklesiologii. Nebo si opravdu myslíme, že obecnou církev tvoří „souhrn všech předurčených, zahrnujíc(i) všechny předurčené přítomné, minulé i budoucí“ a že „jedna jest církev ovčí a druhá kozlů, jedna církev svatých a druhá zavržených“?<sup>13</sup>

---

vrcholnému dílu *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdloru*, čes.vyd. Praha 1973, ss. 257—284. Robert Kalivoda v *K otázkám myšlenkového modelu tzv. první a druhé reformace*, in: *Bratrský sborník* (ed. R. Řičan, A. Molnár a M. Flégl), Praha 1967, ss. 120—126, označuje tuto — podle Molnára — „pracovní hypotézu“ jako „teorém“, který je třeba chápat nikoli „chronologicko-historicky“, nýbrž „strukturně-typologicky“ (ss. 121, 122). Nemožu na tomto místě nepřipojit, že závěrečné období Molnárova života bylo poznamenáno příklonem k světové reformaci, zejm. Lutherově, (literárně dosvědčené v knize *Na rozhraní věků. Cesty reformace*, Praha 1985, vydané v katolickém nakladatelství Vyšehrad, kde věnoval nejkratší kapitolu — 10 stran — Husovi a nejdelší kapitolu — 102 stran — Lutherovi; Calvinovi 80 stran, Zwinglimu 33 stran). Nebezpečí pro protestantismus spatřoval „starý Molnár“ (Ize-li v jeho případě vůbec užít takového označení) především ve fundamentalismu a irracionalismu/antiracionalismu letničního křesťanství, před Listopadem 1989 celou ČCE zdravě i nezdravě zneklidňujícím.

<sup>11</sup> XVIII. *O postech*, XIX. *O stavu svobodném a manželském*, XVII. *O svatých a počtě jejich* in: *Čtyři vyznání*. Praha 1951, 111—178, ss.169—175.

<sup>12</sup> *Čtyři vyznání*, 35—52, s. 50.

<sup>13</sup> *Magistri Johannis Hus, Tractatus de ecclesia*, ed. S. Harrison Thomson, Praha 1958, 2 B, čes. *O církvi*. Praha 1965, I, 39n, 21n = s. 24, 23.

### 2.2.1. 1419—1436

Husitský chiliasmus spojený s tábořským spotřebním komunismem, laické blouznivectví adamitů či pikartů, násilné průvodní jevy husitských bouří a válek (pálení klášterů, znásilňování jeptišek), nemůže žádný český křesťan nahlížet usazenýma očima obdivu k našim hrdinným předkům. Již *Petr Chelčický* a nesčetní další tu řekli jasně **Ne!** k násilné protestantizaci. Český evangelík nemůže chtít násilím protestantizovat české či dokonce evropské křesťanstvo. Rádi zapomínáme známý fakt z dějin dogmatu, že reformace bojovala na dvou frontách: napravo i nalevo, proti Římu i proti Münsteru, proti ‚papežencům‘ i proti ‚novokřtěncům‘. Po procitnutí ze snění o pokonstantinské církvi v reálném socialismu a po odchodu maninských letničních nadšenců z ČCE je na místě dát nahlas zaznít stále aktuálnímu varování *Martina Luthera* před blouznivectvím, zélótským, ultraradikalismem: „...ten starý ďábel a starý had... učinil Adama a Evu entusiasty“, pročez „tento entusiasmus vězí v Adamovi a jeho dětech od počátku až do konce světa... a je zdrojem, silou a mocí všeho kacírství“ (*Die Schmalkaldischen Artikel VIII*, 1537).<sup>14</sup>

### 2.2.2. 1436—1620

Období (většinově) nekatolických Čech přineslo tu více tu méně pokojné soupeření obou konfesí, ekumenické příměří garantoval na krátkou dobu až *Rudolfův Majestát* (1609). Zostření konfesionální rivality vyvolalo problematické mocenské projevy nejen na katolické, nýbrž i na evangelické straně (‚vybílení‘ katedrály pro korunovaci Friedricha Falckého, případ Sarkander atd.) Odmítneme-li zásadu *Cuius regio eius religio*, nezbyvá nám než se smířit s dvojvěřím, bikonfesionalitou země se všemi jejími důsledky (dva kostely ve vsi, smíšené sňatky). Při tom se praktikuje nenásilný proselytismus a živí se naděje v budoucí (re)katolizaci nebo naopak definitivní protestantizaci Čech. Příběh českých dějin právě tak jako životní příběh každého jednotlivého křesťana u nás zůstává otevřen. Český evangelík soupeří s českým katolíkem o českého křesťana.

### 2.3. Protireformace: 1620—1781

Pro období násilné protireformace kladu pouze otázku: Jak chápal nikodemitský evangelík společné křesťanské minimum (biblickou dějepravu, modlitbu Páně, Desatero, Apostolikum, křest)? A jak to bylo s vyskytnuvšími

<sup>14</sup> *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1930, 454, 12—14, 455, 27—31.

se konverzemi k judaismu, kdy evangelík raději přestoupil na víru mojžíšovskou než na tovaryšsko — ježíšovskou, tj. apostatoval od křesťanství, aby nemusel apostatovat od protestantismu? Neživí se mj. i odtud podivuhodná shovívavost ČCE k znovuvyskytnuvší se smutné skutečnosti překřtívání? Byl český evangelík principiálně a-katolickým evangelíkem?

#### 2.4. Tolerance: 1781—1918

Vzkříšení našich evangelických církví po Tolerančním patentu (1781) se, jak známo, neodehrálo ve jménu evangelijního protestu reformace, tj. jako protest proti deformaci Církve, nýbrž pod hesly protikatolického negativismu, tj. jako souhlas s osvícenským racionalismem a pragmatismem. Kontinuita protestantského dědictví byla přerušena, navazování bylo pro úředně povolené dvě importované církve znemožněno. „*Pro novodobý český protestantismus měla povaha tolerančních začátků mnohem utvářivější důsledky než jeho násilně přerušená souvislost s dobou reformační*“.<sup>15</sup> Prokazování sukcese Beránkovy víry považuji za historicky nepřesvědčivé a theologicky problematické. *Fiunt, non nascuntur protestantes!* Na často formální pokatoličtění odpověděly ostatky akatolíků antikatoickým resentimentem. Znovu a znovu čteme z přestupových přihlášek argumenty typu: „*Taková byla víra mých rodičů a prarodičů, taková je víra mého manžela, co to ta augšpurská či helvetská víra je, to ovšem pořádně nevím.*“ „*Katolíkem nejsem a nikdy nebudu navěky*“.<sup>16</sup> Jakkoli sdílím úctu autora-netheologa k lidské statečnosti, vytrvalosti a odvaze svých reformovaných předků, nemohu jako theolog nekonstatovat osudný negativismus jejich přestupů. Přežilo vůbec nějaké minimum společné křesťanskosti, nebo bude český evangelík nadále určován především svým anti-katolickým protestantstvím?

#### 2.5. Preference: 1918—1948

Ještě problematičtější se jeví sjednocení české a moravské a.v. a h.v. církve (1918), odpovídající na poptávku popřevratové chvíle po domácí církvi v demokratické republice. Nikdo neohledával „*společné základy křesťanských církví*“, nikdo si nekladl žádné „*otázky nad reformací*“, skutečný

<sup>15</sup> Doslov Amedea Molnára k Zdeněk Jan Medek, *Na slunce a do mrazu. První čas josefínské náboženské tolerance v Čechách a na Moravě*, Praha 1982, s. 363.

<sup>16</sup> Podle Medka, s. 237. Problému jsou věnovány kapitoly XIV. *Skromné začátky a úřední výslechy přihlášených* a XV. *Tak vyznávali...* (ss. 224—264).

přínos domácí reformace pro Církev/církev u nás zůstal ukryt v nevydaných, (nepřeložených) a nevykládaných foliantech. Theologii případně lutersko-reformované unie v ČSR (*Jan Karafiát*) hbitě nahradila theologizovaná historie (*Ferdinand Hrejsa*). Luteráni jsou mrtví — spolu s oltáři a zpívanými liturgiemi odpadne např. sama možnost křtu z nouze —, reformovaných — až na osamoceného letenského faráře — více není, ať žije českobratrský evangelík! Až v druhé dekádě existence unionované církve si její systematický theolog, jemuž se mezitím podařilo pohnout IV. synod (1927) k přiznání se k Apoštolskému vyznání víry (!!, obdobná přihláška k vyznání Nicejsko-cařihradskému a Athanasiovu na sebe dá čekat až do preambule *Církevního zřízení 1953!*) a který z pověření III. synodu (1925) rovněž pilně pracoval na *Zásadách Českobratrské církve evangelické* (1. vyd. schválené IV. synodem 1927),<sup>17</sup> položí otázku po ‚revizi našeho sjednocení‘: „*Dnes vidíme jasněji, že v době sjednocení nepřišly k platnosti nejhlubší motivy světové reformace, kalvinské a luterské, naše církve se spojily spíše na povrchu než v základech reformačních. Ale ani naše reformace nebyla nám učitelkou v plné své hloubce. ... Mluvili jsme obecně o domácí reformaci, aniž jsme byli sevřeni určitým jejím poselstvím a ideálem*“.<sup>18</sup> Dobře známý protikatolický negativismus objevil svůj *kairos*, svůj čas příhodný. Dosud na nás leží vina ze škodolibé radosti nad hromadnými výstupy z katolické církve a z bezostyšného profitování na odrakoušřovacím Kulturkampfu mladé republiky. Český evangelík byl namnoze nejprve Čechem, potom evangelíkem a nakonec snad také křesťanem. Nezdřáhal se tu a tam i účastnit protikatolických táborů lidu a agitovat ‚ pryč od Říma ‘ spolu s Volnou myšlenkou a s (ještě národnější a ještě pokrokovější) Církví československou. *Zeitgeist* zase jednou slavil snadné vítězství nad PNEY-MA TOY CHRISTOY. Českobratrský evangelík se zařadil do nesvaté aliance, do národní antiklerikální fronty bok po boku českému pokrokáři, volno-myšlenkáři, liberálu a socialistovi proti českému katolíkovu a českému svobodnému křesťanovi — denominacionalistovi.

Srv.(1) *Poselství generálního sněmu českých evangelíků českému národu* (18. 12. 1918) o staletém a hlubokém rozporu mezi církví římsko-katolickou

<sup>17</sup> Jaké břemeno věroučné a mravoučné odpovědnosti leželo na jediném systematickovi tehdejší Husovy fakulty lze snad nejnázorněji vyčíst z faktu, že byl autorem či hlavním redaktorem všech jejich normativních sebestortrétů, poněkud spolkově označovaných jako ‚zásady‘: od *Zásad I* (— výstižné pojmenování *Ludka Brože, Slyšení a svědectví*, in: *O společenství služby. Soubor esejů o českobratrské evangelické cestě*, uspořádal L. Brož, 89—141, s. 101n) z roku 1927, přes jejich další pozměňovaná vydání z let 1932 až 1946 až po kolektivní *Zásady II* z roku 1968.

<sup>18</sup> *Cesty českých evangelíků*, s. 50n (bez původních zvýraznění).

a českým národem: „*A tu jest dvojí možnost — buď bezkonfessijnost — anebo přijati náboženství a církev jinou, takovou, která není v rozporu se svým národem, jeho dějinami, jeho zájmy a jeho svobodou. Evang. potomci českých Husitů jsou přesvědčeni, že jen to druhé rozřešení rozporu jest správné, protože věří, že náboženství a jeho organisace — církev — jest nutnou složkou národního i osobního života. A proto zvou do svého středu ty rodáky své, kteří se s církví římskou rozpadli, ale náboženství a církev postrádati nemohou a nechtějí*“<sup>19</sup>.

(2) Agitační pohlednice týdeníku ‚Čechy a Řím‘ zachází ještě dál: „*Milý příteli! Uposlechněš-li mé přátelské a upřímně míněné rady, pak vol buď církev československou, pro kterou naši předkové tolik vytrpěli, nebo naši církev národní — československou — a necítíš-li potřeby církve vůbec, pak staň se členem Svazu nebo Sdružení bezvěrců, nebo Volné Myšlenky, jenom nezůstávej Římanem!*“<sup>20</sup>

Liberální novoprotelantismus se ocitl na rozcestí. „*Es war zum Katholischwerden...*“, vyznal po letech Hromádkův přítel a souputník Karl Barth.<sup>21</sup> Hromádka sám vytyčí alternativy: Buď novoprotelantský subjektivismus, individualismus, aktivismus a progresivismus, nebo objektivní reality a objektivní normy klasického křesťanství katolického (i pravoslavného) a reformačního (i revivalistického); spolek, nebo církev; osvětářství a politikaření, nebo nedělní bohoslužba a každodenní křesťanský život.<sup>22</sup> Mladý profesor klečí při hodinách benediktinských mnichů a na lavici pokání Armády spásy. V zápase o reformační (a tak křesťanskou) kvalitu našeho bezmála již odkřesťanstveného protelantismu vidí fronty poněkud jinak: českého evangelíka na jedné lodi s českým katolíkem (a s českým vyznavačem z evangelikální církve). Český evangelík se takto konečně uvědomuje jako český evangelický křesťan.

## 2.6. Perzekuce: 1948—1989

Represe komunistického režimu zasáhla obě konfese, český protelantismus ovšem kvalitativně i kvantitativně méně než český katolicismus. Český

<sup>19</sup> *Ustavující generální sněm ČCE konaný v Praze 17. a 18. prosince 1918*, Praha 1919, s. 58

<sup>20</sup> Pohlednice s předtištěným vzorem textu oznamujícího výstup z římskokat. církve, popř. přestup do jiných církví, vydaná v Praze-Karlíně.

<sup>21</sup> *KD IV/1*, Zollikon-Zürich 1953, s. 427.

<sup>22</sup> Přehledně zpracoval J. Vokoun: *Hromádkův boj o křesťanství (Hromádka a evangelická katolicita)* v alternativním hromádkovském sborníku *Nepřestechnutelná výzva. Sborník prací k 100. výročí narození českého bohoslovce JLH 1889—1989*, Praha 1990, s. 24—35.

evangelický theolog stál theologicky i politicky více nalevo, než bývá v protestantismu zvykem. Podobně jako předtím v nacistických koncentracích a potom v kroužcích disentu, rodila se v komunistických pracovních táborech a u praporů PTP ekuména na místě. Tradice obou církví byly ovšem odlišné a strategii režimu *Divide et impera!* se mnohdy podařilo dosáhnout rozdělení, při čemž sehrál ještě jednou neblahou úlohu hluboce zakořeněný historismus.

### 2.6.1. 1948—1968

V tradici *J. A. Komenského* (*Hageus redivivus* 1632, *Kšaft umírající matky*, *Jednoty bratrské* 1650) vstoupil *J. L. Hromádka* (prve jmenovaný Komenského spis Hromádka roku 1952 pod výmluvným titulem *Obnova církve* znovu vydal a opatřil aktualizující předmlouvou) do role proroka-deuteronomisty a interpretoval komunistický puč jako soud nad zpronevěřilou církví. X. synod ČCE (1950) v tomto duchu prohlásil: "*I když se to (budování spravedlivějších společenských pořádků) děje z jiných předpokladů, než jsou poslední pravdy naší víry, jest přece na nás, abychom — právě pro víru, kterou vyznáváme — zhodnotili klady tohoto úsilí a abychom v naději a lásce svým způsobem pomáhali při budování spravedlivějšího společenského řádu, především nejmocnějším nástrojem, který je v ruce církve, totiž přímluvnou modlitbou (1 Tm 2,1—3), ale i službou svých rukou a podporou každého dobrého díla.*"<sup>23</sup> Veškerý případný antikomunismus byl nedialekticky difamován jako projev nekajícnosti a klerikalismu, jako *theologia gloriae*, zatímco *ideologia crucis* byla vydávána za theologii kříže, nedobrovolně naložený kříž byl interpretován jako kříž dobrovolně vzatý a nesený. (Zde se stýkám s kritickými poznámkami *J. S. Trojana*.)<sup>24</sup> Ani děkan KEBF *Hromádka* ani synodní senior ČCE *V. Hájek* neintervenovali za hausarestovaného kardinála *Berana* a internované české biskupy, evangelický intelektuál mlčky přihlížel zlikvidování řeholního života a difamací české katolické inteligence. Nejedlovské pojetí českých dějin, reklamující si domácí prereformaci jako avantgardu vědeckého, kulturního, filosofického, sociálního a politického pokroku (např. *Josef Macek*, *Robert Kalívoda*, *Milan Machovec*) korespondovalo s theologickou rehabilitací radikalistického levého křídla reformace, kterou podnikl *Amedeo Molnár*.<sup>25</sup> Český evangelík, již jednou prý průkopník alternativní reformace vyhostivší

<sup>23</sup> Podle: *Štěpán Šoltész*, *Dějiny křesťanské církve*, Praha 1971<sup>3</sup>, s. 142.

<sup>24</sup> Např. *V čem je církev nezastupitelná* (1976) v: *Moc víry a víra v moc*, Praha, 1993, 39—63, 52nn.

<sup>25</sup> Tak zejména „mladý Molnár“ v knížce *Lístky o mladé církvi*, Praha, 1952.

všechn politický i theologický konstantinismus, dostal úlohu být pionýrem postkonstantinského křesťanství uprostřed avantgardy nového lidstva.

### 2.6.2. 1969—1989

Rok osmašedesátý, *annus mirabilis* — *annus horribilis* (Josef Škvorecký), byl také rokem českého ekumenismu, dobou společných rozhovorů, seminářů a — především — rokem prvních společných bohoslužebných shromáždění. Do politických utopií dobře zapadala i utopie ekumenická. Český evangelický theolog svému daleko zdecimovanějšímu katolickému kolegovi ochotně a nezištně podával pomocnou ruku. Jestliže se snad předtím — jak soukromě, tak veřejně — za koncilové otce modlil,<sup>26</sup> jestliže měl nejdnou — díky štědrým knižním darům z Německa — prostudovány koncilové dokumenty a jejich ohlasy, potom se nelze divit, že snadno upadl v pokušení vykládat si *Vaticanum II.* progresivisticky, ne-li přímo filoprotestantsky: Konečně nám katolíci dali zapravdu, teď začnou přijímat pod obojí, ustanoví si farní rady, zdobrovolní celibát atd. atd. Pozorná četba *Barthových* vyjádření ke koncilu<sup>27</sup> ukazuje, že existuje i jiná, lepší, protože evangeličtější možnost, jak pochopit koncilový zázrak: ne jako katolickou odpověď na protestantskou otázku po reformaci katolické církve, nýbrž jako katolickou otázku po reformě reformačních církví. Normalizační režim však žádal pokání z ekumenických poblouznění, a to se také dostavilo v podobě zřejmě promyšleně mimo-katolicky organizované ekumény. „*Když po ekumenické krizi došlo koncem r. 1970 k ustavení Ekumenické rady církví v Československé socialistické republice, chtěli jsme se poučit i z určitých omylů a scestí našeho dosavadního ekumenismu*“.<sup>28</sup> Katolická církev pro nás přestala existovat. Synody nezaujímaly stanovisko k *Desetiletí duchovní obnovy* (1988), k petici *Podněty katolíků k řešení situace věřících občanů v ČSSR* (1988), ke *kanonizaci sv. Anežky České* (1989). Naštěstí tu nebyla pouze alternativa loajální církev — církev v disentu. Na *Hromádkovu* „klasickou linii křesťanství“ navazoval v cizině *J. M. Lochman* svou malou

<sup>26</sup> V souboru barthovských anekdot *Veselí víry* z pera posledního Barthova asistenta najdeme známou historku o Barthově modlitbě za papeže: „*Bylo to ještě v době, která by se už neměla vrátit, kdy totiž protestanté a katolíci mezi sebou neměli zrovna dobrý vztah. Tehdy Barth jednou v neděli zahrnul do své srdečné příměly také papeže v Římě. Zbožní lidé začali potřásat hlavou: „Za papeže se modlil!“ Když se to doneslo k Barthovi, řekl: „Ano, modlil jsem se za papeže — vždyť to také potřebuje!“*“ *Glaubensheiterkeit. Karl Barth. Erfahrungen und Begegnungen erzählt von Eberhard Busch, Neukirchen — Vluyn* 1986, s. 56n. Česky: Karel Barth — muž víry, Kostnické jiskry 1986.

<sup>27</sup> *Ad limina apostolorum*, Zürich 1967.

<sup>28</sup> Úvodem k: *Český ekumenismus*, Praha 1976, s. 6.

trilogií *Desatero* (něm. 1979, čes. 1994), *Krédo* (něm. 1982, čes. 1996), *Otče náš* (něm. 1988, čes. 1993) a v tichosti církevního ghetta *Josef Smolík* svým životním úsilím o obnovu liturgického života českého evangelictví, z něhož vzešly *Agenda ČCE I* (1983) a *II* (1988).

## 2.7. Indiference: 1990—

Těžko říci, zda byl český evangelík na ‚*die Wende*‘ připravenější než český katolík. Svatá Anežka Česká pozdržela české katolíky v Římě a protestanté sněmovali v pozdních hodinách víkendu — tak se stalo, že český protestantismus pozvedl svůj protestní hlas ještě 17. listopadu 1989 večer. Vertikalistickou teologii soustředění na Bibli a bohoslužbu, monopolizující si nárok na orthodoxii i orthopraxi, záhy vystřídal, jak už tomu bývá, opačný extrém umlčovaného horizontalismu — od masarykovství přes civilní interpretace Nové orientace až po recidivy dávno pohřbeného liberalismu. Jestliže se ve vztahu církev—stát daly slyšet snad všechny možné hlasy: blouznivecký hlas pro směšování obou regimentů (Otčenáš na Letné), vyznavačský hlas pro svobodnou církev ve svobodném státě (odluka a církevní samofinancování v podobě desátků), evangelický klerikalismus (*our man in the government*) i střízlivý realismus rozlišování obou regimentů (právní nárok na církevní restituce), potom ve vztahu ke katolickým bratřím a sestřím brzy všechny ostatní hlasy záhy přehlušil jednohlas údivu nad vlastní zneuznaností. Český evangelík nechce vzít na vědomí konec moderny a s ní spjatý — tillichovsky řečeno — ‚*konec protestantské éry*‘. Protože nám všem chybí dostatečný odstup od včerejška a předvčerejška, připomenu pouze dva případy z doby nedávné.

(1) Debata o chystané obnově mariánského sloupu na Staroměstském náměstí vyvolala hysterické reakce na téma Bílá Hora — jako kdyby nebyl *M. Jan Hus* mariánským ctitelem? jako kdyby i pro protestanta neznamenala *Ježíšova Matka*, kterou již takřka dva tisíce let „*blahoslaví všechna pokolení*“ (L 1, 48b), víc než jeden středověký pražský theolog.

(2) V kauze sv. *Jana Sarkandera* jsem si uložil mlčení — rád bych poděkoval těm, kdo promluvili i za mne: kolegyni *Noemi Rejchrtové*, studentu *Aleši Wranovi*, netheoložce profesorce *Janě Nechutové*,<sup>29</sup> a Holanďanovi *Peteru Moréemu*.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Tři dopisy reagující na *Dopis Spolku evangelických kazatelů papeži Janu Pavlu II.* v: *Evangelíci o Janu Sarkandrovi. Sborník ke kanonizaci nového katolického svěťce*, ed. nakladatelství EMAN, Heršpice 1995, ss. 9—13.

<sup>30</sup> Zatím pouze rukopisný příspěvek na symposiu k otevření nové budovy ETF UK v prosinci 1995.



### 3. ČESKÝ EVANGELÍK A ČESKÝ KATOLÍK A.D. 1996

Náš dnešní jubilant *Pavel Filipi* napsal před patnácti lety v kontextu kulminující Brežněvovy a Husákovy éry: „*Skončila doba, kdy jsme volali ‚křesťanský‘ svět k pořádku. Neskončil však úkol zvat člověka k víře a ke spasení v Kristu*“.<sup>31</sup> Obměnou jeho slov bych skončil tento svůj pokus asi takto: **Skončila doba, kdy český evangelík volal tento ‚husitský‘ či ‚bratrský‘ národ pod prapor s Biblií a kalichem. Skončila doba proselytismu v Čechách. Protestantsko-katolický spor o českou duši nemá pozemského vítěze. Neskončil však společný úkol českého katolíka a českého evangelíka zvat českého člověka, naše bližní žijící v České republice, k víře v jednoho Krista. Nebo snad také ke spasení v jedné církvi?**

*(Předneseno 25. 5. 1996 na ekumenickém symposiu k 60. narozeninám Pavla Filipiho.)*

---

<sup>31</sup> Českobratrská církev evangelická: *včera, dnes, zítra* in: *O společenství služby*, Praha 1981, 9—25, s. 25.

# BIOLOGIKA

Karol Nandrásky

## 1. Aristotelova logika

*Aristoteles* predstavuje vrchol ducha antickej gréckej kultúry, ktorá sa stala jedným z dvoch hlavných koreňov, z ktorých sa napájala európska kultúra. Pretože v strede pozornosti Grékov stál kozmos, dominantou im bola dimenzia priestoru a v súvisi s ním ich otázkou bolo: Čo je to? *Aristoteles* ako vzor vedeckého úsilia postavil požadavku: „Pravdu sa treba snažiť získať z toho, čo sa správa stále rovnako a čo nepodlieha zmenám“. Ako príklad uvádzal nebeské telesá, ktoré sa podľa neho „nejavia hneď tak hneď inak, ale sú stále tie isté a nemajú nič spoločné so zmenou“. Tým sám naznačil statický charakter pravdy svojej koncepcie.

*Aristoteles* pri stavbe svojej logiky vychádzal z gramatiky. Jeho pozornosť najviac zaujali substantíva ako gramatický substrát substancií. Z pádov oceňoval iba nominatív, lebo v jeho subjekt-predikátovom súde subjekt vždy musí stáť v nominatíve. Slovesá pre *Aristotela* neboli zaujímavé a odbavil ich celkom macošsky. Logické kategórie rozdelil na substancie a akcidencie a substancie sa stali hlavnou kategóriou jeho logiky, keď podstaty pokládal za čosi hlavné a esenciálne a akcidencie iba za náhodné, nepodstatné vlastnosti. Aj *actio* a *passio rei*, ktoré súvisia so slovesami, pokládal za čosi vedľajšie a nepodstatné.

Substancie sú plodom procesu substancializácie. Substancializujeme tak, že oblečené do vlastností a vzťahov vyzliekame z vlastností a vzťahov. Patrí k podobe substancie, že je *per se* (osebe), zbavená vlastností a vzťahov, kým k akcidencii patrí, že je vo vzťahu k niečomu. Substancializácia pojmov je v ich izolácii a separácii od ktorýchkoľvek iných substancií.

