

OBSAH

ČLÁNKY AUFSÄTZE • ARTICLES

Pavel Hošek 117

TEOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

V POSLEDNÍ DEKÁDĚ 20. STOLETÍ A NA CESTĚ DNEŠKEM

Theology of religions in the 1990^s and its continuing development

David Javornický 147

ETICKÉ TYPY V ETICE KNIHY PŘÍSLOVÍ

Ethical types in the ethics of the Book of Proverbs

Ivana Noble 170

O MOŽNOSTECH A POVAZE TEOLOGICKÉHO POZNÁNÍ U ALEXANDRA SCHMEMANNA

The Roots and Nature of Theological Knowledge in Alexander Schmemmann

Petr Gallus 184

NEROZDÍLNÁ JEDNOTA BOHA A ČLOVĚKA?

Tillichovo pojetí identity

The indivisible unity of God and human beings? (Tillich's concept of identity)

Petr Kitzler 199

„ECCLESIAE HOMINEM NON FUISSE“?

Tertullianus a jeho nový portrétl

„Ecclesiae hominem non fuisse“? (Tertullian and his new portrait)

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

J. Heller: V moci slova 212

S. Hlaváčková: Prorok Jonáš ve výtvarném umění 221

P. Keřkovský: Chvála malých příběhů 210

A. Korečková: Jak vznikala bible 219

J. Smolík: Izaiášovské texty v Novém zákoně 217

J. Smolík: O české reformaci s ekumenickou noblesou 214

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Mgr. Pavel Hošek, Th.D., UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

Mgr. David Javornický, Th.D., Evangelikální teologický seminář –
VOŠ teologická, Stoliňská 2417/41a, 193 00 Praha 9

Ivana Noble, Ph.D., UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

Mgr. Petr Gallus, UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

Mgr. Petr Kitzler, Ústav klasických studií FF MU, Arne Nováka 1,
602 00 Brno

TEOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ V POSLEDNÍ DEKÁDĚ 20. STOLETÍ A NA CESTĚ DNEŠKEM

Pavel Hošek

THEOLOGY OF RELIGIONS IN THE 1990^s AND ITS CONTINUING DEVELOPMENT This article offers a survey of the recent development in the field of theological discourse on religion in general and on interreligious relations. It reviews the most important contributions to this field in the second half of the twentieth century and then focuses on the three standard types of theology of religions: exclusivism, inclusivism and pluralism, as they are presented and defended in the last decade of the twentieth century. The article summarizes the exegetical and historical arguments of exclusivism and inclusivism and then focuses particularly on the most recent proposal among the three standard types: the pluralistic paradigm. In the next section the article presents some important critical objections to the pluralist type of theology of religions. In the nineties, many theologians became dissatisfied with the traditional threefold typology and proposed some significant shifts in perspective. Several important proposals for theology of religions are presented in the next section of the article: a brief summary of the views of K. Rahner, W. Pannenberg, G. D'Costa, J. Moltmann, H. Küng, J. Cobb, J. DiNoia, D. Tracy and J. Dupuis. Several necessary interrelated shifts in theology of religions are suggested by the analysis of these proposals: 1) to abandon the traditional threefold typology with its soteriological preoccupation, 2) to take seriously the otherness of religious others, not to assimilate it by an all-inclusive a priori theory, 3) to study diligently the facts about other religions (their creeds, sacred books, ethical teaching, social reality etc.), 4) to work inductively, not just deductively, i.e. to do not just a theology for dialogue, but also a theology of dialogue and 5) to focus on interreligious cooperation in facing social, ecological and economic needs and concerns of contemporary world. Only the future will show whether these new proposals in theology of religions will converge into a new, fourth paradigm, or whether they will just exist alongside each other without a common framework.

Zadání tohoto článku chápu jako alespoň dílčí odpověď na otázku, co je nového v teologické religionistice. O definici a metodě teologické religionistiky panují vleklé spory, které zdaleka ještě nedospěly ke konsensuálnímu závěru. Nezbyvá tedy než podat vlastní (předběžný) výměr teologické religionistiky a vymezit tím také záběr tohoto článku. Teologická religionistika je po mém soudu pomocnou disciplínou teologie. Zabývá se fenoménem náboženství, a sice z (přiznaných) teologických východisek.¹ Výuka religionistiky v rámci teologických fakult má v tomto smyslu tyto hlavní úkoly: 1) zabývat se nábožensko-kulturním pozadím starozákonních a novo-zákonních dokumentů, 2) zabývat se (teologicky) náboženstvím jako obec-

ně lidským fenoménem, a také teologicky reflektovat vztah křesťanství k ostatním živým náboženstvím, 3) zabývat se fenoménem tzv. nové religiozity a patologické religiozity (např. sektářství) a poskytovat tak budoucím bohoslovcům a farářům nezbytnou průpravu pro pastýřskou péči. Takto tedy chápu servis, který má teologická religionistika poskytovat teologii jako takové resp. studentům bohosloví.

Teologická religionistika nemá podle mého názoru soupeřit s religionistikou obecnou, pěstovanou v rámci antropologických disciplín na humanitně zaměřených fakultách, jakkoli by jí měla pozorně naslouchat a jakkoli si lze představit mezi oběma disciplínami velmi plodnou spolupráci. Teologická religionistika je však ve svém poli působnosti a v metodě své práce vymezena specifickým souborem předpokladů,² resp. charakteristickým východiskem svého hermeneutického kruhu.³

V jistém smyslu lze ovšem za hlavní úkol teologické religionistiky považovat teologickou reflexi náboženství obecně a náboženství v plurálu. Náboženským pozadím biblických textů se totiž v našem prostředí důkladně a dostatečně zabývají katedry biblistiky, problematika nové a patologické religiozity zase patří do kompetence praktické teologie resp. pastorače. I proto se v tomto článku omezím jen na druhý ze tří výše uvedených úkolů teologické religionistiky. Právě v této oblasti došlo v uplynulých deseti či patnácti letech k nejintenzivnějším rozhovorům.

