

# TEOLOGICKÁ REFLEXE

1995

1 / 1995

## *Z obsahu příštího čísla:*

*Téma stvoření v teologii SZ*  
(M. Prudký)

*Duchovní profil proroka Jeremjáše*  
(M. Balabán)

*Markovo evangelium a NZ kánon*  
(P. Pokorný)

*O Boží prozřetelnosti*  
(J. M. Lochman)

*Nepředmětnost a teologie*  
(L. Hejdánek)

*Křeslanská birkat ha-mazon v Didaché*  
(F. Kunetka)

aj.

*Miloslav Hájek* *Nad modlitbou Páně*

*Pavel Filipi* *Bližní samařanem —  
samařan bližním*

*Jan Štefan* *Existuje sice jakýsi náš  
atheismus...*

*Jakub S. Trojan* *Lidská důstojnost  
v tržním hospodářství*

*Karol Nandrásky* *Perspektivita*

*Jan Milič Lochman* *Má cesta  
evangelického theologa*

*Martin Prudký* *K transkripci hebrejštiny*

*Petr Pokorný* *K transkripci řečtiny*

Teologická REFLEXE

1

## ***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*

*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, Jungmannova 9, 115 55 Praha 1*

*Telefon: 24 22 14 25*

*Do tohoto čísla je vložena složenko k úhradě předplatného ročníku I. Úhrady 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. Uhradíte-li složenkou částku vyšší, usnadníte vydávání časopisu.*



# OBSAH

<i>LECTORI SALUTEM</i> .....	5
<i>Miloslav Hájek</i> .....	7
NAD MODLITBOU PÁNĚ	
<i>Pavel Filipi</i> .....	13
BLIŽNÍ SAMARAŇANEM — SAMARAŇAN BLIŽNÍM	
<i>K homiletické exegesi L 10, 25—37</i>	
<i>Jan Štefan</i> .....	21
EXISTUJE SICE JAKÝSI NÁŠ ATHEISMUS...	
<i>Novověký ateismus a evangelická theologie našeho století</i>	
<i>Jakub S. Trojan</i> .....	41
LIDSKÁ DŮSTOJNOST V TRŽNÍM HOSPODÁŘSTVÍ	
<i>Karol Nandrásky</i> .....	47
PERSPEKTIVITA	
<i>Jan Milič Lochman</i> .....	55
MÁ CESTA EVANGELICKÉHO THEOLOGA	
<i>Martin Prudký</i> .....	69
K TRANSKRIPCI HEBREJŠTINY	
<i>Petr Pokorný</i> .....	75
K TRANSKRIPCI ŘEČTINY	

DISKUSE

- 76 ..... *Petr Macek*  
MILOST I PRAVDA  
*Nad Trojanovými úvahami o Boží moci*
- 82 ..... *Jakub S. Trojan*  
MILOST A PRAVDA  
*Odpověď na kritickou recenzi P. Macka*
- 86 ..... *RECENSE*



## LECTORI SALUTEM

Pozdravení čtenářům prvního čísla *Teologické reflexe* vyřizují jménem všech, kdo se na jejím vzniku podíleli. Činím tak výjimku z pravidla, že (pokud redakční rada nerozhodne jinak) v TR nebudeme uveřejňovat redakční úvodníky k jednotlivým číslům.

Učitelé Evangelické teologické fakulty se rozhodli vydávat tento časopis po delší úvaze. Po zániku česko-slovenské revue *Theologia evangelica* v roce 1951, po zániku *Theologické přílohy Křesťanské revue* v roce 1968 se v odborné teologické publicistice objevila mezera, kterou se náhradním a provizorním způsobem pokoušela (do roku 1990) zaplnit *Křesťanská revue*, v nesouladu se svým původním zaměřením, a volná řada *Studií a textů* tehdejší Komenského evangelické bohoslovecké fakulty. Křesťanská revue se vrátila ke svému někdejšímu žánru, Studie a texty přestaly vycházet pro změny v nakladatelství a několik nových teologických časopisů po roce 1990 nestačí zaplnit proluku, kterou pocítujeme.

Když jsme v druhé polovině osmdesátých let připravovali bibliografický soupis české teologické tvorby (KALICH, Praha 1988), užasli jsme, kolik cenných prací ze všech teologických oborů je uloženo v časopisech a ročenkách. V českém a slovenském prostředí, zvláště evangelickém, se většinou teologizovalo na farách, konferencích, synodech, na stránkách časopisů. Na speciální badatelské ústavy jsme, kromě teologických fakult, nikdy neměli a jen málokterý z českých či slovenských teologů mohl své dílo uložit do rozsáhlých, mnohasvazkových publikací knižních. Přitom potřeba teologické práce, ať v ohledu historickém, kde na své zpracování čekají zející bílá místa českých náboženských dějin, ať vzhledem k přítomnosti, jež naše církve staví před nové a nové úkoly, není o nic menší, než v jiných prostředích.

Čeští a slovenští učitelé teologie nemají většinou nedostatek možností publikovat své práce v zahraničí. Cítíme se však vázání odpovědností vůči prostředí domácímu a povinností předkládat výsledky své práce ke kritickému posouzení svým současným i někdejšími studentům, církevní, ekumenické i ostatní kulturní veřejnosti. Rádi bychom takto podnítili další teologickou tvorbu u nás, umožnili rozhovor a propojili jej s diskusí evropskou a světovou. Jsme přesvědčeni, že odpovědnost za zvěstování Božího

slova, za vedení dětí a mládeže, za podobu církví a za jejich službu ve společnosti musí být provázena náročnou teologickou prací.

V časopise chceme dát výraz ekumenické povaze a šíři teologie v naší době. Těší nás, že mezi odběrateli jsou zastoupena nejrůznější křesťanská společenství v našich zemích a doufáme, že podobné šíře dosáhneme i v okruhu autorů. Zároveň nemáme v úmyslu potlačovat to, co dosud tvořilo jistý svéráz Evangelické teologické fakulty: Bádání biblické a historické, zvláště se zřetelem k české reformaci a k radikálním útvarům v křesťanských dějinách. Třetím zamýšleným těžiškem budou aktuální otázky, s nimiž se obec křesťanů a teologů v našich zemích musí tak či onak vyrovnávat, ať se týkají interpretace evangelia pro našeho současníka v činnostech zvěstovatelských, výchovných, ať se týkají ostatních forem diakonie církví ve společnosti. Zprávy o literatuře a recenze doplní naši nabídku služeb českému a slovenskému čtenáři.

Vnější podoba časopisu není ještě definitivní, vyčkáváme, až budeme přesněji znát potřeby autorů a čtenářů. Biblické studie, o nichž již dnes víme, že jsou velice žádány, hodláme uveřejňovat v každém čísle. Naší snaze vyprovokovat rozhovor, anebo i polemiku, poněkud stojí v cestě půlroční periodicitu TR. Ta nám naopak dává možnost publikovat reakce zároveň s kritizovanými statěmi (v tomto čísle odpověď J. S. Trojanovi P. Mackovi). Není to však jediná forma rozhovoru. — Také máme v úmyslu pokusit se o standardní úpravu odborného názvosloví.

S redakcemi ostatních teologických periodik chceme zůstat v těsném pracovním kontaktu a vyhnout se podle možnosti zbytečnému zdvojování. Máme naději, že časem vytvoříme rozumnou dělbu úkolů a spolehlivé metody informování čtenářů o tom, co se mohou dočíst na stránkách ostatních časopisů. Zvláště úzká bude naše spolupráce s cizojazyčným čtvrtletníkem *Communio viatorum*, vydávaným rovněž Evangelickou teologickou fakultou.

Takové je očekávání a takové jsou plány, jimiž provázíme, ne bez bázně a třesení, první číslo nového časopisu. Snad se nám podaří je alespoň zčásti naplnit. Podaří-li se to, bude to také vašim přičiněním, vážení čtenáři a autoři, jež ještě jednou upřímně zdravím spolu se srdečnými díky těm, kdo se na rozběhu Teologické reflexe pilně podíleli: Dr. Jindřichu Halamovi, dr. Martinu Wernischovi, dr. Lydii Roskocové a studentům ETF Janě Tožičkové a Danielu Trojanovi.

Pavel Filipi



## NAD MODLITBOU PÁNĚ

Miloslav Hájek

**Modlitba Páně** — nazýváme ji tak od Cypriána (3. stol.). Jde o jeden ze základních kamenů křesťanské tradice.

Od počátku byla míněna jako sdružující a rozeznávající modlitba Kristovy obce. Sdružující — to jest: Všichni, kdo se ji modlí, patří do Kristova společenství. Rozeznávající — tím myslíme: Kdo se ji nemodlí, do Kristovy obce nepatří. Náznak tohoto významu společné modlitby shledáváme již v obojím záznamu evangelia: U L 11,1 si učedníci tuto modlitbu výslovně vyžadují jako specifickou pro Ježíšův kruh: „Pane, nauč nás modlit se, jako tomu učil své učedníky i Jan.“ A u Mt 6,9 řekne sám Pán — poté, co odmítl způsob modlitby pokrytců a pohanů (v. 5,7): „Vy se modlete takto.“

Od samého počátku tak Modlitba Páně patřila neodmyslitelně k životu křesťanské obce. Didaché z počátku 2. století stanoví, aby se ji křesťané modlili třikrát denně — zřejmě podle vzoru židovské obce, která je takto povinna třikrát denně přednášet modlitbu ‚18 proseb‘ (*š'mone esré*). Tertul-lián (kolem r. 200) ji nazve ‚*legitima et ordinaria oratio*‘.

V době katechumenátu se stalo obyčejem sdělovat ji katechumenům slavnostně při křtu, aby se tak stala první modlitbou, kterou pokřtění pronesou. Od 3. století byla dokonce po nějakou dobu součástí ‚*discipliny arcani*‘, tedy pokladu, který nesměl být sdělován nevěřícím. Tak se ji ponenáhlu připisoval až zázračný význam — jsou doloženy zlomky jejího textu na amuletech. V bohoslužbě se od 4. století ocitá na nejposvátnějším místě mešního kánonu, po proměňování a před přijímáním. Jednotlivcům byla doporučována jako účinná modlitba pro případ nouze, ať se týkala čehokoli.

Reformace tyto názory a zvyky odmítá jako pověrečné zkreslení nejvzácnější modlitby, na druhé straně však ve svém naučném zápalu začíná chápat Modlitbu Páně jako normu našich modliteb. Podle Heidelberského katechismu jsou v ní obsaženy ‚všechny věci duši i tělu potřebné‘, a Luther ve svém Malém katechismu okouzlujícím způsobem provádí aplikaci této představy. Tím ovšem nabývá Modlitba Páně jakéhosi kompendiálního charakteru, což nám ztěžuje bezprostřední pochopení jejího znění.

Ze svědectví Nového zákona je jasné, že se církev nemodlila výlučně Modlitbu Páně — neměla tedy za to, že by v ní bylo zahrnuto všechno, oč potřebuje prosit a co má za nutné vyznávat. Po vzoru svého Mistra se hojně modlila též starozákonní žalmy, ale také nově utvářené modlitby, jak jsou v textu Nového zákona tu a tam zachyceny; místo v jejím modlitebním životě měly nepochybně též volné charismatické projevy. (Srv. *psalmoi, hymnoi, ódai pneumatikai* v Ko 3,16). Sotva tedy bylo Ježíšovým záměrem touto modlitbou shrnout a nahradit jakékoli ostatní modlitby.

Abychom se zbavili vykladačského (především parenetického) nánosu staletí, je třeba se vracet k vlastnímu znění Modlitby Páně a jejímu svěžímu významu.

\* \* \*

Jak známo, máme v evangeliích zaznamenánu tuto modlitbu dvakrát — Mt 6,9—13 a L 11,2—4 — ve znění navzájem ne zcela shodném. To by nás mohlo zarazit jen při předpokladu, že právoplatnost modlitby záleží na přesném odříkání jejích slov — což by byl bezpochyby předpoklad poněkud pověrečný. Ani židovské modlitby té doby nejsou tradovány v přesné slovní závaznosti (nepočítáme-li povinné vyznání *š'má Jisráél*). Ostatně ani ustanovení svaté Večeře nebo křtu nemáme v Novém zákoně podáno v jediné či jednotné normě. Pro liturgickou praxi církve bylo ovšem sjednocení společně přednášeného textu modlitby nezbytné a církev již od Didaché přijala znění matoušovské.

\* \* \*

Samozřejmě nás zajímají zmíněné soudobé společné modlitby židovské, a to jako obdoby anebo případně i vzory modlitby Ježíšovy. Jde jmenovitě o dvě:

**a)** Modlitba zvaná ‚18 proseb‘ (*š'moné esré*), kterou známe ve dvou verzích (babylónské a palestinské), jež byly ještě rozmanitě obměňovány a rozšiřovány. Ustálila se přibližně v novozákonní době a byla uložena jako povinnost třikrát denně každému údu Izraele, včetně žen a dětí.

**b)** Aramejsky formulovaná modlitba *qadiš* je modlitbou synagogálního shromáždění, které jí odpovídalo na aramejsky pronášená kázání.

Srovnáme-li tyto soudobé modlitby židovského společenství s modlitbou Ježíšovou, vyniknou nám dvě věci:

1) Na první pohled je Modlitba Páně (zvláště oproti Modlitbě 18 proseb) nápadně stručná a prostá — a je pozoruhodné, že se (narozdíl například od mešní liturgie) v celém průběhu křesťanských dějin ubránila jakémukoli rozšiřování. To po stránce formální.

2) Po stránce obsahové pak uhodí do očí, jak v ní není nic výlučného, partikulárního, omezeného na Ježíšův kruh.

Citujme některé odstavce Modlitby 18 proseb! Prosba 7 zní: „Pohled' na naši nouzi, ujmi se našich věcí a vysvobod' nás pro své jméno. Pochválen buď, Hospodine, Zastánce Izraele!“ — 8: „Uzdrav nás, Hospodine, Bože náš, z bolesti našeho srdce, sténání a vzdychání od nás vzdal, uzdrav naše rány. Pochválen buď, Hospodine, který uzdravuješ nemoci svého lidu, Izraele!“ — 10: „Dej zaznít veliké polnici našeho osvobození a pozvednout korouhev ke shromáždění našich zajatých. Pochválen buď, Hospodine, který shromažďuješ zahnané svého lidu, Izraele!“ — 11: „Povolej nám znovu soudce jako bývali a správce jako na počátku; buď ty sám králem nad námi. Pochválen buď, Hospodine, který miluješ právo!“ — 13: „Nad těmi, kdo se připojili k tvému lidu, nechť se rozprostře tvé milosrdenství a dej nám dobrou odměnu s těmi, kdo činí tvou vůli. Pochválen buď, Hospodine, naděje spravedlivých!“ — 14: „Slituj se, Hospodine, Bože náš, nad Jeruzalémem, tvým městem, a nad Siómem, příbytkem tvé slávy, i nad královstvím Davida, tvého spravedlivého Pomazaného. Pochválen buď, Hospodine, Bože Davídův, který buduješ Jeruzalém!“ — 16: „Nechť se zalíbí Hospodinu, Bohu našemu, přebývat na Siónu, aby ti tvoji služebníci sloužili v Jeruzalémě. Pochválen buď, Hospodine, ať ti sloužíme v bázni!“ A dokonce prosba 12: „Odpadlíkům nebuď žádnou nadějí a brzo, za našich dnů, vyhlad' zpupnou nadvládu; nazorejští a kacíři ať v okamžení zajdou, jsou vymazáni z knihy živých a se spravedlivými nejsou zapsáni. Pochválen buď, Hospodine, který snižuješ zpupné!“ Těmi „nazorejskými“ jsou míněni křesťané.

Vášnivé soustředění na úděl vlastního společenství, vyvoleného lidu, je zřejmé. Naproti tomu Ježíš formuluje svým učedníkům modlitbu tak, že se jí mohou modlit všichni lidé!

\* \* \*

Původnost Modlitby se zdá být mimo pochybnost. Obráží aramejský výchozí jazyk — například pojem ‚vina‘ ve smyslu ‚dluh‘ i ‚hřích‘ je vlastní aramejštině (*chóbá*). Celým svým vyjádřením, svou dětinou bezprostředností příznačně zapadá do Ježíšova způsobu, jak jej známe ze svědectví evangelií; je v tom nepodobná soudobým modlitbám s jejich sklonem ke zdobnosti a vznešenosti. Především však v ní nalézáme typické rysy Ježíšova poselství:

a) Jak jsme viděli, je vzdálena judaistické tendenci k výlučnosti, naopak je otevřena každému, kdo se jejím myšlenkám otevře.

b) Řadou proseb proniká eschatologické vědomí, tak typické pro Ježíšovo poselství.

c) Obsahuje nápadný důraz na vzájemné odpuštění mezi lidmi (jediný závazek modlitebníka mezi všemi prosbami) — což je v souladu s Ježíšovou ‚etikou‘, jejímž centrem je zapření sebe, smíření a služba.

\* \* \*

Nemohu na tomto místě podat podrobný výklad obsahu celé Modlitby. Chtěl bych se zastavit jen u tří momentů.

Předně to bude oslovení ‚náš Otče‘. Nazývat boha Otcem není v náboženském světě ovšem neznámé. Setkáváme se s ním ve velmi širokém, takřka univerzálním okruhu, například již od mythů sumerských a babylónských. Představová náplň je ovšem nestejná, v různém náboženském kontextu nabývá tento titul rozdílného významu. Zdá se, že je možno rozeznat v zásadě dvojí model. Jedním typem jsou kmenová náboženství, která označením božstva za svého otce vyjadřují víru v pokrevní souvztažnost božstva a kmene; v politicky vyspělých královských kultech se jím legitimuje moc králů jako vyvolených potomků božstva. Na druhé straně, jestliže Řekové jmenují Dia ‚Otcem bohů i lidí‘, vyslovují tím přesvědčení o jakési pyramidální soustavě všeho jsoucna, o jednotě všeho bytí, uspořádaného do náležitého řádu — filosofující Řecko tak dospívá k vědomí univerzalizmu. — Zdá se mi, že všemožná světová i místní náboženství odedávna až podnes oscilují mezi těmito dvěma možnostmi.

Ve Starém zákoně je pojmenování Boha Otcem poměrně vzácné — vyskytuje-li se, pak je to výpověď vyznání, že Hospodin (Jahve) je Otcem Izraele. Je v něm mohutné ujištění Boží blízkosti a přízní, které se tento lid může ve zmatcích a pohromách světa těšit — avšak zároveň tu cítíte vymezení vůči ostatním ‚národům‘ (*gójím*), jejichž Otcem Hospodin není. Otázka, do jaké míry tu i izraelské náboženství sleduje zmíněný model kmenový, by mohla být zodpovězena jen tím, do jaké míry chápe Izrael sám sebe jako rodově určené společenství.

Ježíš vychází z jiného, a to nejosobnějšího východiska. Není v evangeliích jediného dokladu, že by on sám oslovil Boha jinak, než jako ‚svého Otce‘, ‚svého Otce v nebesích‘. Tak nabývá myšlenka Božího otcovství zvláštní osobní vroucnosti, kterou v jiných modelech vztahu nepostihujeme. „Váš nebeský Otec ví, že to všechno potřebujete“ (Mt 6,32); „odpouštějte druhým, co proti nim máte, aby i váš Otec v nebesích vám odpustil vaše přestoupení“ (Mk 11,25); a dokonce „tvůj Otec, který vidí co je skryto, ti odplatí“ (Mt 6,6).

Na druhé straně nemůžeme přehlédnout Ježíšův všelidský, žádnou sektářskou ohraničeností neomezovaný záběr: „Nebeský Otec dává svému slunci

svítit na dobré i na zlé a dešť posílá na spravedlivé i nespravedlivé“ (Mt 5,45); „Což není život více než pokrm a tělo víc než oděv? Pohleďte na nebeské plectvo... jak je váš Otec živí; nejste vy o mnoho cennější?“ (6,25n).

U Ježíše je tedy v pojmu Božího otcovství spojena skutečnost nejbytnějšího osobního vztahu k Bohu s vědomím univerzalizmu: V Ježíši mohou nalézt synovský přístup k Bohu všichni. Myslím, že tato podvojnost osobního a všelidského je pro křesťanství příznačná.

\* \* \*

Chceme-li se vyhnout ‚kompendiálnímu‘ výkladu jednotlivých proseb Modlitby Páně, všimněme si spíše, že se všechny její prosby dělí na dvě výrazné skupiny.

První jejich trojice je formulována v uctivých modlitebních jussivech, jimiž je Bůh oslovován jen nepřímou; všechny tři prosby jsou charakteristické opakováním slova ‚tvé‘: *hagiasthétó to onoma sú, elthetó hé basileia sú, genéthétó to theléma sú*. Prosíme předně o to, aby Bůh prosadil, co mu náleží (a co mu svět upírá): svatost svého jména, příchod svého království, uskutečnění své vůle.

Jak naznačují dokonavé tvary slovesných aoristů, jde o skutečnost eschatologickou. Avšak celé Ježíšovo evangelium spočívá v tom, že eschatologická skutečnost Božího království vstupuje do světa již nyní, není odložena na neznámou budoucnost. Svatost Božího jména, přítomnost království, platnost jeho vůle se má stát skutečností našeho času.

Je možno položit otázku, proč o to prosíme? Člověk prosí přece o to, co je v jeho zájmu; co je v zájmu Božím, prosadí si Bůh sám. Ale připomeňme si Desatero přikázání, kde také tak zvaná ‚první deska‘ vyslovuje předně požadavky směrem k Bohu. Jde o to, zda není v našem lidském zájmu, aby se Bůh prosadil. Prostince řečeno: Nám lidem je tehdy dobře, když Bůh je na svém místě.

\* \* \*

Ve druhé skupině proseb nastupují místo modlitebních jussivů, jimiž je Bůh oslovován nepřímou, bezprostřední modlitební výzvy imperativem 2. osoby, místo zájmena ‚tvé‘ jsou prosby charakteristické possessivem ‚naše‘: *ton arton hémón ton epiúsiou dos hémín sémeron, afes hémín ta ofeílémata hémón, mé eisenenkés hémás eis peirasmon*. Když se zamyslíme nad předměty proseb, jde o nejzákladnější problémy naší lidské existence: chléb, viny, zlo. A to je opět velmi povzbuzující: Ježíš (ostatně jako jeho Otec již ve vztahu k lidu Staré smlouvy) nepřehlídí naše základní lidské

potřeby, nepřináší žádné náboženství oproštěné od materiálního světa, nepodrobujeme nás tyranii absolutního poddanství Božím zájmům. Naopak, vidí v jasném světle rozměr naší lidskosti tak, jak nás Bůh stvořil.

Jako první naše starost je zmíněn ‚chléb‘ — synekdochický výraz pro nezbytnou obživu, základní podmínku života. Je příznačné, jak často náboženství, zejména v kulturách neodkojených křesťanstvím, mají sklon fenomén materiálního podceňovat, popírat nebo potlačovat ve prospěch tak zvaných duchovních hodnot. V tom je biblická víra zásadně jiná. O dosahu do sociálně etického životního postoje se nemusíme šřit.

Vedle potřeby denní obživy stojí pak v Modlitbě potřeba odpuštění vin. V běžném lidském myšlení zřídka nacházíme to dvojí pospolu. Potřebu odpuštění mnozí odmítají, cítí se spravedliví. Všim nevdařeným v našem životě jsou pak vinni druzí anebo nepříznivé okolnosti. Jenže člověk odhazuje svou dospělost, odmítá-li přijmout odpovědnost na sebe. Problému viny se musíme postavit ve tvář. Avšak vinu nelze odčinit; co se stalo, nedá se změnit. Hříchu se nelze zbavit než tím, že bude odpuštěn.

Třetí naše nouze je v Modlitbě označena jako *peirasmos*. Tento pojem se v Novém zákoně naklání dvojitým směrem: Jednak jde o zkoušku, jíž je Kristův učedník vystaven vnějším ohrožením (L 8,13; Ja 1,2; 1P 4,12), jednak o svod, ‚pokušení‘, k němuž je lákán příležitostí (1K 10,13; 1Tm 6,9; Ja 1,14). Odtud otázka v Novém zákoně frekventovaná, zda může být Bůh označen za původce pokušení. Podle mého soudu nás vžitý překlad ‚pokušení‘ v Modlitbě Páně mate. Pokušení je třeba odolat, nikoli se mu vyhnout. Ostatně jediná negativně formulovaná prosba *me eis enenkés hémás eis peirasmon* vyvolává nutnost vyvážení kladným protějškem *alla rýsai hémás apo tú ponérú*. Tato antithetická dvojice tvoří jednu prosbu (jenom pošetilá snaha dosáhnout symbolického počtu sedmi proseb vede k tomu, obě věty od sebe oddělit a dávat jim odchylný smysl) a znamená žádost, abychom nebyli vydáni na pospas ohrožení. Slabost člověka ve chvílích ohrožení je další ze základních tísní naší existence v tomto světě. Ježíš nevidí ani své učedníky jako siláky, kteří se už nemají čeho bát. Jako stvoření (‚tělo‘) jsme neodolní vůči neštěstí, pohromám, smrti. Ježíš projevuje stejné pochopení pro ohroženost našeho života jako pro naši potřebu obživy a pro naše zatížení vinami. Ve všem tom nás učí volat k Bohu o zastání.

*Předneseno na Evangelické theologické fakultě Univerzity Karlovy  
15. listopadu 1994*

## BLIŽNÍ SAMARAŇANEM — SAMARAŇAN BLIŽNÍM

K homiletické exegesi L 10, 25—37

*Pavel Filipi*

V samostatném pojednání hodlám vyložit problematiku tzv. homiletické (potažmo katechetické) exegese biblických textů ve větší šíři. Tento článek chce být ilustrací k тезím, jež systematicky rozvinu později. Homiletická (katechetická) exegese začíná zpravidla tam, kde skončila exegese historicko-kritická, avšak zpětnou vazbou klade historické exegesi nové otázky. Homiletická exegese je sérií voleb. Význam historické kritiky je v tom, že upřesní alternativy, mezi nimiž se rozhodujeme. Ale břemeno vlastní volby z nás nesejme.

**1. Podobenství o milosrdném Samařanu a jeho rámeček**

Oddíl L 10,30—35 patří k nejznámějším z Ježíšových podobenství. Podle klasické klasifikace, zavedené Ad. Jülicherem, nejde ovšem o podobenství ve vlastním smyslu, nýbrž o jeden z lukášovských ‚exemplárních příběhů‘ (Beispielerszählung)<sup>1</sup>. Příběh je vkomponován do dialogu mezi nejmenovaným znalcem zákona a Ježíšem (v.25—29 + 36—37). Podobnou kompozici nacházíme u Lukáše častěji, např. 7, 36—50 12, 13—21.

První rozhodnutí, které musí homiletický exeget učinit, je, zda příběh ponechá v tomto zarámování, nebo zda jej odtud vyjme a vyloží jako samostatnou jednotku. Literárně-kritický nálezn zde tuze nepomůže, už proto, že není jednoznačný: Zastáván je názor, že příběh milosrdného Samařana původně koloval samostatně a byl dodatečně vkomponován do rozhovoru se zákoníkem — stejně jako názor, že spojení příběhu s rozhovorem je původní<sup>2</sup>. Ale ani kdyby se prokázalo nade vší pochybnost, že toto spojení

<sup>1</sup> Jülicher, A.: Die Gleichnisreden Jesu I (1899, 2. vyd.), 112nn.

<sup>2</sup> Pro přehled diskuse o této otázce viz: Monselewski, W.: Der barmherzige Samariter (1967), 153—157. Jde vlastně o několik otázek: (a) vztah celého dialogu (v. 25—29) k podobenství (v. 30nn), (b) vztah první části úvodního dialogu (v. 25—28) k části druhé (v. 29), (c) vztah druhé části úvodního dialogu (v. 29) k podobenství (v. 30nn), vztah mezi úvodním (v. 25—29) a závěrečným dialogem (v. 36).

původní není, nebyl by homiletický exeget zbaven vlastní volby. Do jaké jiné souvislosti by příběh zařadil? Má kazatel či katecheta naprostou volnost nahradit rámec evangelijní kompozice rámcem vlastním?

Pro ponechání vyprávění v ‚kanonické‘ souvislosti mluví i okolnost, že v této podobě text žil a působil po dlouhá staletí. Ale mluví pro ně i úvaha logická: Bez úvodní otázky zákoníkovy (v. 29) a závěrečné otázky Ježíšovy (v. 36) ztrácí samo vyprávění svou specifičnost, stává se poměrně banální morálitou. Teprve jako odpověď na otázku „*Kdo je můj bližní?*“ nabývá příběh překvapivé ostrosti a stává se i homileticky a katecheticky potentní.

Připustíme ovšem, že tato otázka se objeví až v druhé fázi zákoníkovy diskuse s Ježíšem; první část rozhovoru („*Co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?*“ v. 25—28) má k vyprávění o Samařanovi vztah mnohem volnější<sup>3</sup>. To vedlo k úvaze, že verš 29 sice původně k podobenství patří, ale verše 25—28 jsou teprve sekundárně připojeny lukášovským zpracováním synoptické tradice o zákoníkově otázce po největším přikázání Mk 12,28—34 (resp. Mt 22,34—40)<sup>4</sup>. Tak vznikla kompozice, kde diskuse o největším přikázání (věčném životě) má jen funkci úvodu, umožňujícího přejít k tématu ‚bližní‘. Dáme-li této úvaze zapravdu, znamená to, že smíme v homiletickém a či katechetickém zpracování úvodní rozhovor přejít v nezbytné stručnosti jako jakousi kulisu a vlastní výklad začít až u verše 29: „*Kdo je můj bližní?*“ Je třeba ovšem vzít v úvahu, že věčná souvislost s „největším přikázáním“ dává otázce po bližním zase jinou váhu: Na jejím řešení přece závisí „podíl na věčném životě“! Není tedy snadné — z důvodů vnitřní logiky — dekomponovat ‚kanonickou‘ podobu celého oddílu.

## 2. „Kdo je můj bližní?“

Text uvádí, že zákoník klade tuto otázku ve snaze „sám se ospravedlnit“ (ThELÓN DIKAIÓSAI HEAUTON v.29). Zde je homiletický exeget postaven před další volbu. Tuto zmínku je totiž možno chápat přinejmenším dvojím způsobem: **a)** Ve smyslu ‚pavlovském‘: Zákoníkova otázka je výrazem snahy po sebeospravedlnění před Bohem, snahy získat takovou životní pozici, aby již nebylo potřebí Boží milosti<sup>5</sup>. **b)** V užším smyslu je možno otázku chápat jako zákoníkův pokus zachránit situaci, do níž se dostal, když Ježíšovi původně položil otázku, na kterou musel sám znát

<sup>3</sup> Podobná situace je v L 12,13—21. Logická proluka je mezi verši 13n a 15nn.

<sup>4</sup> Např. Perrin, N.: *Rediscovering the Teaching of Jesus* (1967), 123 a Linnemann, E.: *Gleichnisse Jesu* (1978, 7. vyd.), 62nn; zde též přehled diskuse o problému, str. 144—149.

<sup>5</sup> Tento výklad zastává s velkou rozhodností K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, 460n.



odpověď. Předpokládá to, že rozhovor se odehrává před svědky, před nimiž zákoník musí zachránit svou reputaci, předchozím průběhem rozhovoru poškozenou. Jakoby říkal: Citovat dvojpříkázání lásky je zajisté správné, ale všechny problémy ještě vyřešeny nebyly: Kdo je můj bližní, kterého mám milovat jako sebe samého? Tato druhá možnost ovšem zákoníka poněkud karikuje a ponechává jej v roli, signalizované v úvodu poznámkou, že si chtěl Ježíše jenom prozkoušet (EKPEIRAZÓN v.25).

Je zajisté s podivem, že z dvojpříkázání je tomuto muži problémem spíše bližní, než Bůh, resp. láska k bližnímu spíše než láska k Bohu. Potvrzuje se tím pravidlo, že poselství skoro všech Ježíšových podobenství přináší překvapení i pro ty, kteří se domnívají, že již o Bohu vědí vše.

Nicméně otázka nepostrádá logiku a není vhodné ji předem degradovat. Má svůj existenciální rozměr, o němž ví i náš současník: *Kdo je můj bližní?* Vykладаči nás poučí, jaké problémy byly v této otázce obsaženy pro současníka Ježíšova: Vztahuje se pojem ‚přítel-bližní‘ (rea, PLÉSION) na všechny židy, jen na židy, na proselyty, na příchozí v Izraeli?<sup>6</sup> Odpovědi na tyto otázky v prostředí rabínské teologie mohly být spekulativní, vykonstruované — ale otázka sama obsahuje problém skutečný, autentický: Jak blízko (prostorem, příbuzenstvím či spřízněností) mi musí být člověk, kterého mám „milovat jako sebe samého“? Jak obsáhlá je množina ‚bližních‘, aby má láska byla ještě skutečná, nepomyslná? I se zásobou lásky je třeba zacházet uvážlivě. A ovšem otázka odhaluje i bezradnost v této věci — bezradnost nejen zákoníkovu<sup>7</sup>.

Důležité je i toto: Ať byla otázka míněna jakkoli, Ježíš se jí ujme, vezme ji vážně a odpoví na ni (hYPOLABÓN v. 30). Učiní to nikoli definicí — s těmi Bible nepracuje — nýbrž příběhem. Tím ji převede na jinou úroveň.

### 3. Jednající osoby

Příběh sám je poměrně prostý a konstruovaný v obecném schématu, jež známe i z pohádek: Dvakrát špatně, potřetí správně. To nás svádí k tomu, že na otázku, kolik bylo jednajících osob, odpovídáme: Tři — kněz, levita, Samařan. Není to správná odpověď. I když ponecháme stranou blíže neurčené ‚lupiče‘ a nejednajícího ‚hostinského‘, platí, že aktéři jsou čtyři: Kromě tří zmíněných ještě nešťastník, který padl do rukou lupičů. Je to významné i proto, že Ježíš se v závěru právě k této postavě vrací: „*Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?*“ (v.36).

<sup>6</sup> Sr. např. Jeremias, J.: Die Gleichnisse Jesu (3. vyd. 1955), 143n.

<sup>7</sup> Sr. Gollwitzer, H.: Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, Biblische Studien 34 (1962), 48.