Proces substancializácie je súčasne procesom zastavovania pohybu a tak jeho premieňaním na nehybné. Už *Aristotelovo* naklonenie sa na stranu substantív a substancií ako niečoho hlavného a jeho odklonenie sa od slovies ako od niečoho vedľajšieho, znamená priklonenie sa k statickému a odklonenia sa od transietneho a procesuálneho. Táto jednostrannosť pokladá nehybné za hlavné a dôležité, kým procesuálne za vedľajšie a bezvýznamné. *Aristotelovu* logiku v súvisi s jej zastavovaním procesuálneho a znehybňo-

vaním živého možno charakterizovať aj ako anorganickú logiku neživých vecí.

Hlavnými princípmi Aristotelovej logiky sú princíp identity, kontradikcie a princíp vylúčenia tretieho. Na nich sa konštruujú správne výroky (úsudky). Princíp identity znamená, že A je A, tj. každá substancia je sama so sebou totožná. Princíp kontradikcie znamená, že A nie je B a B nie je A. K nim sa pripájal princíp *exclusi tertii*: čokoľvek je alebo A alebo B, *tertium non datur*, ide vlastne o inú formu princípu kontradikcie a tak princíp kontradikcie je vlastne hlavným princípom Aristotelovej logiky a princíp identity ako aj princíp *exclusi tertii* sú len odvodenou formou princípu kontradikcie.

Na skale Aristotelovej logiky kontradikcie Tomáš Akvinský postavil metafyzicko-realistickú stavbu filozofickej teológie, v ktorej nástrojom Aristotelovej logiky diferenciácií a kontradikcií vytvoril priepasti rozporov medzi duchom a hmotou, nebom a zemou, Bohom a človekom a aristotelský tomizmus zotrval v nich staticky, nehybne a dokonane ako vo výsledku svojho poznávania. Následkom antitetizujúceho princípu kontradikcie sa medzi menovanými fenoménmi nevytvárali vzťahy, ale odťahy. Jediné čo aristotelsko-tomistická scholastika spojila, bol život a smrť, ale tie texty Biblie naopak vidia v rozpore a protiklade.

Scholastickí metafyzickí realisti rozdelili svet aristotelskou realistickou metódou na svet ducha a svet hmoty. Tak vznikol systém duchovných vied a hmotných vied, ktoré boli v príkrej antitéze. Tak to bolo počas celej epochy klasickej vedy a filozofie, trvajúcej až do osvietenstva. Až keď Boh na konci zajatia kresťanov v područí osvietenstva dal na európsku kultúru vanúť teplejším vetrom biológie, začala zem vydávať biologického spasiteľa. Nastal pád klasickej vedy a začal moderne-vedecký vek. Do protikladu ducha a hmoty začal prenikať protiklad živého a neživého, organického a anorganického, ale len v „hmotovinách“. Vedľa anorganických vied začali sa objavovať vedy organické, vedľa fyzík biofyzika, vedľa chémií biochémia a dostávaním sa života do centra pozornosti vznikla aj biosociológia, biomatematika, biokybernetika, bioklimatika atď. Proces biologizácie filozofie a vedy pôsobí, že protiklad medzi duchom a hmotou sa zmiernuje a dochádza k zjednocovaniu týchto protikladov. Tento proces však ešte stále nie je skončený a dokonaný. Európsku kultúru síce ovládla dialektika, prekonávajúca východiskové antitézy finálnou syntézou, ale táto dialektická zásada dosiaľ nie je uskutočnená do dôsledkov a v dialektickom svete idealistov a materialistov asi ani nebude, pretože akonáhle ju uskutočnia, prestanú byť buď idealistami, alebo materialistami, pretože sám dialektický idealizmus a dialektický materializmus sú stavbami, založenými na aristotelskom princípe kontradikcie a antitézy. Či idealizmus nie je v antitéze

s materializmom? To znamená, že dialektický filozofický svet je „domom sám v sebe rozdeleným“, pretože nedokázal uskutočniť svoju dialektickú zásadu premeny východiskových antitez vo finálnu syntézu do dôsledkov a z tejto poloorganickej dialektickej zásady urobiť celkom organickú.

## 2. Kristova biológia

### 2.1. Dejový charakter pravdy hebrejskej kultúry

Ježiš Kristus predstavuje vrchol biblického ducha antickej hebrejskej kultúry, ktorá sa stala druhým z dvoch hlavných koreňov, z ktorých vyrástla európska kultúra, keď hebrejská Biblia, nazývaná Starým zákonom sa stala dedičstvom kresťanskej cirkvi. Pretože v strede pozornosti biblického Izraela nestál kozmos, ale dejiny, dominujúcou dimenziou sa tu stala dimenzia času a hlavná otázka, ktorá ovládala srdcia a mysle ľudí tejto kultúry, znela: Čo sa deje? O čo ide v aktuálnej hodine dejín?

Texty Biblie i pri rozmanitosti autorov, rôznosti času a miesta vzniku týchto textov, ako aj pestrosti ich literárnych foriem, predstavujú ojedinelú jednotu ducha, ktorý v nich zobrazuje drámu života Izraela od jeho zrodu a rastu do sveta slávy cez jeho kornatenie a umieranie až po smrť, ale aj nový začiatok, o ktorom píšu texty Novej zmluvy. S touto drámou súvisí dejinný a procesuálny charakter pravdy, v zmysle konkrétnej pravdy o tendenciách dejinných situácií. Išlo o to, či v nich pôsobiaca nadľudská moc (nazývaná Boh) ľudí nesie a dvíha k nebu, alebo ich v podobe „súdu“ púšťa z dlane a tlačí do pekla záhuby. Taká pravda nie je len púhou konšteláciou, ale vždy súčasne aj výzvou a nárokom. Preto na rozdiel od gréckeho sveta bolo možné v Izraeli pravdu nielen poznať a hlásať, ale aj konať. S týmto dejovým charakterom pravdy súvisí, že slovesá majú v Biblii prvoradú a rozhodujúcu úlohu. Slovesá tvoria základ nielen hebrejskej gramatiky, ale dominujú aj v biblických textoch. Preto možno konštatovať, že ak texty Organonu a Aristotelov spôsob myslenia a vyjadrovania charakterizuje tendencia substantivizácie, texty Biblie a ducha ich autorov charakterizuje verbalizácia.

Na rozdiel od popisnej reči konštatácií, ktoré charakterizujú Aristotelove texty, Biblia používa predovšetkým oslovujúcu funkciu reči. Má do činenia s oblasťou, ktorá sa nedá ani merať, ani vážiť a preto otázky jej horizontu sa nedajú zodpovedať tak „exaktne“, ako je to v prírodných vedách. Pretože pokladám slovesá za rovnako dôležité ako substantíva a procesualizujúce logické procesy za aspoň tak dôležité ako Aristotelove znehybňujúce sub-

stancionalizácie, prejavy modernej vedeckej reči vidím v používaní slovesných podstatných mien, v ktorých je dostatok pružnosti a pohyblivosti a preto sú schopné vedecky vyjadriť transietne a procesuálne.

## 2.2. Princíp asimilácie a identifikácie Kristovej biologiky

Na otázku „o čo ide?“ hebrejský Ježiš hneď na začiatku svojho verejného pôsobenia odpovedal: „Priblížilo sa kráľovstvo Božie“ a v súvisi s tým žiadal METANOIU, zmenu myslenia, spôsobu života a postojov. Volal tým na cestu, ktorou sa ľudia dostávali zo situácie pekla starého veku, do kreatívnej (nebeskej) radosti dejinne chápaného nového veku.

Pretože reč je najvlastnejšou organizáciou myslenia, v spôsobe vyjadrovania sa prejavuje aj spôsob myslenia a možno z neho charakterizovať logické procesy, ku ktorým dochádza pri formulovaní myšlienok. O Ježišovom spôsobe vyjadrovania je známe, že hovoril obraznou rečou príbehov, podobenstiev a metaforických výrokov. Ide o logiku tejto „básnickej reči“.

Je známe, že Aristoteles priznával metafore iba poetickú hodnotu a preto ju zaradil do poetiky. Ako popoluška sedela tam celé tisícročia. Až v našej dobe sa metafore začína priznávať aj kongitívna funkcia a schopnosť vypovedať o skutočnosti viac, ako sa zdelilo nemetaforickým vyjadrením. Ukazuje sa, že všetky rečové prejavy (aj deskriptívne a „realistické“) sú symbolizácie, ktoré len ukazujú na pravdu, ale nie sú s ňou totožné.

Keď sa hebrejský Ježiš zamýšľal: „K čomu pripodobním (AD QUID ASIMILABO) kráľovstvo Božie“, aby zobrazil jeho procesuálny a transformujúci sa charakter, rozprával podobenstvá o rozsievачovi a štvorakej pôde, o kvase, o svadbe kráľovského syna, o horčičnom zrne, aby sme spomenuli aspoň niektoré. V Ježišovom myšlienkovom procese tvorby podobenstiev sa odohráva proces asimilácie (prirovnávania), v ktorom duchovný (a tým abstraktný), súčasne komplikovaný a neprehľadný proces kráľovstva Božieho sa pripodobňuje k hmotnému, konkrétnemu a neraz zo skúsenosti dobre známemu procesu tak, že duchovné sa zhmotňuje, abstraktné sa konkretizuje, magnifikované (veľké) sa minifikuje (zmenšuje) a abstrahované (rozťahnuté) sa kontrahuje (zhuťňuje) do podoby malého obrazu, aby sme to, o čo ide, vôbec mohli pojať do oka. Pritom sa dva procesy (originálu a obrazu) v našom percipovaní v určitej podobe asimilujú do identifikácie (stotožnenia). Nejde však o totožnosť (identitu), ale o proces asimilácie. Kým Aristotelova logika poznala iba pojmy *similitudo* (podobnosť) a *identitas* (totožnosť), Kristova biologika pozná *asimilatio* a *identifikatio*. *Similitudo* a *identitas* je *status*, zastavenie a ustrnutie, kým *asimilatio* a *identifikatio* je proces, pohyb a premena. V identite sme na konci, kým

v identifikácii sme na ceste ku koncu a k dokonaniu. Asimilácia je pripodobnením, ale aj prepodobnením, transíciou. Identifikácia ukazuje hlavne na dokonanie asimilácie. Nadto z hľadiska perspektívneho nazerania identita (či už hmoty alebo ducha) predstavuje jednorozmernosť, zatiaľ čo identifikácia hmoty a ducha strojrozmerňuje naše nazeranie. Preto výsledkom procesu identifikácie ducha a hmoty nemôže byť duch alebo hmota. Skôr treba povedať, že výsledkom procesu perspektívnej identifikácie hmoty a ducha je zduchovnelá hmota a vtelený duch. Je to síce duch, ale vtelený. Je to síce hmota, ale zduchovnelá. Je to viac duch ako hmota, ale je ako hmota dobre viditeľný.

Ježišove podobenstvá sú dejové (procesuálne) modely, ktoré v minifikovanej a kontrahovanej podobe zobrazujú procesy zložitej situácie tak, že sa stávajú prehľadnými. Preto keď Ježiš zmodeloval dramatickú situáciu kráľovstva Božieho svojej súčasnosti v podobenstve o zlých vinohradníkoch, ktorí si uzurpovali vinicu tak, že zabili aj majiteľovho syna, „veľkňazi a farizeji porozumeli, že hovorí o nich a usilovali sa ho zlapať“, ako poznamenáva evanjelista Matúš. To znamená, že v Ježišovom myšlienkovom procese tvorby podobenstiev sa popri logike asimilácií a identifikácií uplatňuje aj perspektívne nazeranie, ktoré prechádza medzi podobami javov, videných z blízka a z diaľky a syntetizuje ich do jednoty. Preto možno povedať, že každé podobenstvo zjednodušuje, ale orientuje, a to podobne ako zjednodušuje, ale aj orientuje pohľad z diaľky tým, že kontrahuje a minifikuje.

Hebrejský Ježiš celkom biologicky definoval seba metaforickým výrokom: „Ja som vínný kmeň, vy ste ratolesti...“ (Ján 15,5). Svojim výrokom Ježiš do identifikácie asimiluje život hmotného organizmu (vínný kmeň) so životom duchovného (ideového) organizmu (Cirkev). Z hľadiska Aristotelovej antitetickéj logiky je Kristov výrok celkom nelogický, lebo nerešpektuje Aristotelov zákaz „skoku do inej oblasti“ (*metabasis eis allo genos*). Hebrejský Ježiš vo svojich výrokoch ruší metafyzickú kontradikciu medzi duchom a hmotou tak, že ducha i hmotu finálne asimiluje do identifikácie.

Vo výroku: „Ak pšeničné zrno, ktoré padlo do zeme neodumrie, ostane samo, ale ak odumrie, prinesie veľkú úrodu“ (Ján 12, 24) hebrejský Ježiš hovorí o zrne, ale myslí na seba. Do identifikácie asimiluje proces svojho života, smrti a vzkriesenia s procesom života, smrti a vzkriesenia pšeničného zrna. V jeho výroku prebieha nielen logický proces asimilácií a identifikácií, ale aj celkom nemetafyzická, zato však celkom biologická interpretácia jeho veľkonočného vzkriesenia. Podľa výroku smrťou a vzkriesením Ježiša Krista nastala podobná premena (transformácia), aká nastáva smrťou zrna a jeho zmŕtvýchvstaním v podobe stebľa budúceho klasu, ktorý sa v kolektíve buniek dvíha k nebesiam.

V Ježišovom výroku „Ak zrno nezomrie...“ smrť je nevyhnutným predpokladom nového života v podobe budúceho klasu. V procese Kristovho vzkriesenia ide o duchovnú zákonitosť „nebeského zrna“, ktoré je nadstavbou biologickej, prírodnej zákonitosti vzkriesenia pšeničného zrna ako podstavby. Proces vzkriesenia pšeničného zrna sa odohráva v materializovanej a objektivovanej podobe, kým proces vzkriesenia „nebeského zrna“ Ježiša Krista sa odohráva v spiritualizovanej a subjektivovanej podobe. To znamená, že sa neudial objektivisticky, tj. nezávisle a izolovane od myslí a srdc ľudí, pretože ide o udalosť, ktorá sa odohráva na učeníkoch, s nimi a v nich.

V Ježišovom výroku „Ak pšeničné zrno neodumrie...“ zrno má charakter plodu minulosti a semena budúcnosti. Ježiš Kristus predstavuje „požehnaný plod“ ideobiosociologického organizmu Izraela a stal sa semenom nového ideologického organizmu (Cirkvi) v dobe, keď na korene starého stromu bola priložená sekera, ako volal Ján Krstiteľ. Ako pšeničné zrno je plodom pšeničného stebľa a klasu a stáva sa semenom nového pšeničného stebľa a klasu, tak aj Ježiš Kristus predstavuje plod i semeno, tj. „semenoplod“, do ktorého sa koncentrovala všetka biogenetická potencia, duchovná esencia, dobrotá a krása izraelského mesianizmu. Semeno je plodové a plod je semenný, čím sa koniec (A) stáva začiatkom (B), Alfa Ómegou, aby bol život večný. „Semenoplod“, ktorým je aj Ježiš Kristus, je vyvrátením princípu identity, kontradikcie a *exclusi tertii*. Je vyvrátením kontradikcie a identity tým, že zrno je súčasne tou istou vecou (semenom) a nie je tou istou vecou (plodom). Rovnako aj „bod zrovnania“ (*tertium comparationis*) Ježišových podobenstiev je „*inclusum tertium*“ ako výsledok logického procesu asimilácie a identifikácie.

### 3. Biológia a biologika

Biológia je veda, ktorá sa zaoberá konfiguráciami živých organizmov od bunky po človeka. Biologiku nechápeme iba ako logiku asimilácií, identifikácií, transícií, transformácií a transsubstanciácií, ale aj ako náuku, ktorá sa zaoberá životom ideobiosociologického organizmu (tela) kristianizmu. Kristianizmus, ktorého synonymom je mesianizmus, rozprestierame aj na izraelský mesianizmus biblického Izraela. Kolektív buniek (mikroskopický pohľad) vytvára kolektívne telo (makroskopický pohľad), v ktorom všetky bunky „*unum sunt*“. Prebývajú vo vínnom kmeni a on v nich.

Otázka ako odlíšiť biologiku od biológie je podobná, ako otázka ako odlíšiť metafyziku od fyziky, alebo dialektiku od jej materiálnej podstavby vo fyzike, ale najmä v chémii. Ako metafyzika odráža logické princípy

neživého sveta fyziky a dialektika je predovšetkým „metachémiou“, tak biológia je „metabiológiou“.

Vzťah medzi biológiou a biologikou normujeme v podobách transícií a perspektivovaných asimilačných identifikácií. Vychádzame z teórie, že Boh stvoril svet podľa jedného a toho istého zákona, jednou a tou istou metódou, podľa jedného hľadiska v oblasti hmotnej i duchovnej. Týmto jednotným zákonom, metódou a hľadiskom sa riadi život hmoty a ducha, odlišený od neživota hmoty a ducha. Život ako dokonalosť sveta sa završuje v živote ideového stromu kristianizmu, ktorý stojí uprostred záhrady kultúr sveta.

Ježišova parabolizácia vínného kmeňa a Cirkvi je možná len na tom základe, že Boh stvoril živé telá rastlín na obraz a podobnosť ideového tela Cirkvi (kristianizmu). Život je proces transformácií, asimilácií a identifikácií a to podľa tej istej zákonitosti, ktorá platí pre život hmotných i ideových organizmov. Proces asimilácie a identifikácie v hmotnej vínnej réve je procesom hmotných asimilácií a identifikácií, kým v duchovnom (ideovom) tele ide o proces duchovných, gramatických a logických asimilácií a identifikácií. Akonáhle dochádza v ňom k poruchám, telo (hmotné i ideové) sa stáva chorým. Vyschnuté ratolesti vinohradník (i Vinohradník) orezáva a hádže na oheň.

Po Ježišových stopách možno jeho „biologiku vínného kmeňa a Cirkvi“ ďalej rozvíjať. Vínný kmeň vo svojom vývoji od svojho zrodu až k plodom je proces rovnako pozemský ako nebeský. Ide o celkom reálny a hmatateľný proces, ale súčasne aj o zázrak pôsobenia slnka, rosy, oblakov a teplého vzduchu, bez ktorých by nekvitol a plody neprinášal. Preto nikoho ani nenapadne, aby diferencoval nebo od zeme v súvisi s vínnym kmeňom do kontradikcie. Naopak, spájame ich, lebo vínný kmeň (ako každá rastlina a strom) je plodom súčinnosti medzi nebom a zemou. Žiaľ, nie je tomu tak v nazeraní úpadkových kresťanov našej doby v súvisi s ideovým vínnym kmeňom (Cirkvou). Napriek tomu, že Boh spojil so zemou nebo i peklom, metafyzickí realisti ich oddelili, keď sa im miesto dimenzie času stala dominantnou dimenzia priestoru. Zem sa im stala ľudským prirodzenom a nebo Božím nadprirodzenom, ktoré od seba kontradiktórne substancializovali. Nebo sa stalo miestom večného radostného života, kým zem sa stala „slzavým údolím“ z raja vyhnaných nešťastníkov. Z tohto neradostného položenia nás môže vyslobodiť biológia a perspektívne nazeranie, ktoré obnovuje spojenie zeme s nebom i peklom v našom nazeraní. Po stopách perspektívneho nazerania a biologicky hebrejského Ježiša možno v súvisi s vínnym kmeňom (hmotným i duchovným) povedať: Keď vínný kmeň rastie, kvitne a prináša plody, keď vystupuje do svetla k nebesiam a oblieka



sa do slávy kvetov a plodov, prežíva raj. Keď však stráca lístie a vysychá, keď zostupuje do poníženia a oblieka sa do handier kornatenia a hanby neplodnosti, prežíva peklo. Ide o asimilácie a identifikácie, ktoré sú možné len tým, že procesy v živej prírode sú obrazom a podobenstvom procesov duchovnej (ideovej) prirodzenosti kristianizmu, pretože v nich vládnu tie isté zákony v procesoch živej prírody v podobe objektivovanej, v ideovom organizme Cirkvi v podobe subjektivovanej.

Vieme, že sa semeno prebúdzá k životu a začne klíčiť v dôsledku svojej klíčiwej potencie tak, že vlhkosť a hnilobný proces šupku zničí („premôžu ju brány pekelné“), aby klíčok semena mohol priniesť „úžitok mnohý“. Ježišov výrok „Ak pšeničné zrno nezomrie...“ je zostručnenou, minifikovanou a kontrahovanou podobou obsahu evanjelií, ktoré rozprávajú o Ježišom zápase, smrti a oslávení. V doslovnom zmysle možno výrok pokladať za základný biologický zákon hmotnej prírody, ktorý Ježiš aplikoval na svoj zápas, smrť a vzkriesenie. Možno ho vyjadriť aj formulkou: boj — pád — víťazstvo, alebo boj — poníženie — oslávenie. Vyjadruje drámu, ktorej Dramatikom a Režisérom je Boh a to v zlomovom procese doby prerodu od starého k novému, v ktorom Ježiš bral na seba ťarchu cesty „do brázd zeme uloženého semena“. Dramatický moment prekvapenia je v tom, že sa Boh priznal k zavrhnutému, odsúdenému a popravenému a vyvýšil ho „na svoju pravicu“, tj. do svojej „nebeskej“ (slnečnej) moci.

V súvisi s biologikou ako náukou o organizme buniek ideového tela Cirkvi ako kolektívnej Osobnosti hovoríme aj o „biologike prírody“, tá však nie je totožná s biológiou prírody. Biológia prírody ako predpoklad bioligy prírody je náuka o hmotných zákonitostiach a konfiguráciach živých systémov hmotnej prirodzenosti. Biologikom však biológia slúži len na to, aby sa z jej hmotných nížin odrážali do duchovných výšin bioligy kristianizmu ako náuky o duchovných prirodzenostiach a metamorfózach duchovnej prirodzenosti tela kristianizmu.

#### 4. Biologika prírody a kristianizmu

Život je dokonalosťou Univerza. Pri pohľade na jeho koherentnosť možno predpokladať, že zákony hmotného sveta presahujú aj do duchovného sveta, ako to ešte koncom minulého storočia vyjadril *Henry Drummond* v diele *Natural Law in the Spiritual World*. Podľa neho analógie javov duchovného sveta a sveta prírody svedčia o tom, že v nich pôsobia tie isté zákony. Aj sociológ *Paul von Lilienfeld* písal o Ježišových podobenstvách ako „reálnych analógiách“ a Ježiša pokladal za zakladateľa biosociológie. V našom storočí *Pierre Teilhard de Chardin* poukazoval na to, že celý kozmický, najmä

však biologický vývoj ovláda zákon narastajúcej komplexnosti a narastajúceho vedomia (kefalizácie). Celá stavba univerza nepredstavuje chaos, ale systematický poriadok, systém „systémov“ (Jakobson).

Biologika prírody a kristianizmu vychádza z nazerania hebrejského Ježiša, podľa ktorého Boh konštruoval svet do jednoty dvojitej zákonitosti živej prírody ako podstavby a ideového sveta kristianizmu ako nadstavby. Chrám materiálnej prírody je „podnožou“ (1 Kronická 28,2; Žalm 99,5; 132,7) chrámu krajiny ducha. Materiálny suterén prírody je síce časovo primárny, ale predsa na ňom vybudovaná spirituálna, ideová nadstavba je primárna svojím zmyslom, významom a účelom. Perspektívne biologické parabolizácie Ježiša Krista sú možné iba preto, lebo tie isté zákonitosti v špecifickej podobe ovládajú život prírody i drámu života kristianizmu, takže ide o objektívnu biologiku v živej architektonickej štruktúre univerza. Zákonitosť objektívneho bytia a subjektívneho myslenia pokladám za záležitosť súvzťažnú a vzájomne od seba závislú.

V biologike prírody a kristianizmu vo východisku diferencujeme prírodnú základňu a duchovnú nadstavbu, ale finálne ich podľa vzoru Ježiša Krista spájame, parabolizujeme a syntetizujeme tak, že hmotná podstavba sa nám stáva obrazom na vyjadrenie duchovnej (ideovej) nadstavby. Tým sa prekonáva jednostrannosť (monodimenzionálnosť) hmoty a jednostrannosť ducha ako aj dualizmus ducha a hmoty v našom nazeraní a nastáva v ňom perspektívne rozprestrenie trojrozmerného nazerania, v ktorom príroda má podobu materializovanej diaľky a ideová nadstavba spiritualizované blízko nášho nazerania. Pri syntetizáciách ide o transíciu (prechádzanie) medzi hmotnou podstavbou ako podnožím a duchovnou nadstavbou, v ktorej sa uskutočňuje vlastný zmysel nášho života. Veď hmotný svet je iba pomôckou k tomu, aby sme sa mohli odrážať od „podnožia“ a prenikať do duchovného sveta Božích ideí.

Ježišove botanomorfne parabolizácie ukazujú, že hebrejský Ježiš pestoval biologiku prírody a spoločnosti (kristianizmu). Nasledovať ho znamená rozvíjať jeho parabolizácie, ako aj hľadať a objavovať tisíce podobenstiev, podobností a vzťahov medzi živou prírodou ako podstavbou a kultúrou (pestovaním) kristianizmu ako nadstavbou, pretože „zelené kráľovstvo“ asimilácií, transformácií a identifikácií je ako „Božie kráľovstvo“ asimilácií, transformácií a identifikácií. Vzkriesenie života v jarnej prírode sa deje na zemi, ale jeho činiteľom je nebeské slnko, rosa oblakov a teplý jarný vzduch. To znamená, že nielen „Božie nebeské kráľovstvo“, ale aj „slnčné zelené kráľovstvo“ začína na nebi a odtiaľ sa približuje na zem v slnečných lúčoch a tak dochádza k premene a k jarnému vzkrieseniu. O takú súčinnosť neba a zeme (večnosti a časnosti) usiluje biologika prírody a kristianizmu.