Stav diskuse v teologii náboženství na počátku devadesátých let

Teologická religionistika jakožto teologická reflexe náboženství obecně a také mimokřesťanských náboženství konkrétně se dnes zpravidla nazývá teologie náboženství.⁴ Tato vědní disciplína prožívá v posledních letech

¹ K problematice teologických východisek v religionistice viz Horyna B., Pavlincová H., *Dějiny religionistiky*, Nakl. Olomouc, Olomouc, 2001, str. 66nn, a také Horyna B., Pavlincová H., *Filosofie náboženství*, Masarykova Univerzita, Brno, 1999, str. 137nn.

² K této problematice viz R. Schaeffler, *Filosofie náboženství*, Academia, Praha, 2003, str. 40nn.

³ O interpretačních rámcích v angažovaném studiu náboženství viz Paden W., *Bádání o Posvátnu*, Masarykova Univerzita, Brno, 2002, str. 15nn, o teologické interpretaci náboženských fenoménů viz tamtéž, str. 101nn.

⁴ V tomto článku se snažím reflektovat dění především v anglické, ale také v německé (a okrajově francouzské) jazykové oblasti, jakkoli je diskuse na toto téma nejintenzivnější v anglofonních zemích. Z důvodů časové tísně a snazší dostupnosti používám často (ne vždy) u německy (a francouzsky) píšících autorů překlady jejich děl do angličtiny, která se postupně stává esperantem teologie náboženství.

velmi bouřlivý vývoj. Intenzivně se diskutuje o jednotlivých paradigma-tech mezináboženských vztahů,⁵ o metodologii a poli působnosti teologie náboženství, o teologických předpokladech, východiscích a cílech mezi-náboženského dialogu a spolupráce mezi náboženstvími atd.⁶ Devadesátá léta přinesla v teologii náboženství několik zásadních posunů paradigmatu.⁷ Na jejich počátku vychází několik přelomových prací, které rozpoutaly vášnivou diskusi. Tato diskuse pokračovala v nezmenšené míře v průběhu celých devadesátých let a pokračuje právě tak intenzivně dodnes. V zájmu vyjasnění souvislostí bude třeba velmi stručně rekapitulovat vývoj teologie náboženství v letech osmdesátých, ba v celé druhé polovině dvacátého století. Několik přelomových událostí, které předcházely devadesátým létům, totiž tvoří nezbytný kontext pro následnou diskusi.

Je to především vystoupení Karla Bartha a jeho stoupců (na poli teologie náboženství především Holanďan H. Kraemer),⁸ které radikálním způsobem ovlivnilo teologickou debatu o náboženství jako takovém a po-tažmo o vztahu křesťanství k jiným náboženstvím.⁹ Barthův a Kraemerův přístup bývá klasifikován jako exkluzivismus či partikularismus.¹⁰ První označení není přesné, protože standardní význam slova exkluzivismus implikuje soteriologickou skepsi ohledně eschatologického údělu nekřesťanů, tuto skepsi Barth jak známo nesdílel.¹¹ Náboženství jako takové, a tedy náboženskou tvář křesťanství, ovšem hodnotí negativně (*Religion ist Unglaube*).¹² Chápe jej jako snahu přirozeného člověka o sebeospravedl-

⁵ Viz přehledové práce V. Kärkkäinen, *An Introduction to Theology of Religions*, IVP, Downers Grove, 2003, P. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, Orbis, New York, 2002, J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis, New York, 1997 a 2001, a česky vydaná práce V. Boublíka *Teologie mimokřesťanských náboženství*, Karm. Nakladatelství, Kostelní Vydří, 2000.

⁶ Pokračuje také diskuse, zda lze křesťanství vůbec považovat za náboženství a v jakém smyslu, viz Ratschow C. H., Sundermeier T. a kol., *Religionen, Religiosität und christliche Glaube*, Güterslohen Verlagshaus, Gütersloh, 1991, str. 19nn.

⁷ O jednotlivých typech teologie náboženství jakožto paradigmatech a o jejich posunech viz Dhavamony M., *Christian Theology of Religions*, Peter Lang, Berlin, 2001, str. 43nn.

⁸ O vlivu H. Kraemera a jeho teze o diskontinuitě mezi křesťanstvím a jinými náboženstvími na jednání misijní konference v Tambaram roku 1938 viz Netland H., *Dissonant Voices*, Eerdmans, Grand Rapids, 1991, str. 18.

⁹ O pojetí náboženství u Bartha a Kraemera (a také Emila Brunnera) viz Richards G., *Towards a Theology of Religions*, Routledge, New York, 1989, str. 14nn.

¹⁰ Takto Bartha klasifikuje A. Race ve své práci *Christians and Religious Pluralism*, London, SCM Press, 1983, str. 11.

¹¹ O problematičnosti zařazení Bartha a jeho žáků mezi exkluzivisty viz Barnes M., *Christian Identity and Religious Pluralism*, Abingdon Press, Nashville, 1989, str. 28nn.

nění. Na Barthovo pojetí později navazuje tzv. postliberální teologie, kombinující Barthův teologický partikularismus s kulturně-lingvistickým pojetím náboženství.¹³ O tomto typu teologie náboženství ještě bude řeč.