Jak je u podobenství obvyklé, vyprávění maximálně šetří atributy — popisem vlastností jednajících osob — a motivacemi — popisem důvodů jejich jednání. Postavy charakterizují samy sebe svým klíčovým jednáním. Kazatel a katecheta by to měli respektovat.

Klíčovou charakteristikou člověka, kterého přepadli lupiči, je, že byl opuštěn jako „polomrtvý“ (hÉMITHANÉS v. 30) — tedy ve stavu naprosté odkázanosti na vnější pomoc, kterou by nepotřeboval, kdyby byl buď zcela živý nebo zcela mrtvý.

Klíčovou charakteristikou kněze a levity je stereotypní: „uzřev, obešel“ (IDÓN ANTIPARÉLThEN v. 31,32). Toto silné vyjádření, implikující, že nešlo o nevšímavost, nýbrž o vědomý akt, vyvolává u vykladačů potřebu přece jen pátrat po důvodech takového podivného jednání. V literatuře se objevují nejrůznější hypotézy, například: Kněz a levita se nechťejí zdržovat v nebezpečné zóně, nechťejí poskytnout pomoc oběti loupežného přepadu, aby na sebe nepřivolali pomstu atentátníků — zvláště šlo-li o akt politické odvety ze strany palestinských partyzánů<sup>8</sup>. — Specifičtěji se uvažuje o možnosti, že jednání kněze a levity souvisí s jejich úřadem. Svě zastánce<sup>9</sup> i své odpůrce<sup>10</sup> má domněnka, že kněz a levita se striktně drželi zákazu znečistit se dotykem s mrtvolou dle Lv 21,1, konkretizovaného saducejským předpisem o nedovoleném dotyku „mrtvého na cestě“. Tímto výkladem je možno jednání kněze a levity buď omluvit — nebo naopak ještě tvrději odsoudit a s ním i celou formální observanci mojžíšského zákona, která selhává v konfrontaci se skutečnou životní nouzí (srovnej Ježíšovo uzdravování v sobotu). — Méně pravděpodobné jsou výklady v „antiklerikální“ tónině, kritizující funkcionáře oficiálního náboženství<sup>11</sup>: Z dobových pramenů víme, že kněží a levité se netěšili zvláštní vážnosti u lidu a nebyli — narozdíl od farizeů a zákoníků — pokládáni za představitele oficiální zbožnosti<sup>12</sup>.

Těmto psychologizujícím či historizujícím výletům nad rámec textových instancí však text sám klade citelný odpor; a to nejen úsporností líčení, nýbrž i zmínkou, že k situaci došlo „náhodou“ (KATA SYNKYRIAN v. 31).

<sup>8</sup> Gollwitzer, 51.

<sup>9</sup> Např. Jeremias, 144.

<sup>10</sup> Např. Linnemannová, 59.

<sup>11</sup> Nejsilněji Ragaz, L.: Gleichnisse Jesu (1944), 101n: „Kněz si čte breviář, má plno práce s teologickými a církevními problémy. Ten člověk u cesty — co je mu po něm? ... Hlavní věc je vnitřní život. Že tu u cesty leží polomrtvý člověk — takový už je svět.“ Že levita si cestou čte, je vidět na jednom z Rembrandtových výtvarných znázornění našeho oddílu (Gollwitzer 108).

<sup>12</sup> Strack-Billerbeck II, 182 a IV.1, 334nn.

Nicméně fakt, že prvními dvěma náhodnými kolemjdoucími byli kněz a levita, je v textu obsažen a otázka po jeho funkci a významu je oprávněná. Tuto otázku je však třeba pokud možno zodpovědět z textu samého. Odpověď naznačuje třetí kolemjdoucí, jehož jednání kontrastuje s jednáním prvních dvou. Není to ‚laik‘, muž z lidu, který zahanbí ‚kleriky‘. Je to Samařan. Zatímco u polomrtvého nebožáka není řečeno, jakého byl původu, byl to „nějaký člověk“ (ANTHRÓPOSTIS v. 30), je u prvních dvou kolemjdoucích nade vši pochybnost jasné, že jde o židy. Jdou kolem sice náhodou, ale jsou to židé. Naproti tomu třetí je Samařan. Na tomto kontrastu podání jedině záleží; vše ostatní jsou nadbytečně konstrukce.

#### 4. Samařan

Již při běžném čtení vynikne, jak nápadně podání prodlévá u závěrečné scény (v.33–35). Najednou přestává šetřit podrobnostmi, na něž bylo dříve tak skoupé. To se týká především motivace: Samařan byl ke svému jednání „pohnut soucitem“ (ESPLANCHNISThÉ v.33). Kazatel a katecheta vyvodí důsledky z okolnosti, že motivace jednání negativního nestála za námahu, nebyla předmětem zájmu, avšak v případě jednání kladného je o ní výslovná zmínka.

Stejně tak ostatní jednotlivosti, jimiž je líčení přeplněno — až po údaj, že to Samařana stálo dva denáry (v.35) — jsou důležitým signálem. Zdůrazňují, že Samařan jednal naprosto věčně, pragmaticky: Na místě ošetří nebožákovi rány prostředky, jež má k dispozici, svým dobytčetem jej transportuje do útulku pro pocestné, tady se mu postará o jídlo a pití a celou akci zajistí i finančně. Tento ‚Samařanův‘ styl vešel do systémů veřejné zdravotní péče, kde jde o přesně tytéž kroky lege artis: Akutní případ na místě ošetřit, transportovat do místa, kde může být poskytnuta další péče, zajistit střechu nad hlavou, potravu a finance k dalšímu ošetřování. Láska k bližnímu, kterou příběh chce ilustrovat, je takto věčná, takto konkrétní, takto rutinní, profánní.

V této souvislosti se klade otázka, jakou funkci ve vyprávění má okolnost, že kladnou postavou je Samařan. Z běžných lexikonů a příruček se snadno dovíme, jaké napětí panovalo mezi židy a Samařany a proč. Potlačíme zvědavou otázku, co asi Samařan hledal v nenáviděném Jeruzalémě a proč se tam hodlal vracet (v.35).

Jakého typu však je kontrast mezi Samařanem a židem? V úvahu přicházejí dvě možnosti, mezi nimiž se kazatel a katecheta má rozhodnout: Samařan je pro žida ‚cizinec‘, nepatří do okruhu ‚domácích víry‘. Postavou Samařana podobenství odmítá restriktivní pojetí pojmu ‚bližní‘, založené na etnické nebo náboženské sourodosti<sup>13</sup>. — Druhá možnost vychází z ne-

přátelství mezi židy a Samařany. Postavou Samařana, prokazujícího lásku k příslušníku židovské náboženské komunity, se podobenství řadí k Ježíšově výzvě o milování nepřátel<sup>14</sup>.

Nevysloveným předpokladem obojí možnosti však je, že zraněný nebožák vedle cesty byl žid. To však není předpoklad nepochybný. Kromě toho příběh ani slůvkem nenaznačuje, že by mělo jít o kontrast mezi Samařanem a židem, kterého napadli lupiči. Kontrast, o nějž tu jde, je mezi Samařanem a jeho dvěma nepochybně židovskými předchůdci na cestě z Jeruzaléma do Jericha, knězem a levitou. Taková je logika vyprávění a v jejím rámci musíme hledat odpověď na svou otázku po smyslu údaje, že kladnou postavou je Samařan.

## 5. Závěrečný dialog

Výklad podobenství se většinou uzavírá tím, že Ježíš klade zákoníkovi před oči Samařana jako příklad k následování. „*Jdi a jednej také tak*“ (v.37), nehledej definice, kdo je tvůj bližní, jdi svou cestou a až uvidíš potřebného člověka, věz, že to je tvůj bližní. „Láska k bližnímu není obecným morálním principem, nýbrž událostí, setkáním, které se děje v jistém aspoň smyslu bez programu, bez mého úmyslu, náhodně...“<sup>15</sup>. Není to výklad chybný, avšak není úplný.

Krátký dialog mezi Ježíšem a zákoníkem, který následuje v závěru oddílu, dává možnost výkladu dalšího. Ježíš, když dovyprávěl podobenství, položí zákoníkovi otázku. Většinový výklad předpokládá, že se Ježíš ptá, komu byl Samařan bližním, a tím navrhuje zákoníkovi, aby se postavil do role Samařanovy, aby se identifikoval s člověkem, který se setkává s neštěstím druhého. Odpověď na původní zákoníkovu otázku „*Kdo je můj bližní?*“ (v.29) by pak vskutku zněla: Ten, který upadl mezi lupiče, tj. každý, kdo tě potřebuje.

Avšak Ježíšova závěrečná otázka je formulována jinak: „*Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?*“ (v.36). Pak odpověď

<sup>14</sup> Tak podobenství chápe J. B. Souček: „Závazek lásky překračuje všechny lidské přehrady, i přehrady konfesí a církví“ (Bratr a bližní ThPřKR 1962, 131). Pokud jde o katechetické zpracování stojí na této linii např. Ingo Baldermann, Gottes Reich — Hoffnung für Kinder (Wege des Lernens 8, 1991), 86—90.

<sup>14</sup> Tento výklad energicky zastává W. Monselewski (uv. spis, 159nn), který v příběhu o Samařanu hledá explikaci příkazu lásky k nepřátelům: Mt 5,43—48 par. Podle O. A. Fundy (Bible nejmenším, 1992) je právě tato „specificky evangelijní výzva lásky k nepříteli“ oním prvkem, jež odlišuje podobenství od „obecného humanismu lásky a pomoci“. Proto Funda své katechetické zpracování tohoto oddílu nadepisuje: O člověku, který pomohl nepříteli.

<sup>15</sup> Souček na uv. místě.

musí znít: Samařan, „*ten, který mu prokázal milosrdenství*“ (v.37). Ježíš jakoby zákoníkovi navrhoval jinou identifikaci: S polomrtvým ubožákem. V této pozici poznáš, kdo je tvůj bližní — zda kněz a levita, nebo Samařan.

Prakticky všichni vykladači si všímají nápadné inkogruence mezi formulací otázky zákoníkovy v úvodu (v. 29) a otázky Ježíšovy v závěru vyprávění (v.37). Snadnou pozici mají ti z nich, kteří soudí, že dialog a podobenství byly původně dvě samostatné literární jednotky, jež cirkulovaly nezávisle na sobě a teprve dodatečně byly spojeny v jeden celek<sup>16</sup>. Avšak i kdyby tomu tak bylo, je příliš snadné přičíst to, co nás v textu ruší, na vrub nedbalosti, nepozornosti, chybě redaktora. „K úloze exegetové patří, aby svému textu dal všechny možné šance dřív, než usoudí, že je v něm chyba“ — tato zásada, formulovaná Gollwitzerem<sup>17</sup>, je důležitým pravidlem zejména homiletické exegese.

Dáme tedy textu šanci a budeme mít za to, že inkongruence obou otázek je vědomá anebo i záměrná. Ježíš otázku po objektu lásky k bližnímu převrací v otázku po subjektu. Ptal-li se zákoník, koho má pokládat za bližního, ptá se Ježíš, kdo jako bližní jednal. Tímto směrem jde většina vykladačů.

Bylo by ovšem nesprávné chápat vztah mezi oběma otázkami tak, že druhá otázka provokuje odpověď na otázku první. Odpovědí na zákoníkovu otázku je podobenství samo<sup>18</sup>. Závěrečný rozhovor vrací zákoníka k podobenství, naznačuje mu, kde v podobenství leží odpověď na jeho otázku. Činí to tím, že nejdříve upozorní na tu ze čtyř hlavních postav, která dosud nebyla v popředí děje: Na „toho, který upadl mezi lupiče“. Tato postava nesmí být ignorována, právě proto, že je „polomrtvá“, tato postava není kulisou, na jejímž pozadí vynikne jednání kolemjdoucích. Ježíš v závěrečném dialogu navrhuje, aby se zákoník na svůj problém podíval zorným úhlem toho, který je na lásku odkázán.

## 6. Dvojitá pointa

Tento výklad, který naznačil K. Barth a energicky zastává H. Gollwitzer<sup>19</sup>, má v očích exegetů závažnou slabinu v závěrečném pokynu „*Jdi a jednej také tak*“ (v.37b). Škrtnout tuto větu z textu jako pozdější přílepek, jak navrhuje R. Bultmann<sup>20</sup>, není řešením. Problém spočívá po mém soudu

<sup>16</sup> Jülicher, Klostermann, Bultmann, částečně i Jeremias.

<sup>17</sup> Uv. spis 58.

<sup>18</sup> Tak správně Linnemannová, uv. spis 61.

<sup>19</sup> V uvedených spisech (pozn. 5 a 7). Viz též Gollwitzerův komentář k Lukášovu evangeliu „Die Freude Gottes“ (1979 9. vyd.), 139—143.

<sup>20</sup> Geschichte der synoptischen Tradition (1961 5. vyd.), 192.

v tom, že se skoro podvědomě pokoušíme vnést do textu jakýsi sylogismus: Bližní je ‚diligendus‘, ten, kterého je třeba milovat jako sebe samého. Bližní je Samařan, který prokázal milosrdenství. Ergo: Milovat je třeba toho, který prokázal milosrdenství. To je opravdu nesmyslný závěr, a kdyby k tomu měl závěrečným pokynem Ježíš nabádat, byl by v rozporu sám se sebou: Mt 5,46.

Věc vypadá jinak, zůstaneme-li v dynamice dialogu, který vstoupil do nové, závěrečné fáze. Teprve nyní, poté, co zákoník sám uvedl na scénu Samařana, navrhuje mu Ježíš, aby se připodobnil (hOMOIÓS) k této postavě. Nejdříve si měl ‚vyzkoušet‘ roli toho, který lásku bližního potřebuje a přijímá, a tím získat jednoznačnou odpověď, že bližním je Samařan<sup>21</sup>. Jakmile to vysloví, je propuštěn s pokynem, aby si ‚vyzkoušel‘ roli toho, který lásku bližnímu prokazuje.

Tím se celý příběh dobře vřazuje do souboru Ježíšových podobností, která mají často dvojí pointu. Je to příběh o tom, že bližní je jednak ‚diligendus‘, ale také ‚diligens‘, bližní je úkol, ale také dar. Je to příběh o lásce k bližnímu i o lásce bližního<sup>22</sup>. Pořadí, v němž je v textu toto dvojí uvedeno: diligens-diligendus, není náhodné. Odpovídá nejen chronologii příběhu každého lidského jedince, který je příjemcem lásky dávno předtím, než sám lásku může prokazovat, ale odpovídá i povaze Božího příběhu s lidským pokolením, povaze Kristova evangelia, asymetrické souvislosti milosti a životního závazku, indikativu a imperativu<sup>23</sup>. V tomto smyslu je příběh o milosrdném Samařanu vetkán do souvislosti Ježíšovy služby. Starověcí a ještě reformační (Luther, Erasmus) vykladači chápali příběh tak, že Samařanem je Ježíš sám<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Ponechme stranou absurdní možnost, že by zákoník odpověděl, že by od Samařana v žádném případě pomoci nepřijal. Právě tyto latentní absurdity jsou typické pro řadu Ježíšových podobností. Doporučené jednání se v závěru příběhu jeví jako nejméně absurdní, jako vlastně jediné normální.

<sup>22</sup> ‚Dvojkolejnost‘ vyústění příběhu o milosrdném Samařanu zdůrazňuje i G. Eichholz, *Gleichnisse der Evangelien* (1971, 4. vyd.), 174n.

<sup>23</sup> Na tuto okolnost v našem příběhu upozorňuje Perrin, uv. dílo 124: „The showing mercy is a response to being shown mercy.”

<sup>24</sup> Christologický výklad je převahou novodobě exegese odmítán (též Souček na uv. místě), neboť prý potlačuje ‚etickou‘ dimenzi vyprávění ve prospěch ‚teologické‘. Uznává se ovšem, že autoři, vykládající podobnosti christologicky, jsou vedeni snahou zachovat ‚křesťanský‘ charakter vyprávění. (Podvojnost etického a theologického výkladu v dějinách exegese se podrobně zabývá W. Monselewski v uv. spise, sr. shrnutí str. 158nn.) — Mám za to, že naznačený výklad tuto alternativu překonává: Specifická souvislost s Ježíšovou zvěstí o prioritě lásky darované před láskou prokázanou zůstává zachována, ale bez násilné inzerce explicitně christologických kategorií.

## EXISTUJE SICE JAKÝSI NÁŠ ATHEISMUS...

Novověký ateismus  
a evangelická theologie našeho století

Jan Štefan

### I. ATHEISMUS JAKO TÉMA THEOLOGIE?

**I.1. Ateismus?**<sup>1</sup> Nežijeme a nemyslíme dnes spíše než v čase a-theismu v čase **post-theismu**? A existuje vůbec, existoval někdy ten ateismus? Neměli bychom raději hovořit o **atheismech**? A konečně: novověký ateismus? Cožpak věk moderny nenahradil věk **post-moderny**? A hlavně a především: Theolog o ateismu? Není snad evangelický theolog, zejména hlásí-li se k **Barthovi**, povinen věnovat se dogmatice, církevní dogmatice, a nepěstovat ani apologetiku, ani polemiku? Tedy zabývat se jinověrou církve, a nikoli nevěrou světa?<sup>2</sup>

**I.2.** Novověký ateismus se však stal, ať se to komu líbí nebo nelíbí, tématem, přesněji řečeno, jedním z **témat systematické theologie**.

**I.2.1.** V příručkách a učebnicích dogmatiky, v tzv. **regulérních dogmatikách** nalezneme ne právě zřídka, často pak v rámci učení o Bohu, theologie v užším slova smyslu, mezi paragrafy, **De Deo**<sup>3</sup> také paragraf, **De atheismo**<sup>4</sup>. Pro ilustraci uvádím tři hojně užívaná kompendia: *Systematickou theologii v kontextu biblických dějin a biblické eschatologie* **Hanse-Joachima Krause** (1983)<sup>5</sup>, *Nástin dogmatiky* **Horsta Georga Pöhlmana** (1973, 1990)<sup>6</sup> a *Učebnici dogmatiky* (II. 1967, 1984)<sup>7</sup> **Hanse-Georga Fritzscheho**.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Ve slovech theologie a (a)theismus respektují pravopis citovaných autorů, stejně tak při psaní slova Bůh/bůh, kde ovšem ve vlastním textu obě psaní významově odlišují.

<sup>2</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* (= KD) I/1 = *Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, 1932, Zollikon-Zürich 1947<sup>5</sup>, 30n.

<sup>3</sup> Hans-Joachim Kraus, *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie*. Neukirchen-Vluyn 1983, 293—324 = II. *Der Gott Israels in der Bezeugung seines Kommens*. 12. §§ 116—132 *Der Atheismus*.

<sup>4</sup> Horst Georg Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik. Ein Kompendium*, Gütersloh 1973, 1990<sup>6</sup>, 142—148 = V. *De Deo*. B. *Gegenwärtige Diskussion*. 5. *Der Atheismus*.

Posledně jmenovaný přichází se svou atheistickou kapitolou po šesti kapitolách o důkazech Boha, tedy ve smyslu poučení o jakýchsi svého druhu protidůkazech Boha, popřípadě důkazech neexistence Boží. V rámci nebo vedle traktátu ‚o Bohu‘ má být tematizována také možnost a skutečnost otevřeného popírání Boha! Ostatně, atheismus zmiňuje ve své *Církevní dogmatice* (1932—1967) i **Karl Barth**. V proslulém 17. paragrafu *KD I/2* (1938) *Boží zjevení jako zrušení* (Aufhebung) náboženství ho jmenuje jedním dechem spolu s mystikou jako neúčinný, protože immanentní, vlastními (chabými) silami podnikaný pokus o negování náboženství. ‚Zrušení náboženství,‘ shrnuje Barth, ‚však stojí v jiné knize,‘ totiž v knize zjevení.<sup>6</sup>

**I.2.2.** Nejinak vypadá situace, rozhlédneme-li se po moderních **katechismech pro dospělé**. *Evangelický katechismus pro dospělé* (1975) se táže ‚*Jaký bůh je mrtev?*‘ a přináší věděníchtivému katechumenovi něco málo informací — mj. také zkušenosti z ČSSR 60. let — a něco apologetiky navrch.<sup>7</sup> První katolicko-evangelický společný katechismus *Nová kniha víry* (1973) tematizuje pod titulem *Atheismus* vedle praktického pohrdání Bohem také teoretické popírání Boha<sup>8</sup> a nejnověji pak normativní *Katechismus katolické církve* (1993) projednává atheismus spolu s agnosticizmem v rámci Desatera přikázání. Jasný závěr tu vylučuje diskusi: ‚*Protože atheismus popírá existenci Boží, je hříchem proti prvnímu přikázání.*‘<sup>9</sup> Laikům určený theologický lexikon *Theologie pro netheology* (1966) přináší článek ‚*Atheismus*‘ jako druhý v pořadí podle německé abecedy mezi *Večeří Páně* (*Abendmahl*) a *Vzkříšením* (*Auferstehung*). **Hans-Rudolf Müller-Schwefe** v něm konstatuje, že v dnešním světě Východu i Západu existuje ‚*atheistický common sense ve smyslu ‚Bůh je daleko*‘<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Hans Georg Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik II = Lehre von Gott und der Schöpfung*, Berlin (Ost) 1967, 1984<sup>2</sup>, 47—64 = §7 Die Wirklichkeit Gottes. 6. Gestalten und Motive des Atheismus.

<sup>6</sup> *KD I/2* = *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, 1938, Zollikon Zürich 1945<sup>1</sup>, 350—356, 356.

<sup>7</sup> *Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens*, vyd. W. Jentsch, H. Jetter a d., Gütersloh 1975, 71—89 = II.1. Der Lebendige Gott. 2. Welcher Gott ist tot?

<sup>8</sup> *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame Glaube*, vyd. J. Feiner a L. Vischer, Freiburg-Wien 1973, 1981<sup>16</sup>, 64—72 = I. Die Frage nach Gott. 3. Atheismus.

<sup>9</sup> Cit. dle německého překladu *Katechismus der katholischen Kirche*, Oldenbourg 1993, 546—548, 549, Kurztext 2140.

<sup>10</sup> *Theologie für Nichttheologen. ABC protestantischen Denkens*, vyd. H. J. Schulz, Stuttgart 1966, 17—23, 17.



**I.2.3.** Samozřejmě, že je novodobý ateismus traktován v theologických monografiích. Na katolické straně např. v obsáhlé a kontroverzní knize **Hanse Künga** *Existuje Bůh?* (1978)<sup>11</sup>, na evangelické straně např. v chef d'œuvre **Eberharda Jüngela** *Bůh jako tajemství světa* (1977)<sup>12</sup>.

PRO et CONTRA, SIC et NON, ANO a NE, PRO a PROTI. Jakkoli dávám za pravdu **H. G. Pöhlmannovi**, že „...nejlepším argumentem pro Boha je příkladný křesťan, a ne nějaká chytrá theologie,“<sup>13</sup> nemohu nekonstatovat, že ateismus, novověký ateismus nalezl v evangelické theologii našeho věku svůj locus, své pevné místo. Domníváme se, že o něm musíme jednat. Že ho nemůžeme smlčet. „*Já jsem Hospodin, tvůj Bůh,*“ stojí psáno. A my máme ateismus, náš problém.

## II. BIBLE A MLADÁ CÍRKEV

### II.1. *V té době jste byli bez Krista, mimo Izrael, a proto ateisté...*

Terminus technicus, řecké slovo ‚*atheos*‘, není slovem naší Bibli zcela neznámým. Toto zjištění nás může překvapit, neboť příbuzná slova, jako ‚*theista*‘ nebo ‚*agnostik*‘, jsou neologismy filosofické řečtiny. Originální verze *Nového zákona* užívá termínu ‚*atheista*‘ hapaxlegomenálně, na jednom jediném místě: v *Listu Efezským*. Apoštol upomíná pohanokřesťany velkoměstského sboru: „(Pamatujte proto...), že jste v té době opravdu byli bez Krista, odloučení od společenství Izraele, bez účasti na smlouvách Božího zaslíbení, bez naděje a bez Boha (‚*atheoi*‘, bezbožní) na světě“ (Ef 2, 12). Ateismus je tedy podle ‚**Pavla**‘:

**a)** Nejdříve záležitost nás samých, nikoli výhradně či přednostně věc našich bližních. Problematika ateismu se nehlásí až při rozhlížení se kolem sebe, nýbrž již při rozpomínce na naše vlastní curricula: „...že jste...“.

**b)** Na vlastní ateismus jsme ovšem upomínáni. Jeho časem tedy není současnost, přítomnost, nýbrž minulost: „...že jste byli...“.

**c)** Existuje souvislost mezi naším tehdejším ateismem a našim pohanstvím, naší gójskou existencí neobřezaných a nepokřtěných: „...mimo Izrael“ a „bez Krista“.

<sup>11</sup> Hans Küng: *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München-Zürich 1978.

<sup>12</sup> Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 1982<sup>4</sup>.

<sup>13</sup> Milan Machovec — Horst Georg Pöhlmann, *Gibt es einen Gott? Ein Atheist und ein Christ im Streitgespräch*, Gütersloh 1990, 55.

**Summa:** ‚Novozákonní atheismus‘ je fenomén naveskrz existenciální. Padlý Adam, padlá Eva, homines naturales religiosi vel irreligiosi — jsou atheisty, animae naturaliter atheisticae. Tento atheismus je původem nás všech — prostor, jež jsme směli opustit jen a jen z milosti Boží.

## II.2. Co říká pošetilec ve svém srdci.

Starozákonní slovo o atheismu nalezneme, jak známo, v synagogálním zpěvníku, *žaltáři*. V *žalmu* čteme: „Říká blázen v srdci svém: *Není Bohu*.“ „*Bloud si v srdci říká: Bůh tu není*.“ (Ž 14,1 = 53,2)<sup>14</sup> Atheismus je tedy podle ‚**David**‘:

a) Jev registrovaný v církvi, artikulovaný nikoli v Šalomounových Příslovích, nýbrž v **dauidovských Žalmech**.

b) Ani ne tak teoretický světonázor, jako spíše praktický životní postoj. Ne: ‚Žádný bůh sám o sobě, bůh **vůbec** neexistuje‘, nýbrž: ‚**ted' tady žádný bůh/Bůh není**‘.

c) Subjektem atheistické výpovědi není nějaký mudrc, nýbrž nevědomec, bloud, ‚*nabal*‘, a to, co říká, není kdovíjaká moudrost, nýbrž pěkná hloupost.

**Summa:** ‚Starozákonní atheismus‘ je fenomén naveskrz praktický. Nemoudrý blázen žije jako atheista, vitam naturaliter atheisticam. Tento atheismus je stálou možností nás všech a často, žel, skutečností mnohých z nás — prostor, kam znovu a znovu ve svém hříchu upadáme.

## II.3. Že prý jsme atheisty.

Krátkce k jednomu často zmiňovanému momentu z nejstarších církevních dějin, ze života mladé Kristovy církve; k výtce atheismu či podezření z atheismu, jimž byli první křesťané ve svém okolí vystaveni. Církevní otec **Justin Martyr**, svatý **Justinos**, zmiňuje ve své *První apologii* (okolo roku 150), že polytheističtí pohané křesťany považovali za atheisty: „*A proto jsme nazýváni neznaohy*“ („*atheoi*“). Tedy obvinění nejenom z nenáboženskosti, z náboženského rouhání („*asebeia*“), zločinu, jehož se měl dopustit filosof **Sókratés**, když nectil stará státní božstva a zaváděl vlastní nové bohy a tak kazil aténskou mládež, nýbrž žaloba daleko závažnější: odmítání bohů, popírání boha/Boha, atheismus („*atheotés*“). **Justin** se obhajuje: Popěrači bohů ano, popěrači Boha v žádném případě. „*A doznáváme, že vůči domnělým bohům atheisty vskutku jsme, nikoli však vůči pravému Bohu*...“ (*Apol. 1,6*)<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Martin Buber, *Die Schriftwerke, Das Buch der Preisungen: „Der Nichtige spricht in seinem Herzen: „Da gibts keinen Gott“*“ (1962, 23).

**Summa:** Židovsko-křesťanský exklusivní **mono-theismus** může (musí?) v optice inklusivního pohanského **poly-theismu** budit zdání **a-theismu**, pověra může (musí?) považovat víru za nevěru. Logika je tu neúprosná: Kde jsou modly, tam není Bůh. Kde není Bůh, tam jsou modly. Kde je Bůh, tam žádné modly nejsou. „*Pouze ateista může být dobrým křesťanem*“, mnil neomarxistický filosof **Ernst Bloch**. A evangelický theolog **Jürgen Moltmann** kontroval: „*Pouze křesťan může být dobrým atheistou*.“<sup>16</sup> Tím se konečně dostáváme k novodobému atheismu.

### III. BEZBOŽNÍ, KTERÍ NEMAJÍ ŽÁDNÉHO POKOJE.

Theologové jsou dnes zajedno v rozpoznání, že ateismus nepředstavuje ani historicky, ani systematicky jednotnou veličinu. Sotva kdo si dnes považuje za čest rekonstruovat **„dějiny atheismu“**, sotva kdo si dnes klade za cíl konstruovat **„nauku o nevěře“**, **„nevěrouku“**, dogmatiku nevěry. Kdeže jsou dnes historikové a dogmatikové atheismu? Všechny pokusy katechismů a katechetů marxismu-leninismu vyšly nazmar, socialistická škola a partajní kursy nám — Bohu díky! — nevychovaly přesvědčené atheisty. A nikdo ze starokomunistických *laudatores temporis acti*, z politruků tzv. **„vědeckého atheismu“**, kterým — právem! — zrušili jejich universitní katedry a rozpustili jejich vědecké ústavy, dnes nepomýšlí na pokračování v staré agitaci pod novou firmou s vylepšeným jménem. Neúspěšný zůstal i pokus některých osvícených neo-marxistů, např. **Milana Machovce**, navrátit marxistickému atheismu jeho původní éthos i pathos autentického humanismu. Nemáme-li atheismus, pak máme přece **atheismy**, rozličné způsoby a nezpůsoby, jak atheisticky myslet, mluvit, cítit a jednat. Malý rozhled po atheistické scéně ve formě atheistické typologie snad nebude na škodu. *Bene docet qui bene distinguit*. Dobře učí, kdo správně rozlišuje.

**III.1.1. Hans-Georg Fritzsche** ve své — v bývalé NDR velmi rozšířené, zdaleka však už ne tolik čtené — **Učebnici dogmatiky** rozeznává následujících **10 podob a motivů atheismu**:

**1. teoretický** ateismus, zaviněný ztroskotáním důkazů existence Boží:

<sup>15</sup> S. Justinus, Apologia I, MPG 6, 336 = Enchiridion patristicum 42, 113: „*Enthende kai atheoi keklēmetha. Kai homolo goumen tón nomízdomenón theón atheoi einai, all' ouchi tou aléthestatou... Theou.*“ „*Unde et athei appellamur; atque atheos quidem nos esse confitemur. si de opinatis eiusmodi diis agatur; secus vero, si de verissimo illo Deo.*“

<sup>16</sup> Ernst Bloch, Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seiner religionphilosophischen Schriften. Einleitung v. J. Moltmann, Hamburg 1967, 17. Těž: Ernest Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches, GA 14, Frankfurt/M., 1968, 15.

2. **vědecko-metodický** ateismus z protestu proti poručnickování vědy;
3. **epikurejský** ateismus jako předkřesťanské a pokřesťanské odčarování světa;
4. **raněkřesťanský** ateismus a ateismus **1. přikázání**, tj. ateismus jako bytí bez bohů („Götterlosigkeit“);
5. **existenciální** ateismus jako důsledek osobního zklamání z Pánaboha;
6. **nihilisticko-stoický** ateismus ‚heroického‘ postoje vůči osudu v životě i ve smrti;
7. **psychoterapeutický** a **postulatorický** ateismus odmítající některá jednotlivá (často domnělá) učení křesťanské víry, dnes zvláště pojem hříchu a Boží všemohoucnosti;
8. ateismus **Velkého inkvizitora** nebo **Zástupce** v nejširším smyslu, vysloveně protikřesťanský ateismus jako převzetí Božího díla zachování světa či dokonce vykoupení člověka do vlastní režie;
9. **politický** ateismus jako reakce proti společenskému zneužití víry v Boha;
10. **christologicky reflektovaný** ateismus, ateismus jako implikaci theologie kříže nebo jako herezi dějin dogmatu a dějin theologie.

QED: „*„Atheismus“ neexistuje“ a „Nietzche a Feuerbach (nebo dokonce ateismus jako takový) se nedají vpustit do křesťanských dějin spásy jako věštec Bileám, který má proklínat a musí žehnat.*“<sup>17</sup>

**III.1.2. Horst Georg Pöhlmann** v paperbacku *Atheismus, neboli spor o Boha* (1977, 1991<sup>5</sup>), určeném pro vzdělavatelskou práci mezi ‚třicátníky‘, uvádí 7 ‚základních typů ateismu‘ s těmito jeho protagonisty a reprezentanty:

- 1) **racionalistický** ateismus jako odmítnutí Boha ve jménu **rozumu**:
  - Denis Diderot**: Bůh — přelud a přízrak
  - Bertrand Russel**: Bůh jako spoutání svobodné inteligence
  - Julian Huxley**: Bůh jako útočiště pro nešťastné a nevědomé lidi;
- 2) **naturalistický** ateismus jako odmítnutí Boha ve jménu **přírody**:
  - Ludwig Feuerbach**: Bůh jako projekce lidských přání
  - Jens Peter Jacobsen**: Bůh jako pokus o únik ze syrové skutečnosti
  - Ernst Haeckel**: Bůh jako svět č. 2;

<sup>17</sup> Fritzsche, op. cit. 47—64, 47, 64.