Biologická zákonitosť živej prírody je semenoplodová, veď živá príroda to sú semenoplodné organizmy. Aj kristianizmus je semenoplodovým organizmom. Aspoň takým sa ukázal vo svojom skoro štyritisícročnom vekovitom vývoji od Abraháma cez transformujúci sa semenoplod Ježiša Krista až podnes. V dráme dejín biblického Izraela sa odohrával proces od zrodu a rast cez vrchol slávy až po zostarnutie a ideovú smrť, pred ktorou tento na vyfatie odsúdený ideový strom vydal „požehnaný plod“, ktorý sa stal semenom života Cirkvi. V jej dvetisícročnej dráme sa však v spiritualizovanej a pluralizovanej (mikroskopizovanej) podobe zopakoval proces vývoja od zrodu a rastu cez stredoveký vrchol slávy až po jej postupné vysychanie a starnutie ako to dnes v európskej kultúre vidíme, keď predstavuje strom s bŕtlavým kmeňom, na ktorý dopadajú sekery súdu. Veď to, čo sa v cirkvách euroamerickej kultúry v súčasnosti odohráva, je len „mumifikácia a balzamovanie“. „Je súdny deň a sviečka v nás horí z obidvoch koncov“, volá básnik *Karel Šiktanc*. Tým chcem len naznačiť, že sa Cirkev kairológicky nachádza v rovnakej situácii ako Izrael doby Ježiša Krista a otázkou je, či sa v dráme jej života v pluralizovanej podobe zjaví „požehnaný plod“, ktorý by bol schopný uskutočniť takú transformáciu ako Nazaretský Ježiš.

V živej prírode sa proces vekovite večného života odohráva s „prírodnou nutnosťou“, kým v dráme dejín ide o „nutnosť“ ako prejav Božej vôle, adresovanej ľuďom. Rozdiel medzi „nutnosťou“ v prírode a v dejinách je v tom, že prvá sa odohráva nezávisle na nás, kým druhá sa uskutočňuje jedine tak, že sa do jej uskutočňovania zapojíme autodetermináciou svojich subjektov. Z tejto skutočnosti však vyplýva aj to, že v duchovných (ideových) dejinách kristianizmu nejde o „večný kolobeh“, pretože čo je v organizácii hmotnej prírody nemožné, to je v organizácii duchovnej, ideovej a kultúrnej prirodzenosti celkom možné. „Panna Izraelská“ i Cirkev mali možnosť, aby zostali večne mladé a k novým a novým vrcholom stúpajúce, ale svojimi historickými omylmi spôsobili, že nastal regres, kornatenie a umieranie. Tak sa stalo, že sa dvakrát prehral zápas o „zasľúbenú zem“ kráľovstva Božieho a ide o to, či bude tretia možnosť, tretí jarný rozbeh k novému zenitu, v ktorom by slnko zastalo a nastalo večné leto a večné poľudnie a ideovej noci a zimy by viac nebolo, ako o tom „snívajú“ posledné kapitoly Biblie.

## HEBREJŠTÍ ESEJCI — ARAMEJŠTÍ KŘESŤANÉ

*Stanislav Segert*

**HEBREW ESSENES—ARAMAIC CHRISTIANS** As now all Qumran manuscript finds are accessible, it can be seen that the original Essene texts were written in Hebrew; rules, Bible interpretations as well as liturgies and poetry. Apparently the Essene members had to learn Hebrew, the sacred language, which was used in their community. The Aramaic texts, mostly para-biblical, were probably brought to the Qumran community from outside. In the Greek New Testament there are Aramaic words, even the quotation from Psalm 22:2 is in Aramaic, not in the original Hebrew. This preference for Aramaic, the language of Jesus, continued for some time in the Early Christianity. The Epistle to the Hebrews was most probably addressed to Essenes.

Článek o nálezích dva tisíce let starých rukopisů v jeskyních u Mrtvého moře, jenž vyšel v časopise *Česká Metanoia* roku 1994 (3:50—54) byl nadepsán „Boj o rukopisy“. Končil zprávami o vítězství; nyní jsou všechny hebrejské i aramejské rukopisy z jeskyň kumránské zříceniny již přístupné ve fotografických reprodukcích a mnohé v dobře čitelných prepisech v knihách a časopisech. Některé důležité, poměrně dobře zachované svitky z první kumránské jeskyně byly uveřejňovány nedlouho po jejich objevení, v padesátých letech. Již tehdy začaly být sledovány možné vztahy mezi židovskými esejci — kteří žili nad Mrtvým mořem daleko od ostatních lidí patrně od poloviny 2. století př. Kr. do roku 68 po Kr. — a prvotními křesťany. V různých člancích, jejich souborech i v knihách cele věnovaných těmto vztahům byly uveřejněny mnohé výsledky těchto prací, většinou spolehlivě doložené z pramenů, některé však spíše založené na dohaděch.

Českým čtenářům lze zvláště doporučit díla našeho krajana, jež by si zasloužila uveřejnění též v češtině. *David Flusser* studoval a učil v Praze, byl pak profesorem dějin náboženství na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě. Vhodný úvod je jeho článek o sektě u Mrtvého moře a křesťanství před Pavlem, *The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity*, zařazený do souboru jeho prací o vztazích židovství a počátků křesťanství, *Judaism and the Origins of Christianity*, vydaném roku 1988 v Jeruzalémě.

V češtině byly uveřejněny některé zprávy o esejství a křesťanství podle pramenů tehdy přístupných, též v knize *Synové světla a synové tmy*, jež vyšla v Praze roku 1970. Autor knihy Stanislav Segert v přednášce o esejství a křesťanství, proslovené v srpnu 1994 v Brně na kongresu *Mezinárodní společnosti pro dějiny a náboženství*, se zabýval zvláště různorodostí v esejství i v křesťanství.

Když se pak zabýval přípravou recenzního článku o nových edicích kumránských textů, jenž vyšel v časopise Evangelické teologické fakulty UK v Praze *Communio viatorum* (36:2/3, 1994, 277—283), povšiml si rozdílu ve funkcích jazyků zastoupených v kumránských textech, hebrejštiny a aramejštiny. Též úvahy o výběru textů pro český překlad vedly k námětu o používání různých jazyků v esejské náboženské společnosti.

Kdo měl příležitost pozorovat různé přístupy k jazykovým otázkám v různých církvích a náboženských společnostech, v Československu — zvláště pak ve Slezsku a na Slovensku — ale i na Blízkém Východě a v Americe, snaží se věnovat pozornost těmto námětům i při studiu starověkých náboženských textů.

Tím, že se nyní otevřel přístup ke všem kumránským textům, je možno přesněji určovat jejich původ a účel. Stále více se při jejich studiu a porovnávání ukazovalo, že původní esejské texty byly napsány a uchovávány v hebrejštině, posvátném jazyce biblickém, kdežto aramejské texty nalezené v esejských sbírkách byly patrně jiného původu a sloužily esejcům jako doplněk k jejich autoritativním hebrejským knihám. Tím byl potvrzen úsudek o funkcích těchto jazyků uveřejněný již v knize o ‚Synech světla‘ roku 1970 (str. 81).

K stejnému závěru dospěli dva odborníci, kteří počátkem roku 1995 přednášeli o kumránských rukopisech na Kalifornské univerzitě v Los Angeles. *Lawrence H. Schiffman*, profesor univerzity v New Yorku, ve své přednášce 9. ledna 1995 i ve své knize *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, vydané ve Filadelfii roku 1994, uvedl nejednou, že aramejské rukopisy si přinesli esejci do svého nového střediska u Mrtvého moře. Rovněž *Jonas C. Greenfield*, profesor Hebrejské univerzity v Jeruzalémě, zastával podobný názor o rolích jazyků v esejském společenství.

V hebrejštině byly sepsány řády, jimiž se esejci přesně řídili, i biblické výklady, jež určovaly jejich přístup k svatým knihám. Nyní je možno sestavovat úplné seznamy a pořizovat úplné překlady rukopisů nalezených v kumránských jeskyních. Zde lze upozornit na některé, jejichž úloha je jasně vyjádřena.

Základní soubor předpisů pro esejce žijící ve středisku nad Mrtvým mořem byl nazýván *serek ha-jachad*. Tento hebrejský titul je různě překládán do různých moderních jazyků. Patrně nejvýstižnější je český překlad, *Řád Jednoty*. Odpovídá přesně etymologii i smyslu hebrejských výrazů. A tato shoda není náhodná, Jednota esejská a Jednota českých bratří měly různé rysy podobné. Jsou srovnány v příspěvku do sborníku věnovaného pražskému vrchnímu rabinovi *Gustavu Sicherovi* k 75. narozeninám roku 1955,

*Jewish Studies*. Tyto vztahy jsou též zmíněny v poslední kapitole knihy o ‚Synech světla‘, nadepsané *Od Kumránu ke Kunvaldu*.

Předpisy pro esejské skupiny žijící v Jeruzalémě a na jiných místech jsou obsaženy v hebrejském spise nazývaném *Damašský řád* či podobně. V kumránských jeskyních byly nalezeny jen jeho zlomky, delší části se dochovaly v středověkých opisech, jež byly uloženy v synagóze v Staré Káhiře v Egyptě. Již koncem 8. století byly nalezeny rukopisy v kumránské jeskyni, dopraveny do Jeruzaléma a tam opisovány. O tomto nálezů zpravil v dopise syrský nestoriánský patriarcha *Timotheus I.* svého kolegu *Sergia*.

Od těchto rozsáhlých řádů se liší svým jakoby právníckým jazykem polemický spisek, jehož název by se dal přeložit *Výběr předpisů Zákona*. Ze zlomků nalezených v čtvrté, nejbohatší kumránské jeskyni jej připravil k vydání *Elíša Qimron*, profesor Ben-Gurionovy univerzity v Beerševě na jihu Izraele. Text obvykle označovaný zkratkami MMT byl posléze uveřejněn roku 1994 v 10. svazku oficiální edice nálezů v Judské poušti, jež vychází v Oxfordu.

Poněkud jiného rázu je *Válečný řád*. Jsou v něm podrobné předpisy pro organizaci a taktiku vojska ‚Synů světla‘, kteří s pomocí Boží zvítězí na konci tohoto věku.

Teprve roku 1967 našel *Yigal Yadin* v Betlémě, právě dobytém izraelskými vojsky, hebrejský rukopis ve sklepech obchodníka, který právě koupil tento nejdelší svitek od beduínů. Yadin jej pak vydal s podrobným výkladem. Tento *Chránový svitek* nalezený beduíny v 11. kumránské jeskyni je zároveň řád, soubor různých předpisů, a současně výklad Páté knihy Mojžíšovy, přizpůsobený postavení esejského společenství.

Hebrejsky jsou psány i závažné výklady biblických knih prorockých a žalmů, pro něž je používán biblický výraz *pešer*. Aramejská slova odvozená z téhož trojsouhláskového kořene jsou použita v aramejských částech biblické knihy Danielovy pro výklad snů, záhadného nápisu i jiných záhad.

Nejlépe je zachován výklad prorocké knihy Abakukovy z prvé kumránské jeskyně. Je v něm též uvedeno, na začátku 7. sloupce, že Bůh řekl Ababukovi, aby napsal, co přijde na poslední pokolení, ale konec času mu nedal poznat. A poté ve výkladu Abakukova prorocství (Abk 2, 2) je uvedeno, že všechna tajemství slov proroků Bůh dal poznat pravému Učíteli. Pro tohoto zakladatele esejského obecnství se v různých překladech používá výraz doslovně tlumočící hebrejský originál; česky jej lze vyjádřit *Učitel spravedlnosti*. Z těchto esejských výkladů lze poznat jejich vztahy k osobám i událostem, minulým, přítomným i budoucím.

Patrně esejského původu jsou i některá volná zpracování biblických knih a oddílů, zvláště ta, jež navazují na První knihu Mojžíšovu. V hebrejštině se dochovaly i zbytky různých textů bohoslužebných a modliteb. Není vždy jasné, které texty esejci složili a které převzali. Zcela jistě esejského původu je jen částečně zachovaný svitek z první jeskyně, nazývaný obvykle (v návaznosti na začátky většiny z 32 básní v něm obsažených) hebrejským slovem *hodajot* — ‚Chvalozpěvy‘. Znamení vydání uveřejněné roku 1957 v Jeruzalémě připravil *Jákoab Licht*. Tento náš krajan byl profesorem univerzity v Tel Avivu. Jeho památka je připomínána sborníkem prací jemu věnovaných, jež se nyní připravuje do tisku. V svitku Chvalozpěvů není uvedeno, kdo tyto básně o Boží pomoci a slávě složil. Snad se na nich podílel Učitel spravedlnosti.

Počet aramejských rukopisů nalezených v kumránských jeskyních u Mrtvého moře je podstatně menší, jen desítky; hebrejských rukopisů se dochovaly stovky. Některé aramejské rukopisy navazují na biblické knihy a tradice, některé jsou jim dosti vzdáleny.

Aramejské překlady hebrejských biblických knih, targúmy jsou částečně zachovány pro Třetí knihu Mojžíšovu a zvláště pro knihu Jóbovu. Volně jsou převyprávěny děje První knihy Mojžíšovy v aramejském svitku nazývaném obvykle Apokryf ke Genezi.

I jiné biblické knihy byly volně zpracovány a doplňovány v aramejštině. S knihou Daniel souvisí jen zlomkovitě zachovaný text o modlitbě babylónského krále Nabonida. V aramejštině se částečně dochovaly i Závěti Léviho a členů jeho kněžského rodu.

Mnoha zlomky je zastoupeno Vidění Nového Jeruzaléma, navazující na prorockou knihu Ezechielovu.

V kumránských jeskyních se našly též zlomky aramejských originálů knih, jež se celé dochovaly v pozdějších překladech.

V řeckém překladu je známa kniha nazývaná podle své hlavní postavy *Tóbit* nebo *Tobiáš*, zařazená mezi starozákonní apokryfy, spisy deutero-kanonické.

Aramejská kniha *Henochova* byla přeložena do řečtiny, a pak z řečtiny do etiopštiny; celá se zachovala jen v tomto africkém jazyce. Do češtiny ji přeložil *Zdeněk Poláček* pro soubor starozákonních pseudoepigrafů. V poznámkách budou zařazeny překlady některých aramejských zlomků z kumránských jeskyň, které vydal *Józef Tadeus Milik*.

Zcela jiného rázu jsou aramejské texty astrologické a horoskopické. Tyto různé druhy věštb i zařikávání proti zlým duchům zcela jistě nejsou esejského původu.

Aramejské texty z kumránských jeskyň přeložil do němčiny, opatřil výkladem a vydal *Klaus Beyer; Die aramäischen Texte vom Toten Meer* vyšly v Göttingách roku 1984, doplňkový svazek roku 1994.

Hebrejský jazyk esejských spisů, řádů, výkladů a básní lze považovat za návrat k hebrejštině biblické. Pro esejece byla Bible autoritou i po stránce jazykové. Potřebné nové výrazy esejci vytvářeli ze slov biblických. Ovšem toto výhradní užívání hebrejštiny v esejských rukopisech a též pro bohoslužbu, osobní projevy zbožnosti a náboženské rozhovory — a snad též i pro běžné záležitosti — nebylo snadné. Členové přicházeli do esejského společenství z míst, kde se běžně mluvilo aramejsky. Musili se učit, jak psát a mluvit starobyrou hebrejštinou. Je to patrné na biblických i jiných rukopisech. Někteří písaři vkládali do hebrejských rukopisů slova převzatá z běžné aramejštiny a používali některé aramejské pravopisné způsoby. Avšak často se bránili pronikání aramejštiny, zaváděli do hebrejských rukopisů pravopisné rysy, které vedly k přesné hebrejské výslovnosti, odlišné od příbuzné aramejské.

Pro tento všestranný význam hebrejštiny v esejském společenství mohli esejci být označováni jako ‚hebrejšti‘, na rozdíl od většiny současných Židů, mluvících i píšících převážně aramejsky. Není jasné, jakým jménem byli nazýváni esejci svým okolím. Řecké názvy *Essénoi* a *Essaioi* byly odvozeny z množných čísel aramejských výrazů pro ‚zbožní‘, vyslovovaných asi *chasén* bez členu či *chasajjá* s určitým členem na konci slova.

Údaje o používání jazyků v prvotním křesťanství jsou též někdy nejasné. Nový zákon byl napsán řecky. Z předchozího ústního podání, jež bylo patrně aramejské, se zachovaly jen některé vazby napodobené v řečtině a nevelký počet slov citovaných v řeckém textu.

Protože hebrejštiny a aramejštiny jsou navzájem příbuzné — snad by bylo možno, ovšem nepřesně, přirovnat jejich vztah podobnosti češtiny s polštinou — je nesnadné a nejisté sledovat jejich stopy v řeckém textu.

V řeckém Novém zákoně nejsou používány odlišné výrazy pro hebrejštinu a aramejštinu. Slovem *hebraisti*, ‚hebrejsky‘ může být označen citát původu hebrejského jako *(h)armagedon*, ‚hora Magedó‘ (Zj 16,16) i místní jméno aramejské, *golgota* ‚lebka‘, v Janově evangeliu (J 19,17).

Slovo *aram* je doloženo v Novém zákoně jen jako jméno osoby v rodokmenu, ‚Aram‘, v evangeliu Matoušově (Mt 1,3) a v některých rukopisech evangelia Lukášova (L 3,33). V tomto evangeliu (L 3,35) je i jméno *eber*, značící praotce Hebrejců (Gn 10, 24—25).

Aramejská slova v Novém zákoně jsou uvedena v mluvnicki, kterou napsal autor tohoto článku. *Altaramäische Grammatik* byla vydána v Lipsku roku



1975, ve 4. vydání roku 1990. O zařazení aramejských slov z Nového zákona (str. 519) požádal vedoucí redaktor nakladatelství *Rudi Kroeber*.

V tomto seznamu jsou jména místní a osobní, jednotlivá slova a tři věty. Některá z těchto aramejských slov jsou opatřena řeckými koncovkami, např. *kéfas* (J 1,43), aramejský tvar *kéfé* — ‚skála‘; řecké jméno *petros* je jeho překlad (Mt 16,18).

Mnohá aramejská slova v řeckém přepisu končí na *-a*. Toto dlouhé přízvučné *-á* je aramejský určitý člen, jenž je připojován ke konci podstatných a přídavných jmen, podobně jako v bulharštině a rumunštině. Souhláska *-t-* před členem naznačuje ženský rod, končící na *-tá*, např. ve vlastním jménu *martha* — ‚paní‘ (L 10,38).

Názory na to, jakou řečí mluvil Ježíš, se liší. Někteří odborníci měli za to, že mluvil hebrejsky. Lze důvodně předpokládat, že dobře znal jazyk svatých písem, avšak slova uváděná v Ježíšových výrociích v řeckém Novém zákoně jsou vesměs aramejská, nikoli hebrejská.

Tři jednotlivá slova se jeví jako aramejská podle členu na konci. Urážlivý výraz *raka* nebo *racha* (Mt 5,22) znamená doslovně ‚prázdný‘. Pro svátek velikonoční není použit hebrejský název *pesach*, nýbrž od něho odvozený aramejský tvar *pascha* (Mt 26,1). Ježíš oslovil Boha slovem *abba* — ‚Otče‘ (Mk 14,36). V tom jej následovali křesťané, jak svědčí apoštol Pavel (Ř 8,15).

Ježíš probudil k životu dceru Jairovu aramejskými slovy *talitha koum* (*kúmi*) — ‚dívko, vstaň‘ (Mk 5,41).

Podle svědectví evangelíí Ježíš na kříži v deváté hodině dne volal slovy žalmu (Ž 22,2): „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?“ Tato slova jsou uvedena v řeckém překladu sledujícím nikoliv hebrejský počátek žalmu, nýbrž jeho aramejské znění: *Eloi, eloi, lema sabachtani* v evangeliu Markově (Mk 15,34), s malou obměnou *Eli, eli, lema...* v evangeliu Matoušově (Mt 27,46). V hebrejském originále tato slova znějí *élí, élí, lemá* ‚*azabtání*. Starý aramejský překlad, *targúm Onkelův*, vyjadřuje otázku slovy *metul má šebaktání*.

Toto svědectví evangelistů bylo nadále věrně odevzdáváno. Jen ojediněle bylo nahrazováno aramejské sloveso řeckým přepisem slovesa hebrejského — *zafthani*, v rukopise z 5. nebo 6. století chovaném v Cambridgi, který je ve vydáních řeckého Nového zákona označován písmenem D.

Ježíš na kříži mluvil jazykem, který mu byl jistě znám od dětství, kterým vykládal Písma a zvěstoval radostné noviny.

Prvotní křesťané následovali svého Pána i v jeho jazyce. Oslovovali Otce nebeského aramejským výrazem *abba*. o apoštolu Pavlovi je uvedeno v Skutcích apoštolů, že poslouchal (Sk 26,14) i pronášel (Sk 21,40; 22,2)

slova řečí hebrejskou. Ovšem není jasné, zda je řeckým výrazem *té hebraidi dialektó* míněna hebrejšтина nebo aramejšтина. Zcela jistě jsou aramejská slova na konci Pavlova Prvního listu Korintským (IK 16, 22): *marana tha* — „Pane náš, přijď“.

Křesťanství ve svých počátcích bylo lidové náboženské hnutí. Jeho jazyk byl jazykem lidu, aramejšтина převládající v Galilei i v Jeruzalémě.

Příslušníci jiných současných židovských náboženských skupin patrně též mluvili běžnou aramejštinou, avšak pro náboženské účely dávali přednost posvátnému jazyku hebrejskému. Farizeové koncem druhého století křesťanského letopočtu sestavili soubor náboženských předpisů, zvaný *Mišna*, v hebrejštině, kterou patrně též používali pro právní jednání a různé úkony náboženské. Saduceové, soustředění kolem jeruzalémského chrámu, udržovali jeho starobyrou řeč. A esejci, jak už bylo uvedeno, psali a četli své závazné řády a spisy pro bohoslužbu a náboženské vzdělávání v hebrejštině.

Zvěst prvotní křesťanské církve se neomezovala na jednu řeč, byt i posvátnou. Obracela se k lidem mluvícím různými jazyky (Sk 2,7—11), za rovnocenné byli považováni členové mluvící řecky (Sk 6,1—5). Křesťanství se pak rychle šířilo do zemí východního Středomoří, kde byla hlavním jazykem řečtina. Křesťané v Palestině v prvním století se patrně nevzdalovali od aramejštiny, jazyka Ježíšova.

V evangeliích jsou často uváděny současné židovské náboženské skupiny, často farizeové, někdy i saduceové. Třetí důležitá náboženská skupina, esejci, není ani v evangeliích, ani v jiných knihách Nového zákona tímto jménem uvedena. Esejci se sami označovali jako ‚synové světla‘. Tento výraz použil Ježíš v podobenství (L 16,8). David Flusser má za to, že jsou jím míněni esejci.

Postavení židovských náboženských skupin a jejich vzájemné vztahy byly podstatně změněny válkou Židů s Římany. Zničením Jeruzaléma a chrámu saduceové ztratili své středisko i mnoho kněží, jejich společenství patrně zaniklo. Esejské středisko nad Mrtvým mořem bylo dobyto Římany roku 68 po Kr., lze však předpokládat, že skupiny esejců na jiných místech přežily tuto ztrátu. Farizeové byli rozšířeni v mnoha místech Palestiny, snažili se udržet náboženské zásady a způsoby i za těžkých poměrů. Stali se hlavní a posléze jedinou židovskou skupinou. Křesťané byli vylučováni z činné účasti na synagógních bohoslužbách.

Jeruzalémští křesťané se již na začátku války uchýlili do města Pelly v Zajordání. Křesťanské sbory v Palestině i v jiných zemích pokračovaly ve své činnosti a snažily se získávat další členy.

Po válce židovské se jediným představitelem židovství stávali stále výrazněji farizeové. Příslušníci jiných náboženských skupin patrně hledali jiný druh společenství. Esejství i ranné křesťanství si byly v některých rysech blízké, v očekávání nového věku, jenž překoná protiklad zla a dobra, ve výkladu Písem staré smlouvy a ve vytváření společenství nové smlouvy, i v očištění vodou a v společenství stolu.

Téměř současně a nezávisle na sobě dva učenci působící v Jeruzalémě uveřejnili své úsudky o účelu novozákonní epištoly, nadepsané v řečtině *Pros hebraios*.

*Yigael Yadin*, náčelník generálního štábu izraelské armády v jejích počátcích a pak nástupce svého otce *Eleazara Sukenika* jako profesor archeologie na Hebrejské univerzitě, ve svém článku z roku 1958 poukázal na velekněžskou úlohu Ježíšovu v tomto listu, i na jeho postavení vzhledem k Mojžíšovi a k andělům. Právě tím měl tento list zapůsobit na esejece, kteří byli též lidem nové smlouvy a ve víře očekávali Boží vládu. Yadin pak v roce 1965 vysvětlil důraz na kněžství Melchisedekovo v novozákonní epištole s poukazem na hebrejský rukopis o Melchisedekovi nalezený v 11. kumránské jeskyni. Nyní je možno uvést, že by bylo vhodné srovnat závěr epištoly k Hebrejcům se závěrem haláchického spisu (MMT) z 4. kumránské jeskyně.

*Hans Kosmala* opustil Německo ovládané Hitlerovým nacismem, za druhé světové války žil v Anglii, pak učil v *Ústavu pro Svatou zemi* v Jeruzalémě. Ve své německé knize o Hebrejcích, esejcích a křesťanech, vydané roku 1959 v Leidenu ukazoval, že list Hebrejcům byl určen židům, kteří svými názory byli blízcí kumránských esejcům.

Zde je nutno podotknout, že tradiční i nynější český nadpis ‚Epištola‘ (nebo ‚List‘) (k) ‚Židům‘ poněkud zastírá původní řecké určení, jež je v starých i moderních překladech do různých jazyků správně vyjádřeno nadpisem, jenž odpovídá českému ‚List Hebrejcům‘.

Pravděpodobný pisatel Listu Hebrejcům, následovatel apoštola Pavla — jemuž byla epištola od starověku neprávem připisována — označoval jako adresáty listu esejece, kteří se věnovali ve svých spisech i úkonech výlučně hebrejštině. Tím se lišili od farizeů a zvláště od křesťanů, kteří po příkladu Ježíšově šířili zvěst o něm v lidové aramejštině.

Hebrejští esejci uložili své hebrejské spisy do jeskyň nad Mrtvým mořem za války židovské. Tento jejich odkaz byl objevován počínaje rokem 1947. Aramejští křesťané asi též zapisovali svá svědectví, avšak žádná v tomto jazyce se nedochovala. Zůstala jen aramejská slova v evangeliích a jiných knihách řecky psaných, zařazených do souboru Nového zákona. Jejich

výklad i hledání původních aramejských výrazů a vazeb pod povrchem řeckého Nového zákona může přispět k lepšímu porozumění a k jasnějšímu překladu do novodobých jazyků.