Dalším důležitým mezníkem v teologii náboženství je vystoupení Karla Rahnera a jeho teorie tzv. anonymního křesťanství. Rahner byl spolu s H. Küngem jedním z teologických konzultantů II. Vatikánského koncilu.¹⁴ Rahnerova verze inkluzivismu trvá na prozřetelnosti a spásnosné funkci mimokřesťanských náboženství. Rahner, jak ještě uvidíme, klade důraz na Boží univerzální spásné působení, a to zejména prostřednictvím sociálního kontextu lidského života, který má povětšinou náboženský charakter. II. Vatikánský koncil nepřijal radikalitu Rahnerových tezí, nicméně jeho dokumenty (zejména *Ad Gentes*, *Lumen Gentium*, *Nostra Aetate*) zaznamenaly výrazný posun v oficiálním římsko-katolickém stanovisku vůči jiným náboženstvím, a sice posun od tradičního exkluzivismu směrem k umírněnému inkluzivismu.¹⁵ Inkluzivismus, a to i ve své radikální (Rahnerově) podobě, ovšem nadále trvá na normativitě a univerzální platnosti křesťanství, jiným tradicím přiznává pouze dílčí pravdivost a vychází z jejich předběžnosti (*praeparatio evangelica*).¹⁶

Toto pojetí je ovšem kamenem úrazu rostoucímu počtu křesťanských teologů, kteří zejména v průběhu osmdesátých (a začátkem devadesátých) let vystoupili s ostrou kritikou jak Barthova – Kraemerova partikularismu, tak římsko-katolického inkluzivismu, ať už v umírněné verzi dokumentů II. Vatikánského koncilu či v radikální verzi Rahnerova typu.¹⁷ Tito teologové vystupují s třetí alternativou, obvykle nazývanou pluralismus či theocentrismus. Pluralistické paradigma mezináboženských vztahů je v osmdesátých letech zastáváno a hájeno významnými teology jako jsou J. Hick, W. C. Smith či P. Knitter, ale najdeme je i v publikacích Světové rady církví, např. Stanley Samartha¹⁸ či Wesley Ariarajah,¹⁹ kteří oba působili v čele

¹² Viz Barthova stať z Církevní dogmatiky „The Revelation of God as the Abolition of Religion“, in Hick J., Hebblethwaite B., *Christianity and Other Religions*, Fortress, Philadelphia, 1980, str. 32nn.

¹³ Viz programový spis G. Lindbecka *The Nature of Doctrine*, Westminster JK Press, Philadelphia, 1984.

¹⁴ K tomu viz Fornberg, *The Problem of Christianity in Multi-religious Societies Today*, E. Mellen Press, Leviston, 1995, str. 29nn.

¹⁵ Fornberg, *The Problem...*, str. 15–21.

¹⁶ O tomto pojetí viz Barnes, *Christian Identity...*, str. 48, o jeho rané verzi u církevních otců viz Dupuis J., *Christianity and the Religions*, Orbis, New York, 2002, str. 155.

¹⁷ Tuto kritiku vedoucí k pluralistické alternativě viz např. u německého teologa R. Bernhardtta, *Christianity without Absolutes*, SCM Press, London, 1994, str. 115nn.

oddělení Světové rady církví pro mezináboženský dialog, se zřetelně hlásí k pluralismu.

Na přelomu osmdesátých a devadesátých let se setkáváme se třemi vykrystalizovanými paradigmaty teologie náboženství: exkluzivismus (partikularismus), inkluzivismus a pluralismus. Tuto typologii uvádí A. Race ve své práci *Christians and Religious Pluralism*,²⁰ a právě on bývá pokládán za jejího původce, nicméně Race sám se v této věci odvolává na misionáře a teologa J. N. Farquhara, autora klasické práce *The Crown of Hinduism*. Vzájemná konfrontace a dialog stoupců těchto tří pojetí je hlavní vývojovou osou teologie náboženství v devadesátých letech. Od poloviny devadesátých let se začíná projevovat jistá únava či frustrace nad tím, že celá diskuse je snad až příliš determinována touto trojitou typologií. Od poloviny devadesátých let až dodnes dochází k odklonu od tradiční typologie a k hledání nosné alternativy či prostě jiné výchozí platformy. O tomto vývoji bude ještě řeč.

Vrátíme-li se na přelom osmdesátých a devadesátých let, diskurs teologie náboženství je dosud více méně určen rámcem tradiční typologie. Vychází summa nejvýznamnějšího představitele pluralismu J. Hicka, *The Interpretation of Religion*. Koncem osmdesátých let vychází také programatický spis *Toward a Universal Theology of Religion*, s příspěvky od významných stoupců pluralismu W. C. Smithe, P. Knittera, R. Panikkara či L. Swidlera, který je editorem tohoto souboru. Dále vychází soubor esejů *The Myth of Christian Uniqueness*,²¹ který je v zásadě programovým prohlášením stoupců pluralistického paradigmatu. Tato kniha vzbudila vášnivou diskusi, a vyvolala také publikaci polemického spisu pod názvem *Christian Uniqueness Reconsidered*, taktéž souboru esejů, jejichž autoři se většinou hlásí k inkluzivismu a pokoušejí se problematizovat či vyvrátit argumenty autorů knihy *The Myth of Christian Uniqueness*. Na počátku a v průběhu devadesátých let publikují vedle ostře polemizujících inkluzivistů a pluralistů také stoupcí partikularismu, tedy ti, kterým se posun k inkluzivismu či dokonce k pluralismu jeví jako teologicky nepřijatelný. Jsou to především evangelikální autoři, jejichž práce se zaměřuje na exegetická východiska teologie náboženství²² a na teologickou dekon-

¹⁸ Viz reprezentativní soubor jeho esejů *Courage for Dialogue*, WCC, Geneva, 1981.

¹⁹ Viz jeho známou práci *The Bible and People of Other Faiths*, WCC, Geneva, 1985.

²⁰ Race A., *Christians and Religious Pluralism*, o exkluzivismu str. 10nn, o inkluzivismu str. 38nn, o pluralismu str. 70nn.

²¹ Hick J., Knitter P., *The Myth of Christian Uniqueness*, Orbis, New York, 1989.

²² Např. Burkhardt H., *Ein Gott in allen Religionen?*, Brunnen Verlag, Giessen, 1993, str. 16nn.

strukci pluralistického paradigmatu.²³ Všechny tři teologické tábory jsou tedy na počátku devadesátých let vitální, hojně publikují a čile diskutují. Exkluzivisté (partikularisté) hájí tradiční pojetí, které převládalo po většinu církevních dějin. Inkluzivisté stojí uprostřed – hájí větší soteriologický optimismus (proti exkluzivistům), a to důrazem na univerzální Boží sebe-komunikaci a spásnou vůli. Proti pluralistům inkluzivisté hájí univerzální dosah Kristovy oběti a nezbytnost misijního zvěstování. Pluralisté naproti tomu zvou k „překročení Rubikonu“,²⁴ ke „kopernikovskému obratu“,²⁵ k vytvoření univerzálního „ekumenického Esperanta“²⁶ atd. Podívejme se nyní podrobněji na základní argumenty všech tří pojetí a především na jejich vzájemnou kritiku a polemiku.