- 3) **Marxistický** ateismus jako odmítnutí Boha ve jménu **člověka**:  
**Karl Marx**: Bůh jako opium pro pracovní otroky  
**Ernst Bloch**: Bůh jako minulost;
- 4) **vitalistický** ateismus jako odmítnutí Boha ve jménu **života**:  
**Friedrich Nietzsche**: Bůh na kříži je zlořečením života  
**André Gide**: Člověk, nebo Bůh!
- 5) **psychologický** ateismus jako odmítnutí Boha ve jménu **dospělosti**:  
**Sigmund Freud**: Bůh jako neuróza  
**Erich Fromm**: Bůh jako kolektivní uspokojení fantazie  
**Alexander Mitscherlich**: Rozchod s otcem;
- 6) **existencialistický** ateismus jako odmítnutí Boha ve jménu **svobody**:  
**Jean-Paul Sartre**: Existuje-li Bůh, je člověk pouhé Nic  
**Albert Camus**: Musíme bojovat, a ne padnout na kolena;
- 7) **akusatorický** (žalující) ateismus jako odmítnutí Boha ve jménu **trpícího stvoření**:  
**Kurt Tucholsky**: Skloň hlavu k modlitbě  
**Wolfgang Borchert**: Byls dobrotivý u Stalingradu, dobrotivý Bože?  
**Alfred Andersch**: Hluchý Bůh.<sup>18</sup>

*„Theologicky zajímavější než tento výše znázorněný rozhodný ateismus z přesvědčení se zdá být praktický ateismus novověku — jakkoli hranice mezi oběma druhy ateismu bývá plynulá.“<sup>19</sup>*

### III.1.3. Znalec ateismu a (kdysi i) jeho apoštol **Milan Machovec** rozeznává **3 stupně ateismu**:

1. stupeň **naivního, primitivního, vulgárního** ateismu, který dosud nedospěl k reflexi sebe sama;
2. stupeň **bojovného, prométheovského, polemického, přesvědčeného** ateismu, který si také někdy říká ‚vědecký‘;
3. stupeň **ponáboženského, dialogického** ateismu, v němž polemizování nahradilo dialogizování.

**Machovec** sám prošel cestu od druhého stupně ke třetímu a stal se protagonistou ‚ateismu s lidskou tváří‘. Jeho partner v rozhovoru, theolog **Pöhlmann** o takovémto ateismu říká plným právem: *„Tento inklusivní*

<sup>18</sup> Horst Georg Pöhlmann, *Der Ateismus oder der Streit um Gott. Mit Geleitwort v. M. Machovec*, Gütersloh 1977, 1991<sup>s</sup>. Srv. poněkud odlišnou typologii in: *Abriss der Dogmatik*, 142—148

<sup>19</sup> H. G. Pöhlmann: *Abriss*, 146.

*atheismus se sám chápe v protikladu k exklusivně-polemickému atheismu nikoli jako protivník náboženství, nýbrž jako jeho dědic a nástupce.*<sup>20</sup>

**III.2.** Po tomto generálním přehledu terénu novodobého atheismu bude nejlépe, obrátíme-li detailnější pozornost k třem velkým **apoštolům atheismu 19. století**, na jejichž stopy v dějinách teologie století našeho stále znovu a znovu narážíme. Jsou to: **Ludwig Feuerbach** a jeho **teorie projekce**, **Karl Marx** a jeho **teorie opia** a **Sigmund Freud** a jeho **teorie iluze**. Budu se při tom opírat o výstižné shrnutí v již citovaném díle **Hanse Künga**<sup>21</sup>.

**1)** Podle **Feuerbacha**, který věří v dobrou lidskou přirozenost a očekává zrušení náboženství pomocí atheistického humanismu, není Bůh nic jiného než **projekce** člověka;

**2)** podle **Marxe**, který věří v budoucí spravedlivou socialistickou společnost a očekává odumírání náboženství pomocí atheistického socialismu, není Bůh nic jiného než zájmově podmíněná **útěcha** člověka;

**3)** podle **Freuda**, který věří v racionální vědu a očekává odstranění náboženství pomocí atheistické medicíny, není Bůh nic jiného než infantilní **iluze** člověka.

Základní myšlenková figura, která je všem třem společná, převrací biblický výrok: „*Bůh stvořil člověka k obrazu svému*“ (*Gn 1,27*) do hesla: „*Člověk stvořil boha k obrazu svému*“. Jejím původcem je **Feuerbach**; od něho pochází i základní anthropologická téze „*homo homini deus*“, „člověk je člověku bohem“. **Křesťanská apologetika** čas od času užívala úsudku ‚z přání na skutečnost toho, co/koho si přejeme‘ a soudila, že mému přání Boha musí odpovídat skutečnost Boha, opravdový Bůh. Má žízeň prý je argumentem pro existenci pramene. **Protikřesťanská polemika** čas od času zase užívala úsudku ‚z přání na neskutečnost toho, co/koho si přejeme‘ a soudila, že mému přání Boha nemůže odpovídat skutečnost Boha, opravdový Bůh. Má žízeň prý je argumentem pro neexistenci pramene. **Küng** cituje z *Dějin metafyziky* (1900) **Eduarda von Hartmanna**: „*Jsou-li bohové bytostmi našich přání ( ‚Wunschwesen‘ ), pak z toho nevyplývá vůbec nic ve prospěch jejich existence nebo ne-existence. Ano, je úplně správné tvrdit, že něco proto, že si to někdo přeje, ještě neexistuje; není však správné tvrdit, že něco proto nemůže existovat, protože si to někdo přeje. Celá Feuerbachova*

<sup>20</sup> In: Machovec — Pöhlmann, 6—9, 9.

<sup>21</sup> H. Küng, op. cit. 221—380.

<sup>22</sup> ib. 243.

*kritika náboženství a celý jeho atheistický důkaz však spočívají na tomto jediném závěru, totiž na chybném logickém soudu.*“<sup>22</sup> Mému přání tedy vůbec nemusí, ale zase docela dobře může odpovídat to/ten, co/koho si přeji, které/kterýžto přece opravdu existuje nezávisle na tom, zda si přeji, aby existoval(o), nebo si naopak nepřeji, aby existoval(o), či si dokonce přeji, aby neexistoval(o). **Feuerbachův** ‚argument‘ působí ve své jednoduchosti jako kouzlo; čtenář je zbrkle nakloněn tomu, vydávat jeho simplicitu za argumentativitu. Ano, Feuerbachův ‚argument‘ odpovídá našemu lidskému přání konečných řešení — zdá se, že definitivně, jednou provždy řeší tzv. náboženskou otázku. Nelze nepřítakat závěru **Hanse Künga**: „Všechny důkazy či průkazy význačných atheistů sice postačují k tomu, aby učinily Boží existenci spornou (problematickou, fragwürdig), nepostačují však k tomu, aby učinily Boží ne-existenci nespornou (bezproblémovou, fraglos).“<sup>23</sup>

**III.3.** „*Ne že bychom snad věřili, že Bůh existuje, ale domníváme se, že problémem není otázka jeho existence: člověk musí opět nalézt sebe sama a přesvědčit se, že jej nic nemůže zachránit před ním samým, i kdyby to byl platný důkaz existence Boží.*“ Těmito slovy zakončil roku 1946 **Jean Paul Sartre** svůj známý esej *Existencialismus je humanismus*<sup>24</sup>. Obávám se, že na sklonku našeho století, na konci našeho tisíciletí by v aktualizovaném vydání musela stát příznačná změna: „*Ne že bychom snad věděli, že Bůh neexistuje, ale domníváme se, že problémem není otázka jeho neexistence: člověk musí opět nalézt sebe sama a přesvědčit se, že jej nic nemůže zachránit před ním samým, i kdyby to byl platný důkaz neexistence Boží.*“ Neboť: Kde dnes hledat „pomatence“ („der tolle Mensch“) z **Nietzscheho Radostné vědy** (1882), který zvěst o smrti, ano o vraždě Boha považuje za ‚eu-angelion‘ za jednu z dobrých zpráv, za Dobrou zprávu samu?<sup>25</sup> Kde hledat Goetze ze **Sartrova Dávla a pánaboha** (1951), který na rozpoznání, že nebe je prázdné, odpovídá jásavým ‚Aleluja‘ doprovázeným slzami radosti?<sup>26</sup> Kde hledat nešťastně-šťastného Sisyfa z **Camusova Mýtu o Sisyfovi** (1942), který si na našem absurdním světě vyvzdoruje naplněný život všemu navzdory?<sup>27</sup> Většina našich atheistických současníků prostě a jed-

<sup>22</sup> ib. 369.

<sup>24</sup> Cit. podle něm. překladu: *Ist Existencialismus ein Humanismus?* in: *Drei Essays*, Frankfurt-Berlin 1968, 7—51, 36.

<sup>25</sup> *Die Fröhliche Wissenschaft*, 1882; česky *Radostná věda*, Praha 1992, 123—125 (125).

<sup>26</sup> *Le Diable et le Bon Dieu*, 1951.

noduše žije ‚*etsi Deus non daretur*‘, jako kdyby Boha nebylo; lidé praktikují svůj ateismus, aniž by o něm před tím či při tom nějak teoretizovali.

**Bilance ateismu?** Bůh **nemůže** být, Bůh **nemusí** být, Bůh **nemá a nesmí** být, Bůh **nechce** být. Bůh **nemůže** existovat, protože lidstvo nepotřebuje žádnou ‚hypotézu boha‘ k vysvětlení tohoto světa; Bůh **nemusí** existovat, protože mravně žít může člověk také, ne-li spíše, či dokonce až teprve bez Boha; Bůh **nemá a nesmí** existovat, protože jeho existence by ohrožovala nebo dokonce znemožňovala hominizaci člověka; Bůh **nechce** existovat, protože jinak by svět a lidstvo musely vypadat úplně jinak, než jak vypadají. Moravský básník **Jan Skácel** uveřejnil roku 1968 slova, jež podle mého vidění stavu věcí vyjadřují dnešní situaci našich ateistických bratří a sester lépe, než všechny filosofické analýzy: „*Jsou ovšem na světě lidé, kteří říkají, že pánbůh není. Asi mají pravdu, ale je to škoda. Není, ale měl by být.*“<sup>28</sup> Ano, zdá se, že „nemají žádného pokoje bezbožní“ (Iz 48,22 = 57,21 Kral.). Jaký pokoj však mají theologové?

#### IV. EVANGELICKÁ THEOLOGIE VE VĚKU ATHEISMU.

„*Atheismus naší doby je, smím-li to tak říci, něco jako všeobecně rozšířená nálada nebo více či méně samozřejmé mínění, kterému podléháme a povolujeme takřka nevědomky, aniž bychom z toho vydávali počet. Je-li tomu tak, potom je rovněž možno se domnívat, že tento ateismus je ještě mnohem rozšířenější, než se všeobecně má za to. Že by tedy byl, přihlédneme-li pozorněji, k nalezení také tam, kde není jeho výskyt považován za obvyklý: u jednoho každého z nás.*“ (**Friedrich Gogarten**<sup>29</sup>). Jak je to vlastně s oním ateismem, který by měl theologa profesionálně zajímat nejvíce, s ateismem ve vlastním domě, v theologických pracovnách, knihovnách, posluchárnách?

Mnohé z otázek, které přímo volají po otevření, musím nyní, žel, přejít — snad se k nim někdy vrátíme. Např. otázku, nakolik představoval ateismus **Feuerbachův**, **Marxův** a **Freudův** cosi jako ‚navazovací bod‘ ( ‚Anknüpfungspunkt‘ ) pro dialektickou theologii **Karla Bartha**, nebo otázku, proč **Paul Tillich** vzbuzoval u amerických (nejen) fundamentalistů podezření z ateismu, či konečně otázku, zda se oba tito klasikové protestantské theologické moderny nemohli ptát spolu s třetím z této proslulé trojice,

<sup>27</sup> Le Mythe de Sisyphe, 1942

<sup>28</sup> Jan Skácel: Co mám s pánembohem, in: Třináctý černý kůň. Brno, 1993, 25—33, 33.

<sup>29</sup> Friedrich Gogarten, Die Frage nach Gott. Eine Vorlesung, Tübingen 1968, 314 — cituje dvakrát Kraus, op. cit. 303, 314.



**Dietrichem Bonhoefferem**, proč je „*jakýsi ‚křesťanský instinkt‘ táhne mnohdy víc k lidem nenáboženským než náboženským, a to ne s úmyslem misionářským, ale řekl bych skoro ‚bratrsky.‘*“<sup>30</sup> Z celé široké scény evangelické teologie našeho věku, jež **Gerhard Ebeling** takřka nadšeně nazval ‚*věkem atheismu*‘ („*Pro poselství o Bohu by měl být věk atheismu tou nejpřiměřenější dobou*“)<sup>31</sup>, vybírám dva bohoslovecké proudy ze zlatých let šedesátých. z posledních časů moderny, na něž se hodlám soustředit: americko-západoněmeckou ‚*theologii (po) smrti Boha*‘ a středoevropský křesťansko-marxistický dialog. Jejich mluvčí totiž skutečně spatřují v novověkém atheismu svůj ‚*kairos*‘, ‚čas příhodný‘ pro zvěstování Ježíšova evangelia.

#### IV.1. The Death of God Theology / Theologie nach dem Tode Gottes.

Čte vůbec ještě někdo dnes ony před dvaceti, třiceti lety tak skandální bestsellery, jimiž byly *Evangelium křesťanského atheismu* (1966) **Thomase J. J. Altizera**<sup>32</sup>, *Smrt Boha. Kultura naší pokřesťanské éry* (1961) **Gabriela Vahaniana**<sup>33</sup>, nebo *Sekulární smysl evangelia* (1963) **Paula M. van Burena**<sup>34</sup> — toto vášnivé hlásání smrti Boha jako události, ano Události spásy? Tento neuvěřitelný pêle-mêle lepších a méně dobrých myšlenek, nápadů a stanovisek, plný rétoriky a heretizování, genialit a banalit? ‚*Bůh je mrtev, ať žije Ježíš*‘? To už je na tom lépe **Dorothee Sölle** se svými prvními knihami *Zastupování. Kapitola po ‚smrti Boha‘* (1965) a *Atheisticky věřit v Boha* (1968)<sup>35</sup>. Nejsolidnější postavou v této společnosti na theologické levici je bezesporu novozákonník **Herbert Braun**, jehož radikalismy, důsledně domýšlející pozice **R. Bultmana**, náhle a nezapomenutelně zazářily na theologickém nebi let šedesátých, kdy o senzace věru nebylo nouze. Na poslední straně jeho jediné knihy článků *Sebrané studie k Novému zákonu*

<sup>30</sup> Dietrich Bonhoeffer. *Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Neuausgabe, München 1970, 307; česky *Na cestě ke svobodě (Listy z vězení)*, Praha 1991, 201.

<sup>31</sup> Gerhard Ebeling, *Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus*, 1963, in: *Wort und Glaube II*, Tübingen 1969, 372—395, 373.

<sup>32</sup> Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 1966, německy: *...dass Gott tot sei. Versuch eines Christlichen Atheismus*, 1968.

<sup>33</sup> Gabriel Vahanian, *The Death of God. The Culture of our Post-Christian Era*, 1961.

<sup>34</sup> Paul M. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, 1963, německy: *Reden von Gott — in der Sprache der Welt*, 1965.

<sup>35</sup> Dorothee Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel nach dem ‚Tode Gottes‘*, 1965; *Atheistisch an Gott glauben*, 1968.

a jeho okolí (1962), ve studii *Problematika theologie Nového zákona* (1960), je zásadně problematizován ateismus o sobě, přesněji řečeno, ateista jako takový. Platí-li: „*Bůh by pak byl určitým způsobem spolulidství*“, může a musí platit také: „*Ateista se mívá s člověkem. Ano, můžeme se zeptat: existuje ateista vůbec?*“<sup>36</sup>

**Braunovi** se dostalo takového diskusního partnera, že by si sotva mohl přát lepšího. **Helmut Golwitzer**, theolog neméně vášnivého angažmá pro atheistického bližního, nechává svoji antibraunovskou knihu *Existence Boží ve vyznání víry* (1963) vyústit do explicitního pojednání o problematice ateismu<sup>37</sup>. Křesťan je s ateistou zajedno ve společné otázce po realitě živého Boha: „*Spojen jak tím, že ho evangelium zastihuje vždy nanovo jako ne-li teoretického, potom přece jako praktického ateistu, tak také tím, že nemá svou otázku jednou provždy zodpovězenou tak, aby se na ni mohl už jenom ohlížet nazpět, jak tomu bývá u otázky v rámci tohoto světa po existenci věcí nebo stavů věcí.*“<sup>38</sup>

Vzpomínáme si ještě na novozákonní místo *Ef 2, 12*, že svou proveniencí jsme všichni ateisté? Přidejme k tomu ještě **Lutherovo** ujištění, že „*křesťanův život spočívá ne v bytí, nýbrž v stávání se, ne ve vítězství, nýbrž v boji, ne ve spravedlnosti, nýbrž v ospravedlnění,*“<sup>39</sup> a máme pevnou dogmatickou základnu a široký prakticko-theologický obzor pro celou debatu o ateismu, která se tímto jednak navýsost zdramatizuje, jednak značně oddramatizuje. **Zdramatizuje**, neboť rozpoznáváme, že křesťanství křesťanů, **Bohem chtěný a Bohu libý theismus**, není žádným pevným vlastnictvím křesťanů, není to žádný habitus, který by propůjčoval jistý status. Naše křesťanství představuje živoucí realitu, již musíme stále znovu a znovu vydobývat, permanentní **odklon od a-theismu**, respektive **anti-theismu**, a **příklon k pro-theismu**. Být křesťanem znamená křesťanem se stávat: *fit christianus!* Křesťané jsou lidé, kteří už nadále ‚subjektivně‘ nechťejí atheisticky žít. **Oddramatizuje**, neboť shledáváme, řečeno s jistým barthianizováním, že pro žádného člověka na tomto světě už ‚objektivně‘ neplatí atheistická

<sup>36</sup> Herbert Braun, *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*, 1960, in: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen, 1962, 325—341, 341.

<sup>37</sup> Helmut Golwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963; srovnej XI., závěrečnou kapitolu jeho vrcholného díla *Krummes Holz-Aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München 1970, 345—382.

<sup>38</sup> Golwitzer, op. cit. 196.

<sup>39</sup> Martin Luther, *Die erste Vorlesung über den Galaterbrief*, 1516—17, WA 57 (Gal), 102, 16—17: „...*vita christiana non stet in esse, sed in fieri, non in victoria, sed in pugna, non in iusticia, sed in iustificazione...*“.

situace, že už neexistuje prostor bez Boha. „...žádný ‚bezbožník‘ není Boha-prostý!“ („...kein ‚Gottloser‘ Gott los ist!“). „Vážnost protikladu mezi křesťanem a ateistou nespočívá v tom, že by snad byl ateista horším člověkem, než je křesťan — právě tak často lze pozorovat opak — a nekřesťanskost křesťanova je v každém případě něco více zlého než amorálnost ateistova (Mt 7,3nn). A že by se bez náboženství zhroutila mravnost, je apologetický argument, který je lépe zapomenout... Vážnost tohoto protikladu rovněž nespočívá v tom, že by snad ateista, vytrvá-li ve svém ateismu až do svého posledního vydechnutí, propadl zatracení — to je předjímání Božího soudu, jež je právě tak časté, jako předčasné; křesťané by před ním měli být varováni Ježíšovým slovem, že první se mohou stát posledními a poslední prvními.“<sup>40</sup> Ateista tedy nemusí být žádným immoralistou a kandidátem pekla a neměl by se stávat preferovaným objektem kárání farizejských strážců osobní a společenské mravnosti či misionářství táborových evangelizátorů.

Znamená to snad, že vposledu ani pro **Golwitzera** neexistují žádní ateisté? Totiž žádní subjektivní ateisté? Nikoli. V žádném případě nemáme ateistu nebrat jako ateistu vážně a flandácky mu „chtít jako nedospělému dítěti namluvit, že vůbec žádným ateistou není“<sup>41</sup>. Právě v tomto momentu sporu předjímá ‚neoorthodox‘ **Golwitzer** ‚neoliberální‘ intenci **Braunovu** a pokouší se jí dopomoci k právu na theologicky čistších cestách. Ateista se skutečně nemíjí pouze s Bohem, nýbrž také a právě s člověkem — totiž se sebou samým — tím, že se sám vylučuje ze života křesťanské víry. „Vážnost protikladu spočívá spíše v tom, že ateista tam, kde křesťan vydechne, děkuje a chválí, kde se však také chvěje a děsí, nenachází žádný důvod ani k radosti, ani k úleku.“<sup>42</sup> Ten protiklad, který nakonec jedině platí, není protikladnost ‚člověka v rozporu‘, např. malé ateistovo NE vůči Bohu, proti theismu či dokonce proti theistům, ani křesťanovo malé NE proti ateismu či dokonce proti ateistům, nýbrž veliké NE Boží milosti proti hříchu bezbožného člověka. „*Bůh totiž všechny uzavřel pod neposlušnost, aby se nade všemi slítoval.*“ (Ř 11,32).

## IV.2. Dialog mezi křesťany a marxistickými ateisty.

Již dlouho před zaslouženým bankrotem reálného socialismu patřila tato kapitola do dějin teologie, nikoli do právě probíhajícího systematicko-theologického rozhovoru. Dějiny se ovšem navzdory některým uspěchaným prognózám nezastavily na konci roku 1989 — ani v theologii. Nedávné minulosti se nezbavíme tím, že ji prohlásíme za plusquamperfectum.

<sup>40</sup> Golwitzer, op. cit., 196, 197.

**IV.2.1.** Jako předeheru k vlastnímu dialogu, v němž zaznějí mnohá pozdější témata, můžeme chápat spisek **Josefa Lukla Hromádky** *Evangelium pro atheisty* (původně 1958 německy). Tento nejčastěji překládaný Hromádkův text byl publikován v jeho mateřštině až několik měsíců před sametovou revolucí péčí **Milana Opočenského**<sup>43</sup>. **Hromádka** v něm vyslovuje své vášnivé Ne k ideji (a realitě) světonázorové bojové fronty západních církví a paralelní realitě (a pragmatické ideji) ghettoizace východních církví, proti politizaci tam a proti depolitizaci zde. Odmítá každý pokus o zmobilizování církve Ježíše Krista do podoby křižácké armády bojující proti nezabožským komunistům. „*A přece neexistuje žádného tragičtějšího nedorozumění než názor, že v evangeliu a v církvi Ježíše Krista jde o bojovou frontu proti atheistům. Jestliže jde v prorockém a apoštolském poselství o protipozici, potom to nejsou atheisté, nýbrž falsifikátoři pravé víry, samozpravedliví* ‚beati possidentes‘...“<sup>44</sup> Svou pozici ‚advokáta atheistova‘ zdůvodňuje český — původem luterský — theolog jednak pomocí ‚christologie shora‘, ‚janovsky‘ inkarnační, popř. kondescendenční christologií, Božím skloněním či sestupem k nám lidem v Ježíši Kristu, podruhé pomocí ‚christologie zdola‘, ‚synopticky‘, poukazem na neslýchanou nepředpojatost Ježíše Nazaretského, pohybujícího se svobodně napříč všemi theologickými, politickými a kulturními frontami židovstva své doby, ano, poukazem na snadno zideologizovatelnou, u Ježíše však nikdy nezideologizovanou afinitu k outsiderům tzv. dobré společnosti. Nezabožectví komunistů nezneklidňuje theologa Hromádku ani v nejmenším, neboť „*nevěra může být ovocem naší nábožensky maskované nevěry; bezbožnost světa odráží bezbožnost církve; ateismus může být důsledkem objevení člověka pohřbeného pod sutí oficiálního křesťanstva, křesťansky žehnané nesvobody, nespravedlnosti, vykořisťování*.“<sup>45</sup> Hromádka volá obě ‚strany‘ k společnému setkání v hlubinně našeho lidství, jeho ‚řešení‘ se podobá **Gollwitzerovu**: „*Rádi bychom naše atheisty postavili před realitu víry a naznačili, že to, co rozumíme Evangelie a živou církví, daleko překračuje tradiční, mnohonásobně opotřebované představy o náboženství*.“<sup>46</sup>

<sup>41</sup> ib. 198.

<sup>42</sup> ib. 197.

<sup>43</sup> Josef Lukl Hromádka, *Evangelium für Atheisten, Auf der Suche nach echter Existenz*, Berlin (West) 1958, česky in: Milan Opočenský, ...kdo věří, dívá se dopředu. Z odkazu J. L. Hromádky, Praha 1989, 221—242.

<sup>44</sup> Hromádka, op. cit. 24 (231)

<sup>45</sup> ib. 20 (229)

<sup>46</sup> ib. 47n (241)

Několik let později uvažuje **Hromádka** ve studii s programatickým titulem *Na prahu dialogu* (1964, dříve východoněmecky téhož roku)<sup>47</sup> o „*smyslu socialistického atheismu*“ a dochází k přesvědčení, že ateismus tvoří v komunistické ideologii ne konstitutivní, nýbrž pouze sekundární prvek; nevytváří ji, pouze ji shodou okolností doprovází. (Srovnej **Pöhlmann**: „*Atheismus je... nikoli substance, nýbrž akcidents... marxismu.*“<sup>48</sup>) Pro dialog navrhuje **Hromádka** jako téma anthropologii, která v oficiálním, zdogmatizovaném marxismu dosud přišla zkrátka — tak, jako přišla zkrátka v orthodoxizovaném, scholastizovaném barthianismu (ne tak u raného **Marxe**, ne tak u pozdního **Bartha**!). Společná otázka zní: „...co jest člověk? V čem je jeho podstata a určení?“<sup>49</sup>

**IV.2.2.** Český filosof **Milan Machovec** představuje v očích mnohých křesťanů doma i v cizině proroka humanistického atheismu. Ušel napínavý kus cesty, na řádného profesora filosofie vskutku dobrodružně ojedinelý: od privilegovaného orthodoxního marxisty přes tolerovaného ideologa demokratického socialismu a diskriminovaného disidentského kritika brežněvovsko-husákovského socialismu až k sokratickému filosofovi podomních či bytových seminářů, soupevníku studentské revoluce roku 1989 a osamělému běžci na dnešní Filosofické fakultě UK. Jeho slavná kniha *Ježíš pro ateisty* (nejprve německy *Jesus für Atheisten*, 1972, česky knižně až 1990 s pozměněným názvem *Ježíš pro moderního člověka* — byl snad kurs atheismu v Praze roku 1990 tak nízký, že bylo nutné udělat z ‚ateisty‘ ‚moderního člověka‘?) podává výtěžek Machovcovy snahy o ‚*marxistického Ježíše*‘ a nehledě na řadu v bibliotice již překonaných tvrzení či domněnek dokáže jako celek strhnout a uchvátit i dnešního moderního ateistu i ne-ateistu (zřejmě však nikoli čtenáře postmoderního).

Před Pražským jarem bojoval Machovec, blízký přítel několika evangelických theologů, se sterilními stranickými ideology za skutečně hegelovské překonání („Aufhebung“) náboženství, tj. za takové negování religiozity, které zachová všechno intelektuální, emociální a morální bohatství hodnot křesťanského náboženství. Vzdálen všemu měšťáckému svobodomyšlnictví a volnomyšlenkářství nebyl nikdy ochoten souhlasit s vulgárně-materialistickou agitací svých soudruhů. Tito osvětáři možná lidem dávají světlo, berou jim však teplo; něco dají, ale více vezmou, vyměňují pár pravých

<sup>47</sup> Josef Lukl Hromádka, *An der Schwelle des Dialogs*, Berlin (Ost) 1964 = *An der Schwelle des Dialogs zwischen Christen und Marxisten*, Frankfurt/M. 1965; česky in: *Pole je tento svět*, 75 JLH, vyd. J. M. Lochman a J. B. Souček, Praha 1964, 71—114.

<sup>48</sup> Machovec-Pöhlmann, op. cit., 27

<sup>49</sup> Hromádka, *An der Schwelle*, 73 (Pole je, 99)

mincí za mnoho falešných. Nemá-li v hlavě a v srdci socialistického člověka vzniknout duchovní vakuum — téhož se strachoval a před tím též varoval **Hromádka** — potom nemá marxistická ideologie na vybranou, než činit to, co je jediné reálné a zároveň jediné ‚fair‘: Nabídnout za víru víru, za bytostné přesvědčení jiné bytostné přesvědčení, alternativní ‚víru, naději a lásku‘: „*Sladké ‚věřím v boha‘ jeho (atheistova) mládí nebude ‚odstraněno‘ bezútešným, negativistickým a životně neplodným ‚nevěřím‘ buržoazních atheistů, skeptiků a cyniků, ale bude překonáno pozitivním ‚věřím‘ socialistických lidí.*“<sup>50</sup> Jako **Hromádka** nezůstal v rozpacích bez sebe před ateismem marxistů, tak se **Machovec** nedal iritovat theismem theologů. V pojednání *O tak zvané ‚dialektické‘ teologii současného protestantismu* (1962)<sup>51</sup> předkládá svou vizi dalšího vývoje protestantské teologie: v jeho očích ‚pokrokoví‘ protestantští theologové, kam řadí jmenovitě **Bartha, Hromádka a Bonhoeffera**, se jaksi ‚objektivně‘, bez ohledu na jejich ‚subjektivní‘ náhledy či postoje, nacházejí na cestě od ještě theistické k již atheistické teologii. „*Tradiční církevní bůh je proti ateismu, Kutterův a Ragazův prapodivný bůh byl v ateismu, Barthův jinovětšský bůh je povýšen vysoko nad ateismem, Hromádkův bůh je především pro lidi, v tom i pro ateisty.*“ „*Bonhoeffer se sice dostal až na práh konverze k ateismu a humanismu, ale nepřekročil jej ani jako teoretik, tím méně jako člověk.*“ „*...jedinci z řad evangeliků i katolíků sice prošli už mnohokrát přes práh, před kterým se zastavil Bonhoeffer, ale tím přestali být nejen ‚náboženští‘, ale samozřejmě i ‚křesťanští‘.*“<sup>52</sup> Zde, jak vidíme, konvergují výhledy českého neomarxisty s výhledy radikálních německých bultmaniánů, theologů ‚po smrti Boha‘; **Machovec** si tu podává ruku s paní **Sölleovou**.

Prorocství o postupné proměně (protestantské) teologie v obecně humanistickou anthropologii se nesplnilo a prorok sám býval během zlých let normalizace v cizině studován a v Praze navštěvován více theology než filosofy — ostatně theologové ho už dávno považovali za svého, za jakéhosi ‚*anonymního theologa*‘. Doba s sebou také přinesla změnu front. To, proti čemu **Machovec** bojuje dnes, už není naivní či ideologizovaný ateismus moderny, nýbrž ‚konzumní ateismus‘ postmoderny. „*Tak je většina moderních lidí atheisty z toho jediného důvodu, že otázku po Bohu nelze položit*

<sup>50</sup> Milan Machovec, *O tak zvané ‚dialektické‘ teologii současného protestantismu*. Praha 1962, 109.

<sup>51</sup> Německy: *Marxismus und dialektische Theologie. Barth, Bonhoeffer und Hromádka in atheistisch-kommunistischer Sicht*, Zürich 1965.

<sup>52</sup> Machovec, op. cit., 84, 93, 95.

v pouhé přestávce mezi dvěma televizními programy nebo když jenom ‚čekáme‘ (lhostejno, zda na autobus či u lékaře). Pro většinu ‚moderních‘ lidí není charakteristický ten či onen světový názor, to či ono pojetí života, nýbrž neschopnost mít vůbec nějaký vlastní názor na svět nebo nějaké vlastní pojetí života. ...člověk se stane ‚dialogickým‘ atheistou na základě prožitku smrtelného nebezpečí stoupajícího rozšíření tohoto výše zmíněného každodenního praktického ateismu dneška.“<sup>53</sup>

**IV.2.3. Vítězslav Gardavský**, druhý náš světově proslulý neomarxista, zemřel v prvních letech husákovského režimu v osamocení jedné moravské vesnice. Jeho roztroušená pozůstalost čeká na zveřejnění. *Bůh není zcela mrtev. Úvaha o křesťanském teismu a marxistickém ateismu* (1967) dýchá atmosférou předvečeru Jara 1968. Původně pro domo sua psané, na zadní straně *Literárních novin* uveřejňované eseje obléty záhy v německém překladu theologický svět. Jejich četba vzbuzuje pohnutí dnes právě tak jako kdysi. Gardavský začíná i končí inverzí kryptotertuliánského výroku ‚Credo quia absurdum‘: ‚Nevěřím, přestože je to absurdní‘. Chce tím říci, že své rozhodnutí pro ateismus nechápe jako volbu široké cesty mnohých, nýbrž jako volbu úzké cesty nemnohých. Hořký závěr knihy upomíná na životní pocity sartrůvských a camusůvských hrdinů. ‚Budeme nakonec poraženi; ale nechudíme ty, kteří přežívají, o nic z toho, co tvoří z života lidského společenství drama, zápas, střetání, včetně konečné porážky. Nechudíme je o naději na společenství, ve kterém bude člověku důstojné žít. Tuto naději nazýváme komunismem. Proto nevěříme v boha, přestože je to absurdní.‘<sup>54</sup>

**IV.4.** Když pražský theolog **Jan Milič Lochman** publikoval ve svém basilejském exilu knížku *Potkání Marxe. Co křesťany a marxisty pojí a dělí* (1975, český překlad se, pokud vím, neplánuje<sup>55</sup>), sklízí už jen bohatou ženi jednoho úctyhodného a napínavého zápasu o pravdu. Pravdu, kterou nemáme prostě my, kterou prostě nemají ani oni, pravdu, která neleží někde uprostřed vyhraněných stanovisek. Slíbený druhý svazek k této problematice autor již nenapsal.

<sup>53</sup> Geleitwort zu: H. G. Pöhlmann, *Der Atheismus*, 13—22, 18, 20.

<sup>54</sup> Vítězslav Gardavský, *Bůh není zcela mrtev. Úvaha o křesťanském teismu a marxistickém ateismu*, Praha 1970<sup>3</sup>, 11, srv. 204; 204; německy: Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus. Mit einer Einleitung v. J. Moltmann, München 1968.

<sup>55</sup> Jan Milič Lochman, *Marx begegnen. Was Christen und Marxisten eint und trennt*, Gütersloh 1975.

**IV.5.** Pěkný epilog křesťansko-marxistického dialogu vyšel v Německu krátce po změnách ve střední Evropě. V paperbacku *Existuje Bůh? Atheista a křesťan v disputaci* (1990; dočkáme se někdy českého překladu?<sup>56</sup>) nacházíme pospolu nám už dobře známé dva přátele: **Milana Machovce** a **Horsta Georga Pöhlmana**. Opravdu nádherný dokument, záznam tří ‚skutečných‘ rozhovorů z předchozích let ‚perestrojky‘ a ‚veselých revolucí‘, z dob plných nadějí a těhotných očekáváními lepšího příští, a navíc — dialog ve formě dialogu.