*Přednáška na toto téma byla proslovena 1. července 1995 na Kumránském symposiu v Krakově. Jeho pořadatel Zdislav J. Kapera uveřejnil výtah v časopise *The Qumran Chronicle* (Vol. 5, No. 2, 1995, s. 96—97).*

# OCHRANA ŽIVOTNÍHO PROSTŘEDÍ V RÁMCI NOVÉHO POJETÍ HOSPODÁŘSTVÍ A SPOLEČNOSTI

*Hans Christoph Binswanger*

**UMWELTSCHUTZ IM RAHMEN EINES NEUKONZEPTS VON WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT** Der Verfasser ist auf der Suche nach einer Umorientierung angesichts der Umweltkrise, die langfristig durch den Drang nach dem Wirtschaftswachstum gekennzeichnet ist. Er weist auf die Sinnkrise des quantitativen wirtschaftlichen Wachstums hin (I), erörtert dann die Alternative des qualitativen Wachstums (II), den Zeithorizont des qualitativen Wachstums (III), geht zum ‚Wachstumszwang‘ und dessen Überwindung über (IV), schließt wichtige Bemerkungen zum Thema: Eigenarbeit und Lohnarbeit an (V), und am Ende seiner denkwürdigen Studie, die in der Festgabe für Arthur Rich, *Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben*, Herausgeber: Theodor Strohm, Theologischer Verlag Zürich 1980, zu finden ist, betont er die Partnerschaft als Voraussetzung des Übergangs zum qualitativen Wachstum.

K počtě významného, nedávno zesnulého švýcarského theologa Arthura Richa, který poznával novodobé bádání na poli společenských vztahů zejména tím, že položil důraz na sociální dimenzi biblické zvěsti, přispěl Hans Christoph Binswanger pozoruhodnou studií do sborníku *Christliche Wirtschaftsetik vor neuen Aufgaben* (Křesťanská etika hospodářství před novými úkoly). Podle našeho soudu je cenným příspěvkem do diskuse o novou tvářnost naší civilizace, diskuse, které se z povahy věci musejí účastnit i bohoslovci. Autor studie Hans Christoph Binswanger (1929) byl v době vydání této studie řádným profesorem ekonomie na vysoké škole hospodářských a společenských věd v St.Gallen ve Švýcarsku.

Připomenu čtenářům některé termíny, které jsou běžné v odborné ekonomické literatuře. Společenský produkt (SP) je úhrn statků a služeb, jež společnost vytvoří, resp. poskytne v určitém časovém období, nejčastěji za jeden rok. Objem SP (nebo také HDP = hrubého domácího produktu) se vyjadřuje v peněžních jednotkách. Práce pro sebe, práce mimo trh, výroba pro sebe, mimo trh (v textu *Eigenarbeit*, resp. *Eigenproduktion*) je výroba a práce, jež se uskutečňuje na mimotržní bázi jako např. sousedská výpomoc. Sem patří i sociální služby hrazené z obecního nebo státního rozpočtu či z jiných podobných, tj. mimotržních zdrojů. Racionalizovat = zabezpečovat výrobu redukcí lidské pracovní síly tím, že se na její místo začlení do výrobního procesu stroje, technická a jiná zařízení. Kapitalizace = použití finančních zdrojů k investicím, ať ve výrobě, obchodu nebo na nákup cenných papírů.

*„Je třeba neustále kriticky vážit hospodářsko-sociální důsledky politiky týkající se životního prostředí, jde-li o rozhojnění kvality lidského života, stejně jako je třeba kriticky vážit ekologicko-lidské důsledky sociální politiky, jde-li o zajištění sociálního blahobytu společnosti. To nezbytně povede k tomu, že namísto kritiky hospodářského růstu jako takového, se bude*

*k němu hledat alternativa. Zaměříme se prostě nikoliv na růst měřitelný hrubým společenským produktem, nýbrž na růst, který je zaměřen kvalitativně, je schopen vytvořit nové, lidsky i společensky smysluplné pracovní příležitosti, aniž by zatížil nad únosnou mírou surovinové a energetické zdroje.“*

Arthur Rich

## **I. Krize smyslu kvantitativního hospodářského růstu**

Správná ochrana životního prostředí je uskutečnitelná jen tehdy, pokud bere ohled na ostatní cíle hospodářství a společnosti: zároveň však také platí opak: pokud ostatní cíle vytvářejí prostor životnímu prostředí — tj. vedou k úsporné spotřebě půdních a surovinových zdrojů a tím k snižování znečištění životního prostředí. To je možné jen tehdy, když se distancujeme od ideologie kvantitativního hospodářského růstu a přejdeme k růstu kvalitativnímu. Odhodláme-li se k tomuto kroku, vytváříme tím šanci nejenom k průlomu v ochraně prostředí ve výše naznačeném globálním smyslu, nýbrž může se nám podařit, a to lépe než dosud, uskutečnit i další důležité cíle v hospodářství a ve společnosti.

Rozhodující problematika dnešního vývoje spočívá v tom, že výroba značně převyšuje spotřebu a tím neustále vede k nesmyslnému plýtvání a čerpání přirozených zdrojů a práce. Stále ještě věříme, že vyrábíme méně, než je třeba. Platí opak: v průmyslových zemích pokulhává spotřeba za výrobou. To vede nejen k nadměrnému zatížení a narušení životního prostředí a k předčasnému vyčerpání zásob neobnovitelných zdrojů, nýbrž i k vnitrosociálním krizím — na jedné straně k práci zbavené smyslu, na druhé straně k nezaměstnanosti, a to vše uprostřed světa, v němž stále ještě anebo opět znovu chybějí velké části lidstva základní životní potřeby.

V švýcarském satirickém týdeníku *Nebelspalter* bylo možno číst následující noticku známého spisovatele a humoristy Kishona: „V Americe vynalezli zemědělský stroj, který je ovšem třeba ještě vylepšit, protože zabírá příliš mnoho místa. Ten pěstuje brambory, zavlažuje je, sklízí, vaří a pojídá.“ Tento stroj velice přesně popisuje dnešní hospodářství. To se stále více stává strojem, který vyrábí nejenom společenský produkt, nýbrž zároveň z něho polyká a konzumuje stále větší část. To znamená, že stále menší podíl přírůstku přináší nějaký užitek, pro který jej člověk vyrábí: Stále větší jeho část je totiž nutno buď použít na odstranění následků hospodaření nebo oddělit ze společenského produktu dříve, než by další růst mohl vůbec přinést nějaký užitek. Tento běh naprázdno má různé jevové formy. Poukažme na tři z nich:

Běh naprázdno zahrnuje v hospodářství především veškeré statky, spotřební i investiční, které jsou vyvrhovány a vyřazovány bez spotřeby a použití: V důsledku změn v módě anebo z prestižních důvodů, protože technický pokrok buď údajně či ve skutečnosti poskytuje lepší statky a výrobní prostředky, anebo proto, že neexistují možnosti takové výroby opravit atd. Jde o chtěné či nechtěné opotřebení, tzv. obsolescenci, jež slouží k vytvoření prostoru nově se prosazující výrobě.

Jiný způsob ‚volnoběhu‘ plyne ze stále se zvětšující vzdálenosti mezi bydlištěm a pracovištěm. Ta je důsledkem růstu měst a aglomerací a tím i narůstání objemu času, kterého je třeba na cestu do továrny nebo kanceláře, okolnost spíše nepříjemná než příjemná. Aglomerace se rozrůstají s růstem společenského produktu, a každý ujetý kilometr zvyšuje navíc tento produkt, protože je třeba dodatečných výkonů. Tyto výkony však jen chabě korigují nevýhody, které vyplynuly z hospodářského růstu, respektive z růstu aglomerací. Tuto negativní spotřebu mohou snad poněkud snížit, nikdy však zcela zrušit.

Třetí druh ‚volnoběhu‘ probíhá v souvislosti s náklady na udržování životního prostředí. To je spojeno s další spotřebou materiálu v úzké spojitosti s neustálým vytvářením odpadu a emisemi — nutným průvodním jevem současného ekonomického růstu. Nechceme-li zahynout v hluku, v znečištěném ovzduší a špinavých řekách, v záplavě rostoucího odpadu, musí být použito dalších výkonů navíc na odstranění tohoto zatížení, k ozdravení nebo nápravě již způsobených škod. Jde např. o výstavbu tzv. protihlukových stěn, čističek vod a vzduchu, spaloven odpadků. Všechny tyto dodatečné výkony zvyšují společenský produkt, nicméně slouží jen k nápravě, pokud je vůbec možná, těch škod, které již vznikly dosavadním růstem společenského produktu. Nevzniká tím žádný další užitek. Ještě názorněji vyplyne tato souvislost, uvažíme-li dopravní nehody. Čím intenzivnější je provoz, tím větší je společenský produkt, ale tím více je také dopravních nehod. Avšak čím více je nehod, čím více poškozených vozidel a čím více je postižených na silnicích, tím prudčeji stoupá společenský produkt, protože se kupují nová auta a v nemocnicích se ošetřují postižení dopravními nehodami.

Zatímco růst společenského produktu přináší za těchto okolností stále menší užitek, opotřebení životního prostředí, které je s tím spojeno, je stále intenzivnější. Ekonomický kapitál zatlačuje ekologický kapitál: moře domů v aglomeracích, továrny, silnice, letiště, elektrické vedení a sítě, ‚skipisti‘ atd. obsazují půdu respektive celou krajinu a zatlačují přírodu. V ekologii se tomu říká: Půda se stává ‚sterilní‘. Zároveň stoupá spotřeba neobnovitelných surovinových a energetických zdrojů, především na výrobu strojů

a staveb, tedy na výrobu investičních statků, dále na výrobu užitečných statků a při jejich spotřebě — která je neustále náročnější na energii — a nakonec při snaze ‚odstranit‘ co nejdokonaleji odpady a emise spojené s použitím neobnovitelných surovin. Nicméně stále narůstá zbytkové znečištění: znečištění vody, ovzduší a půdy totiž celkově roste.

Tak tedy: Čím prudčeji se zvětšuje společenský produkt, tím menší je užitek a naopak tím vyšší je náklad, resp. volnoběh civilizačního stroje. Nanejvýš znepokojující je při tom okolnost, že náklady na zachování životního prostředí resp. onen ‚volnoběh‘ se neobjeví v statistickém měření společenského produktu. Vzniká tak dojem, jako by s každým procentem růstu tohoto produktu stoupal týmž způsobem i blahobyt a spokojenost. Problém je v tom, že se do společenského produktu započítávají všechny výkony, které jsou placeny, nezávisle na tom, zda se jimi vytváří něco užitečného či nikoliv, nebo dokonce škodlivého, k jehož odstranění by bylo třeba jistá protiopatření. A poněvadž škoda není účetně odečtena, roste společenský produkt dokonce o to rychleji, oč více vzniká škod, které zase o to rychleji musejí být odstraňovány. Čím více kalamit, tím vyšší je společenský produkt.

Když uvážíme tyto souvislosti a stane se nám zřejmým, že společenský produkt je zcela falešným měřítkem blahobytu a zejména kvality života a spokojenosti lidí, předjímáme tím konec toho hospodářství a té hospodářské politiky, která je zacílena výlučně na růst společenského produktu. Společnost, která si jako nejvyšší cíl klade zvyšování materiálního blahobytu, problematizuje sama sebe, protože vyrábí stále více věcí, které nezvyšují materiální blahobyt, natož duševní pohodu.

## II. Alternativa kvalitativního růstu

Jaké povahy má tedy být alternativa kvantitativního růstu? Radikální alternativou by byl návrat k čistě ekologickému hospodářství, to znamená k takovému hospodářství, které využívá jen surovin obnovitelných v ekologickém oběhu, a stále intenzivněji omezuje spotřebu neobnovitelných surovin. Jen takový návrat k hospodářství postavenému na přirozeném oběhu by zaručil trvalé přežití lidstva a zachoval neporušenost životního prostředí. Byl by však spojen s radikálním poklesem blahobytu, resp. životního standardu, protože by prakticky vyloučil z hospodářského procesu průmysl zpracovávající v podstatě neobnovitelné zdroje. Tato radikální léčba, zaměřená na přežití společnosti, však není nebo ještě není nutná s ohledem na dosud existující značné zásoby neobnovitelných zdrojů. Byla by také pro převážnou část obyvatelstva nepřijatelná a zůstala by v podstatě pouhou utopíí.



Realistická alternativa, kterou lze dnes postavit jako cíl, může mít jen méně radikální řešení. Označíme ji jako kvalitativní růst. Co se tím říká?

1. I nadále půjde o růst společenského produktu, nadále lze investovat, docilovat zisku a pokud možno zvyšovat mzdy a platy. Přitom si stále uvědomujeme problematičnost pojmu ‚růst‘, protože tento pojem pochází z organické oblasti. Co tedy pohledává v hospodářství? Používáme-li jej přesto, má tím být naznačeno, že tím navazujeme na dnešní hospodářství a způsob jeho fungování, pro nějž se stal pojem ‚růst‘ typický. Abruptní rozhodnutí s dnešním způsobem hospodaření by nutně vyústilo v krizi. Tomu chceme zabránit.

2. Kvalitativní růst společenského produktu je spojen s nižší spotřebou půdy, surovin, energií, tedy s nižším opotřebením životního prostředí a s nižším hromaděním odpadu. Přitom statisticky vykázaný růst bude nižší. Především však jde o rozpojení růstu společenského produktu a poškozování přírody a životního prostředí. To znamená, že je třeba hospodařit tak, že např. s dvouprocentním růstem společenského produktu bude spojeno už jen jednaprocentní zvýšení opotřebením životního prostředí a nikoliv, jak je tomu dosud, také dvouprocentní anebo dokonce tříprocentní zvýšení. Plynutí a opotřebením je třeba redukovat.

3. S poklesem míry růstu opotřebením životního prostředí získáme čas a prostor pro vlastní kvalitativní vývojové procesy, které nám usnadní vymanit se z hypnotického zahledění do růstu společenského produktu a zaměřit se cíleně daleko více na zlepšení kvality života. Ukazateli kvalitativního růstu se stanou sociální indikátory, které nás budou informovat o existenci materiálních i nemateriálních statků. Rozhodující výhodou těchto ukazatelů je schopnost ‚prohlédnout‘ nežádoucí nadouvání společenského produktu, protože nejsou zaměřeny výlučně na monetární hodnoty, nýbrž na skutečné, to znamená buď na fyzické množství objemy či psychické zhodnocovací soudy.

To by mělo umožnit změnit v následujících desetiletích naše postoje tak, že v posledu roční spotřeba neobnovitelných zdrojů zůstane konstantní.

### III. Časový horizont kvalitativního růstu

Kvalitativní růst neznamena žádnou radikální změnu dnešní spotřeby, spíše však radikální změnu v pohledu na budoucnost, k níž směřujeme. Aby se časový horizont kvalitativního růstu stal závazným cílem, musí být ještě upřesněn, a to jak v odlišení od kvantitativního růstu, tak i od čistě ekologické strategie. Tento časový horizont vyplývá jednak z množství zásob energie a surovin, jednak z dynamiky míry růstu. K tomu několik vysvětlivek.

Kvantitativní růst je založen na stále stejné míře růstu, takže společenský produkt se každým rokem zvyšuje o  $x\%$  ve srovnání s rokem předchozím: Přitom se uvažuje, že i spotřeba surovin a energie se zvyšuje nejméně o  $x\%$  nebo dokonce více. Kvantitativní růst je exponenciálním růstem spotřeby zdrojů. Analyzujeme-li exponenciální funkci

$$Q_t = Q_0 e^{pt}$$

při ( $Q_t$  = společenský produkt v časovém bodě  $t$ ,  $Q_0$  = společenský produkt v současnosti,  $e$  = základ přirozeného logaritmu,  $p$  = míra růstu a  $t$  = počet roků) a uvedeme-li ji v souvislost s disponibilními zásobami zdrojů,<sup>1</sup> dospějeme k závěru:

a) V příštích padesáti letech vše rozhodujícím způsobem závisí na míře růstu. To znamená, že při nižší míře růstu, řekněme při 1% ročně, mnohé suroviny a zdroje energie vystačí na dobu, kterou můžeme předběžně označit za dostatečně dlouhou.

Zjišťujeme však zároveň:

b) Prodloužíme-li svůj pohled do budoucnosti, pak každá i sebenížší míra růstu v důsledku svého exponenciálního charakteru vede k vyčerpání zdrojů, to znamená k úplné likvidaci základů našeho hospodářství spolu se zničením životního prostředí odpady a emisemi. Naproti tomu přechod ke konstantní míře spotřeby zhruba po padesáti letech činí zásoby zdrojů prakticky nevyčerpatelnými.

Tyto úvahy vedou k následující základní strategii. Další růst spotřeby zdrojů je přípustný ještě pro příští desetiletí, ovšem při podstatně nižší míře růstu než dosud: Pak musíme přejít k nulovému růstu spotřeby zdrojů (tj. ke konstantně se opakující míře na dosažené úrovni — pozn. překladatele). Budeme-li postupovat tímto způsobem, můžeme počítat se zásobou zdrojů dokonce ještě na staletí, to znamená pro takový časový horizont, který jsme s to si ještě představit a za který se cítíme odpovědni.

Jistou výjimku v tomto pojetí tvoří ovšem ropa a uran. Zásoby těchto nosičů energie se vyčerpají při 2% růstu spotřeby nafty a při plánované výstavbě atomových elektráren za padesát let. Proto nahrazení ropy a uranu musí probíhat rychleji — v příštích deseti, dvaceti letech.

Totéž platí o spotřebě, resp. „sterilizaci“ půdy, která je podstatně vzácnější než surovinové rezervy. Narušení krajiny výstavbou sídlišť a protkáním silniční sítě překročilo únosnou mez a vedlo k zjevnému poklesu kvality

<sup>1</sup> Srv. *United States Mineral Resources, Geological Survey, Washington 1973.* (Nerostné zdroje Spojených států, geologický přehled).

života. Tentýž vývoj hrozí znečištěním ovzduší a vod, a to navzdory všem opatřením na ochranu životního prostředí, které pokulhávají za růstem odpadu a emisí.

#### IV. ‚Tlak růstu‘ a jeho překonání

S nutností přejít ke kvalitativnímu růstu se klade otázka, jak toho dosáhnout. Nesnadnost odpovědi spočívá v tom, že náš průmyslový hospodářský systém je v značné míře svázán s kvantitativním růstem. Nejde proto jednoduše o výzkum spotřebitelů nebo občanů, zda si přejí buď nadále zachovat stoupající zabezpečení materiálních statků, anebo spíše zvyšovat kvalitu života a životního prostředí a pak, pokud se rozhodnou pro druhou možnost, zpomalit stroj výroby a tím vytvářet větší prostor pro uspokojení nemateriálních potřeb. Hospodářství totiž podléhá jisté vnitřní dynamice, kterou nelze změnit ze dne na den. Tato dynamika souvisí se stoupající tendencí k velké technologii, předpokládající značné investice (= značný kapitálový vklad). Ty se dají splatit jen pokud je docíleno úrokového výnosu, resp. zisku, to jest: Pokud podnikový výnos v rámci celého hospodářství je vždy vyšší, než náklady, pokud tedy podnikové sféře připlouvá neustále víc peněz než z ní vytéká placením výrobních výkonů. Předpokladem toho je růst objemu úvěrů a oběživa přiměřenou tvorbou peněžních zdrojů v bankovní sféře: To se děje dále i tím, že stát přebírá úvěrové záruky v souvislosti s dalšími investicemi. Tvorba peněz a možnost realizovat příjmové přebytky či zisky v makroekonomickém měřítku tak souvisí s neustále stoupajícím objemem investic, resp. kapitálového nasazení. Tímto způsobem vyvolává nutně jeden kapitálový vklad další, a to neustále vyšší kapitálový vklad. Tento tlak k růstu můžeme označit jako nákladovou a výnosovou investiční spirálu.

Růst kapitálového nasazení a společenského produktu lze však uskutečnit jen tehdy, jestliže stát podporuje proces růstu. Tím je i stát vtažen do problematiky růstu. Stát podporuje růst hospodářství tím, že vytváří institucionální předpoklady pro poskytování úvěrů a tvorbu peněz. Disponuje monopolem, na jehož základě uvádí do oběhu bankovky jako zákonné platidlo, rozmnožitelné podle potřeby. Nadto musí stát přebírat i nákladové důsledky hospodářského růstu, např. v oblasti zdravotnictví a ochrany životního prostředí. Především však musí použít úvěrové zdroje, jež má sám k dispozici, aby uskutečnil dodatečné veřejné investice, jestliže v důsledku kolísání konjunktury ochabují soukromé investice a hrozí nezaměstnanost, aby udržel celkovou poptávku v hospodářství na vysoké a dokonce stoupající úrovni. Stát má sám zájem na poskytování takové pomoci, aby si

zajistil příjmy z daní a aby tím rozšířil oblast svého působení. Proto lze v souvislosti s hospodářským růstem mluvit dokonce o symbióze trhu a státu. Oba nesou odpovědnost za dynamiku růstu.

Jak lze za těchto okolností kvalifikovat růst? Jen tak, že dojde k změně chování trhu a státu. Směr tendence proměny je zřejmý: Na jedné straně jde o převedení — nikoliv omezení — investičních a kapitalizujících procesů od výlučné fixace na zvyšování produktivity práce kapitálově a energeticky náročnými investicemi na cestu k investicím, které jsou energeticky a surovinově úsporné. Na druhé straně jde však i o postupnou redukci růstového tlaku tím, že se určité hospodářské funkce vyjmou z peněžně-hospodářské oblasti. Tím se sníží tlak na investice a kapitalizaci peněžních prostředků. První metoda nenarušuje výnosovou a nákladovou spirálu a neodstraňuje ani růstový tlak, který je tím vyvoláván. Pokouší se pouze přizpůsobit obsah této spirály požadavkům ochrany životního prostředí. Druhá metoda naproti tomu míří na změnu samotného mechanismu výnosové a nákladové spirály.

Pokud se týče **trhu**, je ho třeba změnit do té míry, aby dlouhodobá nedostupnost zdrojů a zatížení životního prostředí odpady a emisemi byly vyjádřeny v cenovém systému. To si ve svém důsledku vynutí takové chování, jež bude v souladu s životním prostředím. Jako doplněk musí **stát** zvláště v souvislosti s investicemi na podporu zaměstnanosti orientovat systém poskytování úvěrů i své vlastní investice na energeticky a surovinově úsporné, a upřednostňovat je před investicemi, které šetří lidskou práci. Tato změna chování jak trhu, tak i státu má na technologické rovině za následek odvrát od tendence k velké technologii k zesílenému zavádění střední energeticky a surovinově úsporné technologie. Ta na sebe váže nižší kapitálový vklad na jedno pracovní místo a podléhá tudíž také méně růstovému tlaku ve smyslu výnosové a nákladové spirály.

## V. Mimotržní práce jako doplněk námezdní práce — zkrácení námezdní práce

Toto přeorientování může a musí ovšem být podepřeno změnou smýšlení **sociálních partnerů**, pokud se týče mzdové a pracovní politiky. Jednání mezi zaměstnavateli a zaměstnanci, jež probíhala v oblasti rozestřené mezi trž a stát, byla až dosud takřka výlučně zaměřena na stanovení rozsahu a rytmu, v němž produktivita práce v rámci hospodářského růstu je doprovázena růstem mezd a platů. Přitom však nebyla věnována žádná pozornost skutečnosti, že prodražení faktoru práce růstem mezd vedlo k další kapitalizaci výroby a tím k zintenzivnění růstového tlaku. Tato skutečnost byla

dokonce hodnocena kladně. Teprve pokles zaměstnanosti v polovině sedmdesátých let vedl k poznání, že zvyšování produktivity práce znamená současně racionalizaci pracovní síly a že, v důsledku boje s inflací, nelze už zachovat v stoupající míře objem úvěrových a peněžních toků. Výsledkem je nezaměstnanost. Z toho vyvstal požadavek zvyšovat v rámci růstového procesu produktivitu práce nikoliv formou zvyšování mezd, nýbrž zkracováním pracovní doby. Příliš málo se však přitom dbá na to, že náklady na hodinu práce tím stoupají v stejné míře, jako když se stoupající produktivita práce odrazí v mzdovém zvýšení. Přesto další zvyšování produktivity práce, resp. racionalizace pracovních míst zůstává jediným řešením. Vskutku jde o něco zásadnějšího než jen o zkracování pracovní doby a přerozdělení námezdní práce: Jde o to zeslabit tendenci k růstu a k zvyšování produktivity práce prostřednictvím zvýšených kapitálových a zdrojových vkladů, a to tak, že znovu ožije sektor hospodářství, který není organizován peněžně (tj. v rámci trhu — pozn. překl.) Ten můžeme označit jako sektor výroby pro sebe (*Eigenproduktion*), ovšem v moderním kontextu.

Musíme si uvědomit, že hospodářství od nepaměti zahrnuje jeden sektor, který není organizován tržně, ať už proto, že výrobce je zároveň spotřebitel toho co vyrobí (oblast samozásobování), anebo proto, že dochází k výměně výrobků a služeb, aniž by obojí bylo přímo nebo v naturální podobě vzájemně zúčtováno. Takové hospodářství, *'extra commercium'* se uplatňovalo původně v rolnické usedlosti anebo v domácnosti rodiny. Dnes jde o to vytvářet pro to nové možnosti v rámci tzv. „drobných sítí“ spolupráce v oblasti sousedské výpomoci či ve vybudovaném systému sociálních služeb<sup>2</sup>.

Příliš rychle jsme slavili expanzi tržního sektoru hospodářství, v němž funguje propracovaná dělba práce, na úkor mimotržní výroby jako jednoznačný pokrok. Nepomyslili jsme na to, že může jít o takový pokrok, který nás vposledu zavede do slepé uličky. Pokrok plynul v posledních desetiletích z bezpochyby ojedinělého zvyšování produktivity práce. To, že jsme ve slepé uličce si však uvědomujeme, když pomyslíme nejen na nesmírné plýtvání přirozenými zdroji, nýbrž i na lidskou práci, která je s tím spojena. Výroba pro sebe, která je ze své podstaty méně kapitálově náročná, méně specializovaná a pokud se týče množství vyprodukovaných statků méně produktivní, je právě o to více zaměřena na „reálný“ úspěch práce. Ten se

---

<sup>2</sup> Srv. Binswanger, Geissberger, Ginsburg, *Der NAWU-Report: Wege aus der Wohlstandsfalle — Strategien gegen Arbeitslosigkeit und Umwelterstörung*, Frankfurt a. M. 1978, str. 213nn (Cesty z pasti blahobytu — strategie proti nezaměstnanosti a poškozování životního prostředí)

vztahuje jak k výsledku práce, tedy produkce, tak také na druh práce a radost, která ji provází.