Exkluzivismus a inkluzivismus

Exkluzivismus se ve svém v zásadě negativním hodnocení mimokřesťanských náboženství odvolává především na Písmo a církevní tradici. Poukazuje na výlučnost Hospodínova zjevení Izraeli, na ostrou kritiku modlářství u izraelských proroků,²⁷ na centrální starozákonní důraz na Boží jedi-
nost a nezobrazitelnost a dále na novozákonní důraz na Kristovu jedi-
nečnost a univerzální dosah jeho díla (J 14,6), na výlučné zvěstování apo-
štolů (Sk 4,12), na naléhavost jejich kázání resp. výzev ke konverzi²⁸ a ta-
ké na porušení člověka a neutěšenost jeho stavu bez Krista. Všechny tyto
biblické důrazy vedou exkluzivisty k trvání na nezbytnosti Krista ke spá-
se, a to nikoli pouze ontologické nezbytnosti (že Kristus zemřel za hříchy

²³ Viz např. kritiku pluralistické epistemologie H. Netlanda *Dissonant Voices*, pokus o biblickou teologii náboženství E. Rommena a H. Netlanda *Christianity and the Religions. A biblical Theology of World Religions*, W. Carey Library, Pasadena, 1995, diskuse jednotlivých paradigmat ve sbírce esejů, redigované J. Stackhousem *No Other Gods Before Me?*, Baker, Grand Rapids, 2001, kritický rozbor pluralismu J. Hicka od Ch. Sinkinsona *The Universe of Faiths*, Paternoster Press, Carlisle, 2001, kritické odmítnutí inkluzivismu (v podání C. Pinnocka a J. Sanderse) z exkluzivistických pozic R. Richarda *The Population of Heaven*, Moody Press, Chicago, 1994 a další.

²⁴ Knitter P., „Hans Küngs Theological Rubicon“, in Swidler L., ed., *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis, New York, 1988, str. 228.

²⁵ O tom viz Barnes, *Christian Identity...*, str. 71nn, a také Sinkinson, *The Universe of Faiths*, str. 10nn.

²⁶ Viz Swidlerův článek in Swidler L., ed., *Toward a Universal Theology of Religion*, str. 20nn.

²⁷ Viz Rommen a Netland, *Christianity...*, str. 56nn.

²⁸ Viz Rommen a Netland, *Christianity...*, str. 72nn.

světa), ale také na epistemologické nezbytnosti (že je nutno tuto zvěst vědomě přijmout).²⁹ Vedle biblických argumentů poukazují exkluzivisté na skutečnost, že jejich pozice byla až donedávna zastávána drtivou většinou všech křesťanů, včetně velkých teologů a reformátorů (Augustin, Akvinský, Luther, Kalvín) a že také díky exkluzivismu jsou křesťané motivováni a mobilizováni k misijní a evangelizační práci.³⁰ Někteří partikularisté také vycházejí z již zmíněného kulturně-lingvistického pojetí náboženství:³¹ jednotlivé náboženské tradice mají charakter koherentních sémantických kódů resp. symbolických vesmírů, jsou to jazykové hry a jim odpovídající životní formy, mají idiomatický charakter a svou vlastní hlubinnou mluvnici.³² Je-li tomu tak, inkluzivistická a pluralistická tendence podceňovat rozdíly mezi náboženstvími důrazem na zkušenostní (esoterickou) rovinu je neobhajitelná. *Verbum externum* není sekundárním výrazem žité náboženské zkušenosti.³³ Naopak, právě *verbum externum* je definujícím faktorem té které náboženské tradice,³⁴ proto nelze spolu s inkluzivisty tvrdit, že stoupenci jiných náboženství se „ve skutečnosti“, „nevědomky“ vztahují ke Kristu, nelze také spolu s pluralisty tvrdit, že všichni věřící se, navzdory nekompatibilním jazykovým světům svých tradic, vztahují k témuž jedinému Absolutnu. Partikularismus tedy trvá na primární funkci náboženského jazyka a popírá Schleiermacherův předpoklad, že primární je niterná náboženská zkušenost, která až sekundárně nabývá jazykového výrazu.³⁵

Právě to ovšem tvrdí inkluzivisté. Podle jejich pojetí se člověk na zkušenostní či existenciální rovině setkává se sebesdílejícím trojjediným Bohem, zatímco na rovině jazykového vyjádření náboženské zkušenosti se Bůh křesťanské tradice vůbec nevyskytuje, daný člověk sám sebe reflektuje jako buddhistu či muslima a „neví“, že participuje na Kristu resp. že je duchovně orientován směrem k němu a jeho církvi. Předpokladem inkluzivismu je tedy zkušenostně expresivistické pojetí náboženských výpovědí,

²⁹ V tomto smyslu argumentuje R. Richard ve zmíněné práci *The Population of Heaven*, viz mj. str. 146.

³⁰ Tak Netland, *Encountering Religious Pluralism*, IVP, Downers Grove, 2001, str. 27.

³¹ Viz k této argumentaci Barnes, *Christian Identity...*, str. 97nn.

³² Lindbeck, *Nature...*, str. 129.

³³ K této otázce viz Clooney F., „Reading the World in Christ“, in D’Costa, *Christian Uniqueness Reconsidered*, Orbis, New York, 1990, str. 67nn.

³⁴ Podobně argumentují S. Grenz a J. Franke v práci *Beyond Foundationalism*, Westminster JK Press, Louisville, 2001, str. 45nn.