Píše se doba „nejhlubšího poklesu v dějinách atheismu“, ztroskotání „organizovaného atheismu“ — a oba učenci se stále ještě prou o Boha. **Machovec** by nenamítal nic proti definicím Boha/boha, jež nabízí moderní theologie a filosofie, jako např.: ‚jiné slovo pro‘, totiž *pro*, ‚základ světa‘, *pro*, ‚kosmický princip‘, *pro*, ‚ten poslední smysl nebo tu nejvyšší otázku‘, *nebo pro*, ‚vztažný bod našeho transcendentování‘ (všechno by bylo zřejmě možno i poněkud bombasticky psát s velkými začátečními písmeny); on sám však žádnou takovou šifru nepotřebuje, nepostrádá „gumovou formuli, již lze roztáhnout pro všechno a pro nic“, „prázdnou formuli, kterou si každý může vyplnit, jak chce, a kterou je možno vykládat tak či tak, jak ne naposledy ukazuje tento atheisticko-křesťanský dialog.“<sup>57</sup> — **Pöhlmann** se mu snaží přiblížit s opisy Boha à la: „úhrnný smysl mého života“; „smysluplná souvislost světa“; „univerzální vztažný bod vesmíru“; „Evolutor evoluce“, nebo ještě lépe „můj Bratr a můj Přítel“; „pravé Ty mého života a opravdový Přítel.“<sup>58</sup> **Theolog** zůstává věrný **personalistickému theismu** („mimolidské či nadlidské TY“) — leč právě s tím odmítá být svolný **filosof** („nějakou takovou instanci, která zázračně zasahuje zvnějšku“ si každý „musí obstarat sám, třeba prostřednictvím přítele, partnerky, matky, otce“), který se kloní k **mystickému pantheismu** („I já se jako atheista modlím.“ — „...pantheistické představy mně nejsou cizí.“)<sup>59</sup>.

„Jsi vlastně ještě atheista?“ ptá se nakonec dřívější farář svého kolegy a přítele a ten odpovídá: „Prohlašuji se za atheistu. Ačkoli jsem smrtelná nula, mám vztah a zřetel k čemusi vyššímu, k čemusi, co je víc než já. To není žádný argument pro existenci Boží, to mě však činí oslovitelným pro myšlenkové pochody theologů a to mně dává jisté sensorium pro ně.“<sup>60</sup> Tedy, řečeno známou formulací **Ernsta Blocha**, „transcendentování bez transcendence“<sup>61</sup>. V jednom jsou však oba dialogičtí partneři plně zajedno:

<sup>56</sup> Milan Machovec — Horst Georg Pöhlmann, *Gibt es ein Gott? Ein Atheist und ein Christ im Streitgespräch*, Gütersloh 1990.

<sup>57</sup> Machovec-Pöhlmann, op. cit., 46, 11, 23.

<sup>58</sup> ib. 63, 69, 58.

<sup>59</sup> ib. 25, 34, 41, 66, 50.

<sup>60</sup> ib. 84n.



Že se tváří v tvář, **konsumismu**‘ nacházejí oba v jednom táboře. **Pöhlmann**: „...*hlavním nepřítelem dnes pro ateistu není křesťan a pro křesťana není ateista; hlavním nepřítelem je pro oba indiference, globální indiference v naší společnosti, agresivní lhostejnost, která potlačuje všechny poslední otázky a připouští jen to, co je lehké a lákavé. ‚Otázka po smyslu jsou kecy s omáčkou, hlavní věc je, že prachy jsou v pořádku‘ — řekl jeden z nich.‘*“ **A Machovec**: „*Povrchnost, mělkost je dnes tím vlastním opiem, nikoli náboženství. Příznačné je, že Kanta, Goetha, Wagnera a Beethovena vystřídali Boris Becker a Stefi Grafová. Život však není, domnívám se, jenom tenis.*“<sup>62</sup>

#### V. EXISTUJE SICE ČLOVĚK — ATHEISTA, PŘEDEVŠÍM VŠAK EXISTUJE BŮH — FILANTHROP.

Absolvovali jsme cestu jednotlivými etapami moderního ateismu a seznámili jsme se s jeho nejrůznějšími odrůdami. Otázku **CO?**, zda je v teologii vůbec možné ateismus tematizovat, jsme tím fakticky zodpověděli kladně. Jak je tomu však s otázkou **PROČ?**, jaký theologický smysl má zabývat se ateismem? U klasické theologické látky by bylo podobné dotazování se nadbytečné, protože všechno systematicko-theologické vyučování, ať už jde o christologii, pneumatologii, eklesiologii nebo třeba i angelologii, se děje s posledním úmyslem soteriologickým. Řečeno **melanchthonovsky**: směřuje, cílí k poznání dobrodiní Kristových („*beneficia Christi cognoscere*“). Proč však máme být poučovani ve věci ateismu? Jistě ne proto, aby se nám dostalo ateistické propagandy. Patří tedy ateistický paragraf do harmartologie, do učení o lidském hříchu, kde by mohl velmi názorně ilustrovat a exemplifikovat ‚*peccatum intellecti*‘ padlého člověka, naši převrácenost v oblasti myšlení? Domnívám se, že evangelická theologie udělá lépe, bude-li se i v případě ateismu držet luterského principu „*Was Christum treibet*“ a zůstane-li i tady věrna svému základnímu soteriologickému charakteru.

Při zmínce o polemice **Golwitzer-Braun** jsem navrhoval celou ateistickou debatu jednak zdramatizovat, jednak oddramatizovat. Ateismus by potom představoval z hlediska biblického **historické** a z hlediska dogmatického **existenciální výchozí stanoviště** každého pohanokřesťana. „*Už jenom nějaký bůh nás může zachránit,*“ pravil v jednom pozdním interview **Martin Heidegger**, filosof, jehož theismus nebo ateismus by bylo možno dlouho diskutovat<sup>63</sup>. Prezident **Václav Havel** nedávno zmínil tento bonmot (doslova:

<sup>61</sup> Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, 15.

<sup>62</sup> Machovec-Pöhlmann, op. cit., 47n.

dobré slovo) ve své filadelfské řeči *Zamyšlení nad stavem světa a jeho perspektivou*, pronesené u příležitosti Dne nezávislosti Spojených států amerických 4. července 1994<sup>64</sup>. Potud filosof a potud politik na stránkách tisku. Theolog, evangelický theolog, by nemohl po mém soudu toto slovo toliko citovat, musel by je, domnívám se, parafrázovat, a to asi takto: **„Bůh, a jenom Bůh, avšak nikoli nějaký bůh (nějaký Bůh?), nýbrž P á n B ů h**, Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův, Otec Ježíše Krista, HOSPODIN (= JHWH) **nás zachránil**‘. To by ovšem nebylo pouhé dobré slovo, nýbrž to nejlepší slovo vůbec. Nyní už je jen a jen na nás, zda se dáme zachránit, zda si svou záchranu necháme líbit, nebo zda ji budeme chtít (u)činit z naší strany neplatnou a neskutečnou. Náš atheismus totiž je, jak trefně napsal **Jan Milič Lochman** ve svém *Evangeliiu pro atheisty* (1968)<sup>65</sup>, fenomén ne primární, nýbrž sekundární: odpověď a reakce. Naše lidská odpověď na řeč Boží a naše lidská reakce na Boží akci. Primární není náš atheismus ani náš theismus, nýbrž existence Boží. A ta není **an-anthropická**, nelidská či bezlidská. V Jeho slovu a v Jeho činu smíme poznávat Boha jako **„filanthropického**‘ Boha, jako člověka milujícího, člověku přátelského, ano, lidského Boha. *„Ale ukázala se dobrota a láska (,filanthropia‘) našeho Spasitele Boha... (Tt 3,4). ....nezapomeňme:“* — píše **Karl Barth** ve svém *Učení o světlech* (,Lichterlehre‘) — *„...existuje sice jakási člověková bezbožnost, podle slova o smíření však neexistuje žádná bezlidskost Boží. ...Neexistuje žádný vůči Ježíši Kristu efektivně se prosazující prométheismus.“*<sup>66</sup> O právu prométheovské revolty proti bohu, proti Diovi, tedy proti pseudo-bohu, psal Barth již v *Listu Římanům* (1922)<sup>67</sup> a rovněžtak i později; nyní chce říkat samá ANO. Např. že Bůh Filanthrop má a dostává v Ježíši Kristu právo proti Adamovi, proti hříšnému člověku. Prosazení tohoto práva říkáme ospravedlnění hříšníka. Mám se tedy odvážit v samotném závěru interpretovat luterské *„simul justus et peccator“* jako **„simul christianos et atheos“**, *„spravedlivý a hříšník zároveň“* jako *„křesťan a atheista zároveň“*? Raději končím variací na poslední citát **Barthův**. **„Existuje sice jakýsi lidský atheismus, neexistuje však žádný an-anthropismus Boží**‘. Na této zemi sice budeš, bohužel, vždy znovu nalézat lidi — atheisty, v nebi však, bohudíky, nalezneš Boha — Filanthropa.

*Psáno původně německy na luterské faře v Bätizovcích v létě 1994.*

<sup>64</sup> Spiegel-Interview. Spiegel Nr. 23, Mai 1976, 209; cituje Pöhlmann, Der Atheismus, 158, Anm. 163.

<sup>65</sup> Lidové noviny 7. 7. 1994, 9.

<sup>66</sup> Jan Milič Lochman, Evangelium für Atheisten, 1968, in: Das radikale Erbe. Versuche theologischer Orientierung in Ost und West, Zürich 1972, 69—81.

<sup>67</sup> KD IV/3 = Die Lehre von der Versöhnung, 1959, Zollikon-Zürich 1974<sup>2</sup>, 133.

<sup>68</sup> Karl Barth, Der Römerbrief, 1922; Zollikon-Zürich, 1947<sup>8</sup>, 23.

## LIDSKÁ DŮSTOJNOST V TRŽNÍM HOSPODÁŘSTVÍ

*Jakub S. Trojan*

Hned v úvodu chci podtrhnout, že se při svém rozboru vyhýbám jak apologetickému, tak krajně odsudečnému vztahu k tržní ekonomice a jejím antropologickým implikacím. Obě naznačené, a po mém soudu extrémní, pozice mají ovšem své zastánce jak v západních zemích, tak u nás. Zatímco se v ekumeně setkáváme spíše s kritickým až ztracujícím tónem, u většiny pragmatických politiků nejrůznější provenience narážíme na tvrdou až zarputilou obhajobu statu quo. Výrok, že k tržní ekonomice není žádná alternativa, patří u nás k tvrdě obhajovaným výroky.

Přejný až nadějný pohled upírají mnozí lidé u nás k tržní ekonomice mj. proto, že máme za sebou dlouhou etapu ekonomicky neefektivního systému, který navíc přinášel občanům zemi tzv. reálného socialismu mnohé újmy osobní a politické. Po desetiletí jsme žili ve společnosti, která vyráběla draze zboží nízké kvality, chovala se nešetrně k životnímu prostředí, upadla pod vládu totalitního státu, který byl zase v totálním područí byrokracie jedné strany. Ta se navíc pokusila vyhlásit monopol jediné oficiální ideologie a mocensky ji v celé společnosti prosazovala. Pod tímto krunyřem jsme okoušeli stav permanentního odcizení, situaci manipulovaných, občanské a mnohdy vši lidské důstojnosti zbavených lidských bytostí. Lze se divit, že po takové zkušenosti se návrat politických svobod a fungující ekonomika západního typu jeví lidem u nás jako procitnutí z hororem naplněného snu, jako návrat k svobodné a odpovědné existenci? V oněch jedinečných týdnech listopadu 1989 jsme prožívali něco podobného jako židovští navrátilci z babylonského zajetí. Zmocnila se nás opojná naděje, že budeme moci opět formovat své osobní i pospolitě životy bez diktátu biče. I když mnohé z toho odvál čas — jak jinak: opojnost zážitku vysvobození je nebeský dar, prchavý jak mana na poušti! — zůstalo vědomí, že i sebevětší problémy při přetváření života v znovunabyté svobodě jsou jen stínem hoře, kterým jsme po desetiletí museli procházet. Převládá základní pocit, že odcizení a ztráta lidské důstojnosti **je za námi**. To, co lidé v naší zemi prožívají — sřežím se všeobecných úsudků o zemích na východ od nás — se dá popsat

spíše jako vědomí povinnosti, které člověka provází tváří v tvář každodenním těžkostem, aniž by byl uvrhován do stavu bytostného ohrožení.

Jsem si ovšem vědom této ‚lsti‘ dějin. Možná, že naše závrat' ze znovunabytí svobody nás činí méně vnímavými pro nebezpečí, která se vynořují v stále sytějších barvách. Jde nejenom o problémy spjaté s tržní ekonomikou jako takovou, ale s celkovým civilizačním rámcem, do kterého je tržní hospodářství, dnes již v planetárním smyslu, vnořeno. Nejen oficiální politická reprezentace, nýbrž veškeré obyvatelstvo u nás žije, až na výjimky, v představě, že západní typ civilizace se v podstatě osvědčil, je šitý na lidskou míru, odpovídá tomu, co lidé chtějí, jak smýšlejí. Odmítají katastrofické scénáře, odmítají hledat alternativu. Opět jde o pochopitelný důsledek předcházející éry.

Zde ovšem musí přijít ke slovu naše bohoslovecká reflexe. Pocity, zážitky, zkušenosti, byť jakkoli pochopitelné a politicky relevantní, nejsou normou. Na otázky odcizení, lidské svobody, odpovědnosti a důstojnosti v tržní ekonomice je třeba hledat odpovědi, které nám pomohou rozpoznat hlubší rozměr nebezpečí, jež se před námi vynořuje i v systému, který si může právem nárokovat daleko větší míru svobody i výkonnosti, než jakou jsme zažili před lety na vlastní kůži. Otázka totiž zní: Nejsou v lůnu tohoto civilizačního typu, jehož jedním z plodů je i tržní ekonomika, ukryty destruktivní síly, které celé lidstvo dříve či později přivedou do ještě akutnější krize, než kterou lze dnes zahlédnout? Nutnost takové reflexe je posílena už samotným faktem, že ani zrod totalitních útvarů nebyl epidemií, vyvolanou infekcí odjinud, nýbrž vzešel z tohoto civilizačního typu samotného lidským a občanským selháním. Ani nacismus, ani komunismus, ani Osvětim, ani Gulag nejsou importem, za něž neneseme odpovědnost. V struktuře našeho myšlení, jak se ustavilo na evropském kontinentě v posledních 200—300 letech, v institucích a výtvorech, ke kterým toto myšlení vedlo v kombinaci s nezládnutými egoistickými snahami, jež jsou nám vlastní, leží temné zdroje odcizení a ztráty důstojnosti. Ty mají za následek i jevy, jež zpočátku nebyly ani zamýšleny, ale do nichž jsou jednotlivci i skupiny, ba celé národy vtahovány. V neposlední řadě pak ústí spolu s nebezpečnou polarizací sociální, domácí i mezinárodní, v povážlivou krizi ekologickou, jejíž kontury se rýsují dnes daleko výrazněji, než tomu bylo před 30—40 lety.

\* \* \*

Když odhlédneme od kladné předpojatosti vůči tržní ekonomice, jež má, jak jsem zmínil, své zdůvodnitelné místo v postojích středoevropského

občana, dostanou se ovšem některé její aspekty do kritického světla teologické anthropologie.

Lidská důstojnost je v ekonomickém systému, v němž žijeme, ohrožena především tím, že její zdroj je spatřován ve **výkonu**, který na ekonomickém poli člověk podává. Princip výkonu, který nám zajišťuje odpovídající společenské postavení, je paradigmatem **lidství**. Člověk je to, co vykoná a za co je zaplacen. Výkon a jeho peněžní vyjádření je to, oč tu běží. Společenské postavení a respekt, který člověk získává, hodnota, kterou v očích druhých představuje, jsou v přímo úměrném vztahu k tomu, jak si stojí na trhu. Oeconomicus, mercantilis mercennariusque, jsou určující adjektiva naší existence.

To je povážlivé zúžení toho, jak chápe člověka a jeho postavení biblické poselství. Výpověď o stvoření člověka a jeho podobenství k Božímu obrazu (Gn 1.kap.) i eschatologický rozměr lidství, k němuž jsme povoláni, ukazují jiným směrem. Podtrhují na prvním místě to, že naše lidství se zdaleka nevyčerpává každodenní starostí o živobytí a způsobem, jak se této triviální úlohy zhostíme. Jsem si vědom toho, že tato formulace musí nutně jinak znít v uších sytých, jinak těm, kdo uléhají každodenně s obavami o zítřek. Nicméně považuji za povinnost ukázat na tento horizont, k němuž má naše lidství směřovat. Bez něho nezískáme nutný odstup od vpletenosti do soukolí tržních mechanismů, které hrozí udusit pokusy o důstojnost, založenou hlouběji, než v hospodářských procesech. Zde platí ono až otřepaně jadrné: Ne samým chlebem je živ **člověk**. Všimněme si, že slovo o člověku v tomto úsloví je legitimně použito jakoby v předjímce. Odkazuje k tomu, že lidství dosahujeme až v onom vzepětí, jímž se vymaňujeme z čistě vegetativní roviny přežití, do níž zapadáme pokaždé, potlačíme-li v sobě onen pohyb vzhůru, zapřeme-li v sobě vybízivé slovo apoštolovo o tom, že máme „*dorůst zralému lidství, měřeno mírou Kristovy plnosti*“ (Ef 4, 13). Tomuto svodu proměnit své nitro v duši makléře, pro něhož se i nejsvětější hodnoty stávají zbožím na trhu, unikáme jen v trýzni bdělého svědomí. Ono se zjevuje na hradbách našich pokušení jako anděl s plamenným mečem, aby nás ochránilo před pádem do zmarnění.

Potlačit anebo přinejmenším oslabit onen pohyb vzhůru v nás může ovšem i protitlak prostředí, duch doby, poměry, do kterých jsme postaveni i proti své vůli, prostě holou fakticitou svého bytí. Marx správně rozpoznal, že si poměry nevolíme, ale rodíme se do nich nezávisle na své vůli. A rozpoznat povahu ducha poměrů či věku tohoto světa, řečeno biblicky (Ř 12,2), je naší povinností. To je první krok na cestě k jeho překonání.

Marxova druhá zásluha je v tom, že rozpoznal anonymitu tohoto tlaku. Byl prost moralizování na adresu těch, kdo v rámci trhu díky svému privi-

legovanému postavení vlastníků kapitálu vyvolávají v činnost tržní mechanismy, jež neúprosně diktují i jim i těm, s nimiž jsou námezdním poutem osudově spojeni. V této hře — není to eufemismus, mluvit o hře? — mají převahu **předmětné** vztahy. Ty si vynucují na všech aktérech trhu součinnost, která je ovšem vnějšková a účelově zaměřená. V ní jsou bytostné zkušenosti, zážitky, aspirace i mravní a duchovní směřování vytěšňovány na okraj. Nemají ve své singularitě pro pohyb zboží onen význam, který jim každý účastník sám o sobě přisuzuje, nejsou doceněny ve svém významu pro jeho osobní život. Aktéři stojí tak proti sobě nebo spíše vedle sebe v jakémsi odstupu a odcizení právě proto, že jejich vzájemné vazby nepřekročují práh účelovosti.

Přistoupí-li k této stránce společenských procesů rozpad moderní rodiny, neschopnost kulturních a církevních organizací pomoci dusícímu se organismu profylaktickou léčbou, nelze se divit, že krize je na postupu. Lidé u nás jsou bezradní v tom, jak se svobodou, které se jim dostává, odpovědně nakládat mj. také proto, že se jim zúžila na svobodu získávat v co nejkratší době co největší množství statků za co nejmenší námahu. Tento hédonismus, zbavený mravní kázně a duchovní hloubky, není ani s to dohlédnout rozkladný dopad svého počínání, ani zahlédnout možnost nápravy, jak ji nabízí univerzálně uchopená křesťanská zvěst. K tomuto horizontu ukazovat a doložit jeho upotřebitelnost v rozborech společenské i osobní problematiky jsou povolány církve i theologické fakulty. Vzdělaní bohoslovci nesmějí před tímto úkolem uhnout. Bez jejich hlasu a úsilí o hlubší duchovní zakotvení bude pokračovat výprodej mravních hodnot, které jsou tak nezbytné pro zdraví společnosti a její odolnost právě v období krizí.

Ukazuje se stále zřejměji, že moderní humanismus, který přechází v post-modernu, svou rezignací vůči vyšším cílům života není schopen zastavit sesun k propasti. Vykazuje obdobné anthropologické manko, jakého jsme byli svědky v marxismu. Uvědomujeme si, že ztráta víry ve vyšší poslání je také spoluzaviněna selháním evropského křesťanství, jemuž Nietzsche již v minulém století právem vyčetl, že umně zakrývá velkými slovy nihilismus ve svém nitru. Obě světové války i totalitní režimy, jež je provázely, vykonaly pustošivé dílo také v tom, že bytostně oslabily důvěru lidí ve vládu mravního řádu přesahujícího účelovou rovinu. Ne samým zájmem je živ člověk. Za ztrátu morálního světa nad námi se platí. Dopracovat se takového pojetí člověka, v němž by mravní řád opět získal vládu a na jehož základě bychom porozuměli příčinám úpadku, uchovat si střízlivost, a přitom nerezignovat tváří v tvář ničivému hédonismu, tomu zběsilému přísluhovači všech pragmatických praktik, bude stát značné úsilí.

Na této cestě bude třeba prokázat, že trojiční linie biblického svědectví dodává dostatek podnětů k vystižení toho, v čem spočívá pravá důstojnost člověka. Je to především sestupný pohyb Boží, jak je doložen již na půdě Starého zákona a nejzřetelněji v Kristu a v dění Ducha: V něm na prvním místě nestojí náš výkon, nýbrž **Boží čin**. Pro tento čin je charakteristické sebeomezení, solidární účast, slitovný akt. Bůh se nám zjevuje ve skutecích, jimiž demonstruje svůj přívratný vztah k nám. Má bytostný zájem o společenství, v němž bychom naplňovali jeho obraz. Naše důstojnost je založena v událostném dění mezi Bohem a stvořením, s nímž se chce sdílet. Ve víře si uvědomujeme, že svou důstojnost přijímáme v aktech omilostnění, jak nám je zvěstuje Písmo i svědectví druhých.

Tato zprvu theologicky formulovaná výpověď má své závažné sociálně etické implikace. V této souvislosti lze odkázat na rozsáhlé rozborů v díle švýcarského teologa A. Richa, zejména v jeho poslední knize *Wirtschaftsethik*, nesené touto perspektivou. Zde se omezím jen na zjištění, že lidská důstojnost, viděno z theologické roviny, **předchází** jakékoliv naše výkony a role, které ve společnosti zaujímáme. Je tím, čeho se nám bez zásluh dostává a co s vděčností přijímáme, a co se současně ve společenství, formovaném Božím duchem, domáhá vzájemného uznání. „*Proto přijímejte jeden druhého, tak jako Kristus k slávě Boží přijal vás*“ (Ř 15,7). Zde je theologické a christologické hledisko spojeno v jedno. A ve společenství Ducha platí: „... *v pokoře jedni druhé za důstojnější nežli sebe majíce*“ (Kral.: Fp 2,3). Jen ve zkratce lze dohlédnout, jaké důsledky má toto theologické pojetí lidské důstojnosti pro tíživou problematiku např. **nezaměstnanosti**.

Zmínil jsem se o tom obšírněji na *Evangelickém evropském shromáždění* v Budapešti v r. 1992. Zde jen v několika větách: Z pozice reformačního učení SOLA GRATIA smíme vnášet do svého okolí výzvu, aby se politikové i široké vrstvy společnosti dívali na ty, kdo jsou bez své viny vyřazeni z **placené pracovní činnosti na trhu**, ve světle důstojnosti, která není závislá na práci a výkonech, jež trh za takové uzná. Lidská důstojnost je nám milostí přirčena předem, aniž jsme co vykonali. K tomuto poznání musíme ovšem v církvích i ve společnosti dozrát přesně v intencích apoštolského napomenutí, že máme čelit duchu doby tím, že se mu nejen nepřizpůsobujeme, nýbrž sami se proměňujeme obnovou své mysli (Ř 12,2).

Okolnost, že lidská důstojnost není inherentní atribut našeho lidství, nýbrž je osvojením uznání, jehož se nám dostává v aktech služby (Boží záchranné činy jsou neoddelitelně spjaty ve víře s akty milosti, přicházející k nám od druhých), vyvolává potřebu, ba nutnost **dialogu** jako základního prostředku

sociálně ethického chování. Naše lidství, jak mu rozumíme ve světle Písma, je dialogického charakteru, má responsivní dimenzi. Mít druhé za důstojnější sebe sama není výsledkem nějakého křečovitého mravního heroismu (nedá práci přistihnout se, jak se této výzvě zpěčujeme), nýbrž strízlivým rozpoznáním, že jen ve vzájemném přijímání společně rosteme. Sem míří sociální aplikace apoštolského obrazu o sdílení různých darů, které jen ve vzájemné součinnosti mohou samy dosahovat optimální kvality a přispívat tak ke kvalitě života všech, kdo jsou na jejich koloběhu účastní. Je zřejmé, že v obci, která si bude rozumět jako společenství sdílených darů, budou i tržní výkony a vztahy chápány jen jako příslušenství vztahů podstatnějších. Takové pojetí tržní ekonomiky, která ztratí příchut' modloslužby, umožní orientovat se na kvalitu života, v němž dominantní postavení nabývá občanská úcta a respekt vůči jedinečnosti každé lidské bytosti a důstojnosti jejího života.

Jaké společenské formy odpovídající této výzvě vytvoříme, je odvislé od naší fantazie a vůle k součinnosti v politické a sociální oblasti se všemi, kteří soudí podobně. Důležitá je přitom vůle k rozhovoru, spojená s vědomím, že ani politikové či politické strany, ani intelektuálové či církve nevlastní hotový model takové úpravy společenských poměrů, které by nás katapultovaly do ideálního stavu a zaručily důstojný život všech občanů. I v příštím století a tisíciletí se budeme neustále pohybovat v relativitách, v onom stavu nehotovosti a předběžnosti našich představ a institučních nástrojů. Je to jedna ze šťastných zábran, abychom nepropadli modloslužebné pověře v realizovatelnost utopií. Zároveň se nesmíme nechat uvrhnout do netečnosti vůči bolestem, v nichž se celé stvoření ocitá i naším přičiněním. Jde o to zachovat si ono rozpoložení ducha, v němž může vzklíčit naděje přinášející záchranu i uprostřed nejtíživějších dilemat.

V tomto bodě se podivuhodně setkávají hlasy filosofů a theologů. Jestliže Heidegger dokáže ústy básníka povědět, že tam, kde je nebezpečí, roste i záchrana (*Wozu Dichter; Holzwege*, s. 273), a apoštol usoudí, že ač stvoření lká a my lkáme ve svém nitru spolu s ním (Ř 8,22—23), naděje přesto trvá: To nejpodstatnější je připraveno, aby lidská důstojnost v aktech vzájemného přijímání mohla přijít ke slovu i tam, kde na první pohled převládá přehlušující lomoz trhu.

*Referát pro výroční konferenci Společnosti pro evangelickou teologii v Erfurtu, 20.—22. února 1995*



## PERSPEKTIVITA

*Karol Nandrásky*

### 1) O haptickom a optickom poznávaní

Vnímanie určuje psychofyzická vybavenosť človeka. Zmyslové orgány všetkých organizmov sa vyvinuli podľa ich potreby a slúžia im na vyrovnanie sa s okolitým svetom. Z prispôsobenia našich zmyslových orgánov prostrediu vyplýva, že ich štruktúry súvisia so štruktúrami sveta. Sú s ním izomorfné do tej miery, že to dovoľuje orientáciu a prežitie.

Z piatich zmyslov človeka je najvýznamnejší zrak a hmat. Oči máme na to, aby sme videli a ruky, aby sme ohmatávali. Otázkou je, aký rozdiel je medzi videním očí a ohmatávaním rúk a aký vplyv má toto rozdielne zmyslové poznávanie na naše rozumové poznávanie. Aristotelíkovia sice prísne odlišujú zmyslové poznávanie od rozumového, ale také rozdeľovanie je otázne, pretože rozumové poznávanie začína už zmyslovým vnímaním. Zmyslová činnosť je u dospelého človeka nerozlučne spojená s činnosťou rozumovou a naopak.

Na základe povedaného môžeme nastolené otázky formulovať aj takto: Aký rozdiel je medzi očným (optickým) poznávaním a ručným, tj. haptickým (od gréckeho *haptó* = hmatám) poznávaním.

Ruka, vníma' (ohmatáva) hmatateľný svet hmoty, kým oko vníma svetelný svet svetla. V tomto súvisi možno povedať, že sú dva svety: Hmatateľný svet rúk a svetelný svet očí. Nejak sú si obidva podobné až do totožnosti, ale nejak sú celkom rozdielne. Aby sme spoznali rozdiel medzi nimi, zavrime oči a predstavme si svet v tme ako slepí a potom otvoríme oči a vnímajme svetelný svet. Spozorujeme, že ohmatávaný svet je ťažký a prevážne znehybnený. Skoro všetko v ňom stojí, alebo nehybne leží. Svetelný svet naopak, je prehľadný a nesmierne pohyblivý. Všetko sa v ňom pohybuje každým našim krokom, každým otočením hlavy. Ohmatávaný svet rúk je veľmi malý, svet očí nesmierne rozsiahly. Vo svete rúk má každá vec nemennú veľkosť a tvar, vo svete očí každá vec mení svoju veľkosť a tvar podľa toho, či sa približujeme alebo vzdalujeme, alebo ona sa približuje alebo vzdaluje od nás. V diaľke vidíme svetelnú podobu lesa: Priblížime sa k nemu a hľa, les nám zmizne a zostali len stromy.

Z povedaného vyplýva, že žijeme súčasne v dvoch svetoch, ktoré sa od seba líšia svojimi špecifickými vzťahmi a zákonitosťami. Preto pomenujeme rukou hmataný svet haptickým svetom a očami videný svet optickým svetom. V tomto vládnu vzťahy, závislosti a zákony svetla a očí, tj. optiky, kým v haptickom svete vládnu vzťahy, závislosti a zákony fyziky a mechaniky. Realita haptického sveta je ‚objektívna‘, na rukách nezávislá. Naproti tomu realita optického sveta je subjektívovaná, celkom závislá na pohyboch nášho tela, lebo sa pohybuje podľa nás a nie sama o sebe.

Optický svet je trojrozmerný, kým haptický svet je iba dvojrozmerný, alebo jednorozmerný. Haptik tu protestuje a povie, že haptický svet je tiež trojrozmerný, veď každé teleso má výšku, šírku a dĺžku. Má pravdu, ale haptický a zabúda na pravdu optickú. Výška, šírka a dĺžka sú tri rozmery ručné, haptické. Sú to miery blízka, ktoré dosiahneme rukami, aj keď šírku nazveme hĺbkou či diaľkou. Sú to miery stabilné a statické, ‚absolútne‘ a konštantné. Naproti tomu sa v perspektívach tiež hovorí o výškach a dĺžkach, ale šírku nazývame hĺbkou a diaľkou. Sú to miery jednak blízka, ktoré niekedy dosiahneme i rukami, jednak diaľky, ktorú dosiahneme jedine očami. V ručnom priestore je iba blízková miera, v opticky vnímanom priestore sú však dve miery: blízková a diaľková. Práve tá haptická miera pôsobí, že priestor sa mení na plochu, kým optická miera pôsobí, že plocha sa mení na priestor.

Einsteinovský obrat spočíva v tom, že Einstein prestal ohmatávať podoby objektov o sebe a začal pozorovať podoby objektov v pomere k pozorovateľovi, čiže vo vzťažných systémoch súradnic pozorovateľových očí. Keď sa začneme pohybovať, svetelný svet sa pohybuje a mení a to jednak ako celok, jednak jednotlivé veci a musíme rozlišovať, ktorý z týchto dvoch pohybov je haptický a ktorý optický. Keď sa niekto pohybuje so mnou napr. v aute, je môj a jeho pohyb v hmotnom svete haptický, ale opticky sa nepohybuje, pretože je v oči mne ako pozorovateľovi v stále rovnakom ‚vzťahu súradníc‘. Rovnako ani auto v pomere ku mne ako sediacemu v aute sa opticky nepohybuje, pretože sa nachádza v rovnakom vzťažnom systéme ako ja. Naproti tomu okolie auta, ktoré nie je v tomto vzťažnom systéme, hapticky, tj. objektívovane stojí, ale opticky, tj. subjektívovane odbieha väčšinou opačným smerom ako sa hapticky pohybuje auto.

Naznačili sme dva pojmy, ktoré sú špecifické pre svet optiky: Svetlo celý svet svetelných podôb vo vzťahu k pozorovateľovi do diaľky kontrahuje a do blízka abstrahuje (rozťahuje). Možno povedať, že svetlo prostredníctvom očí svet svetelných podôb do diaľky makroskopizuje a do blízka mikroskopizuje.

Dodajme, že svetelná diaľka sa v pomere k pozorovateľovi objektívuje, tj. diaľková podoba sa stavia pred neho a ďalej od neho, kým blízková podoba sa subjektívuje, tj. približuje k jeho subjektu. Preto kontrakcia (kontrahovanie) je objektiváciou a abstrahovanie (roztahovanie) je subjektíváciou svetelných podôb.

## 2) O zmyslovom a rozumovom poznávaní

Naše rozumové poznávanie súvisí s naším zmyslovým poznávaním. Ono je s ním nerozlučne spojené, či už priamo prostredníctvom vnemov alebo nepriamo v podobe predstáv, ktoré sú uložené v pamäti. Množstvo rozporov a nedorozumení vzniká tým, že sa nevidí hlboká noetická heterogenosť haptického a optického prístupu k realite.