Jestliže tedy v budoucnu půjde vskutku o redukci námezdní práce, pak nikoliv pouze ve prospěch ‚volného času‘ (v tomto ohledu jsme patrně dosáhli optimální míry), nýbrž ve prospěch práce pro sebe (*Eigenarbeit*), kterou vykonáváme na vlastní odpovědnost a jež nám ve svém výsledku vynahradí redukci mzdy či platu. S touto příjmovou redukcí je **nutno** počítat, protože nejde jen o to převést v jakékoliv formě zvyšování produktivity v procesu růstu na zaměstnance, nýbrž redukovat samotný růstový tlak a tím též tlak k dalšímu zvyšování produktivity. S touto příjmovou redukcí **lze** však také počítat, protože námezdní práce, jak jsme shora vyložili, je z velké části jen zdánlivě produktivnější. V témže čase vytváří sice větší množství výrobků, než práce pro sebe, tato množství nejsou však buď vůbec spotřebována a tím jsou bez užitku, anebo způsobují při výrobě i spotřebě takové škody, že následná výroba slouží jen k tomu, tyto škody napravit — pokud je to ještě vůbec možné.

Tento exodus — částečný ovšem — z kapitálově a tržně organizovaného hospodářství lze uskutečnit jen postupně, aby bylo možno amortizovat již investovaný kapitál a nedocházelo náhle ke ztrátám. Kromě toho je třeba uvážit, že nejde o to vzdát se té části hospodářství, která je ovládána velkou technologií s významnou dělbou práce. Nelze se vrátit k původnímu charakteru výroby. Jde však o to vrátit se k optimálnímu poměru mezi prací pro cizí a pro sebe, dále mezi velkou a střední technologií, protože jsme tento optimální poměr zřejmě překročili. Je třeba znovu zdůraznit, že zásoby zdrojů jsou dostatečně veliké, aby zajistily určitý růst společenského produktu, a že jde o to zachovat nízkou míru růstu, přesunout určitou část hospodářství do oblasti samovýroby (*Eigenproduktion*) s tím, že zredukujeme námezdní práci a rozšíříme okruh práce pro sebe (práci mimo trh). To umožní snížit **průměrnou** míru růstu společenského produktu, zatímco v oblasti hospodářství, kde převládá tržně podmíněná dělba práce, dosáhneme nadále pokrok v produktivitě a tím také odpovídající zisky a růst mezd a platů.

## VI. Partnerství jako předpoklad přechodu ke kvalitativnímu růstu

Je jasné, že přechod od kvantitativního růstu ke kvalitativnímu nepřipouští jedno ‚řešení‘ problému rozdělování, které se až dosud pokaždé nabízel, totiž možnost nedbat tolik na relativní velikost jednotlivých částí společenského produktu, jestliže v absolutní míře rostou: Pokud roste koláč i jeho jednotlivé části, nedbá se vskutku tolik na to, zda přírůstek je ve srovnání

s tím, který získává partner, větší nebo menší. Jestliže se však růst zpomalí, nabývá na významu ten díl společenského produktu, který má druhý. Případné zatížení sociálních vztahů může však ustoupit a být pozitivně směřováno, jestliže myšlenka **participace**, kterou A. Rich od nepaměti postavil do popředí své sociálně-etické koncepce, se prosadí silněji. Rich píše: „Zbývá jediné, abychom i vnitrospolečensky usilovali o optimální participaci, to znamená, abychom společenský produkt rozdělovali takovým způsobem, že ramena slabých neponesou hlavní zátěž.“<sup>3</sup> K tomu patří i „participativní rozdělení práce takovým způsobem, že nikdo, kdo pracovat chce, nebude vyřazen z produktivní práce“. Výše jsme ukázali, že nové rozdělení práce, při níž dojde k vyrovnání námezdní práce a práce pro sebe, i přechod k výrobě, která se stane smysluplnější také tím, že bude zčásti vykazovat větší podíl práce, vytváří možnost řešení otázky zaměstnanosti, aniž je třeba předpokládat stále intenzivnější růst společenského produktu. Tato nová orientace umožňuje též ‚participaci přírody‘ v procesu hospodářství, a to tak, že příroda bude posuzována jako svébytná veličina včetně toho, co je schopna sama vytvářet, a nikoliv jako objekt hospodářského vykořisťování. V souhrnu jde o to — znovu odkazujeme na Arthura Richa — „abychom se nechali vést radikálností, která je založena v křesťanství, podle níž je člověk cílem hospodářství a nikoliv naopak. To však předpokládá nejenom odpovídající přestrukturování hospodářství, nýbrž i zásadní změnu orientace člověka. Jestliže zůstává cílem člověka maximalizace materiální úrovně, jak tomu je povýtce dnes, pak nám chybí základní předpoklad pro nové uspořádání našich hospodářských poměrů, které by byly právy člověku a životnímu prostředí“.<sup>4</sup> Též obráceně platí, že duchovní a mravní změna orientace člověka se uskuteční ve chvíli, kdy si uvědomí meze uspokojování stoupajících materiálních nároků a zaměří automaticky svůj pohled na jiné, nemateriální oblasti svého života, které ze své povahy nejsou těmito mezím podřízeny.

Přeložil Jakub S. Trojan

<sup>3</sup> Arthur Rich, *Schafft Umweltschutz Arbeitsplätze? — Arbeitsbeschaffung und Arbeitssicherung in der ökologischen Krise — Menschliche und soziale Aspekte*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 23. Jg., Heft 1, Januar 1979, S. 70 (Vytváří ochrana životního prostředí pracovní místa? — Vytváření a zajišťování pracovních míst v ekologické krizi — lidské a sociální aspekty, v: *Časopis pro evangelickou etiku*, 23. r., sešit 1, leden 1979, str. 70).

<sup>4</sup> Srv. tamtéž.

## KNIHY ZASLANÉ REDAKCI

### *Nakladatelství MLÝN:*

#### *Francois Bovon: Místo svobody*

Život ve svobodě podle Nového zákona. Přeložil Jan Sokol. 1993, 90 stran, 59 Kč.

#### *Petr Pokorný: Apoštolské vyznání*

Výklad nejstarších věroučných textů. 1994, 139 stran, 59 Kč.

#### *Jan Zumstein: Slovo v setmělém světě*

Objevování Janova evangelia a jeho čtenářů. Přeložil Jan Keřkovský. 1995, 96 stran, 59 Kč.

#### *Daniel Ženatý: Kázání na hoře*

Boží milost pro všední den. 1995, 128 stran, 59 Kč.

#### *Daniel Marguerat: Člověk z Nazaréту*

Co dnes vlastně víme o Ježíšovi. Přeložila Anna Hánová. 1996, 118 stran, 69 Kč.

### *Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK):*

#### *Teologický sborník 2/96:*

##### *Solidární svoboda*

Politická teologie. (Obsahuje studie W. Panzenberga, O. H. Pesche, J. B. Metz, L. Gilkey, S. Wiedenhofera, A. Davise, J. Halamy aj.). 108 stran, 49 Kč.

#### *Teologický sborník 3/96: Ekologické výzvy teologii*

(S příspěvky E. Drewermanna, E. Bisera, A. R. Peacocka, J. Moltmanna, Chr. Uehlingera, E. Echlina aj.); 104 stran, 49 Kč.

#### *F. S. Fiorenza, A. Dulles, D. Tracy,*

#### *C. M. La Cugna, A. M. Clifford:*

##### *Systematická teologie, I. díl*

285 stran, 149 Kč.

#### *Joseph kardinál Ratzinger: Hledět na probodeného*

Pokus o spirituální kristologii. 1996, 150 stran, 99 Kč.

### *Nakladatelství SÍŤ:*

#### *Na cestě k jednotě — Leuenbergské dokumenty*

71 stran, 40 Kč.

#### *Miloslav Máša: Homilie*

Rok A. 152 stran, 57 Kč.

### *BLAHOSLAV, edice Rozhledy víry:*

#### *Vladimír Sakař: Husův odkaz ve státnickém díle Jiřího z Poděbrad*

1995, 44 stran, zdarma.

#### *Milan Matyáš: Poselství husitských katechismů*

1994, 32 stran, cena neuvedena.

### *Univerzita Komenského,*

#### *Evanjelická bohoslovecká fakulta Bratislava:*

##### *Cesty hľadania*

Sborník vedeckých prác k 60. výročiu Evanjelickej bohosloveckej fakulty UK v Bratislave. 1994, 262 strán, cena neuvedena.



## PAUL RICOEUR

*Paul Ricoeur, Výbor statí z let 1951—1975, sborník Život, pravda, symbol, Praha, (1989, 1993), překlad Miloš Rejchrt.*

K velkým postavám našeho století v oblasti duchovní a kulturní nepochybně patří francouzský filozof a teolog Paul Ricoeur. V šedesátých letech se sice objevily i u nás zmínky o něm, avšak ke své škodě nevěnovalo fakultní bohosloví této postavě více pozornosti. Zato v disentu záhy rozpoznali jeho význam, jak svědčí řada samizdatových překladů z jeho díla. Dostává-li se k Ricoeurovi české čtenářské publikum teprve nyní, je to velká škoda. Ricoeur mohl být pro minulá léta významným orientačním myslitelem. Nicméně jeho dílo tak jasnouzřivě mívá do budoucnosti, že statí z padesátých a šedesátých let jsou dnes nanejvýš aktuální. Nastolují témata postmoderny: otázka moci, totality, problémy hermeneutické, interpretace evangelia, problém viny, trestu, sexu aj. Strhující pohled do Ricoeurova myšlenkového bohatství a jazykové vytříbenosti a přesnosti, která vynikne v překladu Miloše Rejchrt, poskytuje výbor statí z let 1951—1975.

Vhled do minulých desetiletí pomáhá sebezporozumění dnes. Na začátku padesátých let analyzuje Ricoeur celkovou situaci slovy: „Liberální epocha, zahájená renesancí, je u konce“ (43). „Každá univerzalistická doktrína může být stejně tyranická jako doktrína rasistická...“ „Podobně, ač dětinštějším způsobem ‚american way of life‘, pyšníci se dobrým svědomím a vzpěčující se tomu, aby byl dějinami zbytek světa problematizován, je schopen převzít nacistické dědictví neméně než ‚demokratický centralismus‘“ (43). V té době je Ricoeur nakloněn tomu, „zdůraznit plodnost

filozofií dějin obecně a marxistické obzvláště jakožto pracovní hypotézy, to jest zároveň jako metody pro badatele a pravděpodobného pravidla pro politiky“ (44), neboť „filozofie dějin, zvláště marxistická, je jediným prostředkem, jak uvést řád do bujících přežitků minulosti, a zejména jak nastolit racionální politiku schopnou zahrnout zájmy proletariátu a zájmy barevných národů a vypracovat dlouhodobou světovou politiku — zkrátka, že marxistický univerzalizmus svou podstatou a zcela zásadně osvobozuje od romantického násilí ‚führerů‘ a ‚duchů‘“ (44). Je ovšem třeba poznamenat, že Ricoeur připojuje, že „dějiny jsou hodně bohaté. Dovolují i jiný systém interpretace a je nezbytné neztratit se zřetele limitativní účinných možných schémat a uchránit se fanatismu, jenž se rodí z každé předčasné jednoty“ (44).

Otřes v Ricoeurově myšlení nastává ještě před maďarskými událostmi po projevu Chruščevově, kterým kritizoval Stalina. Tento projev „postrádá základ, totiž odpověď na otázku, jak byl možný fenomén Stalina v socialistické společnosti?“ (96). Podle Ricoeura byl Stalin možný, „protože nebyla uznána trvalost problematiky moci v přechodu od staré společnosti k nové, protože se věřilo v konec politické represe, který měl být automaticky zahrnut v konci ekonomického vykořisťování, protože se věřilo v provizornost státu, protože problém kontroly státu byl nahrazen otázkou odumírání“ (96). „Teze o provizorní povaze státu se stala nejlepším ospravedlněním nekonečného prodlužo-

vání diktatury proletariátu a připravila půdu totalitarismu“ (95). Chyba marxismu spočívala v tom, že chápal odcizení výhradně jako skutečnost ekonomickou, nikoli zároveň jako skutečnost politickou.

Ricoeur ovšem v roce 1957 ještě připouští, že „snad i marxismus sám má v sobě schopnost revize (rozlišení mezi prostředkem třídní nadvlády a demokratickou kontrolou), když učí, že třída ve své vzestupné fázi vykonává univerzální funkci“ (99). „Nezávislý výkon justice a nezávislé utváření mínění jsou dvě plíce politicky zdravého státu. Bez nich se zadusí. Tyto dva pojmy jsou tak důležité, že na nich byl stalinismus zlomen“ (100).

V pozadí Ricoeurových výkladů je na jedné straně pedagogika státu a moci, na straně druhé pedagogika lásky a obětí. V pozadí se rýsují obrysy Lutherova učení o dvou říších, Ricoeur však v dalších výkladech toto učení nerozvíjí. Prostě konstatuje, že „jedině trestání, jež nepřekračuje hranice vraždy, hranice hrdelního trestu, není v zásadním rozporu s láskou; nenaplnuje ji, pravda (vždyť jediné „lásky naplňuje zákon“), alespoň ji však nepopírá. V tom smyslu lze říci, že i když zůstává trestní funkce státu svým původem a cílem cizí království lásky, je s ním slučitelná, pokud se drží v mezích zákazu vraždy“ (77).

Problém nabývá ostrých obrysů na pozadí války. Válka je mezní, absurdní situace, kdy vražda spadá v jedno s obětí. „Válka znamená pro jednotlivce zabít druhého, občana druhého státu, a zároveň dát život všanc, aby vlastní stát dále existoval“ (79).

Fyzické přetrvání státu je pro Ricoeura věcí velice zásadní, stát je pro něho jakousi Lutherovou levou rukou

Boží pro zachování stvoření, nicméně „může se stát, že v některých krajních případech bude obětování mého státu politickou povinností a nejen absolutním svědectvím: Před takové rozhodnutí byli postaveni někteří antifašisté v Německu. Může se stát, že jednou bude chtít porážku svého státu, pokud naprosto nezasluhuje přežít, pokud už vůbec nemůže být státem spravedlností a práva, zkrátka pokud už vůbec není státem. Je to strašlivé rozhodnutí: rozhodnutí, jehož jméno je: povinnost zradit. Avšak toto rozhodnutí nemůže, méně než které jiné, setrvat v poloze nenásilí. Dříve nebo později se znovu včlení do systému násilí. Nemohu totiž chtít, pozitivně a záměrně chtít smrt svého státu, aniž bych zároveň chtěl, aby se spojením války a revoluce, oněch dvou největších katastrof, násilně ustavil nový stát, nová legitimita, nová moc“ (80). V době 'studené války' a atomového ohrožení se závažnost takového rozhodnutí zvyšuje do neúnosnosti.

Ricoeur sleduje ono místo, na kterém se legitimní snaha o jednotu, spojená vždy s ďábelským pokušením zneužití moci, proměňuje v totalitarismus ideologicky podporovaný filozofii dějin. Vidí analogii v klerikalismu, „v deviaci církevní autority, kterou vášně proměnily v klerikální moc. Právě na základě kritiky této ujednocující vášně by bylo třeba znovu promyslet myšlenku křesťanstva jako takovou. Tento grandiózní pokus by byl zároveň výrazem velikosti člověka hledajícího jednotu i výrazem hříšnosti klerikálního násilí“ (39). „Právě zde má lež k pravdě nejbližší: Lež klerikálně motivovaná by vyžadovala patřičnou exegezi“ (39).

Pozoruhodné jsou Ricoeurovy analýzy viny, trestu, dědičného hříchu a mi-

losti, která převažuje (Ř 5,20 ještě mnohem více), tak jako ve výkladech o právu převažuje důvěra. Ricoeur na tato obtížná témata aplikuje svoji interpretační metodu, která zachovává ‚nadbytek smyslu‘, který je vyznáván symbolickou mluvou.

Tím se dostáváme k řadě příspěvků z oblasti hermeneutiky, jejíž základní úkol vidí Ricoeur v odhalování dvojího či vícero smyslu symbolické řeči. Řada odborných výkladů, vyrůstající z rozhovorů s představiteli moderní lingvistiky zvláště na amerických univerzitách směřuje k místu, kde končí

promluva a strukturální analýza textu, jeho existenciální interpretace a otvírá se nové bytí, přicházející Království. Toto místo se Ricoeur snaží filozoficky vymezit za pomoci rozhovoru s Heideggerovou ontologií porozumění a Husserelovou fenomenologií, místo však zůstává nezachytitelné. Otvírá se Slovu, které je za texty a přede všemi interpretačními metodami, které relativizuje, a přichází k nám jako dar. Sotva je možno dnes pracovat exegeticky na biblickém textu bez studia a znalosti Ricoeurovy hermeneutiky.

Josef Smolík

## STAROVĚKÉ DĚJINY ŽIDŮ

*Segert Stanislav, Starověké dějiny židů. Svoboda Praha 1995, 318 stran, cena neudána.*

V předmluvě, nazvané ‚autor čtenáři‘, jsou zaznamenány zvláštní osudy rukopisu této knihy. Jde o starší práci, která však za komunistického režimu nemohla vyjít, protože prof. Segert emigroval v r. 1968 i s rodinou do USA. Sám v předmluvě poznamenává, že *rukopisy i korektury byly v nakladatelství Svoboda uchovány přes dvacet let a v roce 1989 mi bylo znovu nabídnuto vydání této práce. V textu, který je nově vyzázen, byly provedeny drobné pravopisné a stylistické úpravy. Několik malých dodatků má pomoci překlenout časovou mezeru mezi dodáním rukopisu a konečnou podobou knihy.*

Následuje Úvod, kde se vysvětluje původ jména ‚žid‘, ‚semité‘ a také domnělé rasové pozadí Izraele. Už starověcí židé byli rasově vydatně smíšení, nelze tedy mluvit o ‚židovské rase‘, jak to

činili mnozí odpůrci židů. Do duchovního vymezení židovství se však autor nepouští, omezuje se vesměš na historické údaje, prokazatelné literárně nebo epigraficky.

Potom následuje jádro knihy, rozdělené do osmnácti kapitol. První zachycuje dějiny židů od jejich úsvitu až do nástupu islámu. Ten byl pro přední východ podstatně závažnějším předělem, nežli pád Byzance. — 2. *Prameny*: Pojednává o významu spisů Josefa Flavia i nálezů archeologických. — 3. *Dějště*: Obsahuje výklad jména Palestina, kterého mimochodem autor knihy v duchu starší historiografie používá zcela běžně a bez zábran. (Narozdíl od toho se mu novodobé židovstvo vyhýbá, zřejmě pro jeho politickou zátěž, dodává recenzent.) Pak jsou tu informace geografické, horopis, vodopis i způsob zaměstnání obyva-

tel. — 4. *Palestina před příchodem Izraele* zažila už několik vln semitských přistěhovalců, ty jsou zde popsány. Pozornost se tu věnuje i skupině, zvané ‚chapiru‘; pravděpodobně to byli bezzemci, pasteveci v protikladu k městské populaci. — 5. *Izraelci před obsazením Palestiny* tvoří společenství, o němž či jeho kořenech vyprávějí látky o prarotcích. Sem přiřazuje autor i krátkou zprávu o vyjití z Egypta, o Mojžíšovi a putování pouští. Vše je popisováno v důsledném historickém aspektu, úvahy o roli víry ve vznikajícím Izraeli zůstávají stranou. — 6. *Izraelci v Palestině* má několik odstavců: *Obsazení Palestiny* (látky z knihy Jozue, *Doba soudců* (látky knihy Soudců) a *První král Saul*. — 7. *Veliké království izraelské* referuje o vládě Davida a Šalomouna. — 8. *Rozdělené království* zahrnuje dobu od rozpadu Šalomounovy říše až po pád Jeruzaléma do rukou Babylóňanů. — 9. *Zajetí a návrat* líčí poměry v Babylóně a obnovu židovské pospolitosti po návratu ze zajetí. — 10. *Pod helénistickými vládci* — to jsou Alexandr Veliký, Ptolemaiovcí a Seleukovci. — 11. *Vítězný boj o samostatnost* — samozřejmě války makabejské a vznik samostatného židovského státu. — 12. *Římská okupace a protektorát* zabírá léta od příchodu Pompeiova přes dobu vlády Heródovců. — 13. *Judea pod římskou nadvládou*: Jsou tu zprávy o judských prokurátorech a Heródovi Agrippovi I., připojena je stručná charakteristika hlavních tehdejších židovských směrů. — 14. *Židé v řeckém a římském světě*: Zde je souhrn o postavení Židů jmenovitě v Egyptě, Řecku, Malé Asii, Římě i o diaspoře v Babylónii. — 15. *Dvě války proti Římu*: Samozřejmě jde o vzpouru vespa-

siánovskou a o povstání Bar Kochby. 16. *Židé pod vládou pohanů*: Těmi se myslí jednak římscí císařové předkřesťanští a dále život diaspory pod Parthy a Peršany. — 17. *Židovská diaspora*: Tento poněkud všeobecný název shrnuje údaje o židovském údělu i písemnictví včetně talmudu pod vládou křesťanského Říma a Byzance, za perské okupace Palestiny a muslimské expanze. V závěru kapitoly jsou zprávy i o židech v jižní a západní Evropě oné doby. Tím historický přehled dějin končí. Jako poslední kapitola je připojena ještě zvláštní stať: *Dosavadní zpracování židovského starověku*. I zde postupuje autor historicky. Vychází od Josefa Flavie, přechází k autorům středověkým, renesančním i osvícenským. Z minulého století se nejvíce místa věnuje Wellhausenovi, z dvacátého století je tu jen výčet jmen bez podrobnější charakteristiky jednotlivých autorů či jejich hodnocení.

Pod textem následuje časová tabulka, rozdělená podle jednotlivých uzemí a tím dosti přehledná. Po ní jsou rejstříky, a to první jmenný, zeměpisný a věcný, dále rejstřík knih biblických a jiných, a konečně čtyři jednoduché a právě proto dobře přehledné mapky.

Z knihy je patrné, že autor patří mezi starší generaci badatelů, které záleželo především na střízlivé objektivitě a historické přesnosti. Otázka po významu událostí, který by přesahoval dějinný okamžik, zůstává stranou. Ale patří takové věci do knihy, která se zabývá dějinami? Co jsou to vlastně dějiny? To je podle prof. Segerta zřejmě už jiná záležitost, která přesahuje rámec knihy. Historikové budou mít z knihy jistě radost, teologům dodá materiál pro další práci.

Jan Heller

## TEOLOGICKÁ ETIKA A CHRISTOLOGIE

*Theologische Ethik und Christologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche, Heft 4, prosinec 1995, vydavatel: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, str.481—516.*

Od profesora Joh. Fischera z Basileje jsem pod přitažlivým názvem očekával především pokus o výklad toho, jak souvisí východiska či kritéria bohoslovecké etické reflexe s tím, co lze vyčíst ze systematického obrazu Ježíšova příběhu, tedy z reflexe christologické. Jde o problém, který je zajímavý zejména s ohledem na nauku přirozenoprávní, jak ji dotvořila přímo v klasickou podobu katolická tradice, považující ji za jednu z větví etické reflexe. Je ovšem přitažlivý i ve vztahu k teologii tzv. stvořitelských řádů, jak ji známe z tradice luterské — a především zde, i když víme, že např. i reformovaný bohoslovec první třídy E. Brunner se, jak známo, uchýlil k tomuto servisu ze sousedství.

V tomto směru nás však Fischerova studie zklame. Christologie se dotýká vlastně jen letmo a nesestupuje do jejích hlubších vrstev. Jádrem výkladů je spíše hermeneutická otázka, jak zdůvodnit teologickou etiku, o jaké výpovědi lze její kritéria legitimně opřít.

Autor si pomáhá rozlišením tzv. výpovědí intersubjektivních a transsubjektivních. Oběma přísluší rozdílná forma poznání. První se týkají — nedejme se mást ne zcela přesným názvoslovím — výpovědí, které se váží na ‚realie‘ (*Tatsachen*), tj. na skutečnosti věcně zdůvodnitelné, při nichž se lze dovolávat nahlédnutelné evidence a tím souhlasu všech komunikujících partnerů, a to prostřednictvím logicky bezesporných soudů. (srv. oddíly II, III studie). Odtud podle autora nevede žádná přímá a na-

hlédnutelně průkazná cesta k stanovení toho, co být má, co je eticky závazné. (Známa dialektika toho, co se v němčině dá vyjádřit párovým slovesem *Sein: Sollen*). Fischer jde tak daleko — a to je pro barthovsky orientovaného bohoslovce provokativní formulace — že se odvažuje tvrzení: Z Božího indikativu, tj. z příklonného vztahu k člověku nelze odvodit žádný etický imperativ (str. 491, 494 *passim*). A to proto, že biblické poselství o Božích činech patří mezi transsubjektivní výpovědi, kde výše zmíněná nahlédnutelná a logicky zdůvodnitelná komunikace nefunguje. Ty totiž předpokládají ještě další rozměr chování. Tím je víra. Teprve tam, kde se vzájemná komunikace děje v médiu víry (tu autor definuje poněkud neteologicky jako předracionální otevřenost vůči skutečnosti jako celku), lze se dovolávat mravních implikací zvěstovaných ‚realií‘.

Důsledky jsou znepokojující: Pokud chce teologická etika vstoupit do rozhovoru i s těmi, kdo společnou platformu víry nesdílejí, musí údajně hledat zdůvodnění v lidském chování, které by obstálo ve světle toho, co je dobré samo o sobě (str. 482). Jsme tu v problematice, která charakterizuje v dějinách bohosloví celou éru liberální teologie. Ta v některých představitelích též rezignovala na svébytné bohoslovecké východisko a formulovala své etické principy stranou biblického svědectví, z obecných předpokladů kategorie dobrého, jež je nadřazeno i tomu, co je jako dobré spojováno s Božími skutky.

Navíc čtenář zjistí, že J. Fischer váže tzv. transsubjektivní výpovědi na materiál, jenž je definován pouze **texty**. A jen na půdě textů je podle autora legitimní argumentace víry (str. 488n). Apoštolské připomenutí, že víra je ze slyšení, tj. ze svědectví, které není výlučně vázáno na předchůdný text, není podrobeno rozboru, ač v sobě skrývá hermeneutickou otázku neobyčejné důležitosti. Výlučná vázanost na texty jako zdroje víry je ovšem typická pro jednu část Bultmannových žáků a je předmětem oprávněné kritiky bohoslovců, kteří zasazují genezi víry do společenství, přesahujícího textově-literární (a také kulticko-rituální) rovinu.

Přes všechny kritické výhrady či otázníky, které jsem naznačil, jde o důkladnou studii, která donutí českého bohoslovce, tak často podceňujícího filosofické kategorie, sestoupit do jemného přediva pojmosloví, z něhož je třeba utkat nosnou látku našich teologicko-etických rozvrhů. Že to nejde „hladce a obrace“, bez prověření sémantického, textového materiálu i hermeneutických metod, že nesmíme zůstat bez revize u dnes už tak trochu ošuntělého prohlášení, že Boží indikativ v sobě automaticky generuje imperativ, nás Fischerova studie upozorní jasně a zřetelně. A za to si zaslouží pozornost.