³⁵ Bliže k tomuto pojetí Lindbeck, *Nature...*, str. 52nn, a také Richards, *Towards a Theology of Religions*, str. 36nn.

kladoucí rozhodující důraz na předreflexivní prelingvistickou zkušenostní rovinu, která je ovšem empiricky neuchopitelná, proto musí být a priori předpokládána.³⁶

Inkluzivisté ovšem nestaví své pojetí pouze na jedné konkrétní teorii náboženství resp. náboženského jazyka. Na podporu svého stanoviska ukazují k Písmu. Již ve Starém zákoně poukazují na univerzální horizont Božích plánů s člověkem, zakotvený v učení o stvoření člověka k Božimu obrazu i ve všezahrnující perspektivě úvodních kapitol knihy Genesis. Důležitým momentem je pro inkluzivisty vyprávění o smlouvě s Noemem, zahrnující celé lidstvo.³⁷ Dalším teologickým tématem Starého zákona, kterým se zabývají inkluzivisté, jsou tzv. pohanští svatí, se kterými se ve starozákonních naracích setkáváme. Jsou to jedinci, kteří se „zničehonic“ objevují na scéně a znají Hospodina, ačkoli se o něm podle všeho nedozvěděli od Izraelců (viz Melchisedek, Jetro, Bileám, Job, atd.).³⁸ Dalším důležitým tématem je pro inkluzivisty myšlenka všeobecného zjevení, či univerzální dostupnosti Boží pravdy, o které svědčí některé mudroslovné texty Starého zákona. Dále je to univerzalistický eschatologický horizont proroků, kteří trvají na tom, že Boží plány s lidstvem nejsou omezeny na lid Izraele.³⁹ V Novém zákoně pracují inkluzivisté především s klasickými místy hovořícími o všeobecném zjevení (Ř 1,20 a 2,14–15, Sk 14,15b–17 a 17,27–28, J 1,9), a dále s texty, které vypovídají o univerzálním horizontu Božího plánu spasení (1 Tim 2,4 a 4,10; 2 Pt 3,9 atd.).

Dalším zdrojem inkluzivistické argumentace jsou některé myšlenky církevních otců.⁴⁰ Především je to známý Justinův koncept semenného slova, na který odkazuje II. Vatikánský koncil, dále Ireneova teologie Slova, teologie smluv Klementa z Alexandrie, univerzalistická eschatologie Origenova a jiné. Ze středověké tradice přijímají inkluzivisté tomistické kategorie implicitní víra i křest touhy, přijaté Tridentickým koncilem.⁴¹ Vzhledem k tomu, že nějaký typ inkluzivismu zastává většina římsko-katolických bohoslovců, bylo třeba zásadně reinterpretovat Cyprianovu větu „*extra ecclesiam nulla salus*“ (mimo církev není spásy),⁴² která původně mířila proti schizmatikům, později byla její aplikace rozšířena i na Židy, pohany,

³⁶ O tom blíže Barnes, *Christian Identity...*, str. 94n.

³⁷ Viz k tomu Heim M., *The Depth of the Riches*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001, str. 83–84.

³⁸ Viz monografii o pohanských svatých od J. Danielou *Holy Pagans of the Old Testament*, Longmans, Green and Co., London, 1957.

³⁹ Viz k tomu Ariarajah, *The Bible*, str. 6nn.

⁴⁰ Dupuis, *Towards...*, str. 53nn.

⁴¹ Dupuis, *Towards...*, str. 120nn.

⁴² K dějinám výkladu této věty viz Dupuis, *Towards...*, 84nn.

heretiky, v této podobě byla stvrzena IV. Lateránským koncilem (1215) a koncilem ve Florencii (1442). Tato nechvalně proslulá výpověď je dnes interpretována tak, že Církev je nezbytná ke spasení, avšak nikoli formální členství v Církvi. Stoupenci jiných náboženství jsou „tajemným způsobem“ orientováni směrem k církvi, a takto zahrnuti do Božího plánu spásy.⁴³

Pluralistická teze

Proti tomuto teologickému předpokladu vystupuje pluralismus. Jeho stoupenci chtějí brát vážně epistemologické vystřízlivění moderny a postmoderny. Všechno lidské poznání je historicky podmíněné, proto neexistuje žádný privilegovaný přístup k pravdě, žádné absolutní náboženství, žádná dokonalá realizace ideje náboženství, žádná univerzálně platná závazná nauka. Ve svém programovém spise *Towards a Universal Theology of Religion* chtějí stoupenci pluralismu důsledně deabsolutizovat všechny nároky na pravdu.⁴⁴ Chtějí naopak vytvořit univerzální teorii náboženství,⁴⁵ obohacenou o příspěvky všech živých náboženských tradic. Východiskem této univerzální teorie náboženství mají být dějiny náboženství⁴⁶ (tj. náboženství v singuláru, tedy dějiny náboženství jakožto summa dějin jednotlivých náboženství). V náboženských tradicích je třeba důsledně rozlišovat rovinu osobní víry resp. spirituality a rovinu tzv. kumulativní tradice.⁴⁷ Rovina osobní víry resp. zbožnosti je společným jmenovatelem všech náboženství, konfliktní nároky na pravdu a tedy zdánlivá neslučitelnost jednotlivých náboženství se objevují až na rovině kumulativní tradice, která je ovšem sekundární. I tam je třeba rozumět exkluzivním nárokům na pravdu jako výrazům existenciálního zaujetí, tj. výlučnosti osobního vztahu, který nechce nebo spíše nemá vznášet metafyzické resp. ontologické nároky.⁴⁸

⁴³ K této problematice viz Kärkkäinen, *Introduction...*, 78nn.

⁴⁴ Swidler, *Towards...*, str. 7, viz podobně Bernhardt, *Christianity...*, str. 119nn, a také Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, Westminster JK Press, Louisville, 1993, str. 140nn.

⁴⁵ K těmto snahám viz Heim M., *Salvations*, Orbis, New York, 1995, str. 44nn. K programu univerzální teologie náboženství viz též Dhavamony M., *Christian Theology of Religions*, str. 19nn. Viz také Richards, *Towards...*, str. 85.