Svoje myšlienky vyjadrujeme v slovách ako pojmoch, súdoch a úsudkoch. Pojmy, ktoré tvoríme, súvisia s predstavami, ktoré vznikli v nás prostredníctvom vnemov, ktoré korenia v haptickom alebo optickom poznávaní sveta, resp. sú ich metamorfózou. V myšli, v ktorej prevláda haptické vnímanie a predstavovanie sveta, dochádza aj k haptickému rozumovému poznávaniu, mysleniu a vyjadrovaniu. Tam, kde prevláda optické vnímanie a predstavovanie sveta, vzniká optické rozumové poznávanie, myslenie a vyjadrovanie. Haptické poznávanie má charakter duchovného (ideového) ohmatávania. Optické poznávanie má charakter optického, duchovného (ideového) vnímania. V prvom prípade ide o určitý ‚haptizmus‘, v druhom o ‚optizmus‘. Obidva spôsoby poznávania, spôsoby myslenia a vyjadrovania sa odlišujú od seba rôznosťou zákonitostí haptického a optického zmyslového sveta.

V súvisi s naznačeným prevládaním optického alebo haptického prístupu k svetu možno hovoriť aj o ideových (rozumových) haptikoch a ideových optikoch. Tak napr. Aristoteles dával rozhodne prednosť svetu našich rúk. Zmysel hmatu pokladal v človeku za najstarší, najvyvinutejší a najbohatší. V spise o duši píše, že hmatom človek vníma objekt s výnimočnou presnosťou a že vďaka hmatu človek je najdôvtipnejšou bytosťou zo všetkých živočíchov. Naproti tomu biblické myslenie dáva rozhodne prednosť svetlu sveta našich očí. Ježiš Kristus o sebe hovoril ako o svetle sveta a vzdychal nad slepotou tých, ktorí majú oči, aby nevideli.

Ohmatávaný svet ponecháva ruka objektívny tým, že sa ho len zvonka dotýka, takže väčšinou cítime, že ohmatávaný objekt je od nášho tela odlišný, na našom tele nezávislý. Naproti tomu svetelný svet nám nezjavuje svoju existenciu už letom lúčov, ale až keď otvoríme oči, do ktorých s lúčmi svetelný svet vniká a prejavuje sa na sietnici. S povedaným súvisí, že

haptické rozumové poznávanie je objektivistické a zabsolútňujúce, kým optické rozumové poznávanie je subjektívujúce a relativujúce. Ďalším pozoruhodným znakom rozdielnosti haptického a optického poznávania je, že rukami hmatáme hmotné jednotliviny, ktoré hmatom a rozumom individualizujeme a substancujeme tým, že ich od seba oddeľujeme, diferencujeme a antitetizujeme. ‚Haptickým‘ rozumom poznávaný svet je potom svetom substantív a na nich založených substancí, diferencovaných a antitetizovaných. Očami nevnímame svetelné jednotliviny (pokiaľ sa na niektorú zámerne nesústredíme), ale vnímame svetelný svet ako jednotný a súvislý celok. Tento celok svetelného sveta pôsobením zákonov svetla je syntetizovaný, rozprestrený do rovnovážnej jednoty diaľky a blízka. Z toho vyplýva, že náš zmysel hmatu a zhaptizovaný rozum je pôvodcom všetkých našich antitetizácií a diferenciácií do kontradikcie ako aj individuácií, kým náš zrak a optický rozum je pôvodcom všetkých našich syntetizácií a asimilácií do identifikácie ako aj kolektivizácií.

Haptické poznávanie, založené na haptickom rozume, vytvorilo mechanický obraz sveta. Keď predstavitelia klasickej fyziky zmyslove hapticky (zblízka) skúmali prírodu, museli prechádzať zo svojho zmyslového poznávania do rozumového poznávania, ale ich rozumové poznávanie prírody malo tiež charakter haptického rozumového poznávania, t. j. charakter substancálny, objektívny a absolútny. Možno povedať, že ich zhaptizované vedomie malo charakter vedomia, nezávislého na ich vedomí. Preto tvrdili napr., že svet je objektívny a absolútny, že ako kauzálny mechanický celok je determinovaný a nezávislý na ich vedomí. Z toho vyplýva, že ich spisy neobsahovali len výsledky ich haptickej a objektívnej skúsenosti, ale aj výsledky ich hapticky rozumových súdov, úsudkov a definícií, čiže ich haptickej gnozeológie. Keď Einstein zmyslove opticky (z diaľky) vnímal svet a prechádzal k jeho rozumovému poznávaniu, na základe svojho ‚optizovaného‘ rozumu tvrdil, že svet nie je absolútny, ale relatívny, závislý na stanovisku jeho pozorovateľa, takže aj jeho spisy obsahovali výsledky jeho optických (relativistických) súdov, t. j. jeho optické gnozeológie. V prípade klasickej i modernej fyziky popri haptickom a optickom prístupe prejavila sa v dielach fyzikov ich rozumová tvorivá činnosť haptického alebo optického rozumu.

Aspoň stručne treba poznamenať, že v mechanickom obraze sveta sa kresťania dusili a vymierali, keď už predtým boli otrávení ovocím aristotelisko-tomistického stromu vedenia, založeného na haptickom prístupe k duchovnému (ideovému) svetu v podobe filozofickej teológie Tomáša Akvinského. Teistický svet európskej kultúry sa najprv deizoval a potom ateizoval. Jeho aristotelisky zhaptizovanému rozumu sa Boh i Kristus skryl v mrákotách Akvinského ‚*latens Deitas*‘, keď jeho oči boli k svetu biblickej

metaforiky a tým optiky „ako oči netopiera voči slnku svetla,“ ako to písal citujúc Aristotela (Theologická summa I. Ot. I. čl. 5). Preto svojím haptickým rozumom ohmatával pestrofarebnú krajinu biblickej metaforiky a metafyzicky ju materializoval a objektivizoval ako ‚nadprirodzený‘ svet do diaľav vesmíru alebo do záhrobia, takže sa naša duchovná (ideová) záhrada stala púšťou.

### 3) Perspektíva a perspektivita

Perspektíva (od latinského slovesa ‚*perspicio*‘ = prezerám, vidím cez, poznávam, prenikám) obyčajne vyjadruje náuku o kreslení a zobrazovaní trojrozmerného priestoru na dvojrozsmernej ploche. Náuky perspektívy sa zmocnili haptici a predstavili ju ako náuku o pravidlách očného ‚zdania‘ a klamu. Nejde mi len o premenu tejto náuky na zákonitosť očnej pravdy a skutočnosti, ale aj o rozšírenie tohto pojmu z umeleckej oblasti do noetickej.

Perspektíva vzniká akonáhle lúče svetla odrazom či rozptylom od hmotných predmetov vniknú do našich očí a nám sa predstaví svetelný svet, ktorý je perspektívny. Perspektíva je teda synonymom videnia a zmyslovej optiky či optizmu ako spôsobu poznávania. Ako náuka o hmotnom (zmyslovom) videní perspektíva sa týka priestoru. Kým videnie je perspektívne poznávanie, hmatanie je poznávanie neperspektívne. Preto možno hovoriť aj o perspektivizovanom (optizovanom) a deperspektivizovanom (haptizovanom) poznávaní a tým splošňujúcim nazeraní. Pretože rozumové poznávanie sa vyvíja zo zmyslového poznávania až k jeho osamostatneniu, pokladám za vhodné pre optické rozumové poznávanie používať pojem perspektivity ako synonymum optizmu a perspektivizmu. Perspektivita je tak náuka o optickom rozumovom poznávaní ako jednom zo spôsobov rozumového poznávania, proti ktorému haptické rozumové poznávanie (haptizmus) nutno hodnotiť ako deperspektívne poznávanie.

Náuka perspektivity nás predovšetkým učí, že svet predstáv a pojmov, ktorý sme si o svete vytvorili, vznikol prevážne v relácii s našim nazeraním a je od neho závislý, ním vzniká i zaniká. Les neexistuje tomu, kto sa nikdy nepodíval na stromy zdiaľky. Strom by nikdy neexistoval tomu, kto by sa nikdy nepozeral na strom makroskopicky, ale iba mikroskopicky. To znamená, že existuje určitá škála javov (nejak podobne škále zvukov). Náš pojmový svet je tvorený z určitej perspektívy, ba i naše výroky i otázky vyjadrujeme z určitej perspektívy. Základným zákonom perspektívneho nazerania je, že diaľková podoba existencie je makroskopická, objektivovaná a singularizovaná, kým blízková podoba existencie je mikroskopická, magnifikovaná, abstrahovaná, subjektivovaná a pluralizovaná.

Perspektivitu možno charakterizovať aj ako nadstavbu perspektívy. Kým perspektíva je náukou správneho nazerania a zobrazovania javov priestoru, perspektivita je náukou správneho nazerania a zobrazovania javov času. Perspektíva je miestna (priestorová), kým perspektivita je časová, dejinná. Ak sa dívame do diaľok času, dívame sa duchovnými očami a vidíme duchovné podoby. Pri perspektívnom nazeraní aj tie sa približovaním magnifikujú a vzdalovaním minifikujú. Také nazeranie a zobrazovanie je v Biblii celkom bežné. Nemecký teológ E. W. Hengstenberg už v minulom storočí postrehol, že starozmluvní proroci sa dívali na čas ako na krajinu a pestovali perspektívne nazeranie, ktoré charakterizuje aj Ježišovo nazeranie. Hengstenberg myslel hlavne na Ježišove reči o eschatologickej budúcnosti, ale platí to aj o jeho podobenstvách, ktoré sú do očí bijúcou minifikáciou zložitých magnifikovaných procesov tak, aby sme ich mohli pojať do oka. Perspektívne nazeranie zastávali aj K. Heim a J. Ortega y Gasset a podľa L. v. Bertalanffyho perspektivizmus vyplýva zo všeobecnej teórie systémov a prekonáva myslenie v rozporoch.

Zvlášť veľký význam má perspektivita pre oblasť duchovného (ideového) sveta, pretože celý duchovný (ideový) svet úplne závisí od prístupu a spôsobu nazerania. Keď E. Drewermann v súvisi s interpretáciou tzv. ‚nehistorických‘ textov ako sú mýty, rozprávky, legendy, divy, ale aj vízie eschatológie a apokalypsy, hovorí o potrebe uplatňovať pravidlo rozťahovania času (*Zeitrafferregel*), pretože v tých archetypálnych textoch je nielen dej, ale aj čas zhustený, naráža na skutočnosť (i potrebu) perspektívneho nazerania, ktoré je primeranejším označením toho, o čo pri interpretácii tzv. ‚nehistorických‘ textov ide. Archetypálne texty sú obrazy a obrazy sú prejavom optickej zákonitosti, ktorá patrí do inej oblasti ako logika hmatu. K obrazu patrí zobrazované ako k symbolu symbolizované. Preto je tragikomické, keď zhaptizovaný rozum realisticky ohmatáva obrazy a pokladá ich za originál alebo s diaľkovými podobami zachádza ako s podobami blízka. Realizmus nazerania nie je iné ako haptizmus, tj. tendencia ohmatávať diaľky. Platí to aj o metafyzickom realizme Tomáša Akvinského, ktorému sa Kristov deň premenil na noc nevidenia. Ale ak Boh nestvoril naše hmotné oči ako oči netopierov, tak nechce mať z nás ani ideových netopierov. Bol to aristotelcky zhaptizovaný rozum, ktorý oči kresťanov premenil na oči netopierov, takže sme prestali vnímať farbami hýriaci svet obrazov biblických textov.

Perspektíva a perspektivita je umenie rátať do troch. Je umením objavu tretieho ako nástroja zjednotenia v podobe prechádzania medzi dvoma koncami nášho nazerania. Perspektivita ako prostriedok spojenia rozlúčeného je rozbitím aristotelskej zásady ‚*exclusi tertii*‘ (čokoľvek je A alebo B, tertium non datur). Táto aristotelská maxima je správna ako východisko

---

myslenia, ale finálne musíme tertium inkludovať (zahrňovať), ak chceme v našom nazeraní dualizované zjednotiť. Z perspektívneho nazerania vyplýva, že nemáme byť ani dualisti ani monisti ale trialisti. Ak je zdravie našich hmotných očí v tom, že vidia rovnako dobre do diaľky a blízka a medzi podobami diaľky a blízka prebieha syntetický proces videnia, čo je normou aj zdravých očí mysle, potom v súvisi s noetickými teóriami možno konštatovať túto patológiu nazerania. U metafyzikov sa prejavuje v tom, že ich noetické okuliare rušia syntetizujúci proces, takže finálne je medzi diaľkou matérie a blízkom ducha (idey) antitéza a status znehybnenosti (dualizmus). U idealistov sa prejavuje v tom, že svojimi okuliarmi rušia rozprestrenie diaľky a blízka, lebo hľadajú len do subjektivizovaného a idealizovaného blízka. U materialistov ide o proces protichodný k idealistom. Perspektivita uvedenej chyby nazerania odstraňuje tak, aby sme vnímali podoby diaľky i blízka a dochádzalo medzi nimi k syntetizujúcemu rozprestreniu v našom nazeraní.

# **Knihy produkce nakladatelství KALICH:**

## **Jan Heller, Bůh sestupující**

Pokus o christologii Starého zákona. Jedna z mála knižně vydaných prací starozákonníka a religionisty, profesora ETF UK, vyplňuje v české literatuře citelnou mezeru. Je to kniha srozumitelná a prostá; naslouchá Starému zákonu a slyší z něho živé oslovení a poselství o Bohu, který se skláněl a sklání k starozákonnímu, novozákonnímu i soudobému člověku. Svědectví Starého zákona o Kristu a otázka jednoty Bible je pro něj věcí víry, způsobu, jakým kdo s Biblí zachází.

160 stran, brož., 67 Kč

## **Jan Milíč Lochman, Otče náš**

Křesťanský život ve světle modlitby Páně. Moderní, pozoruhodně aktuální výklad modlitby Páně někdejšího pražského a později basilejského profesora systematické teologie. První svazek volné teologické trilogie o základních křesťanských textech.

160 stran, brož., 60 Kč

## **Jan Milíč Lochman, Desatero — Směrovky ke svobodě**

Nástin etiky pod zorným úhlem Desatera. Tento hutný, poučený text a zároveň velmi současný výklad Desatera přikázání pronikavým způsobem postihuje důsažnost tohoto kodexu pro život jednotlivce i společnosti. Druhý svazek "teologické trilogie".

160 stran, brož., 74 Kč

***Uvedené publikace si můžete koupit nebo objednat na dobírku  
v knihkupectví KALICH, s.r.o., Jungmannova 9, pošt. příhr. 220,  
111 21 Praha 1, tel.: 24 21 56 55.***





## MÁ CESTA EVANGELICKÉHO THEOLOGA

Jan Milič Lochman

### Živná půda

*Fiunt, non nascuntur Christiani.* Ta okřídlená věta církevního otce Tertulliana má pravdu. Křesťanem se člověk nerodí, křesťanem se člověk stává. A přece, když se ohlédnu na počátek své theologické cesty, nemohu přehlédnout podstatný vliv svého rodného města, Nového Města nad Metují, především pak své rodiny. Byli jsme v tom krásném městě pod Orlickými horami jedna z mála evangelických rodin. Nejen ze ‚zdeděné tradice‘ (i když jsme si jí vážili: Otec byl z tolerančního sboru v Černilově, matka ze Semonic), nýbrž v živém přesvědčení a v pokusech uplatnit vyznání víry i při utváření společného života.

K tomu patřily, aspoň v prvních mých letech, domácí pobožnosti. K nim se víže jedna z mých prvních vzpomínek vůbec: Celá rodina, vedená mocným basem mého otce, zpívá ze zpěvníku. Při zpěvu však všichni nesedíme. Otec vstane, prochází se po pokoji a já, nejmladší, ‚trůním‘ na jeho ramenou. Dokonce i útržky slov (později doplněné) mi navždy zůstaly v paměti: „*Sláva buď Otci i Synu i Duchu svatému v trůnu — Trojici blahoslavené — od nás věčně zvelebené.*“ Ta slova mi zněla tajuplně (hlavně to s tím ‚trůnem‘ — však vidím, že to v novém vydání zpěvníku upravili). Ale kdo ví, možná že můj pozdější theologický důraz na trojiční učení, vděk za jeho plodný význam v rozeznání, že je Pán Bůh víc než ‚skleněný pojem‘, že je živý vztah lásky už ve svém nejvlastnějším bytí, ten doxologický důraz může mít jeden ze svých podnětů v tomto pradávém dětském zážitku...

Cesta k theologii nebyla odtud přímočará. Nesl jsem si s sebou z rodinného prostředí pro celý život hlubokou lojalitu k evangelictví, a to jak pokud šlo o věrnost diasporní církvi, tak pokud šlo o evangelické elementy ve veřejném životě, tak jak je reprezentoval T. G. Masaryk ve své filosofii českých dějin a ve svém pojetí demokracie *sub specie aeternitatis*. Byly tu také podněty zájmu o ‚klasickou linii křesťanství‘, jak je v tradici rodiny představovaly vzpomínky na nezapomenutelného šonovského faráře J. L. Hromádku, a ovšem osobní příklad mých starších sourozenců, silně formovaných prací Akademické YMCA. A byl tu respekt k celé řadě farářů,

kteří bývali hosty v našem domě. Zvláště vděčně vzpomínám na faráře mých rozhodujících mladých let, Bohumíra Popeláře a na Jana Dusa, který mne učil krátce náboženství na mém náchodském gymnáziu.

Avšak to vše nestačilo, abych se bez váhání rozhodl pro studium theologie. Zprvu mne má vlastní volba vedla jinam a dost klikatě: Uvažoval jsem o dramatické konzervatoři, rozvíjel zájmy literární povzbuzen přejnou reakcí novin a časopisů, které kupodivu sem tam uveřejňovaly teoreticko-literární pokusy nevyzrálého středoškoláka. Pak si mne získala filosofie — pod vlivem Masaryka a ještě působivěji Emanuela Rádl. Byl bych tedy nakonec studoval filosofii a českou literaturu — kdyby nebylo německých okupantů. Ti nám zavřeli všechny možnosti. A tu nám podstatně pomohla církev: Otevřela neobyčejně pohotově a tvořivě možnost ‚náhražkového studia‘ za magistrálního vedení J. B. Součka. Už nevím, kdo mi poradil, abych se ucházel o přijetí do tohoto kruhu pololegálních bohoslovců (před pracovním úřadem jsme byli chráněni tím, že nás církev vydávala za ‚pomocné duchovní‘, přidělené k ruce schopným farářům). Váhal jsem, zda mám tuto cestu zkusit, protože jsem se nechtěl stát farářem — děsila mne například vyhlídka, že bych měl vykonávat pohřební pobožnosti. Ale zajel jsem do Prahy a vyhledal J. B. Součka a otevřeně mu řekl, že mne theologie přitahuje, ale že má volba povolání tím dána není. Měl-li bych ubírat místo těm, kdo už jsou pro službu v církvi rozhodnutí, do kursů nevstoupím. Nikdy nezapomenu na Součkovu reakci. Řekl mi: „Ale to je naprosto v pořádku, to přece byla také moje situace, za jaké jsem zkusmo začal studium theologie...“

Tak jsem se vydal i já na theologickou cestu. Ty kursy byly znamenité. Souček byl — to unisono dosvědčí všichni moji tehdejší ‚spolubojovníci‘ — strhující učitel: Muž, který prezentoval základy i podněty theologie na světové úrovni. A stáli mu po boku další, z nichž někteří — tak jako JBS především — se stali mými věrnými přáteli: Rudolf Říčan, F. M. Dobiáš, J. B. Jeschke, později M. Bič... Když k tomu připočtu ještě povzbudivý vliv sboru, ve kterém jsem jako prozatímní diakon pracoval (byl to středošovický sbor se svou dynamickou mládeží, kam si mne Souček vybral) a po skončení studia nezapomenutelný můj sbor na Kladně a v Rakovnicích — pak se proces změny v zapáleného theologa udál bez otřesů a organicky. Když se po osvobození zase otevřela vrata univerzity, vystudoval jsem sice i filosofii, ale srdcem jsem byl už bezvýhradně theolog.

Tak tomu bylo i na zahraničních univerzitách. Dostal jsem zprvu stipendium do *St. Andrews*, na nejstarší skotskou univerzitu. Tam se mi valně nechtělo. Byl bych raději šel do Edinburku; do *St. Andrews* jsem se dostal vlastně nedopatřením. Ale tak jako mnohem později (i předtím) jsem osobně

prožil pravdu hesla, jež se mi později stalo klíčem k pochopení tajemství lidských dějů: *Hominum confusione — Dei providentia*. Stipendium do St. Andrews byl vlastně dar, neboť studium na malé, přehledné, lidsky přitažlivé a theologicky především skrze působení D. M. Baillie podnětné koleji, mi dalo velice mnoho. Podnes trvá srdečné pouto s touto **alma mater**. Zde se také otevřela jiná, nečekaná možnost: Prostřednictvím jednoho z tehdy nejznámějších systematických theologů, Emila Brunnera, se kterým jsem byl během jeho Gifford-Lectures v St. Andrews v každodenním styku, se mi dostalo naléhavého pozvání k následnému ročnímu studiu ve Švýcarsku.

Šel jsem do **Basileje** — což byla tehdy vpravdě Mekka evropské theologie. Můj vztah k tomuto městu má své takřka ‚osudové‘ rysy. Už na dálku jsem se v něm pohyboval: Má první písemka měla téma *Erasmus Rotterdamský a jeho vztah k reformaci*. A má první ekumenická cesta mimo vlast mne se skupinou delegátů Akademické YMCA vedla v roce 1946 na ekumenický týden do Basileje. Basilej — to byl především **Karl Barth**. Ale také Oscar Cullmann, filosof Karl Jaspers, biolog Adolf Portmann a další. U všech jsem studoval a k mému upřímnému úžasu — to platí i o Karlu Barthovi — Basilej na mne nezapomněla. Prostřednictvím nezapomenutelného Maxe Geigera za silné podpory Barthovy jsem se měl po letech stát profesorem a konec konců i rektorem této evropské univerzity.

Mezitím byla ovšem dvacetiletá práce na naší **Komenského bohoslovecké fakultě** (jak se tehdy nazývala) v Praze. Byl to zase J. B. Souček, který mne už jako studenta vybízel, abych nejen promoval, nýbrž se i habilitoval. Obojí, doktorát i habilitaci, jsem skládal u prof. **J. L. Hromádky**, muže, kterého jsem nezažil jako fakultního učitele, ale který — vedle Karla Bartha — měl na mou systematickou theologii silný vliv zvláště svým přimknutím ke ‚klasické linii křesťanství‘ a svým intenzivním zájmem o věci veřejné; i když ani on, ani Barth (a ovšem ani Souček) na nás nikdy netlačili, abychom byli ‚hromádkovci‘, ‚barthovci‘, či ‚součkovci‘...

Z důvodů fakultní dělby práce jsem zprvu přednášel ‚teorii náboženství‘ (ta mne nikdy nelákala) a **filosofii**, jež byla ovšem — v theologické perspektivě — přitažlivá a získala mi nemálo zájmu později za let basilejských i v širších kruzích univerzitních. Od roku 1960 jsem však naplno a s radostí přešel k **systematice**. A vedle toho jsem žil se svou rodinou jako spirituál a ředitel **Husova semináře** v Jirchářích. Ta dvoupólovost byla časově i ‚energeticky‘ neobyčejně náročná, takže jsem na ni občas žehral. Avšak při pohledu zpět se mi jeví jako zdroj velkého zbohacení ze soužití (sem tam i soužení) mezi bohoslovci. To vše bylo ještě doplňováno intenzivními přednáškami a kázáním po sborech naší církve — činnost, která měla

v nabídce osvobodivého evangelia právě uprostřed politických tlaků a všeobecného útlaku svůj očividně dobrý smysl.

Z této mnohotvárné činnosti mne roku 1967 ‚vytrhlo‘ povolání na katedru systematické teologie univerzity v Basileji. Nebyla to moje volba. Nikdy jsem se neucházel o práci v zahraničí. Odejít z Prahy přicházejícího ‚Pražského jara‘ — to se nikomu z naší rodiny nechtělo. Když se však k nám vypravila delegace nejen basilejské univerzity, nýbrž i švýcarské církve, aby jednala s fakultou a se synodní radou a setkala se s vstřícným pochoopením, povolání jsem přijal. Že to bude na dobu o hodně delší, než těch plánovaných sedm let, jsme ovšem netušili.

Přechod do Basileje ovšem zintenzívnil mou práci **ekumenickou**. Po celá desetiletí nám byla zahraniční ekumenická činnost znemožněna. Avšak pak se nám — zásluhou Hromádkovou — sem tam otevírala cesta. Nezapomenu na semestrální působení v Bonnu, kde jsem směl žít v blízkosti lidí, kterých jsem si theologicky i lidsky neobyčejně vážil, jako byli H. J. Iwand a H. Gollwitzer... A přišla Světová rada církví: Především ženevská konference roku 1966 *Církev a společnost* a pak *Uppsalské valné shromáždění* 1968, kde jsem byl na desetiletí volen do řídicích orgánů ekumény (později i do *Světového reformovaného svazu*). To na mne trvale zapůsobilo rozšířením obzoru směrem k církvím v jiných světadílech a k bohatým duchovním tradicím pravoslavným i katolickým.

\* \* \*

Ale dost už této autobiografické črty, která byla tak jako tak jenom zlomkovitá. Sotva tomu bude ovšem jinak i v hlavní části tohoto výkladu, totiž v pokusu naznačit několik základních témat či dimenzí mé theologické cesty. Takřka padesátiletá bohoslovecká práce v několika odlišných společenských a církevních kontextech se těžko dá vyváženě shrnout — to by byl materiál na theologické memoáry. Vyberu tedy jen fragmentárně pět okruhů, na kterých mi zvláště (avšak naprosto ne výlučně!) záleželo a záleží. Obširnější výběr jsem ostatně podal německy už roku 1972 v knize *Das radikale Erbe*, anglicky pak v roce 1988 v souboru *Christ or Prometheus*. Tam obširněji a zdůvodněněji k těm pěti stručným kapitolkám, jež následují.

## Na počátku — Bůh

Že je prvním úkolem bohoslovce soustředěný pokus o poznání a vyznání skutečnosti Boží, to jsem tušil od počátku své myšlenkové cesty. K tomu navádí sám pojem **theo-logie**. A mocnou podporou tohoto přesvědčení byla

pro mne v gymnazijních letech právě tradice masarykovská; v prvních letech bohosloveckého krypto-studia pak burčující průvan, který do našeho církevního ovzduší vnašel burčující theocentrismus J. L. Hromádky svým ujištěním, že biblická zbožnost a bohosloví mohou zdárně růst jen v respektu vůči nadsvětelné, všechny náboženské ideály přesahující, majestátní vůli Pána dějin. **„Bůh jest“**: To byl pro mne (a většinu mých theologických přátel) takřka bezpochybný axiom, o jehož platnosti se nebylo mezi námi nutno zvláště dohadovat.

Poválečná léta přinesla v tomto směru zprvu znepokojivý, vposledu však osvobodivý otřes. Dlouhodobý proces dalekosáhlé sekularizace života v evropské společnosti se právem dožadoval naší pozornosti. V českém prostředí se násilným úchvatem v únoru 1948 proměnilo přejné, či alespoň shovívavé kulturní ovzduší směrem k militantnímu atheismu. To vše na nás — od počátků práce na Komenského fakultě — nutně působilo. Důležitější však byly hlasy z vnitřku soudobé theologické situace. Jak dramaticky nás zasáhl vliv **Dietricha Bonhoeffera**: „*Člověk se naučil vypořádávat se se všemi důležitými životními otázkami bez pomoci ‚pracovní hypotézy: Bůh‘ ... ‚Bůh‘ je stále vytlačován ze světa, ztrácí půdu...*“ S touto situací se musí theologie vyrovnávat. A nezněly tyto burčující hlasy jen z jiných ekumenických oblastí. My sami jsme se ve svých konkrétních podmínkách pokoušeli ‚změněné atmosféře‘ čelit. Patří ke cti české theologie, že to byli namnoze naši laici, kteří nás orientovali tímto směrem: Miroslav Bula, Božena Komárková a jiní. Šli jsme s nimi, a pokusy o ‚theologii dospělosti‘, o civilní interpretaci evangelia přišly na pořad dne a vzbudily jistou pozornost i ve světové ekuméně.

To mělo důsledky i pro naše centrální téma, Bůh. Jeho úctyhodná theistická podoba, princip nepochybně patřící k vládnoucímu světovému názoru, ano takřka ‚povinná idea Boha‘, ztrácela svou kulturně podepřenou samozřejmost. Ztratilo tím téma Bůh svou theologickou i lidskou platnost? Pokušení takového zkratu jsme na naší fakultě ani v církvi nepropadli. Později jsme se setkávali v ekuméně s krátkodobou módou pestré skupiny ‚theologů bez Boha‘ — ‚atheistických‘ bohoslovců. Avšak vůči pokušení najet na tuto vlnu jsme byli imunizováni už málo svůdnou podobou domácího atheismu. Právě ten svými vulgarizovanými strategiemi ztrácel věrohodnost. Nebylo tomu naopak tak, že právě ztráta světonázorově zajištěné samozřejmosti idey Boha, její ‚kulturní bezdomoví‘ mohlo uvolnit cestu k přesnějšímu, diferencovanému pochopení toho, o co vlastně ve specificky biblickém pojetí ve jménu Božím jde? Tato otázka (a vlastně i kladná odpověď v ní implicitně obsažená) mne zaměstnávala už v Praze a stala se jedním z hlavních témat mé práce v Basileji i v ekuméně.

Ve své druhé rektorské řeči jsem — v navázání na výrok Eberharda Jüngela — zkusmo formuloval: „Bůh není nutný; Bůh je více než nutný.“ Tím jsem chtěl říci: Biblické jméno Boží není zabudováno do uzavřeného ontologického systému, do kterého — jako počátek, koruna a cíl kosmického pohybu — **nutně** patří. Biblický Hospodin, Bůh Izraele, Otec Pána našeho Ježíše Krista, je Bůh zcela nesamozřejmý. Atmosféra překvapení, úděsu, ale především radosti a milosti jej obklopuje. Jeho bytostným ‚elementem‘ je **svoboda**. Takto je přece zakotveno Boží jméno v biblickém myšlení: Izraeli je jméno Boží — jsem, kterýž jsem — zjeveno v rámci *exodu*, vyvedení z otroctví, v osvobozovacím dění Božího lidu. A v Novém zákoně tomu není jinak. Stojí za pozornost, že jedna z nevyraznějších definic Boha tu zní „*kteřý probudil Ježíše Krista z mrtvých*“ (Ř 4,24), tedy zaslíbení svobody v životě i ve smrti. „*Bůh je podstatně totožný se zaslíbením života, s průlomem života do světa smrti*“ (Helmut Gollwitzer).

Jak by se theologie mohla vzdávat tohoto výsostného tématu, jak by se za ně mohla na akademické půdě či v každodenním životě stydět? Znal jsem takové theology i ve svém okolí na Západě, viděl jsem jejich až lopotné úsilí zachránit respekt theologii náhražkami. Reflexe mé vlastní zkušenosti právě i z podmínek totalitní společnosti mne vedla jinam: Kdekoli propuknou v životě jednotlivce či celé společnosti základní otázky lidského údělu, tam může biblická perspektiva ve všem ústředním tématu Bůh podnes osvědčit svůj napřimující, osvobodivý potenciál. Konkrétně: V souvislosti s hledáním nadějného zdůvodnění personální identity v životě i tváří v tvář smrti: potom i sociálně, zásadní relativizací každého vrchnostenského nároku jedinců či institucí. Nikdy jsem nezapomněl, jak právě v nárazu na tvrdé meze totalitního systému to oficiálně vyřízené a zapovídané téma Bůh otevíralo pro mnohé myslící, angažované lidi neobstavitelný prostor.

Z tohoto pozadí jsem mohl bez výhrady přitakat větám, které jsem později četl v *Církevní dogmatice Karla Bartha*. Tam ve svazku 2,2 Barth formuluje, takřka mimochodem, ale přímo programově: „*Dogmatika nemůže ve všech svých dílech a oddílech, ve svém celku i v jednotlivostech, vypovídat nic jiného než: Bůh jest.*“ A aby bylo jasno, že tu nejde jen o naše odborné učení, dodává: *My lidé „smíme a musíme ve velkém i v malém, v totalitě své existence žít se skutečností, která nejen všechny a všechno nově osvětluje, nýbrž reálně proměňuje, totiž se skutečností: Bůh jest.“* (Podobně kategoričtý důraz kladl ze svých předpokladů i můj filosofický basilejský učitel, **Karl Jaspers**: „*Allein die Transcendenz ist das wirkliche Sein. Dass die Gottheit ist, ist genug. Dessen gewiss zu sein, ist das Einzige, worauf es ankommt.*“ (Über meine Philosophie, 1941, in: *Rechenschaft und Ausblick*, 1951, 345)

### Christologická koncentrace a trojiční bohosloví

Fundamentální věta ‚Bůh jest‘ se mi stala předpokladem, nosným základem, ne však koncem mé theologické cesty. Ta cesta vedla, v mnohých zákrutech, dále. Její základní směr v dogmatice bych zkusmo označil heslem: Přes teologii christologické koncentrace k trojičnímu bohosloví. **Christologická koncentrace**: To heslo razil Karl Barth a já si je přivlastnil na drahný kus své pouti. To heslo působí jako theologický *terminus technicus* — ale je v něm dynamický životní, ano politický náboj. Je to ostatně jen rozvedení jiné, dějinně a podnes nad jiné působivé věty, první **Barmenské these** (1934): „*Ježíš Kristus je jediné Slovo Boží.*“ Ta these volala křesťanstvo tváří v tvář všem a zvláště totalitním pokušením k jasnému základu a měřítku víry i vyznání. Církev nesmí kulhat na obě strany; není jiných, zbožných či bezbožných, tradic a mýtů, jež by bylo lze k evangeliu přidružit. To je vyznání vyznavačů — a nejen těch německých. Bylo i naším vyznáním v dobách obou totalit — jen ovšem, byli-li jsme mu ve svém chování právi! ‚Christologická koncentrace‘ aplikuje toto základní ujasnění na celou oblast theologie. Nesmí se zaměňovat s jakýmkoliv ‚christomonismem‘ — jako kdyby se veškerá theologie dala shrnout v jednu jedinou svou disciplinu. Christologie je však srdcem křesťanské theologie — je svrchovaně důležité, aby svá témata rozvíjela ve světle základní kristovské události: Jeho vtělení, učení, kříže a zmrtvýchvstání. V tento metodicky centrální postulát ústí toto heslo.