*Jakub S. Trojan*

## SLOVO BOŽÍ V PŘECHODU — PROROCTVÍ A VÝKLADY

*William M. Schniedewind, The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period (= Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 197). Sheffield; Sheffield Academic Press 1995, 275 stran.*

Jak uvedl na začátku této knihy (7), autor předkládá revizi doktorské disertace, kterou podal v roce 1992 na Brandeisově univerzitě s odlišným titulem: *Prophets, Prophecy and Inspiration: A Study of Prophecy in the Book of Chronicles*.

Brandeisova univerzita ve Walthamu nedaleko Bostonu byla založena roku 1948. Jmenuje se po proslulém členu Nejvyššího soudu Spojených států amerických, jenž se velmi zasloužil o rozvoj židovských studií. *Louis Brandeis* (1856—1941) se narodil v Americe, avšak jeho rodina, jež se jmenuje po Brandýsu nad Labem, přišla z Čech. Schniedewind dokončil revizi své práce v roce 1993, když byl členem Albright-

tova ústavu v Jeruzalémě. Od roku 1994 působí Schniedewind jako profesor biblických studií na Kalifornské univerzitě v Los Angeles.

Titul knihy *Slovo Boží v přechodu* se zdá poněkud neobvyklý. Je vysvětlen (230) změnou tohoto výrazu v období Druhého chrámu. Rozbor tohoto přechodu proroků a proroctví podle údajů biblických knih Letopisů (v českých překladech Bible obvykle označených jako 1. a 2. Paralipomenon) je podán v šesti kapitolách (31—230). Jsou zarámovány úvodem (11-29) a závěrem (231—252), jenž svým názvem vhodně vyjadřuje účel a smysl této studie: od proroků k inspirovaným vykladačům. Text knihy je doprovázen četnými po-

známkami umístěnými přímo na příslušných stránkách. Výběrová bibliografie (253—259) a seznam zkratk (8—9) dosvědčují předešlý zájem o knihu Letopisů. Užitečným doplňkem knihy jsou rejstříky, odkazy k biblickým i jiným starověkým textům (260—272) a k moderním autorům (273—275).

V úvodu (11—29) je nejprve naznačen přechod od proroků, kteří v době před zajetím babylonským hlásali slovo Boží, jež přijali, k pozdějším inspirovaným vykladačům, kteří oživovali přijaté tradice již zapsané. Schniedewind sleduje předchozí studie o proroctví v době po babylonském zajetí, zvláště ty, které se k tomuto účelu zabývaly knihou Letopisů.

V první kapitole (31—79) jsou vysvětleny různé názvy proroků a různé formule o inspiraci. Nejčastější název je překládán do češtiny jako ‚prorok‘. Dva další názvy jsou dosti přesně vystiženy českým výrazem ‚vidoucí‘. Jen řidčeji jsou používána názvy jako ‚muž Boží‘ a ‚služebník Boží‘. V úvodech k slovům Hospodinovým jsou prostředníci často označováni výrazy překládanými do češtiny jako ‚posel‘.

V druhé kapitole (80—129) jsou pečlivě charakterizovány všechny řeči proroků, doložené v Letopisech. Kde je mluvčí označen jako prorok, obrací se většinou ke králi. Mezi inspirovanými posly je uveden kněz a dokonce i egyptský faraó Nechó; tyto poslové promlouvali většinou k lidu. Všechny tyto řeči jsou též charakterizovány podle kontextu, účelu a způsobu vyjadřování.

Smysl výrazu ‚slovo Boží‘ je v Letopisech změněn vůči původnímu významu vyjadřujícímu mluvené slovo proroků. Nadále je tímto výrazem označován Zákon Mojžíšův. Tato změna se

projevuje i v těch oddílech Letopisů, které jsou založeny na proroctvích, uvedených v knihách Samuelových a Královských. Tato třetí kapitola (130—162) vyjadřuje náležitě změnu, naznačenou již v titulu knihy.

Následující čtvrtá kapitola se zabývá novými nositeli božské inspirace, lévitskými zpěváky (163—188). Zvláště je tato inspirace v Letopisech připisována jmenovaným předákům lévitských zpěváků. Inspirace hudby sleduje vzor žalmistů, krále Davida. Ten je označován jako ‚muž Boží‘ (kapitola 5, 189—208). V Letopisech je uveden jako výsledek Božího zjevení Davidovi zvláště plán pro chrám, jež pak postavil Davidův syn Šalomoun; též kult a jeho vykonavatelé byli organizováni v podstatě podle inspirace.

Šestá kapitola (209—230) uvádí, jak jsou v Letopisech překládány zprávy převzaté z pramenů, zvláště pak záznamy o proroctvích. Jednotliví proroci jsou citováni podle původních tradic ve svých výrocích i v líčení událostí.

Závěr (231—252) této studie shrnuje výsledky předložené v předchozích kapitolách. Je nyní možno považovat inspiraci poslů a chrámovou hudbu za druh prorocké inspirace. Směr doložený v Letopisech pak pokračoval, jak patrně z kumránských rukopisů i z Nového zákona. Ježíš je označován jako prorok, vykládal Písmo charismaticky. Pojetí proroctví v Letopisech umožňuje odpovédět na některé obtížné otázky o těchto knihách: Patrně byly sepsány na začátku období poexilního, po návratu z babylonského zajetí, v době proroka Aggea, tedy asi koncem 6. století př. Kr. Letopisy se zabývají dějinami doby před babylonským zajetím, jejich úkolem bylo patrně povzbudit připo-

mínáním historie současné judské společnosti.

Schniedewindova studie o prorocích a proroctví v knize *Letopisů* je založena na pečlivém rozboru původního hebrejského textu těchto knih i jiných pramenů. Často uvádí též čtení řeckého septuagintního překladu. Objektivně posuzuje názory autorů, kteří se těmito tématy zabývali dříve.

Kniha je vytištěna velice pečlivě. Ojedinelé tiskové chyby v hebrejském citátu na str. 70 jsou zajímavé, neboť jsou podobné omylům doloženým ve starých rukopisech, způsobeným podobností některých písmen; písmene *r* s písmenem *d* nebo s písmenem *w*. Slovo řeckého původu, znamenající pojmenování vnuka jménem děda je spíše „ponomy“ (71—72). Král města Chamat, jehož jméno je ve starém nápisu doloženo jako *zkr*, je uváděn jako Zakir (39, 71, 223); v článku o nápisu z Tel Dan dává Schniedewind přednost tvaru Zakkur.

Jméno posledního z dvanácti proroků Malachiáše je vykládáno jako obecný výraz „můj posel“ (17—83). Stejným způsobem vykládá toto jméno A. E. Hill (*Ancher Bible Dictionary*, IV, 478), pod-

le něhož toto jméno není nikde doloženo. Avšak toto jméno je doloženo v původní podobě *ml'kj* na stěpu nalezeném při vykopávkách města Aradu v jižní Palestině. Jochanan Aharoni, s nímž spolupracoval Josef Naveh, rodák z Československa, vydal tento nápis v roce 1973 v hebrejské knize *ktwbwt rd* pod číslem 97. Podobný názor o názvech prorockých knih, znamenajících spíše obecnou charakteristiku, než jméno osoby, uváděl ve svých přednáškách na Husově bohoslovecké fakultě profesor Slavomil Ctibor Daněk.

Schniedewindovu knihu o slovu Božím v přechodu je možno hodnotit a doporučit jako vzornou doktorskou disertaci. V biblických studiích je velmi nesnadné najít námět pro disertaci, jež má být originální, když již tolik předšlých autorů se různými biblickými otázkami úspěšně zabývalo. Schniedewind správně upozoroval, že přes předchozí zájem o proroctví v knihách *Letopisů* ještě tento námět nebyl soustavně zpracován. Správně stanovil účel a cíl své práce a pečlivým rozбором jednotlivostí i přihlédnutím k širším souvislostem ji přivedl k dobře zdůvodněnému výsledku.

Stanislav Segert

## UČEBNICE BIBLICKÉ HEBREJŠTINY PRO SAMOUKY

*Don Parker: Using Biblical Hebrew in Ministry: A Practical Guide for Pastors, Seminarians and Bible Students. Lanham (New York) London: University Press of America 1995, VIII, 269 stran.*

Tato učebnice biblické hebrejštiny je určena duchovním i studentům v teologických školách i těm, kdo studují Bibli soukromě. Její účel je tedy pod-

statně odlišný od *Cvičebnice biblické hebrejštiny* vydané v Praze 1992, kterou připravil Martin Prudký pro studenty základního kurzu hebrejštiny na Evan-



gelické teologické fakultě Univerzity Karlovy (viz recenzi v časopise *Archív Orientální* 62, 1994, 447).

Parkerova učebnice počítá se současným stavem vyučování biblických jazyků, hebrejštiny a řečtiny na amerických teologických školách. Jen některé školy a některé církve vyžadují jejich znalosti. Zvláště vyžadují studium biblických jazyků církve presbyterní a Lutheran Church Missouri Synod.

V předmluvě své knihy (vii—viii) uvádí Parker, že chce pomoci kazatelům, aby mohli rychle zvládnout biblickou hebrejštinu a účinně ji používat při přípravě svých kázání.

Výuka je předložena v deseti kapitolách. Každá z nich je opatřena poznámkami s údaji o dalších studijních pomůckách. A na konci každé kapitoly jsou praktické rady pro studium.

V první kapitole (1—15) jsou zodpovězeny otázky o účelu a významu studia biblické hebrejštiny. Další kapitola (17—37) ukazuje postup biblické exegese. Jsou v ní uvedeny i biblické komentáře, konzervativní a jiné.

Třetí kapitola (39—61) seznamuje se základními pomůckami pro výklad hebrejské Bible: slovníky, mluvnice, edicemi i zvláštními pomocnými knihami. V další kapitole (63—91) je vysvětlen význam studia jednotlivých hebrejských slov. Je k tomu potřebí též přihlížet k přenesenému významu slov, jehož druhy jsou vyloženy v páté kapitole (93—114).

Šestá kapitola (115—143) je věnována biblickým vyprávěním; charakteristické rysy jsou pečlivě vysvětleny. Zvláštní pozornost věnuje Parker umění biblické hebrejské poesie, kterou se zabýval již ve své doktorské disertaci o syntaktických a poetických struktu-

rách v knize *Přísloví*, předložená na Kalifornské univerzitě v Los Angeles v roce 1992. V této nejdelší kapitole (146—177) Parker vysvětluje paralelismus a zvukové prostředky poezie. Ukazuje jejich význam pro výklad žalmů.

Ve třech konečných kapitolách je student veden k praktickému použití svých znalostí biblické hebrejštiny. V osmé kapitole (179—196) jsou účelné rady, jak překonat kulturní mezeru mezi starým Izraelem a dnešním, náboženským společenstvím. V deváté kapitole (197—222) je čtenář poučen, jak přemostit komunikační mezeru mezi biblickým textem a kázáním. Poslední, desátá kapitola (223—236) podává užitečné pokyny, jak pokračovat ve studiu biblické hebrejštiny, s informacemi o vhodné literatuře.

Velmi užitečný je přídavek (237—255), v němž je podán stručný přehled podstatných rysů mluvnice biblické hebrejštiny.

Užitečná je i výběrová bibliografie (257—265), v níž jsou uvedeny knihy různých oborů důležitých pro studium i použití biblické hebrejštiny. Na konci knihy je věcný rejstřík (267—269), který slouží orientaci v knize, uspořádané podle dosti netradičních hledisek.

Don Parker, jenž vyučuje na teologické fakultě v Arrowhead Springs v jižní Kalifornii, úspěšně předkládá výsledky vědeckých rozborů a náročných metody způsobem dobře srozumitelným i začátečníkům. Používá k tomu nejen humor, jako jej často používají ve svých kázáních američtí kazatelé. Praktické pokyny v jednotlivých kapitolách mohou posloužit studentům, aby si ověřovali své znalosti. Četné odkazy k další literatuře ukazují cestu těm, kdo

budou pokračovat, až zvládnou základy biblické hebrejštiny, předložené srozumitelně v této učebnici.

V názvosloví a v pojetí některých jazykových a literárních jevů Parker použil výsledky svého studia v Los Angeles. Pro slovesa používá termín ‚*verb patterns*‘ — ‚verbální útvary‘, jenž je vhodnější než obvykle užívaný termín ‚*stem*‘ — ‚kmen‘, jímž se v studiu jiných jazyků označují jen části slov. Parker považuje výraz ‚*aspekt*‘ — ‚vid slovesný‘ za přesnější než obvyklý termín ‚*tense*‘ — ‚čas‘, neboť pojetí vidové ukazuje, jak mluvčí pojímá situaci. Par-

ker uvádí v poznámce (71) termín ‚*thetic parallelism*‘, avšak přisuzuje mu funkci poněkud odlišnou od publikace, kterou cituje. Užívá též tradiční termín ‚syntetický paralelismus‘ (152) pro veršové struktury, které nejsou paralelistické. Tento termín by bylo lépe nahradit vhodnějším.

Parkerova kniha je zaměřena na americké čtenáře, kteří chtějí soukromým studiem nabýt nebo oživit svou znalost hebrejštiny. Čtenáři v jiných zemích najdou v knize poučení o způsobu studia i o užitečné literatuře.

Stanislav Segert

## ŽIDOVSKÁ MODLITBA

*Carmine Di Sante, Židovská modlitba. K počátkům křesťanské liturgie, OIKÚMENÉ Praha 1995, 242 str.*

Pohnuté dějiny soužití křesťanů a Židů jsou pro nás křesťany naléhavou výzvou ke zpytování svědomí. Trvalo bohužel příliš dlouho, než ze strany katolické církve na II. Vatikánském koncilu zaznělo slovo: „Církev lituje nenávisti, pronásledování a projevů antisemitismu, jimiž se kdykoliv a kdokoliv obrátil proti Židům“ (Nostra aetate 4). V témže článku této Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím je však obsažena také pozitivní výzva: „Protože křesťané a Židé mají tak velké společné dědictví, chce tento sněm podpořit a doporučit vzájemné poznávání a úctu. Toho lze dosáhnout především biblickými a teologickými studii a bratrskými rozhovory“. Jako konkrétní projev realizace tohoto přání bylo v Římě založeno středisko židovsko-křesťan-

ského dialogu SIDIC (*Service International de Documentation Judéo-Chrétienne*). Jedním z křesťanských teologů této instituce je *Carmine Di Sante* (1941), který se po základním studiu teologie v Assisi věnoval studiu liturgie na známém římském institutu sv. Anselma, vedeném benediktiny, a zaměřil se zvláště na studium vzájemných vztahů mezi židovskou a křesťanskou liturgií.

Kniha *Židovská modlitba* chce být odpovědí na skutečnost, že ‚ideologie pohrdání a demonizace Židů‘ je sice definitivně za námi (jak všichni pevně doufáme), zůstává však ‚neznalost‘, která byla často příčinou předchozího (srv. str. 219). „Cožpak lze pochopit pojem *ekklesia* bez synagogy, liturgii slova bez *keri'at ha-tora*, pojem *prex eucharistica* bez *beracha*, cyklus čtení

bez znalosti toho, co jsou *parašot* a *ha-fturot*, křest bez *mikve*, večeri bez *birkat ha-mazon*, velikonoce bez znalosti svátku *pesach*, svatodušní svátky, aniž bychom znali *šavu'ot*, neděli bez *šabatu*, mši svatou bez *tehilim* (hymny a žalmy), pokání bez *tešuvy*, půst bez svátku *jom kipur*, liturgické překlady bez *targumim*, kázání bez *midrašim* atd.?" (str. 221n).

V úvodní, přípravné kapitole poukazuje autor na svědectví Nového zákona, týkajících se chrámu, synagogy, slavení šabatu a svátků, a seznamuje čtenáře se základními prameny židovské bohoslužby, kterými jsou jednak příslušné traktáty v Mišně a Talmudu a také *Sidurim* (modlitební knihy). Následující část (str. 40—52) je klíčovou kapitolou celé knihy. Pojednává totiž o teologii základního modelu židovské modlitby — a tím je žehnutí (*beracha*). Tak jako traktát *Berachot* stojí nejen numericky, ale i ideově na začátku Mišny a vrhá světlo na vše následující, podobně i bez důkladné četby této kapitoly, která po stránce teologické patří k nejzdařilejším částem knihy, nelze porozumět tomu, co v knize následuje. Tím, že Žid pronáší denně mnoho *berachot*, vyznává fundamentální jednotu mezi Bohem, světem a bližními: Boha uznává za původce a 'vlastníka' věcí, stvořený svět za znamení (svátost!) a dar, všechny lidi za bratry a sestry, s nimiž sdílíme společenství při jedinečné hostině života. Modlitba požehnání však vyžaduje smysl pro údiv a zázrak. Učí nás symbolickému vidění skutečnosti. Chléb a slunce není jen prostředek výživy a zdroj světla. Tyto věci jsou také znamením Boží dobroty a moci. Člověk si pronášením *berachot* uvědomuje (k tomu napomáhá i pasivní gramatický tvar

*baruch*; ne: „Já ti děkuji“, ale: „Ty, Bože, jsi požehnaný“), že celý svět je Božím vlastnictvím, že však je nám propůjčen k užívání. Žid pronáší *berachot* nejen ve věcech dobrých a příznivých, ale i v negativní situaci. „Hospodin se má velebit za zlé stejně, jako se velebí za dobré“ (bBer 58b). „Velebit Boha v záporné situaci a tváří v tvář záporné situaci je možno pouze díky naději ve vykoupení. Tento projev víry překonává a přemáhá všechno, co je záporné: Vítěz na úrovni historické je tak na úrovni eschatologické prohlášen za poraženého“ (str. 44).

Kdo si dokáže osvojit spiritualitu židovských *berachot*, autorem mistrně a srozumitelně předloženou, může pak s užitekem a napětím vnikat do základních židovských modliteb: *Šema Jisra'el* a *Tefila* (Modlitba osmnácti požehnutí); Di Sante podává zasvěceným způsobem a relativně podrobně jejich obsahový a formální rozbor. Druhou polovinu knihy pak tvoří pojednání o domácím a synagogálním liturgii a o židovských svátcích. Zvláště kapitola o bohoslužbě v rodině je inspirující i pro život křesťanské rodiny, kde bohoslužebné prvky často zcela chybějí. V domácí svatyni židovské rodiny se koná rituál společného jídla s požehnutím a lámáním chleba na začátku a s *birkat ha-mazon*, požehnutím nad kalichem v závěru, slaví se počátek a závěr *šabatu* (*kiduš* a *havdala*), probíhá večere *pesachového sederu*. Stručný popis svátků (poutní, velké, menší svátky) poskytuje základní informace o židovském roce.

Knihou obsahuje podrobný rejstřík hebrejských a aramejských pojmů, který zájemci o judaistiku mohou ještě rozšířit za pomoci lexikonu *Judaismus od A do Z* (vyd. J. Newman/G. Sivan), *Sefer*

Praha 1992. K účinnosti knihy přispívá v neposlední řadě také velmi dobrý překlad z italského (Daniel Korte).

Knih *Židovská modlitba* představuje židovskou modlitební tradici odborným a zasvěceným způsobem, kterému však nechybí spirituální dimenze. Nakladatelství OIKUMENÉ tak přispělo zcela konkrétním pozitivním způsobem k židovsko-křesťanskému dialogu a sblížení i v našem českém prostoru. Duch i obsah této hodnotné studie (vyšla poprvé

v roce 1985) byl jakoby v hutné zkratce shrnut ve slovech papeže Jana Pavla II., která pronesl rok poté při návštěvě římské synagogy 13. dubna 1986: „Židovské náboženství není pro nás něčím ‚vnějším‘, ale náleží v jistém smyslu k ‚vnitřku‘ našeho náboženství. Proto k vám máme vztah jako k žádnému jinému náboženství. Jste přednostně našimi bratry, mohli bychom říci — jste našimi staršími bratry“.

František Kunetka

## POZVÁNÍ K ČERSTVÝM VODÁM REFORMAČNÍCH ZDROJŮ TEOLOGIE

*Philipp Melanchthon: Loci communes 1521. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann. Hg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD; Gütersloher Verlags-haus Gerd Mohn 1993. 394 stran.*

Osvědčený vydavatel (a ovšem i autor) podstatných učebních textů neodepřel svou péči ani klasickému dílu, jež má mezi reformačními prameny opravdu významné postavení zvláštního druhu.

Nikoli bez důvodu bývá vystihováno hrdým přízviskem „první (či dokonce prazdrojné) evangelické dogmatiky“, byť zprvu nebyla podána v podobě vyčerpávající sumy křesťanského učení — tím spíše však ve smyslu prolegomenicky principiálním. Její originalita oproti starším vzorům, v době školních let reformátorů standardním, je stěží popíratelná, přitom ovšem natolik syčená zjevovatelskou původností Bible, aby je mohla v odvozené normativnosti nahradit. Zřetelněji než dosud obrátila *facit* teologické soustavnosti v patřičném hermeneutickém kruhu zpět k je-

jímu živoucímu zdroji, koncipována jako úvod ke studiu Písem — jaký ovšem nepředstírá, že by k němu přistupoval bez předpokladů předchozího oslovení, nýbrž nabízí základní, ověřený a nenahraditelný výkladový klíč: *sola fide*. Klíč podávaný svědomí Bohem zjitřenému a zároveň nadanému k tomu, aby se erudovalo a mohlo pak ve víře i vyučovat.

Není divu, že se ‚Loci‘ staly základem, na němž systematické bohosloví protestantismu v rozličných podobách (třeba i novoscholastických) stavělo. Platí to i o reformační teologii české, jejíž počátky sice byly časnější, dílo rovnorodé Melanchthonovu *opus magnum* však ze sebe nevydala, takže se na něm záhy vděčně orientovala — a silný vliv *filipismu* pro ni dlouho zůstal pří-

značný. Jako společná škola utrakvistů, Bratří i augsburských vyznavačů sehrál příznivou roli také při sepsání *České konfese*, ve své době vzácné dohody mezi luterskými a reformovanými evangelíky.

Sama tato faktická role by ‚*Locis*‘ nejspíše stačila zjednat trvalou památku, i kdyby je autorita Lutherova emfaticky nedoporučila „*non solum immortalitate, sed et canone ecclesiastico*“. Zasloužená pozornost, jíž se ‚*liber invictus*‘ domohl, je skutečně v zásadě i stálou. V současnosti je k dispozici celá řada vydání jeho různých verzí: Kromě ‚šťastného vrhu‘ roku 1521 také pozdější, těžší rukou opravovaná znění, ale naopak i jeho nedokrytalizované předstupy, vycházející z poznámek k přednáškám o teologii epištoly Římanům. U každé nové edice je dnes tudíž na místě otázka, zda je oprávněna také nějakou novou kvalitou. V pöhlmannovském případě zní odpověď jednoznačně kladně: Předložené zpracování oplývá přednostmi didaktickými.

Je pravda, že pedantická důslednost, s níž se vysvětlují někdy i pojmy zcela základní a s níž se k těmto výkladům odkazuje od každého dalšího výskytu příslušného obratu, může být pro pokročilejšího čtenáře, natož speciálního znalce, chvílemi až zarážející. Je však svědomitým provedením předsevzatého úkolu: provést textem i začátečníka. A to nikoli snad pouze interesovaného laika; editor právem vychází ze skutečnosti, že i kandidáti bohosloví si ze středních škol přinášejí (zřejmě v mezinárodním měřítku) vzdělanostní předpoklady stále nepodobnější klasicky gymnasiijním. Souběžné uvádění do průpravných znalostí i na akademické výšiny a do teologických hlubin, před

jehož nutnost jsou pak vysokoškolští učitelé zvýšenou měrou stavěni, ovšem bezchybně zvládají toliko výjimečně nadaní pedagogové. My ostatní můžeme být opravdu vděční za sublineární glosy, napomáhající překlenout nestejnou úroveň předpokladů: jako opora studentů či upomínka přednášejících, při výkladu i domácí přípravě.

A abychom nenavodili podceňující dojem: Ani poučenější uživatel v nich nenalezne jen věci důvěrně známé. V tomto ohledu přesahuje obvyklé služby podobných poznámek zejména doložení názorů, Melanchthonem (často polemicky) probíraných, dohledanými citáty, jež stěží kdo nosí všechny v hlavě. 1213 koncisních i precisních vysvětlivek a odkazů doplňují také nadprůměrně pečlivé rejstříky biblických míst i pojednávaných věcí (ve skutečnosti těž pojmů a autorit). V nich se nezaprě ruka systematická, jenž chce napomoci rekonstrukci výpovědi k jednotlivým dogmatickým *locis* i v kontextu jiných sledů výkladu, než který právě Melanchthon zvolil (a v němž nepochybně zůstává uložena nemalá část osobité hodnoty díla, nemohl se však prosadit jako obecný model).

Bylo by ovšem takřka urážkou, chválit aparát beze zmínky, že vydavatel učinil pro přístupnější reformačních ‚*Hypotyposí*‘ naší odlatinštěné době ještě významně víc. Vždyť poskytl čtenářům možnost pro větší část případů ideální, totiž sledovat text současně v originální podobě i čerstvém přetlumočení — v celém jeho rozsahu poprvé (dosud byla dána nanejvýš u výňatku). A přispěl k ní vlastním novým převodem knihy do němčiny; zřejmě prvním s ambicí doslovnosti, nehodlajícím svůj výklad vložit rovnou do parafrasy

nad čáru. Právě jako komentující překladatel nového druhu (a snad i jako původce zpřehledňujícího rozčlenění na číslované kapitoly a ‚verše‘, jež může být chápáno jako návrh příští citační normy) pretenduje na vstup do paměti melanchthonovského bádání asi nejvíce. Vystavil se tak pozornosti v silném zájmovém poli, kde zřejmě bude mnohý obrat ještě častokrát obracen sem a tam — a není tedy divu, že se již dočkal dílčích kritik. Například O. Bayer a F. Walker se v knižní rubrice wuppertalského časopisu *Theologische Beiträge* pozastavili hned nad tlumočením titulu slovy „*Grundbegriffe der Theologie oder theologische Skizzen*“: přece jen jim teologický systém evokují nad míru původního *hermeneutického* záměru. Nezdá se však, že by tyto připomínky měly překročit míru napadnutelnosti každého solidního příspěvku do diskuse; lze spíše očekávat, že tento by mohl být jedním ze zůstávajících.