⁴⁶ Tak Smith W. C., „Theology and the World's Religious History“, in Swidler, ed., *Towards...*, str. 55.

⁴⁷ K tomuto Smithovu pojetí viz Netland, *Dissonant Voices*, str. 117.

⁴⁸ O tomto pojetí viz Netland, *Dissonant Voices*, str. 251nn. K. Stendahl v podobném smyslu hovoří o exkluzivních výrociích jako o „jazyku lásky“, viz Stendahlův text v souboru

Nutno podotknout, že ne všichni stoupci pluralismu sdílejí toto pojetí, závorkující rozdíly a divergence mezi náboženstvími. Raimundo Panikkar například trvá na důležitosti a „nepřekonatelnosti“ rozdílu mezi náboženstvími.⁴⁹ Vyzývá k dialogické otevřenosti, která nemusí být v rozporu s věrností vlastní tradici. Na druhé straně ovšem hovoří o Tajemství jako společném jmenovateli všech náboženství, dostupném v mystickém pohroužení do nitra.⁵⁰ Panikkar je těžko zařaditelný teolog,⁵¹ odmítá klasický pluralismus, místy hovoří jako inkluzivista (viz jeho práci *The Unknown Christ of Hinduism*⁵²), jindy hovoří o univerzálním kosmoteandrickém principu,⁵³ který křesťané vyjadřují v trojičním učení a který má své paralely v ostatních náboženstvích. Biografické okolnosti Panikkarovy teologie jsou právě tak záhadné, je to dobrý katolík a zároveň podle vlastních slov hinduista a buddhista.⁵⁴

Čtvrtým hlavním přispěvatelem do programového spisu *Toward a Universal Theology of Religion* je Hans Küng, který odmítá tradiční typologii (exkluzivismus, inkluzivismus, pluralismus), odmítá zároveň překročit Rubikon od inkluzivismu k pluralismu (jak mu vytýká P. Knitter), trvá na centralitě a univerzalitě Krista a vedle četných shod a konvergencí mezi náboženstvími upozorňuje na právě tak četné a významné rozdíly a divergence.⁵⁵ O jeho teologii náboženství a o jeho programu světového étosu bude řeč později.

Krátce po uveřejnění souboru *Toward a Universal Theology of Religion* vyšel výše uvedený sborník přednášek *The Myth of Christian Uniqueness*. Mezi přispěvateli se objevují již zmíněný J. Hick, dále P. Knitter, W. C. Smith, S. Samartha, R. Panikkar, dále významní teologové jako L. Gilkey, R. Radford Ruetherová a další. Všem přispěvatelům je společné přesvědčení o neuspokojivosti inkluzivismu (o exkluzivismu ani nemluvě)

G. Andersona a T. Stanskyho *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, Orbis, New York, 1981, str. 14.

⁴⁹ Tak Panikkar, „The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?“, in Swidler ed., *Towards...*, str. 118nn.

⁵⁰ Viz jeho práci *Trojice*, Cesta, Brno, 1999.

⁵¹ Blíže k tomu viz esej R. Williamse „Trinity and Pluralism“ v souboru G. D'Costy *Christian Uniqueness Reconsidered*, str. 3nn.

⁵² Viz Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Orbis, New York, 1981.

⁵³ K tomuto pojetí viz Dhavamony, *Christian Theology of Religions*, str. 68nn.

⁵⁴ Panikkar R. (s P. Lapidem), *Minime téhož Boha?*, Vyšehrad, Praha, 2003, str. 46nn.

⁵⁵ Küng je dokonce někdy kritizován pro přílišný partikularismus, viz Richards, *Towards...*, str. 60.

a snaha o posun směrem k pluralistickému paradigmatu, a to radikální re-interpretací tradiční teze o jedinečnosti křesťanství. Editoři uspořádali sborník do tří částí podle tří různých způsobů, jak překlenout teologicky propast mezi inkluzivismem a pluralismem.

První způsob (most) nazývají autoři historicko-kulturní.⁵⁶ Jádrem jeho argumentace spočívá v tom, že z obecně religionistického hlediska jsou všechna náboženství podmíněna historickými, kulturními, geografickými a sociálními podmínkami svého vzniku a pozdějšího vývoje. Z tohoto hlediska jsou tedy všechna náboženství rovnocenná, jsou to dobově podmíněné symbolické odpovědi člověka na zkušenost s Absolutem, Poslední skutečností, Realitou, Božstvím atd. Druhý způsob (most) nazývají jeho stoupci teologicko-mystický.⁵⁷ Vychází z již výše zmíněného předpokladu, že společným jmenovatelem všech náboženství je jejich mystická, esoterická rovina, na ní se věřící setkávají s jedním a tímž Absolutem. Toto pojetí se snaží vyhnout racionalismu pojetí prvního, tj. vytváření vztahující meta-teorie všech náboženství. Teologicko-mystický most zve spíše ke společné duchovní zkušenosti, k dialogu na spirituální rovině, sounáležitost jednotlivých náboženství má být spíše niterně zakoušena než abstraktně pojmově uchopována.⁵⁸

Stoupci třetího „mostu“ se soustředují na etické učení jednotlivých náboženství. Jejich most se nazývá eticko-praktický.⁵⁹ Poukazují na společný teleologický princip všech náboženství, který identifikují jako spasení – vysvobození – vykoupění ze všech forem lidského odcizení, a to jak na individuální, tak na institucionální a společenské rovině.⁶⁰ Stoupci eticko-praktického mostu netrvají na společné esenci všech náboženství (jako stoupci prvního a druhého), pouze na společné aspiraci všech náboženství ke spáse, tj. k soteriologické transformaci jedinců i společnosti.

Než přikročíme k inkluzivistické odpovědi na tento pluralistický manifest, která udala tón diskusi v teologii náboženství devadesátých let, bude vhodné v hrubých rysech načrtnout zřejmě nejpracovanější verzi pluralistického paradigmatu, jak ji na přelomu osmdesátých a devadesátých

⁵⁶ Hick, Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, str. 3nn.