Nemuseli jsem čekat teprve na Bartha, aby nám — českým bohoslov-cům — vešel program christologické koncentrace do mladé bohoslovecké krve. Podobným, christologicky stále určitějším směrem mířil J. L. Hromádka, ale také mnozí jiní učitelé a později kolegové na fakultě. Nad všechny jiné však vzpomínám na hodiny s J. B. Součkem. To byl učitel, který viděl kriticky celou řadu problémů tradičního výkladu Nového zákona, jeho vnitřní napětí, ano rozpory, a který nám nic z toho netajil. Avšak zároveň a nad jiné myslitel, který v té někdy znepokojivé pestrosti hlasů nad všechny jiné slyšel apoštolský **cantus firmus**: Soustředění na Krista. „*Není v žádném jiném spasení.*“ Exklusivní, sektářská věta? Provdy jsem si od Součka odnášel jistotu, že je tomu jinak. Ano, novozákonní přiznání ke Kristu je exklusivní. Ale jde o kristovskou exklusivitu: Ne svévolný princip sektářství, nýbrž výzva následovat toho, jehož lidství je až pohoršlivě inkusivní — solidární přes všechny lidské příkopy a meze. Na tuto životodárnou součkovskou lekci jsem myslel, když jsem své první rektorské řeči dal heslo: „*Horlivost pravdy a tolerance.*“ To není protiklad, to je napětí, ale napětí na inkusivní, solidární cestě Ježíšově.

Program christologicky soustředěné dogmatické (i etické) práce jsem se pokoušel rozvinout v aplikaci na celou šíři témat, blízkých i méně blízkých — především ve třech svazcích *Dogmatik im Dialog* (o které se ještě zmíním). Teď mi jde o téma Bůh. Jaké důsledky má pro teologii v užším slova smyslu ‚christologická koncentrace‘? Rozumím-li dobře, obrací naši pozornost se vši naléhavostí k evangeliu Ježíše Krista. Chečš-li vědět, kdo je biblický Bůh, pak hledej v tomto směru. Ne prázdný princip je křesťanský Bůh, nýbrž Slovo tělem učiněné — v tomto židovském těle učiněné. A apoštolská církev k této konkretizaci dodává: „*Nikdo nemůže říci: ‚Ježíš je Pán‘, leč v Duchu svatém*“ (1K 12,3b). Odtud se výrazným, nezaměnitelným obsahem plní ona fundamentální věta: Bůh jest. Jest v Kristu a Duchu svatém. **Trojčinné dogma** není lehce přístupné a ‚stravitelné‘. Nelze s ním vyrukovat hlava nehlava. Vyžaduje — už stará církev to věděla — ‚arkánní disciplínu‘, pečlivou interpretaci. Ani má vlastní cesta k pochopení jeho nesmírně plodné možnosti nebyla krátká. Kupodivu: Průlom k hluboké vděčnosti za tento motiv vzešel spíše z nečekané strany. Byl jsem pozván proslulou *Society of British Theology* k přednášce na téma: Sociální implikace trojičinného učení. Dnes se o tom v teologii hovoří dost běžně — např. u Leonarda Boffa v teologii osvobození. Tehdy se to zdálo spíše kuriózní: Dogma, dotýkající se vpravdě nadsvětlného Božího mystéria — a sociálně-etické důsledky? A přece: Ty důsledky tu nepochybně jsou. A potenciálně tu byly od počátku. Proti pokušení učinit z křesťanství oficiální imperiální ideologii (na začátku konstantinské éry) se ukázalo trojičinné učení jako potenciální i skutečná brzda. ‚Čistý‘ (nediferencovaný) monotheismus sváděl k logické ideologii: Jeden Bůh — jeden císař — jedna říše. A našli se, pochopitelně, theologové, kteří tomu nahrávali. Trojičinné učení se tak snadno zneužít nedalo.

Model vztahů, který trojičinné dogma navozuje, není přece hierarchicko-autoritářský. Vztah Boha Otce a Syna a Ducha svatého není subordinační, nýbrž — promiňte technický trinitární výraz — ‚*perichoretický*‘. Prostě pověděno: Bůh je ve své podstatě solidarita rovnomocné lásky. A to motivuje k sociálním důsledkům: Být stvořen k Božímu obrazu, to zavazuje. Zde jsou dogmatické impulsy, které sice nelze mechanicky přenášet do oblastí lidských vztahů, které však přece vedou — mají vést — srdce vyznavačů tímto nepochybným směrem: K osvědčení víry v obecenství vynalézavé lásky.

Jeden z klenotů přebohatých trojičinných reflexí jsem našel u **Jana Amose Komenského**. Komenský byl vášnivý ctitel trinitárního myšlení. Až ho to zavádělo k ne zcela průkazným spekulacím. Avšak v tom základním pochopil záměr dogmatu hluboce: „*Deus non est solitarius*“ (Bůh není osa-



měly). A dále: Bůh je ‚*summe communicativus*‘ — navýsost komunikativní. To je základní zvěst Starého i Nového zákona: Bůh přikloněný ke svému stvoření, Bůh smlouvy — a v posledním důsledku: Bůh vtělený, Immanuel, Bůh s námi. Uprostřed světa narušených a rozbitých komunikací hledat společenství a obecenství, to je pro lidi víry výzva zakotvená ne jen v jednotlivých biblických textech, nýbrž v samé Boží podstatě.

### Dialog a doxologie

Zamýšlení nad trinitární podstatou Boží mělo pro mne své důsledky při úvaze o přiměřené **metodě theologie**. Musím přiznat, že mne metodologické otázky příliš nepoutaly; cizí mi byli theologové, jejichž přednostní pozornost byla upjata tímto směrem, takže měli potíž dorazit k vlastním **obsahům theologie**. Že však bohosloví není a nemůže být jen svévolným a náhodným postupem, nýbrž ‚cestou‘, tedy metodou, která má svůj řád a charakter, to mi bylo jasné. Kdybych měl vystihnout dvěma termíny, co to pro mne konkrétněji znamenalo, užil bych dvou pojmů: dialog a doxologie.

Pojem ‚**dialog**‘ je pro mne zprvu zasazen do zcela určité dějinné situace. Myslím na šedesátá léta v atmosféře reálně-socialistického systému. Theologie byla oficiální ideologií tlačena do společenského ghetta. Byla nám vykázána akademická komůrka, v níž jsme za širokými zády J. L. Hromádky byli jakž takž tolerováni. Avšak vykročit za ploty kolem té komůrky, navázat kontakt s proudy a lidmi jiných fakult a jiného zaměření bylo přijímáno nevráživě, ano stíháno sankcemi. Svě věci věrná theologie se s tím nemohla smířit. Hledali jsme kontakt — a nalézali jej mezi novou generací dialogicky smýšlejících marxistů. Z iniciativy J. L. Hromádky z křesťanské strany, M. Machovce a V. Gardavského z marxistické, za kritické podpory vznikajících ekumenických dialogů, jak se scházely právě v Husově bohosloveckém semináři, se rozvinul fenomén křesťansko-marxistického dialogu, jímž české myšlení přispělo do občanského kvasu, který vyvrcholil Pražským jarem 1968 a který nadto došel ohlasu vpravdě ekumenického. Víím, že se v odstupě času mnozí dívají na tyto pokusy kriticky, ano se shovívavým ‚nadhledem‘, tak jako na celé hnutí roku 1968. Pro nás to byla a zůstala událost, která nás formovala: Občanskou zkušeností, že nejsme jenom objekty, ale občanskými subjekty politického dění; a theologicky v ověření, že theologie a její témata mají svou veřejnou platnost a relevanci i v nevráživě sekularizovaném kontextu.

‚Dialog‘ není ovšem jen nástroj v theologické orientaci navenek, nýbrž i v **niterné** orientaci bohoslovecké práce. Typická povaha biblického svědectví je dialogická. Boží zjevení není mechanická záležitost, vpadající

meteor, nýbrž personální oslovení, slovo, které „přebývalo mezi námi“. Odpovídá charakteru toho, kdo je **summe communicativus**. To platí druhotně i o technické stránce dogmatu a dogmatické práce: Od klasických dogmat staré církve až (o několik poschodí níže) po dnešní ekumenické pokusy o vyjádření víry — vždy jde o dialogický, komunikativní proces, zabarvený i zatížený mnohou člověčinou účastníků, ale přece podnikaný v naději, vyjádřené už při prvních apoštolských dohadováních, že se tak „*vidělo Duchu svatému i nám*“ (Sk 15,28). Duch svatý, zdá se mi, nemiluje monology.

To vše byl důvod, proč jsem po příchodu do Basileje vložil hodně energie do pokusu o ‚**dogmatiku v dialogu**‘. Byli jsme po krátkou dobu vedle sebe tři profesori dogmatiky. Heinrich Ott, vycházející ze školy Bultmannovy (a v jisté distanci i Barthovy), se vzrůstajícím zájmem o religionistiku; a Fritz Buri, představitel radikálně liberální, existencialisticky zaměřené kritické teologie. Proč nezkusit dialog — a to nejen příležitostně, nýbrž systematicky, ve společných přednáškách, s pokrytím většiny tradičních *loci* dogmatiky. Věc nesnadná při odlišnosti perspektiv a ve výsledku neuspokojivá. Tři statné svazky této *Dogmatiky* o tom svědčí. Konsensu jsme dosáhli jen zřídka, v přednáškách to bouřilo vášnivými diskusemi. A přece to nebylo beze smyslu — jako experiment a pro studenty: Jako příklad toho, že teologie není věc ‚hotová‘, že je nutno zápasit a hledat — a naslouchat, třeba se skřípějícími zuby, i tomu druhému. Že přitom nedocházelo při vši vážnosti argumentu k lidskému odcizení mezi námi, to zůstalo pro nás všechny světlou zkušeností.

Byla to tato, vposledu ambivalentní, zkušenost, která mne vedla k přesvědčení (které zde už ovšem rudimentárně bylo), že dialog nemůže být jediným elementem theologické práce. Je tu ten druhý, niterný, přímo konstitutivní element: **doxologický**. *Pectus facit theologum* — srdce tvoří theologa. Tu větu nemám nekriticky rád, zaváděla by, kdyby se chápala v tom smyslu, že zbožnost sama o sobě tvoří theologii. Theologie je myšlení víry — myšlení, které není o nic méně náročné, než myšlenková práce jiných fakult. Ale o jaké myšlení tu jde? Přiměřené svému ‚předmětu‘. Je-li ‚předmětem teologie‘ Bůh ve svém kristovském slovu, pak to znamená: Myšlení theologa není ve své povaze odtažitě, ‚neutrální‘. Má svůj doxologický, to znamená adorativní, zbožnostní prvek. Modlitba patří k předpokladům a průvodčím theologické práce. Boží příklon k člověku provokuje lidský příklon k Bohu: Chválu Boží z výšin i nížin našeho života.

Nebylo náhodou, že jsem svou malou theologickou trilogii — výklad základních ‚katechismových‘ textů — zakončil po výkladu Desatera a Apoštolského vyznání víry svazkem o Modlitbě Páně. V tomto zhodnocení

Modlitby mi nešlo jen o výzvu k *praxis pietatis* — i když právě i ta věru sluší bohoslovci. Šlo mi o ujasnění nejvlastnější povahy teologie jakožto vědy. Od dob církevních otců se často připomíná zásada *lex orandi — lex credendi*, zákon modlitby je zákonem víry. Ta platí, v rozšířené podobě, i jako *lex docendi*, ano, *lex vivendi*, zákon theologického učení a ovšem života. A tu tvrdím: Nejvlastnější pohyb theologického myšlení je doxologický. Neporozumíme klasickým dogmatickým textům, konkrétně právě trojičnímu (a ovšem christologickému) dogmatu, budeme-li jejich formulace chápat staticky a popisně, nikoliv jako texty, které ve své nejvlastnější povaze míří nad sebe, a to v pohybu vděčné, díky vzdávající víry. Jen čtete texty myslitelů jako byl Augustin či Anselm (o reformátorech ani nemluvě), texty náročné disciplinované myšlenkové práce. Avšak zároveň texty, jejichž nosným elementem je úžas a chvála Boží milosti a pravdy. Právem se v dnešní ekumenické teologii hovoří o „*doxologické struktuře dogmatu*“ (E. Schlink).

To, co platí o myšlení, platí o **životě**. Z ‚apokryfních‘ výroků Karla Bartha si rád připomínám větu: „*Sepnout ruce k modlitbě je počátkem vzpoury proti neřádům světa.*“ Ta věta zasluhuje pozornosti, v obou svých částech a ovšem hlavně v jejich nedílném spojení. Je dobře, je nutno spínat ruce k modlitbě. Ten počátek a průvodčí myšlení víry má svou nezadatelnou důstojnost. Ale právě: Ne jako samoučel a úhybný pohyb. Jako počátek má své pokračování a to míří na areopág, k dialogu a spolupráci s lidmi blízkými i dalekými v úsilí o ‚nápravu věcí lidských‘. Doxologický pohyb teologie má i svou dialogickou, církevní a občanskou dimenzi.

### Církev a univerzita

Postupuji k otázce, která mne — už biografickými okolnostmi — na mé theologické pouti zaměstnávala, otázce zdánlivě druhotné, spíše praktické, pro mne však neméně zásadní: Kde je sociální základna, kde je **mezilidský ‚domov‘** teologie? Kterému společenství jsme ve své práci především povinováni? Na tu otázku bych chtěl odpovědět bez váhání: Místem osvědčení teologie je **církev**. Ne výlučně. Věc teologie má universální, ne jen eklesiální rozměr. Avšak domov teologie, místo jejího osvědčení je především a nepochybně církev. Tohle přesvědčení mne neslo od počátku do konce mé bohoslovecké cesty. Už jsem o tom hovořil v biografické části: Theologická služba byla spjata s našimi sbory. Základní, nejen bohoslovecká, nýbrž elementárně lidská loajalita patřila jim — především v údobích, kdy byly ohroženy totalitními tlaky — a to bylo v době mého studia a působení mezi vámi vlastně napořád. Tato elementární solidarita s církví

a jejími sbory byla mými theologickými učiteli i kolegy jednoznačně potvrzena. Nebylo, myslím, jediného z nich, v kursech synodní rady a na Komenského fakultě, který by nebyl naplno spojen s církví. Teprve v zahraničí jsem se setkal s theology, kteří žili stranou církve — nad tím jsem žasnul. Čistě akademická kariéra bohoslovce je sice zřejmě možná, ale pro mne popravdě podezřelá. A co víc: Ochuzená o dimenzi, která k theologii nejen sociologicky, nýbrž bytostně patří. Theologie je přece — jak zní jedna (nikoli moje nejmilejší) definice — ‚funkcí církve‘. Jaké jen bohatství ze zkušeností na sborech právě v těch nesnadných dobách diskriminované, potlačené, ale všemu navzdory živoucí církve jsem si s sebou mohl nést i do Švýcar a do ekumény! A jak mi to pomáhalo i v nových poměrech. Nečekaně spontánní přijetí i ve švýcarských církvích souviselo zřejmě s tím, že bylo brzy zřejmo, že mi i tam jde o spojení s konkrétními sbory. Tak pro mne nebylo a není pochyb, že domovem theologie je církev.

**A univerzita?** Ta se mi stala druhým domovem. Pokud jsem byl v Praze, byla univerzita v totalitní politické struktuře mimo obzor našich možností. Musím přiznat: Ani jsme ji institučně nepostrádali. Postrádali jsme ovšem širší možnost výměny a komunikace s učiteli i studenty ostatních fakult a snažili jsme se, od člověka k člověku, ten krunýř okolo nás prorážet. Že myšlenka *universitas literarum* je idea, která theologu — nejen z historických důvodů — je vzácná, jsme ovšem věděli. Proto jsem povolání na basilejskou univerzitu přijímal odpočátku jako novou a přece klasickou theologickou výzvu. Myšlenka dialogu s představiteli jiných oborů byla fascinující možnost a hleděl jsem jí využít, kde se dalo. Od počátku do konce svého působení — ne teprve a ne jenom v době rektorátu. Pak ovšem zvlášť intenzivně. Rektorská pečeť basilejské *alma mater* mne oslovovala svou symbolikou: Ruka, vztažená shůry, s otevřenou knihou — Biblií — a na ní čtyři hesla: *pie — iuste — sobrie — sapienter*. Variace klasických čtyř ctností, přiřazená ke čtyřem fakultám, ale platná pro všechny, společná: Svým původem v Pravdě, kterou my lidé nevytváříme, ale k níž se — každý svým způsobem a ve své disciplíně — společným hledáním vztahujeme. Husovský motiv české reformace, **pravda**, která dává vědě i vědci poslední posvěcení; odkaz Komenského s často přeslýchanou výzvou ke komunikaci věd; ale také společný důraz Rádlův a Jaspersův na suverenitu pravdy — to vše se mi stalo v nečekaně aktuálním kontextu akademického úřadu s posud pro mne neslýchányi možnostmi závaznou výzvou a pomocí.

Má theologická práce se tím neoslabila, spíše naopak. Po skončení rektorátu jsem měl živý dojem, že jsem po desítiletích sotva kdy jindy byl intenzivněji zase farářem, jako v ten čas. Kazatelem včas i nečas. Pastýřem kulhavým, avšak ne snad zbytečným. Vykonavatelem kázně — ne sice

církevní, ale v evangelickém duchu. Ba i ty funkce jsem vykonával. Řadu pohřebních shromáždění. Univerzita se mi stala druhým domovem.

Vypravuji to vše ne z marné chlouby, nýbrž abych při pohledu na svou cestu uzavřel: Církev a univerzita — ten vztah nemusí být falešně alternativním — ‚církev nebo univerzita‘. Obojí je legitimní prostor theologické práce. Ale ovšem: Neplatí ani ‚kulhání na obě strany‘. Je dobře respektovat priority. Nemusí to být pro všechny stejné. Sám však straním té, již jsem naznačil slovy o ‚prvním‘ a ‚druhém‘ domovu.

Vyjádřím to obrazem. Můj starší syn vystudoval archeologii a je odborníkem zvláště na antické sochy. V jejich základním, typickém postoji se rozlišuje (chybí mi české odborné výrazy) *Standbein* a *Spielbein*, tj. noha na které člověk stojí a noha, kterou hraje. Odpusťte jistou neohrabanost příměru: Noha, na které theologie stojí, je v církvi. Noha, kterou hraje, v akademické obci. Obojí je pro theologickou pouť potřebné. I ta ‚hra‘. Nejen v doslovném znění — hra jako sport. Ti, kdo mne znají, vědí, jakou radostí mi byl sport — všech odstínů a zvláště kopaná. Co to znamenalo i pro náš fakultní život v dobách tolika omezení! Ale já teď nemyslím jen na hru v tomto smyslu. Myslím na hru poznání, hledání moudrosti, agón těch, kdo — z různých perspektiv — usilují o poznání. I to patří k theologii; proto je její druhý domov, univerzita, takto vítanou a cennou šancí — dovede-li jí jen ve svobodě dětí Božích využít. Ale ta hra poznání bude theologii a theologům sloužit ke zdraví, budou-li mít při tom pevnou ‚Standbein‘, neoslábí-li základnu, se kterou bohosloví stojí a padá: svou církev, *communio sanctorum*.

### **Status mundi renovabitur**

Nemohu skončit toto ‚vydání počtu‘ ze své theologické cesty jinak, než závěrečným akordem naděje. Při četbě vynikající stati Amedeo Molnára *Eschatologická naděje české reformace* jsem narazil už kdysi dávno v Praze na větičku Jana Želivského „*status mundi renovabitur*“ (stav světa se obnoví). Kolikrát jsem tu větu ve své theologické práci citoval! V ní jako by byl shrnut podstatný díl odkazu české reformace, odkazu, o jehož plodnosti, právě v jeho eschatologickém výhledu, jsem se směl vždy znovu vděčně přesvědčit. Jeden příklad: V sedmdesátých letech jsme v komisi pro *Víru a řád* Světové rady církví s přítelem Lukášem Vischerem řídili práci na studii nazvané *Vydání počtu z naděje*. Hlasy křesťanů snad ze všech oblastí světa se k tomuto tématu ozývaly. Bylo mým úkolem, abych je v závěrečném referátu studie na sejiti v indickém Bangalore shrnul. Provždy na mne zapůsobilo, jak jasně zněl hlas naděje právě u křesťanů ze situací,

keré podle běžných měřítek byly beznadějně. To znamená: Křesťanská naděje není dána příznivými okolnostmi, není to odvar optimistických nálad. Je zřejmě zakotvena hlouběji. Konkrétně — právě to bylo na hlasech z Jižní Ameriky, z Koreje, z vězení totalitních diktatur jednoznačně zřejmé: **Ve velikonoční naději.**

Tou žila výrazně **naše reformace**. A dovedla ji vztáhnout nejen na sebe, ale i na svou církev a na svou společnost. Od Jana Milíče po Komenského: Iniciativy naděje. Zvláště Komenský mne v posledních letech, teprve vlastně v Basileji, ale v rámci mých úkolů na univerzitě, mimořádně oslovil. V navázání na právě rozvíjené úvahy o církvi a univerzitě, prvním a druhém domově theologie: Eschatologicky zakotvená, avšak do časů zlých i dobrých zaměřená naděje, ta vedla Komenského, věrného syna své umírající matky Jednoty bratrské, zároveň učitele (ne-li univerzitního, tedy vpravdě univerzálního) k programu a pokusu o „*nápravu věcí lidských*“ — v dialogicko-doxologickém pohybu mimořádné hloubky a šíře.

Následovat na této cestě, k tomu jsme my, čeští evangeličtí — a ekumeničtí — bohoslovci na svých leckdy skromných a třeba osamělých místech zvání podstatou věci nám svěřené: Dynamikou evangelia — a specifikou proudu, ve kterém v průvanu české reformace podnes smíme žít. *Status mundi renovabitur*: To nese v době poroby. Ale to nese i v dobách rozklíženého uvolnění. Někdy mne zaráží, jaká sprška skeptických, někdy až cynických hlasů na nás občas padá z českého tisku, z příležitostných výroků našich lidí. Má nás to deprimovat? Občas jistě, měřeno proudem naděje, který nás nesl před pěti lety. Ale perspektiva theologie — a tím i její nenahraditelná služba v církvi, na univerzitě i ve společnosti — míří dále. První kapitolku této zprávy o své theologické cestě jsem nadepsal: Na počátku — Bůh. Teď bych chtěl skončit komplementárním: Konec konců — Bůh. A uprostřed, nepřehlédnutelně, **kříž**. *Ave crux — spes unica*. Tuto eschatologickou míru i výhled smí a má theologie připomínat své církvi i společnosti. Toto ‚*plus ultra*‘ biblické naděje zůstává, uprostřed zvrátů a tísní a bezradností, **pod křížem, ceterum autem** mé (a ovšem, chvála Bohu, nejen mé) theologické cesty.

*Předneseno na Evangelické theologické fakultě Univerzity Karlovy 14. března 1995*

## K TRANSKRIPCI HEBREJŠTINY

*Martin Prudký*

### 1. Uvedení do problematiky

Každá publikace, která uvádí biblické studie, musí řešit problém, jak naložit s citáty či termíny z biblických jazyků (hebrejštiny, aramejštiny, řečtina). V odborných publikacích je dobrým zvykem uvést zvolený způsob hned na začátku (např. spolu se seznamem užívaných zkratk), aby se tak čtenář mohl snadno orientovat a od začátku věděl, s čím může počítat. Také redakce *Teologické reflexe* se rozhodla uvést v prvním čísle svůj zvolený způsob („standard“) přepisu — a to nejen výčtem, v tabulce, nýbrž spolu se stručným pojednáním problematiky a zdůvodněním zvoleného způsobu.

Nejjednodušší a nej přesnější způsob, jak naložit s biblickými termíny a citáty, je uvést je v originálním tvaru — tedy v kvadrátním písmu (hebrejštiny a aramejštiny) či řecké abecedě (řečtina). Ne vždy je to však typograficky možné a není to ani vždycky nutné. Zejména tam, kde se odborné výrazy objevují rozptýleně v průběžném textu, se často užívá *transkripce* (přepisu do latinky), a to i v odborných publikacích.

Každá transkripce bývá určena dvěma aspekty své funkce. Na jedné straně musí ve zvolené míře přesnosti reprodukovat originální tvary, na druhé straně se musí dostačitelně podrobovat způsobům, jakými se hláskové jevy písemně vyjadřují v přijímacím jazyce. To je důvod, proč je způsobů transkripce nejen několik, ale téměř nepřeborná řada. V monografické studii W. Weinberga<sup>1</sup> se v přehledné tabulce uvádí přes šedesát základních standardů přepisu (zahrnuje jen nejvýznamnější encyklopedie a odborné příručky). Při bližším pohledu na rozdíly mezi jednotlivými způsoby přepisu zjistíme, že ve věci prvního aspektu záleží na míře ortografické přesnosti transkripce (do jaké míry podrobnosti detailů ještě transkripce jednoznačně reprodukuje originál; např. vyjádřením délky samohlásek, zejména tzv. podkladů, nebo *ševy mobile* či *chatefů* v hebrejštině), a ve věci druhého aspektu se nutně promítají odlišnosti národních jazyků (jak jsou v „příjmacím prostředí“ graficky vyjadřovány jednotlivé hlásky; např. semitská

<sup>1</sup> *Transliteration and Transcription of Hebrew*, in: Hebrew Union College Annual XL-XLI (1969-1970), 1-32.

souhláska *jód* je v anglických textech standardně přepisována písmenem *y*, v německých naopak písmenem *j*).

Kromě toho záleží do značné míry způsob přepisu také na míře odbornosti dané publikace. Ryze odborné, vědecké práce pochopitelně volí spíše do detailu propracované, komplikované systémy transliterace (přesného převodu všech grafických znaků). Více popularizující publikace, jež počítají s laickým čtenářem, naopak více zjednodušují.

V následujících odstavcích se omezím jen na problematiku transkripce kvadrátního písma (hebrejštiny, aramejštiny). O transkripci řečtiny píše v tomto čísle Petr Pokorný.

## 2. Hledání vhodného kompromisu

*Teologická reflexe* je odborným teologickým časopisem, který může počítat s jistou jazykovou erudiicí svých čtenářů. V biblických studiích (a nejen v nich) se jistě budou uplatňovat originální termíny. S ohledem na jednodušší typografické zpracování a na záměr vsřícné srozumitelnosti pro čtenáře laické se redakce rozhodla uvádět všechny cizojazyčné citáty a termíny v přepisu do latinky (transkripci).

Ve zvoleném způsobu transkripce je přitom nutné zavést určitou míru zjednodušení oproti důsledné transliteraci (ta po věcné stránce dokonale nahrazuje kvadrátní písmo a tam, kde je možné bez typografických problémů kvadrátní písmo užívat, ztrácí smysl; navíc svou komplikovaností znesnadňuje přístup laikům). Míra zjednodušení by však neměla vést k tomu, že se zamlží či odstraní důležité identifikační znaky, podle nichž lze uváděný termín jednoznačně určit (např. přítomnost a odlišnost nevyslovovaných hrdelnic 'alef a 'ajin). Prakticky to v českém prostředí znamená volbu kompromisu zhruba někde mezi způsobem, kterým přepisuje *Biblická konkordance*<sup>2</sup> (důraz na grafickou reprodukci, transliteraci), případně způsob uplatňovaný v publikacích prof. M. Biče<sup>3</sup> na straně jedné, a způsobem, který v návazání na současné standardy transkripce moderní hebrejštiny (tzv. *ivrit*) volí např. doc. B. Nosek ve vydání *Pirkej Avot, výroky otců*<sup>4</sup> (důraz na fonetickou reprodukci) na straně druhé.

<sup>2</sup> *Biblická konkordance, díl I. A-K*, vyd. M. Bič a J. B. Souček, Kalich 1961, str. IX.

<sup>3</sup> Srv. např. *Palestina od pravěku ke křesťanství, I. Země a lid*, Praha 1948, str. 8-9 a *Ze světa Starého zákona*, Praha 1986.

<sup>4</sup> *Pirkej Avot, výroky otců*. Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem, překl. Bedřich Nosek, vyd. Sefer, Praha 1994, str. 182-184.



### a. přepis souhlásek

Vzhledem k tomu, že význam slova je v semitských jazycích dán souhláskovým kořenem, je nutné souhlásky reprodukovat důsledně (bez vynechávání) a jednoznačně (případně variace bez ambivalencí).

Pro transkripci zde vznikají tři okruhy problémů:

#### 1/ Přepis nevyslovovaných hrdelnic 'alef a 'ajin.

Vzhledem k tomu, že se 'alef a 'ajin vyskytují také ve slovních kořenech a spoluurčují význam tvarů, nelze je pomíjet bez nebezpečí ambivalence (např. slovesa '-b-d /,sloužit' / oproti '-b-d /,hynout; mizet' /, nebo částice 'al /,ne, ať ne!' / oproti předložce 'al /,na, nad; proti' /). Všude tam, kde je 'alef nebo 'ajin souhláskou (byť nevyslovovanou), je proto vhodné je i v transkripci důsledně uvést. I tam, kde je 'alef podkladem dlouhé samohlásky, je lépe je uvést, protože drtivou většinou odkazuje k etymologii tvaru. Za příliš volný a pro exegetické studie nevhodný mám způsob, kdy jsou 'alef i 'ajin přepisovány stejným znakem, blíže nerozlišovaným apostrofem.<sup>5</sup>

#### 2/ Odlišný přepis foneticky blízkých souhlásek.

Z hlediska fonetického by bylo možné přepis zjednodušit natolik, že by se několik skupin souhlásek přepisovalo vždy jedním písmenem. Kromě již zmíněných hrdelnic 'alef a 'ajin by mohlo jít zejména o dvojice *ʔet – taw*, *kaf – qof*, a o sykavky (*zajin – sámek – sádé – sín – šín*), případně i *bét* (frikativní) – *wáw* a *hét – káf* (frikativní).<sup>6</sup> Výhodou takového přepisu je vedení jakkoli laického čtenáře k přiměřené výslovnosti; nevýhodou je ovšem zrušení jednoznačné filologické souvislosti se souhláskovým základem (zejména důležité u jmenných a slovesných odvozenin). Pro exegetickou potřebu je proto vhodnější přepisovat každou hebrejskou (semitskou) souhlásku jednoznačně, resp. nepřepisovat nikdy jedním znakem latinky více než jednu hlásku semitskou (viz níže — řádková tabulka).

#### 3/ Skupina hlásek tzv. *b<sup>g</sup>gadk<sup>f</sup>fat*.

Hlásky *b g d k p t* mají dvojí možnou výslovnost — raženou (explosivní) a třenou (frikativní, resp. spirantní). V běžně akademicky užívané sefardské výslovnosti se fonetická ambivalence týká prakticky jen souhlásek *b, k a p*

<sup>5</sup> Srv. Nosek, Op. cit. 182n.

<sup>6</sup> Tak volí v navázání na běžnou praxi přepisu moderní hebrejštiny (*ivrit*) B. Nosek (Op. cit.).

(ve frikativních variantách *v, ch a f*). Vzhledem k tomu, že se jedná o závažnou variaci ve výslovnosti, kterou je při čtení nutno uplatnit, je nasnadě, že by transkripce měla tento jev vyjadřovat. Je ovšem nutné volit takový způsob, aby současně nevznikly druhotné ambivalence se zvukově příbuznými hláskami (to se týká dvojic *bét – wáv a káf – her*, srv. 2f). U souhlásek *g, d a t*, u nichž k žádné znatelné variaci ve výslovnosti nedochází, můžeme *dageš lene* (rozlišovací znak variantní výslovnosti) v transkripci zcela pominout.

Na základě výše pojednaných zásad můžeme navrhnout následující způsob transkripce souhlásek:

*' b-v g d h w z ħ t j k-ch l m n s ' p-f y q r s š t<sup>7</sup>*

### b. Přepis samohlásek

Vzhledem k tomu, že se u semitských samohlásek vyskytuje celá řada jevů, které jsou v latince reprodukovatelné jen poměrně komplikovanou soustavou znaků a přitom se jedná o jevy, které neovlivňují zásadně význam tvaru, je možné v transkripci volit značnou míru zjednodušení. S ohledem na to, že samohlásky v přepisu zásadně určují výslovnost při čtení, je vhodné přizpůsobit transkripci v co největší možné míře (zde prakticky nedochází k sémantické ambivalenci) fonetickému způsobu přepisu.

To prakticky znamená, že — pokud to není nutné pro argumentaci — není nutné rozlišovat dlouhé slabiky psané s podklady (*plene*) a dlouhé slabiky psané bez podkladů (*defective*). Délku samohlásky je možné vyjádřit způsobem v češtině obvyklým, tj. čárkou (*á, é, í, ó, ú*). Vzhledem k tomu, že ve výslovnosti není prakticky žádný rozdíl mezi dvěma *e* (*šéré* a *segól*) a dvěma *a* (*qámeš* a *patah*), je možné tyto dvojice vyjadřovat vždy jedním písmenem (*e*, resp. *a*). *Qámeš haqáf*, jenž se vyslovuje jako krátké *o*, se ve foneticky orientovaném přepisu pochopitelně transkribuje samohláskou *o*.

Vyprhané samohlásky se tradičně přepisují příslušnými písmeny jako horními indexy (tzv. superscript). Co se kvality (barvy) těchto hlásek týče, lze také přepis oproti přísné transliteraci zjednodušit bez újmy na jednoznačném významu (tzv. *hatafy* jsou ostatně jen variací *šewy*).<sup>8</sup> *Šewa mobile*,

<sup>7</sup> K výslovnosti:

a/ Obě nehlasně hrdelnice ' a ' se vyslovují jen jako dechový ráz; asi jako v českém spojení slov „v autě“ (foneticky: f' autě).

b/ Hrdelnici ħ vyslovujeme jako českou hlásku *ch* (např. „chuchvalec“).

c/ Zubnice t je běžné české ražené *t* (např. „toto, teta“).

d/ Sykavka y se vyslovuje jako české *e* (např. „eucat“).

e/ Sykavka s se vyslovuje jako běžné české *s* (např. „jiskra“).

f/ Sykavka š se vyslovuje jako české *š* (např. „šiška“).

<sup>8</sup> Tím, že samohlásky transkribujeme foneticky se může zkomplikovat zpětný převod přepsaného textu do kvadrátního písma. Zaručit jednoznačnost takového zpětného převodu

stejně jako *ḥatef segól* se tedy bude přepisovat znakem *x*<sup>9</sup>, *ḥatef pataḥ* znakem *x*<sup>4</sup> a *ḥatef qames* znakem *x*<sup>5</sup>.