I pro nás má význam bezprostřední, dočkalo-li se dílo jazykově českých vydání pouze ve 40. letech 16. století, dnes vlastně nedostupných. Pořídili je Jan Stráněnský v Jindřichově Hradci a křížovník Kašpar v Prostějově. Ta ovšem ani přímo netlumočila znění z ruky původce, nýbrž přepracované jeho přítelem J. Spangenbergem. V Čechách oblíbený autor je převedl do erotematické formy, původně pro brunšvicke pastory, pode jménem *Margarita*

*theologica* se však rozšířila i po jiných zemích. Nicméně i ona by si byla zaslouhovala zahrnutí do úctyhodného přehledu v příloze knihy G. Loesche *Luther, Melanthon und Calvin in Österreich-Ungarn* (Tübingen 1909). Že k němu nedošlo, je nejspíše právě dokladem důkladného zasutí obou tisků. Vídeňští badatelé (včetně G. A. Skalského) si zřejmě na rozdíl od souvěkého pražského kolegy nepovšimli alespoň zprávy Josefa Jungmanna o moravské edici *Otázek z katechismu* (ani Ferdinand Hrejsa si ji ovšem nespojil s jihočeskou *Perlou Písem svatých*). A translace Sigmunda Luchauera z Löwenberka, jejímuž tisku r. 1580 zabránil Rudolf II., se vůbec zdá být ztracena již v rukopise. Někdejší druhý zemský jazyk nám prostě i nadále bude prokazovat podstatnou službu.

Na místě chvály by jistě neměli být zcela zamlčeni ani spolupracovníci nového editora; uvádí je jmény v předmluvě, v první řadě Helmuta Merkela jakožto spolugaranta překladu. Zásahu objednavatele a mecenáše o chutný svazek ve ‚vilémovských‘ barvách, který smíme držet v ruce s dostatečným předstihem před velkým výročím r. 1997 (kdy uplyne 500 let od Melanthonova narození), si získal Luterský církevní úřad Spojené evangelicko-luterské církve Německa; její řídící biskup Gerhard Müller knihu opatřil doprovodným slovem.

*Martin Wernisch*

## ZPOVZDÁLÍ SE DÍVALY TAKÉ ŽENY...

*Jana Opočenská: Zpovzdálí se dívaly také ženy. Výzva feministické teologie. KALICH 1995.*

Svou dizertační práci o feministické teologii předložila Jana Opočenská na ETF UK v r. 1991, způsobivši tím patrný a poněkud iracionální rozruch, jak už to tak u nás chodí se vším, co má cokoliv společného s ženským hnutím. Nicméně od první chvíle byla tato práce v knihovně ETF UK velice těžko k dostání, ačkoliv nahlédnout do jiných dizertačních prací nebývá problém. Jakoby se neustále a občas záhadně ztrácela. Důvody jsou celkem prosté — jako jediná svého druhu byla tato práce neustále v permanenci, a to v obou svých výtiscích. Nyní se tedy konečně dostala do rukou širší veřejnosti v knižní a poněkud upravené podobě. A stále zůstává tou první a dosud poslední svého druhu, totiž mezi knihami o čemkoliv z feministické teologie v českém jazyce. „Vzmach feministické teologie v posledních třiceti letech je dar Boží jeho lidu v křesťanských církvích.“ Tak zní první věta předmluvy, kterou knihu obdařila *Dorothee Sölle*. Ta se myšlenkami, které se posléze staly základními kameny feministických teologií, zabývá ještě déle než oněch třicet let, tak by snad mohla vědět o čem hovoří. Čím to je, že se k nám tento Boží dar pořád nějak nemůže dostat? Možná se nám zdá, že další dary v podobě specifické teologické kritiky v naší situaci nepotřebujeme. Anebo to spíš vypovídá nejenom o zanedbatelné aktivitě či existenci feministických teoložek a teologů u nás ale především o přejnosti či otevřenosti teologického klimatu, v němž by se

mohla taková kritika vyvíjet? Přitom už nejde zdaleka jenom o kritiku.

Nicméně svému účelu kniha Jany Opočenské vyhovuje znamenitě. Vytkla si za cíl uvedení do myšlení a metod feministických teologií a zmapovat alespoň zhruba jejich témata. A řekla bych, že se jí to podařilo, a to formou velmi přehlednou a úspornou. Střízlivý, téměř učebnicový jazyk, jehož většinou užívá, je v tomto případě více než na místě. Možná si autorka byla vědoma, s jakým ‚radikálním podezřením‘ z afektovanosti, emocionality a iracionality si bude muset její knížka u českých čtenářů i čtenářek poradit. Místy zkracuje poněkud nepříjemně, ovšem zmapovat jednu tak velkou teologickou oblast na sto padesáti stránkách je téměř nadlidský výkon. Je to takový velmi slušný a příjemný přehled toho, co, jak a kdo ve feministické teologii dělá, opatřený slušnou a příjemnou bibliografií, která je v našich podmínkách téměř stejně důležitá jako dílo samo.

Práce je rozdělena do tří velkých oddílů. První oddíl — *Východiska feministické teologie* — se snaží o popis základních proudů feministických teologií. To je poněkud složité, protože feministky a feministi se neradi třídí a rozdělují na odlišné či dokonce antagonistické větve, neboť v rámci androcentrické kultury právě také přísně analytické, konfrontační myšlení patří k věcem kritizovaným. To neznamená, že by feministická teologie neměla své extrémy, které, jak už to tak bývá, při-

tahují pozornost a zastíňují cesty rozvážnější. To se ovšem týká spíše oblasti, které se dnes říká postkřesťanská feministická teologie; Opočenská mluví o hnutí za matriarchální spiritualitu (str. 10). Tato větev se většinou odvolává na radikální kritiky patriarchátu a mizogynie jako neoddelitelných součástí křesťanské kultury, s nimiž přišla *Mary Daly* (zejm. str. 31). A od křesťanství se jako od nenapravitelně poznamenaného odvrací a hledá ženskou náboženskou identitu jinde, spíše směrem ke starobylým ženským božstvům a jejich rituálům. Jinak platí spíše to, že feministická teologie, hlásíc se k ženskému hnutí, je stále jeho nejmírnější a nejkonzervativnější částí (poznává recenzentka).

Dále tento oddíl popisuje základní impulsy, potřeby, díky nimž feministická teologie vznikla, z nichž vychází. Opočenská řadí ve shodě s mnoha dalšími autory feministickou teologii do velké rodiny teologií osvobození, s nimiž si je blízká tematicky i metodicky (např. důraz na společenství a svobodný dialog, přiznaná subjektivita). Zajímavý je výklad o zkušenosti jako o základní kategorii pro teologickou reflexi, která se nestaví do protikladu k Božímu zjevení, naopak je jeho nezbytným médiem. Opočenská, užívajíc hlasů mnoha dalších teoložek, varuje před povrchním odmítnutím funkce zkušenosti v teologii, které v sobě skrývá nereflektované zabsolutnění zkušenosti jedné, dílčí. Mluví o povinnosti marginalizovaných skupin popisovat a reflektovat svou zkušenost a tak ten celkový, nevědomě fragmentární teologický obraz doplňovat (str. 17—30).

Velice mocným impulsem a myšlenkovým hybatelem feministické teologie

se stala kritika patriarchátu (zejména myšlení o moci a autoritě) a vůbec hierarchického modelu myšlení i společenského uspořádání (str. 39—43). Sem patří základní kritika ideje absolutně transcendentního Boha, Boha, který je *totaliter alter* — zcela odlišný a oddělený od stvořeného světa a tedy jím nepochopitelný a jej absolutně ovládající. Feministická teologie to řeší typickým důrazem na Boží imanenci, na Boží uskutečňování se ve světě a výměnou patriarchálně mocenského modelu za model partnerské vzájemnosti (feministické teologii se u vědomí zavádějícínosti přívlastku ‚feministická‘ někdy říká teologie vzájemnosti [*mutuality*]). Ovšem kritika patriarchátu a jeho modelu Boha i světa už naštěstí nenápadně zdomácněla i v dalších moderních teologických směrech.

Prostřední, nejkratší oddíl knihy — *Feministická interpretace Bible* — popisuje základní feministickou metodiku v přístupu k Bibli a feministickou hermeneutiku, zejména tak, jak její zásady vytyčila *Elisabeth Schüssler Fiorenza*. V této části (i jinde) se Opočenská občas neubrání určité apologii, což se jí nedá vytykat, protože některým předsudkům a zkresleným představám (které feministickou teologii a její autorky a autory mírně řečeno podceňují) kupodivu nestačí se pouze zasmát, ale nakonec je nutné je znovu a znovu trpělivě vyvracet.

Třetí oddíl — *Systematické výhledy* — se snaží vytěžit teologická témata, která feministická teologie buďto nově uvedla v diskusi, či jim dodala nového důrazu. Chtěla bych zmínit alespoň některá z nich.

Samozřejmě, to možná nejkřiklavější téma je otázka *inkluzivního jazyka*, okolo nějž vzniklo snad nejvíce iracionalit



v historii reakcí na feministickou teologii. Opočenská poukazuje na prudké nedoceňování jazyka v procesu tvorby náboženského myšlení a představ, nedoceňování našeho mluvení o Bohu, našich metafor...; *mluví* o strnulosti naší (obzvláště protestantské) imaginace. I když ani v tomto důrazu už dnes feminismus není osamělý.

Feministická *christologie* se opět stýká se základními důrazy teologií osvobození. Kritizuje paradoxní patriarchalizaci a exkluzivnost učení o Kristu, který původně přišel zachraňovat a osvobozovat zejména právě ty marginalizované, který tak výrazně narušoval patriarchální tradice své doby. Poukazuje na povrchnost a alibismus *christologie*, která se nedokázala zbavit doketismu a stále udržuje Krista s jeho učením o Božím království v té ‚vertikální‘, spirituální rovině mimo náš svět a jeho konkrétní struktury, mimo konkrétní křesťanskou odpovědnost za vývoj našeho světa. Feministická *christologie* se také snaží překonávat křesťanský antisemitský stereotyp, upozorňovat na jeho nereflektované zbytky. Specialitou feministické *christologie* je přístup k Ježíši, k jeho učení a dílu pomocí kategorií a symbolů Moudrosti-Sofie jako téměř jediné bohyně, prvky jejíhož kultu se už pozdější židovská tradice odvážíla integrovat, aby vyjádřila mateřskou laskavost a dobrotu Boha Izraele. Židovská sapientní literatura má velmi úzké spojení s novozákonní tradicí, přesto ji obzvlášť protestantská tradice obloukem obchází, zaměřujíc se na tradici prorockou. Obávám se, že hledat sapientní (či sofialogickou) tradici v pozadí Pavlových textů, jako je třeba 1. Korintským, není tak úplně neopodstatněné.

Za povšimnutí stojí také feministický

důraz z oblastí *antropologie* a učení o *stvoření* — tj. kritika a snaha po překonání dichotomií, hierarchických dualismů, jak je západní teologie po staletí utvářela: duch versus tělo, rozum ~ smysly (cit), kultura ~ příroda, mužský ~ ženský princip, člověk ~ zvíře, duševní ~ tělesná práce, oblast veřejná ~ oblast soukromá... Feministická teologie upozorňuje na nebezpečné konsekvence takového neustálého rozdělování skutečnosti, navíc rozdělování kvalitativního — na ‚dobré‘ a ‚zlé‘. Tuto v nás hluboce zakořeněnou tendenci polarizovat a hierarchizovat se snaží překonávat holistickým pohledem na svět. Výrazné je to např. na dualismu duše a těla, kdy s rovinou tělesnou (tedy ‚zlou‘) byla ztotožněna žena (jako rodička dětí), ale také země, cit a smrtelnost, a proti tomu stála rovina ducha, na níž stojí Bůh, muž (jako Boží reprezentant), rozum, věčný život. Jaké následky toto myšlení v historii mělo a stále ještě má pro ženu a zemi (přírodu), není potřeba rozepisovat, není potřeba dlouze mluvit o honech na čarodějnice a o ekologické katastrofě. Podobně katastrofální ovšem bylo a zůstává také černobílé vidění citové (smyslové) a rozumové stránky člověka, o našem vnímání smrti a schopnosti akceptovat ji ani nemluvě. Na této zhoubné dichotomii se podepsalo mnoho dodnes ctěných teologických veličin (např. K. Barth, str. 121). V tomto případě opět feministi zdůrazňují Boží imanenci, Boží přítomnost ve světě, lidské tělo jako dobré Boží stvoření... Zajímavý mi připadá pokus o zavedení holističtějšího vidění fyzické existence pomocí metafory o světě jako o Božím těle (str. 136—138).

Snad bych měla ještě zmínit, že ve feministické teologické literatuře bývá

obvyklý dlouhý závěrečný prakticko-teologický oddíl. Pro feministické autorky a autory s jejich důrazem na imanentního, „světského“ Boha je nesmírně důležité dotažení do prakticko-pastorální, církevní i společenské roviny. Jana Opočenská nechává takový oddíl v systematické části pod heslem *Eklesiologie* (98—112) a myslím, že to vůbec není špatné řešení. Možná se tím poněkud zmenšilo riziko, že v našem občas spíš příliš „duchovním“ teologickém prostředí by to mnoho lidí vůbec nečetlo.

Feministická teologie se dnes rozmáhá po celém světě, již dávno se do tohoto hnutí zapojují také teologové zemí

třetího světa. existuje „černá“ odnož feministické teologie (to je záležitost hlavně severoamerická se speciální zkušeností zároveň sexisticky i rasově motivované marginalizace), v poslední době se zvedají hlasy z tradičních asijských zemí — nejen z Koreje, ale i z Číny a nalézají v tomto proudu pomocnou ruku a novou teologickou identitu. Jenom my v naší postkomunistické realitě žádný další směr, který se snaží o „polidštění“ jak teologie, tak společnosti, zřejmě nepotřebujeme. Alespoň to tak zatím vypadá. Kniha Jany Opočenské byla míněna a zůstala prvním krokem — „vedením“ do problematiky. Dočkáme se někdy nějakého „rozvedení“?

Jana Tožičková

## KULTURA STŘEDOVĚKU

*Pavel Spunar a kolektiv, Kultura středověku, Praha, Academia 1995, 226 stran.*

Na první pohled nepodbíživě půvabná knížka. V úvodu i tiráži se čtenář dozví, že má v rukou druhé pozměněné a doplněné vydání sborníku statí, který poprvé (cenzurovaně) vyšel roku 1972 a měl mimořádný úspěch. Čtenářský úspěch druhého vydání na svobodném knižním trhu by byl znamením naděje.

*Pavel Spunar* — redaktor a autor dvou statí *Kultury středověku* — bojoval ustaraně a statečně, aby knížce pomohl na světlo světa. Věděl, že, navzdory nutnosti „lehce improvizovat“ ve skladbě kapitol (s. 8), přece stojí za to čtenářům předložit úsporně vyříbené studie předních českých odborníků, které je seznámí (z mnoha různých úhlů pohledu) se základy evropské civilizace a kultury — s obdobím od pátého do patnáctého století. Nelze se totiž aspoň

jakž takž orientovat ve zmatcích evropské současnosti bez znalostí „kořenů“. Na co navazujeme, co přebíráme, v čem se právem distancujeme, co v nás nevědomě přežívá?

Rozhodně není na škodu, že obraz kultury středověku je mozaikou, do níž každý autor přispěl zcela osobitě. V této osobitosti je půvab lidskosti (vždyť i nejvědecktější vědci jsou jen lidé), ale také příklad vskutku interdisciplinární vědecké spolupráce. Právního historika nelze nutit do „múzické“ literárnosti, historika umění do přísné jurisdikce, reformačního teologa do liberálního synkretismu (náboženské všeobjímavosti) atd.

Jediný z autorů se vydáním své studie *Kacíři ve středověku* v knižním souboru nedožil. *Amedeo* (nikoli Amadeo, jak

uvádí obsah) *Molnár* zemřel roku 1990. Historik (či teolog) reformace, jehož vášnivá sympatie k těm, kdo se v údobí středověku nedokázali smířit s mocenskou rolí církve, je patrná.

*Hmotnou kulturu* středověku, úzce související s kulturou ‚duchovní‘, představil archeolog *Zdeněk Smetánka*. Nejen jako znalec, průkopník ‚archeologie středověku‘ u nás, ale také podmanivý vypravěč o energii, surovinách, chlebu ( ‚vezdejšíím‘ = každodenním, za který křesťané prosí v modlitbě Otče náš, našťestí bez rozdílu konfesí), o sídlu a úkrytu, nástrojích a komunikacích. Zasvěceně vypráví s nadhledem, soustředěným na lidské ‚univerzum‘.

Roli *řeholních řádů* s učebnicovou přesností vysvětlil *Jiří Rajmund Tretera*. Znalec církevního práva zasadil neodmyslitelnou kulturní funkci středověkých klášterů do stručného přehledu života jednotného společenství křesťanů (*Corpus Christianorum*), řízeného mocí světskou a církevní: Od christianizace Evropy po ‚konciliarismus‘.

*Molnárova* stať o středověkých *kacířích* není ironizující protiváhou, ale slovesně vytříbenou esejistickou zkratkou celoživotní badatelské práce.

Navazující *Spunarova* studie o *středověkém školství a knihovnách* je problémově soustředěna na tradici a její funkci, respektive středověkou školskou vzdělanost, podstatně ovlivněnou pozdě antickou zkušeností rétorické školy, proti ‚zlaté‘ době starověku pokleslou literární výchovou. Čtenáře zaujmou bystré aktualizační postřehy velmi znalého vědce, který nežije v ‚parasvětě‘ vědy, ale velmi účinně ve světě dneška.

O *středověké právní vědě* ‚clare et distincte‘, úsporně, znalecky, a přece

krásným jazykem pojednal odborník na slovo vzatý, *Jiří Kejř*.

*Anežka Vidmanová* svou studií o *středověké antické literatuře* vyvrátíla představa, že klasický filolog je svou precizností odsouzen k jisté suchopárnosti myšlení i výraziva. Svižná studie, dokumentovaná dobře volenými ukázkami, potěší ducha i srdce čtenáře, nenásilně ho vtahující do nehistorického středověkého pochopení antiky nebo do dialektického napětí literární volby a vlastního života středověkých autorů.

*Marie Bláhová* představila *dějepisectví latinského středověku*, zasazené do historického i sociologického kontextu. Středověcí dějepisci chtěli psát pro poučení budoucích generací, ale mysleli především na své současníky s touhou je ovlivnit. Uměli vyprávět. K tomuto umění se dnes — ‚postmoderně‘ rozčarování — pokorně vracíme.

*Pavel Spunar* na malé ploše mistrně představil údajně temný středověk jako kolébku *národních literatur*, které od 8. století daly základ modernímu písemnictví. Znovu, byt v přesném rozlišení specifičnosti podmínek vzniku národních literatur a žánrové rozrůzněnosti (v prostředí dvorském a městském), tíhne k ‚existenciálnímu‘ pochopení funkce slovesného umění. V dnešní ‚počítačové‘ mentalitě společnosti je to ‚hlas volajícího na poušti‘. Neměl byt oslyšen.

*Karel Stejskal* vyložil středověké *výtvarné umění* fascinované matematikou či geometrií — symbolickým zařazením člověka do univerza. Výklad je vášnivě přesvědčující, autor však přiznává, že v rekonstrukci pracovních postupů středověkých umělců jsou ‚nutné určité hypotézy‘ (s. 194). Funkce matematiky, číselné mystiky a geometrie v architekt-

tuře, potažmo i v sochařství a malířství středověku je nepochybná. Nepochybně jsou i antické kořeny (řecké i biblicky starozákonní). Poněkud nezvyklé jsou novozákonní výklady Krista — syna tesařova (Mt 13,55), „toho tesaře“ (Mk 6,3) rušitele a stavitele chrámu (J 2,19). Autor zřejmě zná spekulativní výklad scholastických autorit, který ušel pozornosti teologů.

Sborník zakončuje zasvěcené pojednání *Jaromíra Černého o středověké hudbě*, opět založené na číslech. Poutavým vyprávěním učí dnešního posluchače staré ‚muziky‘ odložit novověké představy o hudbě. Ve středověku byla *ars musica* disciplinou vědeckou, součástí poznávání světa i vesmírného řádu. Jako spolehlivý průvodce nás autor seznamuje s tisíciletým vývojem středověké muziky a muzikantů až na samý práh „individuálně koncipovaného uměleckého díla“ (s. 226). Nad jedinou větou jsem se rozpačitě pozastavila: „Ecclesia militans zprvu umožňovala

rozvíjet zpěv dosti svobodně, ecclesia triumphans záhy počala budovat vyhraněný řád, akcentující výlučnost, jednotu a centrální řízení“ (s. 207). Pokud autor ironizuje církev ‚vítěznou‘, tj. mocensky vládnoucí, má zcela pravdu. Jinak je totiž termín *ecclesia triumphans* v křesťanském myšlení jednoznačně přiřknut pouze té ‚neviditelné‘ církvi, která již má šťastně ‚dobjováno‘, těm křesťanům, kteří zemřeli ve víře v Spasitele Ježíše Krista. Je to církev zvítězila, nikoli ‚vítězná‘. Ale kdo by se hádal o terminologii? Dnešní čtenář pochopí a strážci dogmatické přesnosti termínů autorovi tak výtečné stati rádi promínou, zvlášť pokud vědomě ironizuje.

Na závěr se vracím k začátku, k redaktorově předmluvě. Kultura středověku „není ani encyklopedií, ani školskou učebnicí či soustavným poučením“ (s. 8). Není, ale navzdory tomu bych ji jako velmi inteligentní učebnici ráda doporučila.

*Noemí Rejchrtová*

## UZNÁNÍ NEBO SJEDNOCENÍ?

*Štampach, Odilo I.: Nástin ekumenické teologie. Informace a úvahy s ohledem na českou ekumenickou situaci. Praha (Karolinum) 1995. 107 stran.*

Jak naznačuje podtitul, obsahuje útlá knížka pražského dominikána a donedávna učitele Katolické teologické fakulty UK opravdu obojí: informace i úvahy. Informuje o ekumenických úkolech v koncilních a pokoncilních dokumentech katolické církve (kap. II), o nekatolických církvích v českých zemích (kap. IV), o české ekumenické situaci (kap. V). Předmětem úvah jsou

otázky eklesiologie, o nichž autor právem soudí, že tvoří jádro ekumenického problému a úkolu. Vždyť: „Všechna církevní společenství, která se podílejí na ekumenických aktivitách, chtějí být ekumenická. Rozdílné důrazy v nauce o církvi je ale vedou k různému chápání ekumenismu... Je třeba ujasnit, jak zúčastněné církve nebo celé konfesní rodiny vidí cíl ekumenického úsilí.

O tom totiž kupodivu nepanuje shoda“ (s. 87).

Autor tedy nejdříve spouští „sondy do katolické eklesiologie“ (s. 18—30), jejíž pokoncilní podoba, reprezentovaná jmény jako Congar, von Balthasar, Ratzinger, O'Meara, Fries aj., zatím jen ztěžka do českého prostředí proniká (Zvěřina, Mádr, Dacík). Všimá si přitom otázek, jež jsou v ekumenické souvislosti zvláště citlivé: definice církve, založení církve, vztah církve univerzální a lokální, služby v církvi (úřad), ekumenická problematika *stricto sensu*.

Sondu do eklesiologií ostatních církví se již nespouští tak snadno, neboť scéna je velmi roztržštěná. V pravoslaví (s. 67—71) si Štampach, opřen o Jerzyho Klingera a Timothy Ware, všimá pokusu založit církev hlouběji, než v řádu spásy, totiž přímo v Trojici, a afaņasjevovské „eucharistické eklesiologie“; nedořešený se mu zdá být problém definice lokální církve, v níž se aktualizuje tajemné tělo Kristovo v plnosti (s. 69). (Poznamenejme již zde, že tutéž otázku lze položit církvím protestantským: Jakou teologickou relevanci a eklesiální váhu mají jednotlivé církevní útvary, ponejvíce místní, resp. národní?) V eklesiologii Církve československé husitské dává Štampach přednost dokumentu Základy víry v Trtíkově interpretaci (s. 71—76). Z evangelických autorů si vybírá K. Bartha, J. L. Hromádku a L. Brože (76—81) a připojí několik odstavců o eklesiologii církví svobodných (evangelikálních, s. 81n).

Tyto rozhledy po různých eklesiologiích vedou Štampacha k závěru, že — obecně vzato — protestantské

církvě by jako cíl ekumenického snažení raději formulovaly vzájemné uznání, tj. uznání faktu, že v každé církvi žije církev Kristova, což umožňuje společné slavení eucharistie. Neprotestantské církve — katolická, pravoslavná, a snad i starokatolická a Československá husitská — naproti tomu by svou ekumenickou vizi raději popsaly jako obnovení viditelné jednoty církve.

„Jsou protestantská a katolická koncepcí ekumenického cíle neslučitelné? Stojíme před volbou: uznání anebo sjednocení?“ (s. 88.) Štampach je přesvědčen, že katolická církev může ze svých tradic a dějinných zkušeností nabídnout ještě další model: Vedle řešení vztahu univerzální a místní církve (diecéze) musela řešit i vztah k církevním útvarům, jež vznikly historicky nahodile, podržely si jistou míru teologických, liturgických a kanonických zvláštností, a přece jsou v jednotě (unii) s církví římskou na základě vzájemného uznání. I když praxe tzv. unionismu byla na druhém vatikánském koncilu odmítnuta, model sám neztratil platnost a přitažlivost. — V článku, uveřejněném v tomto čísle Teologické reflexe, mu O. I. Štampach věnuje podrobnější rozbor, na který recenzent odkazuje a vybízí k diskusi o něm.

Štampachova knížka obsahuje ještě „Appendix o vztazích křesťanů a židů“ (s. 97—103) — autor je lokalizuje na střední pozici mezi snahy ekumenické a mezináboženský dialog — a seznam použité a doporučené literatury (s. 104n). Vydavatelství upozorňuje, že „tato publikace neprošla jazykovou ani redakční úpravou“. Je to znát a je to škoda.

Pavel Filipi

## UČEBNICE EKUMENIKY

*Pavel Filipi, Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 1996, 198 stran, doporučená cena 119 Kč.*

Představit křesťanstvo v jeho různých církevních formách je úkolem nejnovější knihy Pavla Filipiho. Nejde však jen o pouhý deskriptivní výčet, k němuž by mohl navádět skromně formulovaný podtitul, nýbrž celá práce je vedena zřetelem ekumenickým. Z jasně formulované pozice autora jakožto evangelického teologa (6), se pokouší vystihnout jednotlivé křesťanské útvary **zevnitř**. Ne předně z rozboru a hodnocení učení a základních věroučných článků, ale přihlíží hojně k jejich kultu, formám zbožnosti, k jejich ústavám a institucím, k postojům v oblasti sociálně etické. Tomu odpovídá i zvolená metoda, jež umožní setřídít a probrat téměř nepřehledné a nepřehledné množství křesťanských útvarů a s nimi spojené problematiky. Jedná se o „*kombinaci hlediska historického a genetického*“; základními koordinátami jsou časová osa, na které jednotlivé křesťanské útvary vznikaly a kontinuita motivů, které k jejich vzniku vedly (7n.).