⁵⁷ Tamtéž, str. 53nn.

⁵⁸ K tomuto pojetí viz T. Arai, W. Ariarajah, *Spirituality in interfaith dialogue*, WCC, Geneva, 1989. K spirituální rovině dialogu viz též poslední kapitulu práce J. Dupuis *Christianity and the Religions* a také rozbor v knize G. D'Costy *The Meeting of Religions and the Trinity*, Orbis, New York, 2000, str. 143nn.

⁵⁹ Hick, Knitter, *Myth...*, str. 137nn.

⁶⁰ K tomuto pojetí viz Heim, *Salvations*, str. 71nn.

let předložil a v průběhu devadesátých let dále rozpracoval J. Hick.⁶¹ Podtitul Hickovy summy *An Interpretation of Religion* zní *Human Responses to the Transcendent*. Toto objemné dílo (412 stran) shrnuje Hickovo bádání v oblasti filosofie náboženství, religionistiky a teologie v období od šedesátých do konce osmdesátých let. Hick začíná svou studii fenomenologickým zkoumáním dějin náboženství a všimá si takřka všudypřítomného soteriologického principu ve světových náboženstvích po tzv. axiální epoše (800 až 200 před Kristem, viz Jaspers).⁶² Nalézá tak společný jmenovatel všech post-axiálních náboženství v důrazu na spasení/osvobození jakožto transformaci lidského nitra, a také v optimistické důvěře v možnost této transformace a v její eschatologické završení.⁶³

Hick dále konstatuje, že skutečnost je z náboženského hlediska nejednoznačná, že tedy pohledu víry se jeví jako smysluplná, zatímco pohledu nevěry se jeví opačně.⁶⁴ Mezi těmito dvěma perspektivami nelze rozhodnout na základě empirické evidence. Nicméně v pohledu víry (který Hick volí)⁶⁵ se skutečnost jeví jako smysluplná, obdařená smyslem, tedy nikoli eticky a hodnotově neutrální. Je tedy zcela na místě hledat transcendentní základ této smysluplnosti a těchto hodnot. Nicméně vzhledem k tomu, že skutečnost o sobě nám není bezprostředně dostupná, přistupujeme k ní vždy již s nějakou interpretační mřížkou či šablonou.⁶⁶ Lidé odpovídají na setkání s Transcendencí v souladu se svou pojmovou výbavou, tj. se svou kulturní podmíněností. Poslední skutečnost však všechna pojmová vymezení přesahuje, nelze o ní vypovídat nic, je v pravém slova smyslu *ineffabilis*,⁶⁷ patří do říše věcí o sobě (Hick vědomě a systematicky navazuje na Kantovu epistemologii).⁶⁸ O Absolutnu nelze vypovědět, ani zda má osobní či neosobní (nadosobní) povahu, i taková predikace je neadekvátní, vypovídá totiž o interpretační mřížce mluvčího, ne o Absolutnu *an sich*.⁶⁹

⁶¹ Viz (vedle práce *Interpretation of Religion* z roku 1989) Hickovu práci *A Christian Theology of Religions*, Westminster J. Knox Press, Louisville, 1995, a také *The Metaphor of God Incarnate* (tentýž nakladatel) z roku 1993. Kriticky k Hickově pojetí a jeho myšlenkovému vývoji viz Netland, *Encountering Religious Pluralism*, str. 158nn.

⁶² Hick, *Interpretation...*, str. 21nn.

⁶³ Tamtéž, str. 36nn a 56nn.

⁶⁴ Tamtéž, str. 73nn.

⁶⁵ Tamtéž, str. 210nn.

⁶⁶ Tamtéž, str. 233nn.

⁶⁷ Kritiku tohoto argumentu viz in Netland, *Dissonant Voices*, str. 133nn. Hickovu odpověď viz in Hick, *A Christian Theology of Religions*, str. 57nn.

⁶⁸ Hick, *Interpretation...*, str. 241. K tomu kriticky viz Sinkinson, *The Universe of Faiths*, str. 68nn.

Výpovědi o Absolutnu je třeba považovat za mytologické, tj. nikoli do-slovné či deskriptivní.⁷⁰ Náboženský jazyk má spíše evokativní a symbolickou funkci, není mu vlastní ontologická referencialita. Přesto Hick nepopírá metafyzický korelát náboženských výpovědí, naopak jej (ve víře) postuluje. Je jím právě Skutečnost (*the Real*) o sobě. Hick se brání nařčení z relativismu poukazem na to, že v jeho pojetí mají své místo kritéria posuzující relativní legitimitu resp. kvalitu toho kterého náboženství. Jsou to právě soteriologická a etická kritéria.⁷¹ Dané náboženství smí být posuzováno podle toho, do jaké míry efektivně uskutečňuje soteriologickou transformaci od sebestředného postoje k postoji otevřenému navenek a orientovanému ke Skutečnosti. Jako etické kritérium Hick navrhuje *agapé/karuna* princip,⁷² spočívající v tom, zda a do jaké míry dané náboženství formuje ve svých stoupencích postoj nesobecké lásky a soucitu.

Toto Hickovo pojetí si získalo nesmírnou popularitu mezi studenty teologie a humanitních věd. Je bezesporu rovnostářské (*egalitarian*) a zcela „politicky korektní“. Hickova teorie se dočkala také ostré teologické kritiky, nicméně všichni, kdo se v devadesátých letech zapojili do diskuse nad teologií náboženství, se s Hickem nějakým způsobem museli vyrovnávat. Již zmíněná sbírka *Christian Uniqueness Reconsidered* se v mnoha příspěvcích Hickovou teorií podrobně zabývá. Tato kniha chce být „komplementárním textem“ k programovému prohlášení pluralisticky orientovaných teologů, který vyšel pod názvem *Myth of Christian Uniqueness*. V čem tedy spočívají kritické výhrady ne-pluralistických teologů na adresu pluralistů?