Tzv. *pataḥfurtivum* přepisujeme jako plnou samohlásku *a* (jíž tato hláska ve výslovnosti jest) před příslušnou souhláskou (závěrovou laryngálou poslední slabiky).

### c. Zvláštnosti a jednotliviny

Mezi zvláštnosti biblické hebrejštiny patří varianty čtení oproti grafickým znakům textu, tzv. *q<sup>ré</sup> – k<sup>tív</sup>*. Zde je na autorech příslušných pasáží textů, co zvolí za pojednávaný tvar textu. U trvalé varianty (tzv. *q<sup>ré</sup> perpetuum*) vlastního jména Božího (česky běžně převáděno vlastním jménem „Hospodin“) je vhodné uvádět — pokud jde o přepis — pouze konsonantní tvar *jhwh*.

Za zvláštní zmínku stojí ještě transkripce tzv. *liney maqqef*, tj. znaku, který k sobě velmi těsně pojí příslušné tvary z hlediska frázování (spojuje akustické celky — fráze — vyslovované na jeden dechový ráz). Někdy může být výhodou toto členění textu v transkripci také naznačit, například rozdělovníkem (např. *'et-kol-há'áreš*; viz též ukázka d.).

## 3. Příklady (text Gn 1,1—5)

### a. Kvadrátní písmo

1 יְבִרָאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ: וְהָאָרֶץ  
 הַיְתֵהָ תִהְיֶה וְבָהוּ וְחִשְׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי  
 הַמַּיִם: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי־אוֹר: וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת־הָאוֹר  
 כִּי־טוֹב וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ: וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר  
 יוֹם וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לַיְלָה וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם אֶחָד: פ

### b. Transliterace

*'l<sup>1</sup>r<sup>é</sup> 'šit bārâ* | *'lōhîm 'et hāsšāmajim v' 'et hā 'āreš* | *<sup>2</sup>v' hā 'āreš hā'f'ā*  
*tōhū vābōhū* | *v' hōšēk 'al-p' nē t' hōm* | *v' ruah 'lōhîm m' vahēpet 'al-p' nē*  
*hāmmājim* | *<sup>3</sup>vajjo 'mer 'lōhîm* | *f' hî- 'ōr* | *vaf' hî- 'ōr* | *<sup>4</sup>vajjar* | *'lōhîm*  
*'et-hā 'ōr* | *kî-tōb* | *vajjabdēl 'lōhîm bēn hā 'ōr ūbēn hahōšēk* | *<sup>5</sup>vajjikrā*  
*'lōhîm lā 'ōr* | *jōm* | *v' lahōšēk kārâ* | *lājlā* | *vaf' hî- 'ēṣb* | *vaf' hî-bōker* |  
*jōm 'ēhād* |

však není úkolem transkripce, nýbrž transliterace (v té je proto jakékoli fonetizující, od grafiky odhlédající zjednodušení zásadně nežádoucí).

<sup>9</sup> Písmeno *x* zde zastupuje libovolnou souhlásku.

<sup>10</sup> Oproti zásadám uvedeným v *Biblické konkordanci* (viz výše) se navíc označují krátké slabiky znakem *š*.

c. Volný fonetický přepis (podle zásad *Pirkej Avot*)<sup>11</sup>

'bre'šit bara elohim et ha-šamajim ve'et ha'arec | <sup>2</sup>ve-ha'arec hajta tohu va-vohu | ve-chošech al pne thom | ve-ruach elohim mrachefet al pne hamajim | <sup>3</sup>vajo'mer elohim | jehi or | va-jehi or | <sup>4</sup>va-jar' elohim et ha'or | ki tov | va-javdel elohim ben ha-'or uven ha-chošech | <sup>5</sup>va-jiqra elohim la'or | jom | ve-lachošech qara | lajla | va-jehi erev | va-jehi boqer | jom echad |

d. Navrhovaný kompromisní způsob (*Teologická reflexe*)

'b<sup>o</sup>ré'šít bárá' 'lóhím 'et haššámajim w<sup>o</sup>'et há'áreš. <sup>2</sup>w<sup>o</sup>há'áreš háj'tá tóhú wávo<sup>o</sup>hú. w<sup>o</sup>óšech 'al-p<sup>o</sup>né t'hóm. w<sup>o</sup>riáħ 'lóhím m<sup>o</sup>raħefet 'al-p<sup>o</sup>né hammájim. <sup>3</sup>wajjó'mer 'lóhím: j'hí 'ór! waj'hí-'ór. <sup>4</sup>wajjar' 'lóhím 'et-há'ór, kí-ťov. wajjavdél 'lóhím bén há'ór úvén haħóšech. <sup>5</sup>wajjiqrá' 'lóhím lá'ór: jóm! w<sup>o</sup>laħóšech qará': lájlá! waj'hí-'erev. waj'hí-bóqer, jóm 'éħád.

<sup>11</sup> Rozdělovník v tomto přepisu odděluje prefixální elementy (spojku, člen, předložky); srv. Nosek, Op. cit. 184.

## K TRANSKRIPCI ŘEČTINY

*Petr Pokorný*

**1.1** Protože výslovnost řečtiny procházela proměnami a v době novozákonní se již začínají objevovat znaky výslovnosti, která je živá v novořečtině, je nejspolehlivější zvolit metodu přepisu grafického. Přepisujeme vždy jedním velkým písmenem latinky příslušné písmeno řecké, např. Α= A, Γ= G atd.

**1.2** Tam, kde přepis musí použít dva znaky latinky, píšeme velkým písmenem jen první z nich: Ψ= Ps, Τ= Th, Χ= Ch, tedy např. PsYChĚ duše.

**1.3** Délky vyznačujeme jen tam, kde musíme odlišit dvě stejná písmena pro stejnou hlásku, lišící se toliko délkou, tedy Ω= Ō, Η= Ē. Délku označujeme mezinárodním ležícím znakem, místo naší čárky, která mimo českou jazykovou oblast vyznačuje přízvuk.

**1.4** Nevyslovované i (jóta) psané v řečtině pod písmenem přepisujeme malým i např. TŌi ANThRŌPOi — člověku.

**2.1** Tam, kde je vhodné užít přepisu přizpůsobeného tradiční výslovnosti, užíváme kurzívu a přepisujeme foneticky s tím, že uchováваме důsledně ióta (kai. ne kaj) a naznačujeme rozdíl mezi tau a théta (τ a θ), např. *thanatos* — smrt, *hyios tú theú* — Syn Boží.

## MILOST I PRAVDA

Nad Trojanovými úvahami o Boží moci

*Petr Macek*

Nedlouho po vyjití sborníku studií Jakuba S. Trojana ze sedmdesátých let, *Moc víry a víra v moc* (Praha, OIKUMENÉ, 1993 — viz recenze v *Křesťanské revui* LXI, 1994, s. 220—224), které mnozí z nás znali již ze samizdatových edicí, dostávají čtenáři do rukou další dílo tohoto českého theologa: *Moc v dějinách*, Praha, OIKUMENÉ, 1994, 198 stran.

Tato monotematická práce, kterou lze uvítat i jako příspěvek do politologie, skrývá vědomý a zřejmě dlouho připravovaný dialog se systematickou theologií a její filosofickou (ba „metafyzickou“) základnou. Je to pokus, který musí uvítat každý, kdo promýšlí vztah mezi filosofií a theologií (zejména na pozadí těch aspirací na jeho řešení, které přináší tzv. „procesuální“, nesubstanční myšlení), každý, kdo se pokouší theologicky reflektovat dědictví tzv. „radikální reformace“ v její snaze o integrálnější spojení dogmatiky a etiky a konečně i každý, komu je cílevědomá a frontální konfrontace v otázce vlastního úkolu a metody systematické reflexe inspirací a výzvu pro jeho vlastní práci.

Autor tohoto zamýšlení přiznává, že v sobě shrnuje všechny shora uvedené zájmy a že Trojanovu práci o moci v dějinách četl s velkým užitekem. Platí to jak o úvodních kapitolách, věnovaných biblickému materiálu, tak o stěžejní „badatelské“ stati, pokusu o novou systematickou analýzu a interpretaci toho, co lze s tradicí charakterizovat jako „moci tohoto světa“, tak ovšem i o závěrečné části, kde je v osobitém, ale dobře zdůvodněném výběru sledován vývoj reflexe fenoménu moci u nás i ve světě. Lze jen litovat, že autor do své reflexe nezařadil i křtěnecký „pacifismus“ — např. v jeho moravské (hutteritské) modifikaci.

Kniha má, jak to tak bývá, i některé formální nedostatky a věcná přehlédnutí, o nichž autor již mezitím ví.

Trojanova filosofická kritika tradičního theismu, která využívá i některých poznatků procesuálního myšlení whiteheadovské ražby, je záslužným (a v oboru theologie asi u nás průkopnickým) počinem, který se, doufám, dočká ještě dalšího domýšlení a vyjasnění. I tu mám ovšem několik kritických poznámek.

Trojan má nesporně pravdu, když říká, že „v klasickém bohosloví nabyly pojmotvorné zájmy převahu nad hebrejským smyslem pro dějinnou stránku konstituce Boží moci“ (15), a že v helenizované theologii je Bůh „položkou filosofické reflexe,“ která se „natrvalo usidluje v říši superlativů“ (15n). Z čeho však dovozuje, že je to ‚svézákonnost předmětného myšlení‘? Nelze si předmětně ‚myslet Boha‘ i jinak? Nepocházejí zde právě ‚procesualisté‘, jak Trojan jistě dobře ví, k docela jiným závěrům?

Právě tak nejsem přesvědčen, že ‚z povahy věci‘ je vyloučen „odskok do sféry čistého myšlení, kde vládne obecnost a nadčasovost“ (16). Filosofové ‚dění‘ nás učí, že tu je třeba rozlišit, že obecnost (určitého principu) neznamená nutně nadčasovost a že pojmově předmětný a zobecňující popis zkušenosti neznamená definitivnost. Logicky ten soud platí jen o substančním myšlení. Procesuální myšlení však postuluje proměnlivou a neproměnlivou stránku Božího bytí.

Ještě k theistickým kategoriím: Není imanence a transcendence (19nn) právě ta pro křesťanské bohosloví zbytná filosofická abstrakce? Je imanence totéž co ‚solidarita‘ a ‚sebezapíravé ponížení‘? Je inkarnace vůbec vyložitelná jako Boží ‚imanence‘? Je to, co popisujeme jako div, jako událost Boží svobodné vůle, zároveň složkou či aspektem jeho přirozenosti?

Co na druhé straně znamená varování před hrozbou ‚sesunu do ontologie‘ (24)? Jsme s to vyhnout se ontologické otázce důrazem na událostní modus Božího bytí? Je bytí ‚Hospodina smlouvy‘ (109) bez ontologických konsekvencí? Kam umístíme jeho dějinami ‚obohacenou‘ zkušenost? Podobně: V jakém smyslu je výklad 1K 15,28, který mluví o „komunikaci bohatého toku aktivit a událostí, na nichž je Bůh účasten s novým stvořením,“ *neontologickou* interpretací (109, p. 45), má-li na zřeteli objektivitu této ‚účasti‘? Totéž se týká i výtky, že ontologie mají sklon převádět vše na „rovinu, která je mimo dobro a zlo“ (110). Má zkušenost s ‚dobrým‘ či ‚zlým‘ objektivní datum nebo nemá? Nemusí vše, co je skutečné, co do své povahy v něčem spočívat (Whiteheadův ‚ontologický princip‘!)? Samozřejmě, že záleží na tom, co ‚ontologií‘ a ‚ontologickým‘ vůbec míníme, ale to sdělit je povinností toho, kdo k tématu takto kriticky přistupuje.

A ještě na okraj celé otázky: Je „všebobírává perspektiva a s tím spojená kontrola všeho, co se děje v ‚jejím‘ prostoru“ (11) představou, kterou je třeba problematizovat v zájmu adekvátnějšího konceptu Božího vztahu ke stvoření, než jaký sugeruje pojem Boží ‚všemohoucnosti‘? Bez jistého pojetí vše-zření nemá pojem ‚Boha‘ žádný komunikovatelný smysl. „Převyšovat, nabývat vrchu“ jistě „odkazuje k privilegovanému postavení“ (12), ale bez ‚převyšování‘ není ani ‚sebeponížení‘ či ‚sestoupení‘ srozumitelným konceptem. Sestupuje se vždy odněkud. Navíc, v případě Hospodina, který se

tímto způsobem ‚zjevuje‘ (17), to není nutné, ale svobodné sestupování, které neznamena naprostou či definitivní rezignaci na vládu a kontrolu.

\* \* \*

Integrace theologicko-etické problematiky — otázky podstaty a principu křesťanské existence — do vlastního *propria* theologické reflexe, která je základním záměrem celé práce, je podle mého soudu i jejím největším přínosem. Evangelická theologie tíhne už od reformace k takovému rozlišení dogmatiky a etiky, které z etiky dělá appendix: Motivem a základnou křesťanské existence je pouhá ‚vděčnost za spasení‘. Trojan činí tuto existenci základním aspektem spásy: Jejím projevem a agentem na vektoru ‚ordo amoris‘, jehož vrcholem je událost Ježíš Kristus a jehož zdrojem a základnou je Bůh sám. Tomuto poznatku slouží exegetické rozborů biblických pojmů — jmen pro Boží skutečnost ‚*el šaddaj*‘ a ‚*Jahve*‘, výklad o vztahu spasení a stvoření ve vyznavačské tradici starozákonní, i výklad o moci, představované zjevem a dílem Ježíše Krista. (Zvláště cenné jsou zde exegetické studie některých synoptických perikop, které se tohoto tématu přímo týkají.)

Za jakou cenu se ovšem autor k přínosu, který jsem tu konstatoval, dostává? Jakou metodou a s jakými postuláty vlastního theologického *propria*? Tady bych rád nasadil svou kritiku theologické části předložené práce.

Trojan přiznává — alespoň v části, týkající se konceptů Boží skutečnosti — pluralitu představ o struktuře moci, s nimiž se v starozákonní tradici setkáváme. Východiskem ze systematické tísně, v níž se díky této mnohosti — rozmanitosti ocitá exeget, je theologicky odpovědná volba výkladové osy, která určí perspektivu, přinášející vyjasnění a orientaci: Hned vidíme, co je v centru, co je blízko centra, a co je naopak úplně na okraji. Autor si neklade otázku, do jaké míry je při této volbě závazná či normativní perspektiva, v níž je tato látka, která je předmětem (východiskem) theologické reflexe, již předávána: Vyznavačská perspektiva církve, tvořená kánodem Písma a kředem, články víry, jimiž tlumočí a chrání jeho poselství. Ta závaznost může být jenom relativní, ale nemůže být jenom formální, protože obsahem předání nejsou jen theistické představy a jazykové náčiní jejich formulace, ale sama zvěst Písma — evangelium. ‚Nezkoumáme Písma‘ právě proto, že už víme, že ‚ona svědčí o Ném‘ (J 5,39)? Vzniká smysl a zaměření celku jen volbou interpretačního měřítka (39), nebo ten celek už smysl a zaměření má a my jej nahlédneme ve chvíli, kdy zjišťujeme, jak on si ‚upravuje‘ nás?

Zcela přeskočit nebo relativizovat tento spojovací článek tradice je možné jenom tak, že i podstatná část vlastní novozákonní reflexe Ježíšova zjevu



a díla, jež je pramenem nezanedbatelných článků toho, co církev věří a čeho se ve víře drží jako zdroje své identity i své naděje, je pokládána za pouhou volbu perspektivy. To, zdá se, autor skutečně činí v případě článku o Kristově kříži (a následně i o vzkříšení z mrtvých): Kristova oběť už není indikativem evangelia, není tím, co obviňuje z nouze a bídy lidství, aby se to zároveň stalo jeho základem a možností, na jejímž pozadí se lze ptát: „Co máme dělat?“ V tomto smyslu je zamítnuta jako ‚kultická směna náboženských hodnot‘, jako ‚typ mýtu, který stojí v nebezpečné blízkosti pohanským představám‘. (*Moc víry a víra v moc*, s. 52.) V Trojanově převyprávění je to již jenom výzva — výzva, jejíž ochotné poslechnutí otvírá ‚povolnému posluchači‘ nesmírné obzory. Ebeling kdesi říká, že dogmatický článek je to, co vypovídá o oné věci, o níž jde ve víře, takovým způsobem, že bychom tu věc ztratili, kdybychom tento článek víry měli popřít. Článek víry se vždy týká toho, co je rozhodující a nutné. Trochu se obávám, že se nám ta ztráta přihází v této (i předchozí) Trojanově práci. Že tu nejde jen o novou interpretaci tohoto článku (jako ještě v Bultmannově programu ‚demythologizace‘), ale o jeho popření jako rezidua evangelium cizích vlivů na některé novozákonní svědky (a tradenty) Božího díla. Myslím, že se pak zdaleka nejedná jen o rozchod s Augustinem, Anselmem a Chelčickým, ale také s Lutherem a s celou reformací — alespoň v tom nejzákladnějším, co reklamují evangelické ‚regulae‘ víry (zejména *sola fide* a *sola gratia* — v tom smyslu jak jim reformace rozuměla) — a konečně i s jádrem Pavlovy teologie kříže.

Již předchozí Trojanovy statě o moci naznačily, že zamýšlená revize *theologiae crucis* bude spojena s přehodnocením apoštolského svědectví jako takového, i když v některých chvílích se zdálo, že jeho indikativ nebude úplně vyprázdněn. To když jsme v ‚Theologické sonatině o moci‘ četli, že „Ježíšův přístup k realitám života je určen logikou té moci, která úzkostlivě dbá na to, aby nebylo poražených,“ a je tak „ve své podstatě pozváním pro všechny“ (*Moc víry*, 21), když v úvaze o tom, ‚V čem je církev nezastupitelná‘, zaznělo, že Ježíšovo „Odpusť jim!“ je výrazem „bezpodmínečné solidarity s těmi, kdo ji odmítají“ (*Moc víry*, 61) a v článku *Svoboda a důstojnost člověka* bylo řečeno, že „důstojnost, kterou si smíme přivlastnit,“ v níž „jsme ospravedlněni“ a v níž „přijímáme život zdarma,“ se rodí v činu oběti. (*Moc víry*, 114.) I nástin ‚theologie průšvihů‘ (*Moc víry*, 24—32) mohl být aplikován na ‚soustavu hříchu‘ a ‚průšvih‘, kterým je Ježíšova smrt za hříchy světa. Ale tato možnost již v perspektivě těchto úvah ve skutečnosti nebyla. ‚Bezmocní‘ se na ‚dobré‘ straně ocitají již tím, že si zachovají ‚chudobu ducha‘, tj. otevřenost vůči pravdě. (*Moc víry*, 18.) Jen té patří vlastní osvobozující moc. (*Moc víry*, 57.) Kristova oběť je naproti

tomu tragédií, která „jako taková nemá spásný účinek“ (*Moc víry*, 55) a utrpení s ní spojené je třeba vyložit jako ‚triumf ďábla‘ (*Moc víry*, 56). Spásný charakter kříže je jen v tom, že „inspiruje a vybízí na cestu následování, (že) propůjčuje duchovní odolnost všem, kdo se rozhodnou jako Ježíš vydat svědectví pravdě i za cenu sebezmaření“ (*Moc víry*, 57). Stává se tak znamením, že „moc tohoto světa nemůže zvítězit nad vládou ducha“ (*Moc víry*, 167). Spasení se tedy vlastně nezvěstuje skutečným hříšníkům, ale lidem zakřiknutým zdánlivou převahou ‚násilné moci‘. Evangelium je tak vlastně dramatickým sdělením ideje, že není Boží vůlí, aby člověk ustupoval násilí, ale aby mu šel vstříc jako Ježíš a stal se tak jako on pravým Božím synem — Synem člověka.

Této perspektivě zůstává Trojan věren i ve svém imponujícím pokusu o synthesu — v *Moci v dějinách*. Záchranná moc je přiznána Ježíšovu životnímu stylu. „Apoštolát misie spočívá v předávání toho, co učedníci sami existenciálně prožili s Ježíšem, jako vladařem, který se dává“ (46). Jejím předpokladem je, že je to model, který přitahuje, kterému se spontánně a dobrovolně podrobuje vše. ‚Veškerá moc‘ o níž mluví závěr Matoušova evangelia (Mt 28,18—20) nemá tedy svůj základ v dialektickém vztahu mezi Ježíšovou důvěrou a věrností a Boží věrností Ježíši i nám, jak jej předpokládá Fp 2, 6—11, nepramení z toho, že se Bůh přiznal k tomu, který se obětoval ‚za všechny‘. Není projevem ‚nového stvoření‘ — té změněné mocenské situace, která vzniká jen tam, kde ‚hřích už nepanuje‘. Pravé věci jsou průchodné ze své vlastní povahy. Chvillemi se dokonce zdá, že očistná lázeň, kterou tu podstupuje ‚theologie kříže‘ je tak dokonalá, že i ‚bláznovství kříže‘ je konečně zbaveno své pohoršlivosti, protože „to, co bylo po staletí neurozené v očích světa, vstupuje na sklonku tohoto tisíciletí do nového světla.“ Ne ‚absolutní moc‘, ale Boží moc a Boží moudrost je tím, co dnes inspiruje. „Ježíšova cesta se dnes jeví přitažlivá nejenom pro osobní život. Snad více než kdykoliv předtím se stávají maximy Kázání na hoře použitelnými prvky při výstavbě celosvětového společenství“ a „moc Boží, jak ji ztělesňuje kříž Kristův, se začíná prosazovat i na rovině mezinárodních vztahů“ (43).

To je soteriologicko-christologická revize, která je, alespoň pro mne, nepřijatelně vysokou cenou za kýženou větší integritu dogmatiky a etiky (resp. soteriologie a etiky), navíc zbytečnou, jak nasvědčuje Barthova ústrojná a konzistentní reflexe téže problematiky v *KD IV*.

Trojan si představuje námitky ze strany „systematické theologie, která se drží tradičně uznávaného mocenského theismu“: Kam se poděla Boží vláda nad světem? Kde je Boží soud, Boží spravedlnost, co stvořitelská moc? Neustupuje tu theologie jako nauka o Bohu soteriologii? (28, pozn. 13)

Budiž proto řečeno: Námitky, na něž naráží, jsou oprávněné, — nikoliv však proto, že se systematická theologie drží ‚mocenského theismu‘, nýbrž proto, že vychází z vyznání církve, která uvěřila evangeliu o spasení v Kristu. O soteriologii vskutku jde — spor je o ni (a o christologii), o nic jiného nebo menšího. Že symbol kříže (a Kristova ponížení) nelze zúžit na několikahodinové drama (41), je jistě pravda. Nejde však o drama, ale o smysl a funkci kříže: O podstatu pohoršení a podstatu bláznovství. O podstatu poselství, které je spojeno se smrtí, kterou ‚zvěstujeme‘. O to, zda v něm jde jen o Ježíšův duchovní zápas za ‚prosazení Boží vlády v lidských vztazích‘, anebo v něm jde o dokonání — v plnosti času — Božího milostivého rozhodnutí být ‚s námi‘ i v důsledcích naší ‚nepovlnosti‘.

Zdá se mi, že problém lze formulovat také jako záměnu A a B této soteriologie (christologie) — v tom smyslu, že B, výzva křesťanům — lidem s Bohem smířeným, kteří se přestali nenávidět, ale mají daleko k tomu, aby byli svědky Boží vůle a moci v Kristu — tu nadobro vytlačila A, radostnou zvěst o spasení hříšníků, lidí Bohu odcizených, jemu a jeho věci vzdálených a jím z milosti pro tu věc znovu hledaných a zachráněných přesazením k zdrojům života, který je žit pro ně. Evangelium o spasení v Kristu v sobě nese A i B. Lutherova a Calvinova reformace rehabilitovala A ‚theologii kříže‘, která byla návratem k theologii Pavlově, aniž přitom hodlala pustit B. Ne vždy se jí to povedlo, ale Luther ještě řadí k *notae ecclesiae* i bratrství, lásku, kříž a utrpení. Radikální reformace (ale před ní a spolu s ní i česká — v některých svých údech) rehabilitovala B, aniž se přitom hodlala pustit A (i když se takovému podezření někdy vystavila). V Kristu, v jeho slově, ve výzvě jeho zjevu a díla je obojí: Nesmí nás mást, že v biblickém podání B někdy předchází A. Ježíš, který dává v perikopě o pokušení (*Střet dvou mocí*, 52—61) *dobrý příklad učedníkům*, kteří se také nesmějí postavit na opačnou stranu než při svém křtu (tj. na stranu manipulace), musí ještě obstát jako *služebník hříšníků*. To autoři tohoto ‚sumáře‘ raně křesťanské christologie a soteriologie (52) dobře věděli. V lidském životě přichází obojí najednou, s tím, že A tvoří pozadí B. Jinak by nemohlo jít o osvobodivé Slovo, ale jen o recidivu rajskeho svodu k pseudoemancipaci.

Milost i pravda — skrze Ježíše Krista. Užší spojení dogmatiky a etiky stojí na předpokladu dostřežení této dvojiny v její nezaměnitelnosti a nezcižitelnosti a theismus, který chce být křesťanskému evangeliu práv, to ve své reinterpetaci a pročišťující pojmoslovné revizi musí respektovat. Jinak hrozí soteriologii (i christologii) ‚krátké spojení‘, lákající všelijaké pseudo-theologické ‚spojáře‘ fundamentalistické provenience, jejichž cit pro ‚moc bezmoci‘ je z kainovského pravěku.

## MILOST A PRAVDA

Odpověď na kritickou recenzi P. Macka

*Jakub S. Trojan*

Z velmi podnětné recenze mé knihy *Moc v dějinách* a dalších studií vyjímám jen dvě, podle mého názoru nejpodstatnější kritická stanoviska, která by mohla napomoci širší theologické diskusi. Nalézám je v textu v odstavcích za trojhvězdičkou. Macek zde posuzuje na prvním místě oprávněnost mé hermeneutické metody. Vytýká mi, že jsem ze systematické tísně, která je dána pluralitou představ o struktuře moci (dodávám, že se po léta zabývám analýzou **Boží** moci) unikl volbou výkladové osy, která by v dané problematice přinesla žádoucí vyjasnění. Dále mi autor recenze vytýká, že jsem zcela pominul tradici, v níž je tato látka (tedy problematika Boží moci) v církvi předávána. Klade zásadní otázku: *Vzniká smysl a zaměření celku jen volbou interpretačního měřítka, nebo ten celek už smysl a zaměření má a my jej nahlédneme ve chvíli, kdy zjišťujeme, jak on si ‚upravuje‘ nás?*

Mackova námitka se vlastně zaměřuje dvojím směrem: Jednak k theologické reflexi (a ještě hlouběji: k tradici víry a zbožnosti předávané z generace na generaci v církvích), jednak na přímý vztah k textům Písma. Má pravdu v tom, že se v úvodních, více exegeticky zaměřených, partiích knihy *Moc v dějinách* prakticky neorientuji na dějinách exegeze příslušných míst a předkládám vlastní výsledky své spíše meditativní než odborně vykladačské metody. Zde také formuluji i svůj základní hermeneutický přístup, který právě Macek kritizuje.

Položím velmi obecnou, ale přesto po mém soudu legitimní otázku: I když sebezpučeněji doložíme, jak k zvoleným textům přistupovala tradice, splníme tím svou nejvlastnější povinnost bohoslovecké práce? Jsem přesvědčen, že „*celek, jeho smysl a zaměření...si upravuje nás*“ jenom tehdy, když se odvážíme položit mu své vlastní otázky. Text sám ze sebe nepromluví. Jeho smysl se nám otevře jen v napětí, do něhož ze své strany vkládáme své předporozumění zvolenému textu, i to, co z jiných vykladačských pokusů (celý náš život je svým způsobem ‚sebevýklad‘) do hermeneutického úsilí ‚ad hoc‘ zapojíme, abychom celek a jeho smysl získali. Výsledek takového úsilí je zajisté jen předběžný. Musíme přivolit, aby novým dota-

zováním textu smělo jeho poselství náš prvotní nález opravit, případně posunout do další významové roviny. Tuto svobodu nelze textu upřít. V tomto směru není jeho smysl předem v naší dispozici. Nicméně není před námi prostě dán, jakoby objektivně, nezávisle na tom, jak se k němu vztáhneme. Tím netvrdím, že je dán pouze subjektivně. Ale bez volby perspektivy z naší strany, to jest bez duchovního rozhodnutí, text se k slovu nedostane. Vtírá se ihned otázka: Odkud toto duchovní rozhodnutí, na čem je založeno, jak souvisí s výkladem, který je má teprve legitimovat? Zde můžeme nejprve konstatovat: Opakováním pouze tradovaného výkladu nevstoupíme do hermeneutického kruhu. Nevstoupíme do koloběhu duchovních sdělení, jímž se zprostředkuje dotyk jak s ustálenou tradicí výkladu daného textu (anebo celého souboru textů), tak i s původní situací, z níž text vychází a k níž míří. V tomto smyslu je vázanost na vykladačskou tradici vsutku relativní (nejenom formální). Platí to ovšem i o vlastních hermeneutických pokusech dnešních. Jsem přesvědčen, že dokonce sama tradice — pokud se přeneseme do okamžiku tvorby kánonu a vykladačské práce ‚en arché‘ — stála tváří v tvář podobné hermeneutické situaci: Musela si obdobným způsobem vytvářet hermeneutické principy, jejichž výsledky považujeme nyní, s odstupem staletí, za ustálené a prověřené. Také ona volila: Např. tak, že dílo Ježíšovo i Vzkříšeného Krista prohlásila za hermeneutický střed jak novozákonních, tak starozákonních textů. To je **předchůdné** rozhodnutí víry, hermeutická práce v rámci systemizující theologické reflexe následuje.

Snad se po tomto vyjasnění ukáže, že má interpretační pozice není tak vzdálena tomu, co považuje při hermeneutické práci za legitimní kolega Macek.

Ještě závažnější je Mackova kritika mého pojetí Kristova kříže. Zde podle jeho názoru opouštím nejen klasickou protestantskou linii, ale dochází z mé strany i k deformaci základní linie evangelia. „V Trojanově převyšprávění je to již jen výzva...“ tedy to, co o něco dále Macek označuje jako linii B, která je důsledkem, či odezvou linie A (= radostaná zvěst o spasení hříšníků). Domnívá se, že jsem zaměnil imperativ za indikativ a tím nadobro A vytlačil.

Zde stojíme u centrální otázky. Vskutku mne znepokojuje chmurné zatížení protestantské zbožnosti a theologie, která se upíná ke golgotské události jako k výlučnému datu a nejpodstatnějšímu zdroji naší víry. Poukaz ke kříži nabyt v naší tradici až magicky zaklínavé formule. Ochromuje nás v naší odpovědnosti vůči celku života. Znepokojuje mne především zúžený pohled, který přestává, soustředěním na toto datum, vidět celé bohatství evangelia. Neotupený zrak víry smí přece zahlédnout i další významné indikativy biblického poselství, jakými jsou zejména eschatologický výhled ke Kris-

tovu přicházejícímu království i naplnění dalších Hospodinových zaslíbení. I z nich pro nás plynou četné imperativy, které prohlubují naši odpovědnost v církvi a ve světě. Ty se nedají přímočaře spojit s událostí kříže a zejména s onou jeho pokleslou interpretací, kterou nám pohříchu většinová tradice předává. Vytváří totiž z velkopátečního dění archetyp, k němuž se váže (nesprávně!) vztah lidské viny a Božího odpuštění ve stylu dnes už pozapomenutého, ale stále ještě zlomkovitě přežívajícího anselmovského výkladu.

Odmítám přijmout základní axiom, že těžiště naší víry leží v minulosti. **Spásným činem není ukřižování, ona krátká datovatelná chvíle, nýbrž Ježíšův život.** Ve světle podobenství o zlých vinařích (Mt 21,33n, par. Lk 20,9n), a dalších biblických míst, označujících násilí na Ježíši nemetaphoricky jako lidskou vinu, **kteřou Bůh odmítá** (např. Sk 7,52, 1K 2,8), je třeba jeho kříž vyložit jako dovršení onoho utrpení, jemuž byl Beránek vystaven od chvíle zrození: Neměli místa v hospodě, do svého vlastního přišel, jeho vlastní ho nepřijali... To, že toto protivenství Ježíš unesl ve věrnosti Božímu dílu obnovy, že je neopustil ani ve chvíli největší životní zkoušky, obsahuje v sobě záchrannou moc, které se ve víře otvíráme. Takto interpretuji teologii crucis: Kristův kříž proniká celým jeho životem a vyjadřuje tak ve všech rovinách inkarnační pohyb sestupující Boží lásky. Vzkříšením se Bůh přiznává k tomuto životu a otvírá mu novou skutečnost jako prvotně nového stvoření.

Tím dostává, jak jsem přesvědčen, i naše zvěstování o vině a odpuštění plastičtější podobu, než když je spojeno výlučně s golgotskou událostí. Ta nás sama o sobě — jak ukazuje tradiční výklad — strhuje k úvahám, které jsou zavádějící. To, že Bůh je k nám přivracen tváří milosrdné shovívavosti, že nehledá naši záhubu, ale přeje záchranu všem, ztělesnil Ježíš bezpočtukrát svým zvěstováním po celou dobu svého působení. Protivenstvím, kterému byl přitom vystaven, se lidským soudem nad ním a posléze ukřižováním jen potvrzuje propastnost lidského srdce, které připraví smrt nevinnému. Bůh však obětovanému životu nejvěrnějšího svědka přiřkne Vzkříšením pečeť a moc pravé existence. Pole neovládne lidský hřích a démonie vzpoury proti lásce, která se dává, ale ten, kdo Boží lásce zůstal věren i ve chvíli naprostého osamocení.

Smysl a funkci kříže je proto nutno hledat v tom, co mu předchází v Ježíšově životě. Již v něm leží podstata pohoršení a podstata bláznovství **kříže!** Zvěstovat Ježíšovu smrt jako spásné dílo lze teologicky legitimně tak, že obracíme svou pozornost k celému pásmu událostí, v nichž smrt vystrkuje své ostny. Touto cestou je podle mého přesvědčení možno vrátit

se k Pavlově teologii kříže (a s obměnou k Lutherově teologii crucis) a interpretovat ji naznačeným způsobem. Nikoliv jako punktuální událost, nýbrž jako **dění**, jež provází Ježíšův život od počátku.