Vlastní stať je rozdělena do pěti, nestejně velkých kapitol. První — *Problematika jednoty v církvi prvních staletí* — rozptyluje na jedné straně falešné představy o spíše uniformní jednotě raného křesťanství, na druhé straně podtrhuje vzájemnost jednotlivých společenství. Líčí projevy jednoty i úsilí o jednotu a končí prvními velkými schizmaty.

Druhá kapitola pojednává *východní (pravoslavné) křesťanství* (19), třetí *starobylé východní církve* (45), čtvrtá

*katolicismus* (59), a poslední velká kapitola *protestantismus* (111). Oddíly jsou pokud možno řazeny analogicky, začínají vždy vyličením historického vývoje, pojetím církve a přecházejí ve věrouku, bohoslužbu a sociální ethos.

Pravoslaví vychází z pojetí církve, která je „*původní, primární skutečnost, kterou nelze definovat zvnějšku*“ (25). Vlastním „*srdcem pravoslaví je bohoslužba*“ (32), které platí obzvláštní autorova pozornost (nechybí schematický obrázek ikonostasu s popisem — str. 35), neboť zřetelně zrcadlí podstatu pravoslaví. Závěrečné odstavce jsou věnovány mnišství a pozoruhodnému sepjetí mezi zbožností a sociálním ethosem.

Katolicismus se vykazuje podrobnou organizační výstavbou církve; zde najdeme exkurs o papežství. Velká pozornost je věnována nauce o církvi s jejím členěním na ‚dvojí stav‘. V kapitole o bohoslužbě je důležitý exkurs o liturgické reformě 2. Vatikánského koncilu, stejně jako v kapitole o svátostech exkurs o sporných bodech v eucharistickém učení a praxi. Zbožnost představuje velmi široký fenomén, soustředěnější pozornost věnuje autor uctívání svatých, zejména Marie. Zvláštní kapitolu tvoří pohled katolictví na otázku jednoty církve a ekumenismu.

Široký a mnohotvarý fenomén protestantismu začíná u Valdenské církve, přechází k luterství a kalvinismu, pak kongregacionalismu a církvím vzešlým z radikálního křídla reformace. Podrobnější pozornost je věnována anglika-

nismu a kvakerismu, pietismu a probuzenectví. Století 19. a 20. pak dalo vznik dalším křesťanským útvarům, zástupně zde jmenujme Československou církev husitskou a Českobratrskou církev evangelickou.

V dodatku jsou na necelých šesti stranách zmíněna tři společenství, která se sice prohlašují za dědice autentického křesťanství, ale spíše stojí *na pomezí* (181): Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů, Svědkové Jehovovi a Církev sjednocení.

Pohled na obsah knihy napovídá, že se vskutku jedná o učebnici. Tomuto účelu slouží číslování odstavců i podrobný rejstřík. Autor sám myslel především na studenty a studentky teologie, „*ale též na zájemce — studující jiných oborů, v nichž se znalost křesťanských realit může jevit jako vhodná a výhodná (pedagogové, publicisté, historici)*“ (7). Kniha je to však velmi čtivá, nerušená poznámkovým aparátem, vše podstatné, např. důležitá literatura k tématu, je v závorkách v textu. Bohatý katalog případných otázek, kritických připo-

mínek a námitek vůči předložené práci, z nichž mnohé bychom mohli vcelku snadno odpovědět i vyvrátit, nalezne čtenář v recenzi od Pavla Froňka v Teologických textech 2/96, 105n.

Zcela podstatným přínosem knihy je **zpřesnění odborného pojmosloví**. Velmi časté cizojazyčné termíny, bez kterých se dost dobře neobejdeme, jsou převedeny do českého ekvivalentu, resp. české termíny jsou v závorce a proloženy ve svém cizojazyčném ekvivalentu. Jednotná terminologie rozhodně usnadňuje ekumenický dialog. Dalším momentem, který však rovněž překračuje pojem běžné školní učebnice, je nápadně nekonfrontační, avšak věcný tón. I ten se v ekumenickém dialogu musíme učit. Co ještě navíc činí tuto knihu pro nás učebnicí, ba školou ekumeniky, jsou pasáže, v nichž autor vystihuje ekumenický potenciál jednotlivých církevních společenství, jejich přínos a charisma, kterým mohou sloužit druhým a jež u nich smíme hledat a nacházet.

Ladislav Beneš

## Rejstřík ročníku II (1996)

### Poznámky

<i>Karl-Christoph Epting</i> : Otevření nové budovy ETF UK v Praze .....	7
<i>Pavel Filipi</i> : Po sedmašedesáti letech (na okraj encykliky <i>Ut unum sint</i> ) .....	5

### Články

<i>Milan Balabán</i> : Nelpění .....	108
<i>H. Ch. Binswanger</i> : Ochrana životního prostředí v rámci nového pojetí hospodářství a společnosti .....	155
<i>Josef Dolista</i> : Manželství v dialogu ekumenické teologie .....	62
<i>Pavel Filipi</i> : K recepci díla D. Bonhoeffera v české evangelické teologii .....	52
<i>Jiří Hoblík</i> : Člověk jako prachovitá bytost (Gn 2,7) .....	17
<i>Jiří Mrázek</i> : Křest dětí z pohledu Nového zákona .....	10
<i>Karol Nandrásky</i> : Biologika .....	136
<i>Jana Nechutová</i> : Reflexe neteologa nad tzv. Husovskou komisí .....	69
<i>Petr Pokorný</i> : Co je teologie? .....	35
<i>Stanislav Segert</i> : Hebrejští eseji — aramejští křesťané .....	146
<i>Josef Smolík</i> : Obnova biblického kázání jako příspěvek k ekumenismu .....	26
<i>Josef Smolík</i> : Výzva judaismu v díle E. Levinase .....	117
<i>Odilo Ivan Štampach</i> : Univerzální a partikulární církev .....	101
<i>Jan Štefan</i> : Za co bych rád jako český evangelík poprosil českého katolíka o odpuštění .....	122

### Recenze

Dokumenty II. vatikánského koncilu (VI. <i>Roskovec</i> ) .....	86
Carmine Di Sante: Židovská modlitba ( <i>F. Kunetka</i> ) .....	176
J. Dolista: Naděje vložená do manželství ( <i>J. Halama jr.</i> ) .....	84
P. Filipi: Křesťanstvo ( <i>L. Beneš</i> ) .....	188
Joh. Fischer: Theologische Ethik und Christologie ( <i>J. S. Trojan</i> ) .....	171
K. Grünwaldt, H. Schroeter: Was suchst du hier, Elia? ( <i>M. Prudký</i> ) .....	88
M. Hájek: Evangelium podle Matouše ( <i>Petr Pokorný</i> ) .....	81
M. J. Hus: Sermo de pace — předmluva ( <i>Ota Halama</i> ) .....	83
Ph. Melanchton: Loci communes ( <i>M. Wernisch</i> ) .....	178
Jana Opočenská: Zpovzdálí se dívaly také ženy ( <i>J. Tožičková</i> ) .....	181
Don Parker: Using Biblical Hebrew in Ministry ( <i>St. Segert</i> ) .....	174
Paul Ricoeur: Výbor statí z let 1951—1975 ( <i>J. Smolík</i> ) .....	167
M. Rohkrämer: Freundschaft im Widerspruch ( <i>P. Filipi</i> ) .....	79
St. Segert: Starověké dějiny židů ( <i>J. Heller</i> ) .....	169
W. M. Schniedewind: The Word of God in Transition ( <i>St. Segert</i> ) .....	172
P. Spunar a kol.: Kultura středověku ( <i>N. Rejchrtová</i> ) .....	184
O. I. Štampach: Nástin ekumenické teologie ( <i>P. Filipi</i> ) .....	186
F. Thiele: Unser Tun und Lassen ( <i>J.S. Trojan</i> ) .....	88

Práce přijaté a obhájené v roce 1995 .....

91

*Do čísla 2 je vložena příloha, obsahující projevy při slavnosti inaugurace děkana ETF:*

*J. S. Trojan*: O profil fakulty

*P. Pokorný*: Mužové athénští



# eman

Heršpice 117, 683 56 p. Nížkovice, ☎ (05) 44 22 27 57



připravuje ediční řadu

## **SPISY BOŽENY KOMÁRKOVÉ**

Tento ediční záměr chce seznámit veřejnost s výjimečnou osobností našeho soudobého života a svědkyní evangelia – „českou Hannah Arendtovou“ (jak ji nazval Jiří Gruša). Editory této řady jsou Milena a Jan Šimsovi.

Edice je rozdělena do těchto titulů (názvy jsou pracovní)

### **1. LIDSKÁ PRÁVA**

*obsahuje dosud nezveřejněný Vratislavský deník z let 1941–42 – zlomek deníku z doby nacistického věznění, který m.j. ozřejmuje odhad, proč se lidská práva stanou před koncem století svrchovaně významným tématem*

(Vratislavský deník – Reformace a stát – V čem kotví lidská práva – Lidská práva a křesťanství a další texty – předmluva ke knize Nárok a zaslíbení)

### **2. ČEMU NÁS NAUČILA VÁLKA**

*Obsahuje texty, ve kterých Božena Komárková zpracovala svou zkušenost věznění a války a vzpomíná na svoje spolupracovníky, kteří válku nepřežili.*

(Čemu nás naučila válka – Jan Uher, vězeň – Arlette – Vzpomínka na Jaroslava Šimsu aj.)

### **3. STUDENTSKÉ KŘESŤANSKÉ HNUTÍ**

*Proslovy pro křesťanské studentské hnutí, vzpomínky a texty pro samizdat. B. Komárková jako duchovní průvodce a inspirátorka dalších generací*

(Jak vítězí pravda – Věřící aktivismus – Evangelisace mezi studenty – Lidství v poznání pravdy – Na vysokém učení v Brně – Studentská léta – Věc osobního svědomí – Tradice a výzva Mas. university, aj.)

---

## **OBJEDNÁVÁM**

Spisy Boženy Komárkové – kompletní řadu (č. 1–6) ..... ks

Z edice Spisy Boženy Komárkové objednávám tituly:

Lidská práva ..... ks

Čemu nás naučila válka ..... ks

Studentské křesťanské hnutí ..... ks

O svobodu svědomí ..... ks

Ve světě a ne ze světa ..... ks

Český dějepis ..... ks

#### 4. O SVOBODU SVĚDOMÍ

„Stala se mnoha lidem příkladem věrohodné křesťanské existence v konstruktivním odporu proti totalitárním pokušením doby,“ stálo v odůvodnění čestného doktorátu basilejské university z r. 1982

(Dopisy J. Patočky BK – Několik poznámek k thesím Jana Patočky – Dopis BK J. Patočkovi z r. 1977 – Několik poznámek k Pitthartovu Pokusu o vlast – Kdo je Jaroslav Šabata – Novozákonní bohoslužba aj.)

#### 5. VE SVĚTĚ A NE ZE SVĚTA

*Interpretace evangelia s ohledem na moderního člověka*

(Výklady blahoslavenství, Aloisov 1953 – Pokoj lidem dobré vůle? – Heidelberský katechismus – Technická civilizace a křesťan – Poslední blahoslavenství)

#### 6. ČESKÝ DĚJEPIS

Otázka smyslu českých dějin představuje jedno z celoživotních témat Boženy Komárkové. (Václav Novotný – Naše soužití s Němci – Tolerance jako podmínka života – Toleranční patent a evang. sbory – Idea křesťanského státu, polemika – příspěvek do Ankety k výročí vzniku republiky a j.)

– Tyto svazky jsou edičně připraveny k vydání. Přihlašte se k jejich odběru.

– Závazným objednatelům celé řady poskytneme slevu ve výši 15% prodejní ceny!

– Můžete objednat jako dárek i svým přátelům!

Cena jednotlivých svazků se bude pohybovat mezi 50–70 Kč. Její výše závisí i na sponzorech, které k tomuto edičnímu počínu zveme.

Doba vydávání – asi 3–6 let – závisí m. j. i na Vašem zájmu. Bude-li dostatečný, celou edici samozřejmě výrazně urychlí.

! Hledáme čtenáře – hledáme sponzory !

V případě úspěchu této řady vydáme i čtyři dodatky:

- Dokumentace zápasu o charakter církve v letech 1969–1979
- Co je studium?
- Práce na Zásadách ČCE – dokumentace z let 1963–1967
- Miscelanea

Vydáním těchto titulů by se ediční zmapování dosud nevydaného díla B. Komárkové zkompletovalo – a „vybrané spisy“ by se – spolu s již publikovanými tituly Původ a význam lidských práv (Praha 1991) a Sekularizovaný svět a evangelium (Brno 1992) – změnilo v „sebrané“.

Mám předběžný zájem také o svazky:

Dokumentace zápasu o charakter církve v letech 1969–1979 .....	ks
Co je studium? .....	ks
Práce na Zásadách ČCE – dokumentace z let 1963–1967 .....	ks
Miscelanea .....	ks

ADRESA OBJEDNATELE .....

.....

.....

.....

*Do tohoto čísla je vložena příloha, obsahující projevy při slavnosti inaugurace děkana ETF dne 2. října 1996 v Betlémské kapli.*

I N T E R N E T

Informace o Teologické reflexi a sumáře hlavních článků:

<http://www.etf.cuni.cz/tref.html>

## O PROFIL FAKULTY

*Proslov odstupujícího děkana ETF UK  
při inaugurační slavnosti 2. října 1996.*

*Jakub S. Trojan*

Je nesnadné přehlédnout v krátkém projevu dvojí údobí děkanské funkce, jež mi byla svěřena volbou v Akademickém senátě poprvé k 1. říjnu 1990, podruhé k 1. říjnu 1993. Spoléhám na to, že pečlivější zkoumatel života naší fakulty v posledních šesti letech sáhne po publikaci, kterou jsme vydali k 75. výročí jejího založení, k ročenkám z roku 1993 a z roku letošního, k tzv. Karolinkám, k projevům, které měli fakultní učitelé a děkan při imatrikulacích, na sympoziu v prosinci minulého roku, při slavnostním otevření fakulty 3. prosince 1995 i při jiných příležitostech. Profesionální historik bude mít navíc k dispozici i další materiály, jako jsou zápisy ze zasedání vědecké rady, Akademického senátu atd.

Chci se soustředit na to nejpodstatnější. Protože dnes předávám děkanský úřad svému nástupci, kolegovi Pokornému, neleží na mně povinnost předkládat program na příští léta. Očekáváte však ode mne právem pohled dozadu, jakousi bilanci toho, co bylo vykonáno.

Od počátku jsem považoval za jeden z prvořadých úkolů usilovat na fakultě o dělnou atmosféru. Šlo mi o vytvoření vzájemné důvěry mezi učiteli, o otevřený vztah ke studentům, o vyjasnění vztahu k církvím a k univerzitě. První okruh problémů nás učitele, přesněji: ty, kteří na fakultě působili i v době nesvobody, ty, kteří se jimi stali krátce před revolucí i ty, kteří na ni přicházeli po revoluci, nutil zasednout k rozhovoru, v jehož středu stála minulost. Hovořili jsme spolu otevřeně, bylo nám dáno sestoupit hluboko k otázkám, které jsme před necelým rokem formulovali na již zmíněném sympoziu v prosinci minulého roku a předložili české i zahraniční veřejnosti.

Druhý okruh problémů, s kterým jsem se musel vyrovnávat v témže kontextu, byla vážná starost některých studentů nejvyšších ročníků o čistotu jména fakulty. Zde bylo několikrát z jejich strany žádáno, aby se fakulta s některými učiteli rozešla. Doufám, že jsem je přesvědčil o tom, že volit tuto cestu by bývalo znamenalo vstoupit na cestu vleklé krize, která by vysávala naše síly a duchovní energii a nevniesla do fakultního života

žádoucí uklidnění. Dal jsem přednost rozhovoru, dal jsem výhost administrativnímu řešení. Teologická fakulta, stejně jako církev, orientovaná na reformační tradici má především použít duchovní zbraně při řešení konfliktů. Jsem také rád, že i mí kolegové a přátelé z disentu mne v této snaze vposledu podpořili. I jim jsem vděčen za rozhovory, které jsme několikrát o minulosti církve i fakulty spolu vedli.

Třetím okruhem byl vztah k církvím a zejména k té církvi, z níž tradičně přichází největší počet studujících a k níž patří také převážná část učitelů naší fakulty: k Českobratrské církvi evangelické. Zde šlo také o překonání jisté nedůvěry, která měla podle mého soudu dvojí zdroj: Jednak na fakultu přicházeli učitelé, kteří před revolucí vyslovovali kritická stanoviska k orientaci církve za komunistického režimu, jednak byla fakulta v r. 1990 integrována do svazku s Univerzitou Karlovou. To vyvolávalo u řadových členů církví, ale i v jejich vedení otázku: Nebude se ETF vzdalovat potřebám církvi? Nestane se akademickým učilištěm, jež bude chápat teologii jako svébytnou, od života církví odtrženou disciplínu? Nepřetnou učitelé vlákna, která je i během minulých desetiletí, a patrně právě v nich ještě silněji, připoutávala ke sborovému životu? Nestane se ETF tím, co známe ve světě běžně pod názvem ‚religious studies‘?

Doufám, že v tomto bodě se nám podařilo přesvědčit evangelickou veřejnost, že chápeme teologii jako kritickou reflexi ekumenické obce. Říkám-li: Ekumenické obce, myslím ovšem na určité pořadí těch složek, které do ekumenické obce v univerzálním pojetí patří. Na prvním místě tu jde samozřejmě o život našich církví, o jejich duchovní život i přínos, o který usilují v otázkách širší obce. Vždyť i za ni nesou spoluodpovědnost. Takto chápané ekumenicity se nemůže protestantská fakulta vzdát, nemá-li ztratit smysl své existence. Neváže se tedy výlučně na evangelické sbory, to by byla základna příliš úzká, ale chce jim svou kritickou teologickou práci pomoci v působení, jež si neklade hranic: Připomíná jim, že zevnitř našich sborů má vyzařovat do celé ekumenické obce poselství vzdělané naděje, do té obce, k níž patří všechny církevní i necírkevní konfese.

Tato perspektiva byla od r. 1990 posilována na fakultě vskutku ekumenickou pestrostí její studentské obce (dnes: 16 církví, a navíc studenti bez církevní příslušnosti!). Jsem rád, že jsme se nedali touto okolností strhnout k tomu, abychom šili přednáškovou nabídku podle míry rychle se měnící poptávky. Nicméně jsme si vědomi toho, že někteří z absolventů, počet lze dnes odhadnout zhruba na 25-30%, se nestanou duchovními na sborech. Je to snad chyba? Prosazoval jsem koncepci, že fakulta musí nabídnout ucelené, nosné vzdělání pro oba typy absolventů. A v obou případech to musí být především teologie v univerzálním pojetí, to jest v takové podobě, aby

absolventi byli schopni rozhovoru s jinými disciplinami, a přitom si zachovali svou bohosloveckou identitu a právě proto byli zajímaví a podnětní pro vzdělance z jiných oborů. Absolvent fakulty, který odchází do sborové praxe musí být schopen otevírat sborové společenství dvojím směrem: Jednak k sestupu k nejhlubším zdrojům víry, ke kořenům naší reformační tradice, jednak k tvořivému přístupu k problémům, jež se vynořují v životě obce, do něhož je společenství místního sboru zasazeno. V tom se vyjevuje misijní dynamika bohoslovecké práce. Absolvent fakulty není praktik, který vystačí jen se zkušeností, ať vlastní či těch, jimž na sboru slouží. A výchovný cíl fakulty zdaleka nemíří jen na tuto úzkou prakticistní stránku vzdělání. Jako farář svého sboru je bohoslovec vzdělavcem, jehož odpovědnost hranice sboru přesahuje. Absolvent naší fakulty, který nepracuje v církvi, je svým bohosloveckým vzděláním vyzbrojen k téže odpovědnosti. Je-li mu darováno i osobní zakotvení ve víře, pak mezi těmito dvěma typy absolventů není v hloubce žádného rozdílu. Pracují jen na odlišných místech ekumenické obce.

Čtvrtým okruhem problémů, před kterým jsem spolu s kolegy a kolegyněmi stál od počátku svého děkanování, byl vztah k univerzitě. Zde jsme zatím vykonali málo, myslíme-li na výraznější účast na formování spirituality KU, jak po tom toužil její první rektor po revoluci prof. Radim Palouš. Mezifakultní rozhovory se zatím nepodařilo iniciovat. Naše fakulta je sice ceněna v rámci univerzity zvláště pro mimořádný kulturní statek, který spravuje — naší knihovnu — a je mezi nejpilnějšími, pokud jde o publikační činnost svých učitelů. Vysoce je též ceněna úroveň výuky a její ohlas v zahraničí. Pozitivní je také skutečnost, že naše fakulta je schopna vydávat dva časopisy, *Communio viatorum* pro zahraničí a *Teologickou reflexi* pro domácí čtenáře. Nicméně vyzařování směrem k univerzitní obci je slabší a méně znatelné než to, které zaznamenávají naše sbory. Ani průnik do univerzitního časopisu *Forum* se zatím nezdařil.

Pátým okruhem naší činnosti, kterou považují za velmi obohacující, byla v posledních letech výjezdní zasedání učitelského sboru fakulty. Herlíkovic, Běleč u Třebechovic, Benešovský mlýn u Písku jsou tři víkendová zastavení, při kterých jsme posuzovali nejen běžnou fakultní agendu. Zamýšleli jsme se nad funkcí jednotlivých kateder, kladli si zásadnější otázky nad orientací fakulty v blízké i vzdálenější budoucnosti. Zde je možno vystopovat jakoby dvě linie, které mohou za jistých předpokladů nakonec, přes všechna vnitřní pnutí, vést k vzájemnému podepření. Jak tomu rozumím, mladší učitelé chtějí především poctivě a do hloubky zvládnout svou vlastní disciplinu, starší kladou důraz na systematickou stránku teologické profese, která bohoslovce podněcuje k syntetickému, univerzálnímu

nějšímu přístupu. Zde se vedly mezi námi nejnápínavější rozhovory. Několikadenní společné rozhovory nás sblížovaly také lidsky.

Nemohu nezmínit snad nejzávažnější, i když v jistém smyslu vnější událost, kterou jsme po dlouhé měsíce na fakultě prožívali: získání nové budovy. Ta vytváří pro studenty, učitele i další pracovníky fakulty velice příhodné prostředí. Je tak mimořádnou skutečností, za kterou nepřestáváme být vděční všem, kteří se o to zasloužili. Na prvním místě tu chci poděkovat synodní radě ČCE, jmenovitě bratru synodnímu seniorovi Pavlu Smetanovi a všem jeho spolupracovníkům. Ti na sebe brali tíhu rozhodnutí pustit se do tak náročného díla. To je nejpřesvědčivější důkaz úzkého sepětí fakulty a církve. Spolupráce mezi vedením církve a fakulty patří k nejsilnějším zážitkům mého života. V této souvislosti musím s mimořádnou vděčností připomenout to, co pro naši fakultu vykonal br. farář Gerhard Frey-Reininghaus. Na něm leželo břemeno rozsáhlé korespondence a kontaktů se zahraničními sponzory, představiteli církví, podpůrných organizací a nadací zejména německých i z ostatních evropských zemí a ze Spojených států a Koreje. Jsem přesvědčen, že bez jeho úsilí, neúnavné práce, oddanosti a důvěry, že se náročné dílo podaří, my ostatní bychom je snad vůbec nebyli schopni prosadit a dokončit. Patří mu za to dík nás všech.

Mé díky patří i dalším spolupracovníkům za to, že mi obětavě pomáhali po celou dobu mého úřadu: třem proděkanům, bratřím Pokornému, Prudkému a Štefanovi. Spolupráce s nimi probíhala naprosto hladce. Našel jsem u nich vždy porozumění. Snad jsem je nezatěžoval nadměrně, — snažil jsem se respektovat i jejich pedagogické a badatelské úkoly.

Velice jsem oceňoval zejména v posledních dvou letech pomoc br. tajemníka Pistora a paní ekonomky Škodové. S financemi jsou potíže. Zvládali je vzorně, i když jim vrásky s čela nemizely a asi ještě nadlouho nezmizí. Pečlivě si vedla v studijních záležitostech paní Trojanová. I jí patří můj vřelý dík. Nemohu pominout práci sekretářky děkanátu paní Dubinové. Všichni jsme oceňovali její profesionální zdatnost, přesnost a rychlost. Do popředí se v posledních letech dostává i práce naší knihovny, kterou na vysoké úrovni a s mimořádnou péčí spravuje paní ředitelka Mgr. Šírová. Že se knihovna pod jejím vedením vtiskuje do povědomí širší akademické veřejnosti, nejen studentů a učitelů naší fakulty, je zásluhou její i těch, kteří s ní spolupracují. Velmi odpovědně si počíná i ekumenické a zahraniční oddělení, jehož úkoly narůstají čilými ekumenickými styky, výměnou studentů a učitelů. Děkuji za dobrou spolupráci jejím pracovníkům, zejména paní Adelheid Reininghausové a Peteru Stephensovi.

Bohoslovecký seminář pod vedením ředitele Mgr. Brodského vytvářel prostředí, do něhož se rádi uchylují učitelé, studenti i pracovníci fakulty.

Patří organicky k životu naší fakulty. Vyslovuji za to dík jeho řediteli, vedoucí kuchyně paní Dortové i všem, kdo s ní v jirchářském studentském domově pomáhají vytvářet vlídné prostředí.

Jsme velice rádi, že správu naší fakultní budovy převzal br. Kolafa, který se o ni stará s péčí, jež dokazuje jeho vnitřní vztah k životu fakulty.

Zakončil jsem svůj retrospektivní pohled řadou díky těm, s kterými jsem se takřka denně na fakultě vídal. Pro bohoslovce reformované tradice se přece jen vposledu sluší vyslovit dík tomu, který nás vede životem. Říkám: Vposledu, ale myslím na milost obmykající náš život v jeho počátku, středu i konci: „*Ne nám, Hospodine, ne nám, ale jménu svému dej čest, pro milosrdenství své a pro pravdu svou*“ (Ž 115, 1).



# 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 těmto 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). Přirovnějme 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 — METANOËIN — 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.