P. Macek nadepsal své kritické zamyšlení nad mou teologií Milost a pravda. Ví o tom, že v janovském podání je připojeno: ...*dia Iesou Christou egeneto* (J 1, 17). Vše závisí na tom, jak si vyložíme ono: *Egeneto* (stala se). Protože ‚indikativem‘, rovinou A, jak to staví P. Macek, je pro mne **celá** plocha Ježíšova života (máme-li zůstat u christologického tématu), milost a pravda se děje, stává skrze **celý** Ježíšův život. A ten jako celek stojí ve světle či spíše pod temným znamením kříže. Je na recenzentovi, kterému vděčím za mimořádnou pozornost mým skrovným interpretačním pokusům, i na dalších čtenářích mých statí, aby posoudili, zda jsem zaměnil indikativní rovinu za imperativní, zda jsem svou teologickou perspektivou opustil základní zvěstnou linii biblického poselství, jež nemáme a ani nejsme s to uchopit jinak, než v napřaženosti odvážné víry. *His Rhodus, hic salta.*

## POSUN V EKUMENICKÉM DIALOGU

*K nové knize papeže Jana Pavla II.*

Naše církevní i necírkevní veřejnost měla již příležitost seznámit se s novou knihou papeže Jana Pavla II. *Překročit práh naděje* (Nakladatelství TOK Praha, překlad Ivana Peprná). Recenze byly uveřejněny v Kostnických jiskrách (80/95, č. 8), v Křesťanské revui (v tisku), v Listech (1995, 59–67) a jinde.

Papež se v této knize hlásí k ekumenickému dialogu v navázání na II. vatikánský koncil. (Jsou uvedena jména Newman, de Lubac, Congar.) Vstupuje do něj s velikou otevřeností, nevyhýbá se žádné provokativní otázce. Soustředíme se na dvě věci, v nichž – jak mám za to – je možno spatřovat symptomy, že dochází k zásadnímu posunu v ekumenickém dialogu.

Na prvním místě vstupuje při četbě knihy do zorného pole evangelického křesťana papežův důraz na Písmo. Projevuje se nejen v častých a případných citacích, nýbrž i v tom, že se výklad christologických a soteriologických otázek opírá o Písmo, nikoli o dogmata. Je tu však ještě hlubší a závažnější rovina. Papežův filosofický a theologický přístup ke skutečnosti je určován, přesněji spoluurčován, starozákonním, hebrejským pojetím. Do tradičního thomistického pojetí, poznamenaného řeckou metafysikou, proniká nezadržitelně personalistická tradice hebrejská, vlastní tradice biblická, kterou představují židovští filo-

sofové Levinas, Buber, Rosenzweig. Papež obě pojetí spojuje prostřednictvím anthropologické zkušenosti, očekává tak obnovu thomismu: „*Jsme svědky příznačného návratu k metafysice (filosofii bytí) prostřednictvím integrální anthropologie. Nelze plně myslet člověka bez jeho vztahu k Bohu, vztahu, jenž je pro něho ustavující. Svätý Tomáš nazýval tento vztah jazykem filosofie existence ‚actus essendi‘. Filosofie náboženství to vyjadřuje kategorií anthropologické zkušenosti. Tuto zkušenost velice rozvedli filosofové dialogu, jako Martin Buber a již citovaný Levinas. A tu se již nacházíme ve značné blízkosti svätého Tomáše, i když cesta vede ne tak přes bytí a existenci, jako spíše přes osoby a setkání s nimi: přes ‚já‘ a ‚ty‘.*“ K. Saklický v recenzi v Listech píše, že katolický theolog „*se děsí, jak se tu matou horizonty theocentrického thomistického realismu s anthropologickým dialogickým personalismem,*“ připojuje však, že „*jen z takového odvážného křížení starého s novým může vzejít stvoření schopné života v novém kulturním živlu.*“ V papežově theologii můžeme tedy sledovat, jak „*personalistická tradice Starého zákona, kde se tak silně zdůrazňuje vztah mezi lidským ‚já‘ a božským, absolutně svrchovaným ‚ty‘*“ proniká do jeho myšlení. Smíme za tím vidět ovoce obnoveného biblismu v římsko-



katolické církvi. Otázkou je, zda to povede k rehabilitaci a renovaci thomismu, jak očekává papež, nebo k zdůraznění eschatologické dimenze evangelia, jak chtěla reformace a jak to evangelickému theologu zní z II. Vaticana. Slovo Boží svou mocí vytváří onen svár v pojetí skutečnosti a tím umožňuje hluboký ekumenický dialog, připravuje základnu pro sblížení katolictví, protestantismu a židovství.

Papežův zájem o „starší bratry ve víře“, o lid, který „i nadále v sobě nese známky Božího vyvolení“ má kořeny nejen v jeho osobních zkušenostech, nýbrž i v biblickém pojetí skutečnosti, jemuž se učí u židovských filosofů. V otázce misie mezi židy zaujímá papež vyvážené stanovisko: „*Nová úmluva má své kořeny ve Staré. Kdy se ovšem bude moci lid Staré úmluvy rozpoznat v Nové, je přirozeně otázkou, kterou musíme přenechat Duchu svatému. My lidé usilujeme jen o to, abychom nezatarasovali cestu.*“ Přípomínkou „hodnoty metaforického a symbolického jazyka“ a pozitivním oceněním „současné hermeneutiky“ – jak ji shledáváme například v dílech Paula Ricoeura nebo, jiným způsobem, v dílech Emmanuela Lévinase – uzavíráme poznámky k papežovu vztahu k Písmu s tím, že tu dochází k ekumenicky nadějnému posunu.

Druhou oblastí ekumenického dialogu, kde zaznamenáváme rovněž významný posun, je obtížná oblast eklesiologie. I v této oblasti

mají papežovy vývody průkopnickou povahu, kterou nemůže nepostřehnout ani novinář Valerio Ochetto, když v recenzi v Listech tlumočí papežův názor takto: „*Pokřtěním se každý křesťan stává Kristem pro druhé a termín křesťan je závažnější než termín biskup, což platí i pro biskupa římského. Myslím, že toto je nová definice, nový výklad, který může akceptovat, či alespoň pochopit i nejrigoróznější evangelík.*“ Pro papeže není církev předně instituce nebo organizace, nýbrž „živý organismus duchovní“. Jak blízko tu jsme eklesiologickému důrazu Mistra Jana Husa! Pro naši domácí ekumenickou diskusi jsou v této souvislosti neobyčejně důležité postřehy K. Skalického, který upozorňuje, že papežovo pojetí církve jako „duchovního organismu“ nemůže být nařčeno z „eklesiologického exklusivismu“. To jej vede ještě dál, k správnému výkladu i překladu koncilních dokumentů *Lumen gentium* (8) a *Unitatis redintegratio* (4) ve věci termínu „subsistit“. Podle překladu Vladimíra Boublíka „subsistit“ znamená „je ve skutečnosti“, což vede ke konzervativní eklesiologii. Boublíkův překlad zní: „*Tato církev, jež byla ustanovena a uspořádána na zemi, je ve skutečnosti církev katolická.*“ Skalický k tomu poznamenává: „*Příští české vydání koncilních dokumentů, které bude chtít vzít papežovu interpretaci vážně, bude proto muset zvolit jiný překlad, na příklad tento: „Tato církev, jež byla ustanov-*

vena a uspořádána na zemi jako společnost, bytuje v církvi všeobecné.“ Chceme věřit, že se tak otvírají dveře, abychom se i my, „oddělení bratří“ jednou vešli v římskokatolickém pojetí do obecné církve už ne jen jako „církvní společenství“, jímž ovšem v papežově knize stále zůstáváme. Nadějeme se, že se tu

ohlašuje veliký ekumenický krok kupředu.

V knize je nepochybně mnohem více ekumenických podnětů. Tyto dva, které jsem zmínil, však dostatečně ilustrují, že navzdory různým obtížím ekumenismu u nás i ve světě se dostáváme v nejpodstatnějších otázkách víry dál a hlouběji.

Josef Smolík

## PŘÍBĚHY NOVÝCH ZAČÁTKŮ

Štěpán Hájek, *Genesis 1–11: třiadvacet kázání na první kapitoly Bible, 140 stran, EMAN 1994*

Hájkova kázání na první kapitoly Geneze poskytují pohled do dílny kazatele tolerančního sboru na Vysocíně v Horních Dubenkách a do nedělních shromáždění tohoto sboru, jejichž podmanivou atmosféru líčí v doslovu jeden z posluchačů, Petr Oslzlý. Autor doporučuje číst jen jedno kázání denně. Mne však kázání strhla natolik, že jsem je četl jako detektivku v jednom záprahu až do konce. Prokázalo se mi přitom, jak je Bible i v těžko srozumitelných textech „krásně lidská“, realistická, jak je její slovo nositelem radosti, jak zve k odpovědnosti, jak otvírá nové obzory naděje.

Hájek má dnes vzácnou odvahu dotahovat zvěst Písma do postojů, které jsou nepopulární. V době vzepjatého spoléhání se na člověka odvážně vyznává, že si sami nepomůžeme: „Kdo neví, kdo si myslí, že lidstvo samo se ze všech katastrof

vymaní, že člověk sám svou silou zvládne všechny problémy, ten je falešným prorokem a čeká falešného Mesiáše. Milostí Boží jste spaseni. ...Nejdřív to vypadá, že to docela dobře funguje. Že to jde i bez vztahu k Bohu... Jenomže stačí pár generací a ono se ukáže, že pod tím fungujícím povrchem něco nedobrého probublávalo, až to jednoho dne vytryskne s plnou silou zla.“ Kazatel nehledá vinu předně ve světě. Vina, že je „společnost ohrožována ... .. doslova obludami, ano zřudami, (Gn 6,4) je vina nevěrné církve.“ A přesto kazatel nepropadá modernímu odepsání etablované církve: „Našich kostelů, těch našich chrámových lodí se musíme držet. Tady jsme našli spásu, tady se setkáváme s Ježíšem, tady vyhlížíme jeho budoucnost. ...milujme společenství jeho lidu, neopouštějme je.“ Avšak žádná izolace od světa. Vyznavač

Hospodina Stvořitele se nemůže nechat vytlačit z odpovědnosti za celé stvoření, z převzetí viny spolu s lidstvem, ani z pozice naděje pro celý svět, třeba i tváří v tvář hrozbě globální katastrofy. *„Mít důvěru v Hospodina znamená také mít důvěru, že život člověka a život všeho stvoření je na této zemi pod ochranou, pod milosrdenstvím Stvořitele. Ta energie, která všechno uvedla a uvádí do pohybu, musela by popřít, zradit, vymazat sama sebe, kdyby všechno mělo zmizet.“*

V kázáních není ani stopy mravní laxnosti, nebo obav z posměchu, budeme-li zastávat biblické postoje. Manželství je vysoce ceněno. *„Manželství muže a ženy je nejlepší školou života kristovského... Člověče, jestliže plodíš děti jenom pro pocit ukojení, jestliže si bereš ženy, jak se ti líbí, jestliže pohrdáš zaslíbením a úkolem manželství jít cestou ke Kristu ve dvou, pak musíš počítat s tím, že příští generace bude nebezpečná a půjde z nich strach.“* Jasně je stanovisko k interrupci: *„Co třeba taková interrupce, při níž umírá člověk a ještě se u toho lže, když se tomu říká umělé přerušování těhotenství, ačkoli nejde o žádné přerušování, ale zcela evidentně o umělé ukončení těhotenství, ukončení života.“*

Odvaha k pravdě, hluboká vnitřní radost a naděje vyhlížející k novým začátkům, nade vše pak spolehnouti na Boží milost, která je *„předpoklad života na zemi, předpoklad existence...“* neboť *„jen díky Boží milosti*

*trvají čas a možnosti člověka.“* To vše dodává zvěsti kázání vyznavačskou plnost a staví ji do dějinných a kosmických horizontů, kam patří. Kazatel staví všechno do prostoru milosti, která osvobozuje od moralismu, a tak činí z nezaujatého čtenáře osloveného posluchače. Dochází k velkému tajemství setkání v Slově.

Připojím ještě několik poznámek, které souvisejí spíše s homiletickou teorií. Na Hájkově práci s textem vidím doklad nosnosti reformačních homiletických postupů. K reformační tradici patří volba textu jakožto souvislého čtení (*lectio continua*). Náš svět je přítomen v textu. Nemusíme vycházet ze současných prožitků a hledat pro ně vhodné texty. Naopak texty, které se mohou zdát přítomnosti velice vzdálené, mluví u Hájka do dneška. Nukleární ohrožení, globální katastrofu, abych jmenoval jen jakoby mezní aktuální témata, to vše kazatel do textu nevnáší, to je v něm – a to ne ve formě apokalyptické fantasmie, nýbrž naprosto věcně. Ani kritika televize, Špigl, Blesk, Koniáš, AIDS aj. nejsou do textu vneseny. Naopak kazatel vylučuje aktuální spekulativní otázky, které s textem nesouvisejí. Na reformační dědictví upomíná také kralický text jako základ kázání. V kázáních vynikne jeho krása a jadrnost. Neměli bychom Kralickou tak rychle opouštět, jak to někdy činí mladá generace. Také homilijní forma, jít po verších, zcela

zřetelná u řady kázání, vede zpět k reformační dispozici kázání. Po stránce obsahové dokazuje věrnost reformačnímu dědictví překonávání ‚rychloukvašeného‘ humanismu a moralismu i odmítání probuzeneckého subjektivismu a emocí. Reformační ‚pouhou milostí‘ je stále aktuální.

Kazatel je mistrem zpřítomnění textu. Kainova tvář opadla. „*Takového vzteku je plný svět, zejména v Čechách.*“ Nebo: „*Tato noc nebude dlouhá, Bůh přišel v těle člověka.*“ Přítomnost je v biblické zvěsti textu, my jsme v textu. To proměňuje kázání v osobní oslovení, které není autoritativní, a už vůbec ne patriarchální, neboť oslovuje Ten, který je za textem. Jadrnost mluvy je darem daným kazateli: „*Hospodin není bohem rezignace, ani bohem likvidace. Hospodin je Bohem budoucnosti.*“

Kázání na Starý zákon klade obtížnou otázku christologického výkladu. Hájek se nedrží tradičních christologických schémat (např. Gn

3,14–24 potření hlavy hadovi nevykládá christologicky, avšak Abela ano). Řada kázání christologicky končí nebo má christologický motiv uvnitř. Hájek ví, že linie probíhá od Adama ke Kristu. Avšak v důrazu na milost, který tvoří nejvlastnější pozadí kázání, na Boha, který „*trpí víc než ty. ... víc než si dokážeš vůbec představit,*“ je Kristus ukřižovaný a vzkříšený v kázáních přítomen bez frázovitých formulací.

Hájek spojuje jednotlivé oddíly prvních kapitol Genese společnou myšlenkou nových začátků. Je tu anticipována novodobá exegese, která se zabývá nejen jednotlivými oddíly, nýbrž i širší redakcí. Tato novodobá exegese prvních kapitol Genese ukazuje jako spojující myšlenku Boží záměr od Adama k Abrahamovi, a ovšem ke Kristu. To otevírá další exegetickou diskusi, která by se mohla týkat volby témat jednotlivých oddílů. Do té se však nechci pouštět. Rozhodně chci uzavřít vyjádřením radosti z Hájkových kázání a vděčností za ně.

Josef Smolík

## LÁSKA TRPÍCÍ A KRITICKÁ

*Bernhard Häring: Moja skúsenosť s cirkvou, preložil J. Doležal. Sít Praha, 1994. – Týž: Jde to i jinak. Cesty k novým vztahům v církvi, preložil Jan Spousta, Vyšehrad Praha, 1994 (Edice Dialog 2)*

Katolický morální teolog, poradce při 2. vatikánském koncilu Bernhard Häring není českému čtenáři ne-

znám (*Láska je víc než přikázání*, 1971, ukázky z jeho děl v časopisech AD 1991–92, *Getsemany*

1993). naposledy ze své návštěvy v Praze v r. 1993. V obou knížkách, jež dnes představujeme, promlouvá Häring velmi osobně, vyznává se ze své lásky ke své církvi i ze svého pobouření nad jejím stavem.

\* \* \*

„*Moje zkušenost s církví*“ je autobiografická reflexe formou rozhovorů s Giannim Licherim z let 1988 až 1989. Na životopisné podrobnosti je poměrně skoupá, avšak zřetelná v líčení kontextu, v němž se zrodila základní teologická orientace mladého redemptoristy, který ztoulžil stát se misionářem. Byl to jednak rodičovský dům, v němž panovala ‚zdravá zbožnost‘ a vyrovnané, harmonické vztahy. A byla to zadruhé zkušenost druhé světové války a pastorační práce mezi poválečnými uprchlíky. Zde se zrodil Häringův odpor k násilí a jeho předsevzetí usilovat o ‚responzorickou pastorálku a morální teologii‘ (22), jejímž jádrem je odvaha k odpovědnosti, nikoli slepá poslušnost (21). Knížka dává nahlédnout do zákulisí příprav 2. vatikánského koncilu (29–35) „*stálý boj mezi studenými a teplými proudy*“ (30) a do procesů, v nichž krystalizovala jeho hlavní témata: ekumenismus, kolegialita, úloha laiků, církev a svět, náboženská svoboda. Monumentální první věta pastorální konstituce o církvi v dnešním světě (*Gaudium et spes*), jejímž autorem pravděpodobně je Häring sám, vystihuje, k čemu byl

zaměřen jeho vášnivý zápas: „*Rádost a naděje, smutek a úzkost lidí naší doby... je radostí a nadějí, smutkem a úzkostí učedníků Kristových a není nic opravdu lidského, co by v jejich srdci nenalezlo odezvu.*“

V krizi kolem encykliky *Humanae vitae* o regulaci porodnosti (46–56) dostal morální teolog Häring novou příležitost osvědčit, tentokrát v konfliktu s oficiálními místy, že v jeho srdci učedníka Kristova nacházejí odezvu radosti i úzkosti lidí naší doby. Neboť Häring se nepostavil do zápasu jen z pozic alternativního teologického pohledu na lidskou sexualitu, jak jej našel v díle Alfonse z Liguori, nýbrž v pastoračním zájmu o tisíce katolíků, kteří se dostali do konfliktu svědomí. „*Nejsme pod holou zákonností, nýbrž pod vládou milosti. Musí to být na první pohled jasné z celé naší pastorace*“ (56). I pro morální teologii platí hledisko epikie. – Häring upadá v nemilost oficiálních míst, zvláště Kongregace pro nauku víry. Svědčí o tom vleklý proces o učení, který s ním Kongregace vedla v letech 1975–1979 (57–108). Tuto nejdelší kapitolu, obsahující autentické dokumenty, dílem prvně publikované, čteme se zatajeným dechem. Narozdíl od jiných teologů, kteří upadli ve stejné době v nemilost ‚Svatého oficia‘ (Rahner, Gutiérrez, Boff, Curan), byl proces s Häringem veden v době jeho těžké nemoci. Proces nakonec skončil-neskončil

jakýmsi neurčitým napomenutím (105n). Häringova láska k církvi se proměnila na ‚lásku trpící a kritickou‘ (91).

Předposlední kapitola (Aktuální otázky, 109–132) dává autorovi příležitost vyjádřit se k problému války, zbrojení, nenásilí, svěcení žen, celibátu, Wojtylova pontifikátu aj. a kniha končí (Pohled zpět, 133–135) Häringovou vizí církve putující a modlící se teologie.

„Mám rád církev, protože ji Kristus miluje a miloval ji do krajnosti“ (135), vyznává svou církví tisícikrát zraněný redemptorista Bernhard Häring, vyznamenaný ‚milostí pochybovat‘. Úžasné napětí mezi láskou k církvi a kritičností k církvi vydržel a vytrpěl tento morální teolog, oslavovaný i proklínaný, ve ‚škole modlitby‘, kde jej nacházíme pokaždé, když se konflikt přiosťuje. Lásku k církvi ovšem chápe jako věrnou lásku k Božímu lidu, k těm nesčetným bezejmenným mužům a ženám, kteří ve svém životě, troskotajíce, zápasí o poslušnost zákona Kristova, nikoli zákonů církevní instituce. Pro ně koncipuje svou morální teologii jako systém pastorálně otevřený pro situace, jež žádné officium či magisterium nedokáže předvídat a s pokorou, jež sluší každému opravdovému teologu: „V nejlepším případě jsme jen zranění léčitelé“ (57).

Také druhá knížka má osobní tón, související s Häringovými projevy u příležitosti jeho osmdesátých narozenin (1992). Uložil do ní své snění o církvi a teologii. Evangelický čtenář si povšimne, že Häring nachází východisko morální teologie ve vděčnosti (jako Heidelberský katechismus): „*Jak mohu odplatit Pánu to, co mi učinil dobrého? Jenom tak lze překonat otrockou morálku všeho druhu*“ (12). Odtud se odvíjí Häringova vize církve jako ‚eucharistického společenství‘, společenství vděčných a vděčně jeden druhého přijímajících, církve milostné a milosrdné. „*Pokorně a s důvěrou vyznat svou hříšnost, své slabosti a svá selhání při svátosti smíření a při slavení eucharistie znamená podstatným způsobem chválit Boha, konat vděčnou památku; a v její síle pro nás již nebude tak těžké si navzájem odpouštět a nést břemena druhých*“ (84). Usiluje o církev ‚zdravých a uzdravujících vztahů‘ (90).

Häring však nevidí „eucharistický model“ církve jako jediný. Spolu s ním uvažuje o církvi jako sboru učedníků poníženého Syna člověka, trpícího Božího služebníka izaiášovských písní. Ježíšův pozemský život, jeho zápas s pokušením a boj proti falešnému, ‚pathogennímu‘ náboženství, je rovněž určující směrnicí pro existenci církve v dějinách. „*My všichni můžeme Petrovo vyznání Ty jsi Kristus, Syn Boha živého, předávat dále, vyprávět, důvěryhodně*

hlásat až tehdy, když se radikálně přihlásíme k Služebníkovi Božímu“ (31).

V příběhu ‚synoptického Ježíše‘ Häringa zvláště zajímá přehlížené „teologické drama pokušení a pokoušení, vrcholící objasňujícím midrašem a vyčištěním chrámu“ (34). Trojí pokušení stávající církve považuje za zvlášť hrozné:

1) Pokušení ‚výnosného náboženství‘, jež spojuje církev s bohatými a mocnými a působí její „slepotu vůči jednomu z největších nebezpečí, kterým církev byla a je vystavována: Ve spolku s bohatými se chudým vštěpuje spolu s vděčností za almužny i falešné vědomí, jako by Bůh nepoměr mezi chudými a bohatými chtěl“ (38).

2) Pokušení ‚sakralizované snahy imponovat‘ vznešenou titulaturou, vnější okázalostí i současnou vlnou restaurace, projevující se úsilím „o větší koncentraci moci ve Vatikánu, o rozsáhlejší řídicí systémy a o vynucování konformismu s vatikánskými prohlášeními“ (43).

3) ‚Pokušení náboženské moci‘; za jeho zvláště nebezpečný projev pokládá Häring centralistické jmenování biskupů z Vatikánu a schvalování učitelů teologie. Je tím popírána nejen zásada subsidiarity, nýbrž i „nejzákladnější křesťanské právo... na důvěryhodné společenství při slavení eucharistie“ (49).

Häring si všímá i jiných bolestí katolické církve (kolegialita, Petrův úřad...), ale nezůstává u chmurných

zjištění. Titul jeho knížky *Jde to i jinak* vyjadřuje jeho přesvědčení, že „v nepříliš vzdálené budoucnosti zde dojde k rozhodujícímu zlomu“ (58), že bude obnovena narušená důvěra. Svou vizi vyjadřuje i fiktivním ‚pastýřským listem papeže Jana XXIV‘ k počátku třetího milénia (75nn), kterým se mj. „dosavadní Rada pro jednotu křesťanů povyšuje... na hlavní úřad, na Kongregaci pro službu jednotě“ (78).

Häringovo opusculum není teologický traktát, dbající pravidel teologické metodiky. Kdo chce, najde v něm ne jeden prohrěšek proti tomu či onomu pravidlu. Citlivější čtenáři však v něm uslyší zrychlený tep muže, jenž z posledních sil a ve veliké úzkosti zápasí o svou milovanou církev. Nicméně: I pro odbornou debatu o eklesiologii je významný jeho důraz na ‚druhé ohnisko‘ úvah o církvi – životní službu Ježíše z Nazaréta. Církev je nejen eucharistické, nýbrž i prorocké společenství, orientované na životním příběhu Ježíšově. Věřoučná konstituce o církvi *Lumen gentium*, pokud se dovolává Nového zákona, referuje k epištolám, nikoli k synoptikům – a podobně je tomu v klasických konfesích reformačních, s malými výjimkami (hlavně v Bratrském vyznání). Že následování Ježíše je směrnicí jednotlivého křesťanského života, je všeobecně uznáváno. Zde se nám však dostává upozornění, že pozemský příběh a životní styl Nazaretského, ona *praxis Christi*, o níž

se kdysi v Chebu dohadovali husité s delegací koncilu Basilejského, je též směrnicí pro výstavbu církve, její podobu a řád. Není to upozornění zcela nové (viz E. Schweizer:

*Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten*, 1946). Přichází však tentokrát ze strany spíše nečekané a tím je vítanější.

Pavel Filipi

## KÁŽEME KRISTA

*Kážeme Krista. Výklad starocírkevních perikop pro zvěstování v církvi, díl 1 (od adventu po neděli trojiční), Praha (synodní rada ČCE), 1994.*

Kolektivní dílko liturgického poradního odboru synodní rady Českobratrské církve evangelické pod vedením Josefa Smolíka vychází vstříc hned několikeré potřebě: Kazatelům poslouží při přípravě kázání, laikům-písmákům k osobní meditaci, biblickým kroužkům a skupinám k přesnější práci s biblickým textem.

Čtenářům se dostává uvedení do výkladu osmatřiceti oddílů z novozákonních evangelií, a to v pořadí, daném církevním (liturgickým) rokem. Mezi výklady je vloženo celkem 16 exkursů, které ve větší podrobnosti sledují dílčí problémy, jež se ve vykládaných textech vyskytly (např. Večeře Páně u Jana, Misie, Paraklét apod.). Výklad jednotlivých oddílů (perikop) má stabilní osnovu: Je uveden citátem z klasických symbolických textů (Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum, reformační konfese), na který navazuje úvodní meditativní zamyšlení nad celkem oddílu. Teprve potom přichází část exege-

tická, která sleduje: různé české překlady (kralický, ekumenický, Žilkův a Petřů), významnější rukopisné varianty řeckého textu, kontext, paralely, konkordance a posléze výklad jednotlivých veršů za použití novějších komentářů, převahou německého původu. V některých případech je výklad uzavřen stručným shrnutím.

Míru použitelnosti těchto „kazatelských preparací“ může signifikantním způsobem prokázat teprve praxe. Jisto je, že tyto výklady suplují citelnou mezeru, jíž trpí většina komentářové literatury, která v jakémsi studu obchází skutečnost, že Bible je kniha k praktickému užívání (H. Schröer), že odborný exeget se nemusí cítit nucen provést „dočasný výstup z církve“ (R. Bohren). Lépe na stopě jsou ti američtí teologové, kteří homiletiku přiřazují k biblickým vědám, protože kazatelský výklad je „závěrečným krokem komplexního procesu interpretace Bible“ (Thomas Long). Homiletická exegese, o níž se autoři kazatelských



preparací pokoušejí, usiluje o to, aby u jednotlivých textů vyšla na jevo jejich vnitřní naspádovanost ke kazatelskému předávání Slova, jež se „nevrátí prázdné“, aniž je zpochybněno kritické zacházení s biblickou předlohou.

Toto kritické zacházení (historická kritika Bible) brání libovolnosti výkladu podle osobních dispozic kazatele, podle tlaku náhodných okolností výkladu či podle přání posluchačů. Historická kritika bere kazatele v kázeň a pročišťuje jeho řeč (Bohren). Autoři recenzované knihy jdou ještě dále, když tuto očistnou funkci přiznávají nejen odborné exegesi, nýbrž i dogmatickému zřeteli k hlavním kusům vyznání církve. Protestantský teolog, zvyklý nadřazovat Písmo nad vyznání církve, zde zbystří. V předmluvě se dozví, že autoři byli vedeni snahou chránit evangelium „*před jakýmkoliv antropologickým zúžením, jímž je protestantské zvěstování [proč jen protestantské?] od dob poreformačních latentně ohrožováno*“ (14) a „*velké skutky Hospodiny*“ odsunovány. Současně byli autoři vedeni snahou vyzvednout „nadějnou bázi“ ekumenického konsensu prvních křesťanských staletí a přispět tak k ekumenicitě současného křesťanstva (13). Ovšem: Slepé uličky, do nichž se dostává dnešní ekumenické hnutí, a jmenovitě **Komise pro víru a řád** (v souvislosti s jejími programy vznikla koncepce díla, 7), znovu kladou otázku, zda

by východisko v pluralitě důrazů zvěsti Písma nebylo i ekumenicky produktivnější, než dosavadní východisko v tradici dogmatických formulací, v „*consensus septem saeculorum*“. Starý spor mezi Janem Augustou, který si sliboval ekumenické sblížení energickým kazatelstvím na základě Apostolica, a Janem Blahoslavem, který upřednostnil orientaci na pedagogickou pragmatiku biblických textů, nezdá se recenzentovi být jednoznačně rozřešen ve prospěch Augusty. – Na druhé straně přiznává recenzent na základě vlastní zkušenosti s evangelickým kazatelstvím, že ne jeden defekt kázání jde na vrub neujasnenosti, ledabylosti „*in dogmaticis*“. Po této stránce může recenzované dílo přinést nápravu.

Že autoři zvolili pro své výklady tzv. starocírkevní evangelijní perikopy, nelze jim mít za zlé: Něco zvolit musili. Riskovali tím velmi. Perikopy vyřadily na dlouhá staletí ze zvěstování církve nejen Starý zákon, ale i jiné velmi důležité, popravdě i pro status quo nepohodlné oddíly novozákonní; perikopy do jisté míry reprezentují teologii lidového, etablovaného křesťanství. Druhou nevýhodu perikop, nedostatek zřetele k „makrotextu“ evangelií, se snaží autoři vykompenzovat v exegetických pasážích, a zejména v exkursech. – Na druhé straně mají perikopy nespornou výhodu v tom, že jsou užívány za základ kázání po dlouhá staletí ve všech hlavních

křesťanských církvích, dnes ovšem s určitými odchylkami, jejichž přehledný seznam by byl přispěl ke snadnějšímu používání příručky.

Převládající exegetickou metodou je autorům škola dějin formy, která hledá konkrétní ‚eklesiologický‘ kontext (*Sitz im Leben*) jednotlivých oddílů v aktualitě prvokřesťanského hnutí. Na metodiku strukturalistickou, vykládající text jako ‚texturu‘, nebo na metodiku sociálnědějinnou, přihlížející k vlivu sociálních realit na prvokřesťanské hnutí, téměř ohled neberou. Je za tím jistě zásadní hermeneutické rozhodnutí, které vidí teologickou realitu církve (*promiscue* psáno s velkým C) jako dějinnou spojnicí mezi minulostí biblického textu, minulostí věroučných dokumentů a přítomností současného kazatelského zápasu. – Ne zcela neproblematická je snaha, aby každý text měl jedno jediné, určité vyznění. Jsou texty, jež staví kazatele před rozhodnutí, který z několika vrcholů oddílu v kázání vysune do popředí. Recenzované preparace jakoby se snažily kazatele tohoto rozhodnutí uchránit. Je-li například u perikopy pro neděli Devítník (podobenství o dělnících na vinici, Mt 20,1–16) za jediné vyznění pokládán protest proti samospravedlnosti a zásluž-

nictví ráno najatých (115, 118), je znejistěn ten kazatel, který by rád, v souladu s textem, kázání na toto podobenství pojal jako povzbuzení těm, kdo byli najati jako poslední.

Srovnání s podobnými publikacemi zahraničními (např. *Göttinger Predigtmeditationen*) mluví jednoznačně ve prospěch příručky „Kázáme Krista“. Kazatelské meditace cizího původu popravdě odvádějí od biblického textu, jednou zdařile, jindy nezdařile. Naše kazatelské preparace však kazatele energicky uvádějí do textu a drží při textu. ‚Pražská‘ biblická škola úcty k textu (Daněk, Žilka, Souček, Heller, Pokorný, Prudký) zde vydala vzácné ovoce na stromě homiletiky. Je známo, že mnozí velcí kazatelé evangelia (Luther, Kohlbrügge, Karafiát, Hromádka) se soustředili na „ústřední téma Písem“ s jednostrannou vášnivostí, až s jakousi monotónií. Nyní jde o to, že toto ‚ústřední téma‘ je v Bibli podáno v mnoha variacích, v konkrétních, jednorázových, specifických příbězích, výrocích, podobenstvích, parenezích. Kazatel by měl být práv obojímu: Kázat Krista z mnohosti textů. Z mnohosti textů kázat Krista. Příručka kazatelských preparací mu v tom bude vydatnou pomocí.

Pavel Filipi

### *Z nových publikací*

Mezinárodní společenství teologů připravilo v redakci M. Prudkého Sborník k 70. narozeninám prof. dr. Jana Hellera, starozákonníka na Evangelické teologické fakultě UK.

Sborník má název LANDGABE — Festschrift für Jan Heller zum 70. Geburtstag. Obsahuje 19 příspěvků v německém a anglickém jazyce, tematicky orientovaných k zaslíbení a daru Země. Vychází v nakladatelství OIKÚMENÉ a je možno si jej objednat na Evangelické teologické fakultě UK.

Sekretariát České biskupské konference (Thákurova 3, Praha 6) vydal český překlad Direktáře k provádění ekumenických principů a norem z 25. března 1993. Text direktáře je dílem Papežské rady pro jednotu křesťanů a obsahuje aktualizaci základních principů a praktických směrnic pro ekumenické činnosti, platných v římskokatolické církvi. Nepostradatelná příručka pro všechny, kdo usilují o praxi ekumenických vztahů na všech úrovních. — K diskusi o direktáři a jeho uplatnění v našich podmínkách se TR vrátí v některém z příštích čísel.