Kritika pluralismu

Nejčastější výtkou je konstatování, že pluralistické paradigma není vůbec pluralistické,⁷³ že nebere dostatečně vážně pluralitu a různost jednotlivých náboženských tradic. Vytvářením jednotného konceptuálního rámce, tedy jakési meta-teorie náboženství, jsou všechna náboženství v jejich nesmírné rozmanitosti převedena na společného jmenovatele. Tím je zpravidla

⁶⁹ Hick, *Interpretation...*, str. 246nn.

⁷⁰ K Hickově pojetí mytologického jazyka viz Richards, *Towards...s*, str. 77.

⁷¹ Hick, *Interpretation...*, str. 299nn, k tomuto pojetí kriticky viz Netland, *Dissonant Voices*, str. 157nn.

⁷² Hick, *Interpretation...*, str. 325.

⁷³ Tak Heim, *Salvations*, str. 23nn.

hypotetická esence náboženství, skrývající se za nesčetnými symbolickými formami jednotlivých tradic.⁷⁴ Tato univerzální všezahrnující teorie náboženství tedy v jistém smyslu nivelizuje či klade do uvozovek resp. závorek všechny rozdíly a divergence, tedy (jako každý veliký systém) asimiluje jinakost jiného⁷⁵ a činí z něj další případ stejného (Levinas). V této ambici vytvořit univerzální teorii vidí její kritikové nepřiznaný či vědomý osvícenský racionalismus,⁷⁶ s jeho nezdolnou snahou mít veškerou skutečnost pod kontrolou prostřednictvím grandiózního systému či „teorie všeho“. Tato intelektuální aspirace pluralistů se projevuje také „diskriminací či diskreditací všech alternativních názorů: stoupenci pluralismu vystupují právě tak autoritářsky a absolutisticky, jako exkluzivisté a inkluzivisté, přitom právě tyto postoje u druhých nejvíce kritizují.⁷⁷ Pluralisté nakonec nahrazují partikulární kritéria exkluzivismu a inkluzivismu jiným souborem právě tak partikulárních kritérií (osvícenského humanismu a racionalismu).⁷⁸

Kritikové pluralistického paradigmatu se dále polemicky vymezují vůči východisku pluralistické teologie, jímž není biblická tradice, ale obecný pojem náboženství.⁷⁹ Jako alternativu navrhují někteří z nich křesťanské učení o Trojici jakožto relativně nejspokojivější teologický rámec pro promyšlení mezináboženských vztahů:⁸⁰ paradoxní jednota univerzality a partikularity, typická pro trojiční nauku, odpovídá úzké cestě mezi předurazněním partikularity (v exkluzivismu) a předurazněním univerzality na úkor partikularity (v pluralismu). Kritikové pluralistické teologie se dále zaměřují na centrální téma teologie náboženství z křesťanské perspektivy: na christologii. Poukazují na exegeticky a teologicky neuspokojivou christologii pluralistických teologů jako jsou Hick či Samartha,⁸¹ a také na podobnost pluralistické christologie pojetí německého liberalismu 19. stole-

⁷⁴ Společnou esenci všech náboženství odmítá J. O'Leary ve své práci *Religious Pluralism and Christian Truth*, Edinburgh UP, Edinburgh, 1996, str. 21nn. O esencialistické teorii náboženství viz Richards, *Towards...s*, str. 6nn, o obecné tendenci pluralistů k esencialismu viz D'Costa, *Meeting*, str. 27.

⁷⁵ Tak K. Surin, „A Politics of Speech“, in D'Costa ed., *Christian...*, str. 200.

⁷⁶ Tak Sinkinson, *The Universe of Faiths*, str. 104nn. Podobně též D'Costa, *Meeting...*, str. 1–2.

⁷⁷ Heim, *Salvations*, str. 108.

⁷⁸ Ch. Schwöbel, „Particularity, Universality, and the Religions,“, in D'Costa ed., *Christian...*, str. 42–43. Podobně argumentuje i élanek L. Newbigina v tomtéž souboru, str. 135.

⁷⁹ Schwöbel, „Particularity...“, in D'Costa ed., *Christian...*, str. 39.

⁸⁰ Viz Vanhoozer K., *The Trinity in a Pluralistic Age*, Eerdmans, Grand Rapids, 1997.

⁸¹ Srov. Samartha, *Courage for Dialogue*, str. 88nn.

ti. Teologie náboženství musí být christocentrická, aby byla křesťanská, na tom se shodují všichni přispěvatelé sborníku *Christian Uniqueness Reconsidered*. V kontextu mezináboženského dialogu je navíc jedině přínosné, budou-li křesťané trvat na Kristově jedinečnosti a centralitě. Právě v tom je jejich specifický přínos mezináboženským rozhovorům.⁸²

Kritikové pluralistického paradigmatu se zaměřují také na hermeneutické a epistemologické otázky spojené s pluralistickým teologickým projektem. Poukazují na nezproblematizovanou recepci kantovské epistemologie u většiny stoupců pluralismu, dále zpochybňují čistě funkcionální pojetí náboženského jazyka, typické pro zastávce pluralistického paradigmatu,⁸³ a zdůrazňují roli věroučných výpovědí v jejich ontologické referencialitě, v jejich kognitivním obsahu, dále jakožto pravidel víry a života, vylučujících nepřijatelné a tedy vymezujících konceptuálně i prakticky hranice dané komunity, a také poukazují na funkci věroučných výpovědí v iniciaci a socializaci nových členů (v katechezi a ve zvěstování).⁸⁴ Pluralisté operují s neadekvátním a dnes překonaným pojetím náboženského jazyka, tvrdí jejich kritikové. Distinktivní partikularita jednotlivých náboženství, zakotvená právě v jejich jazykovém univerzu, je takto považována za pouhou sekundární jazykovou artikulaci niterné zkušenosti, tj. za esteticko-symbolický výraz univerzálního Ducha.

Pluralisté takto snižují význam rozdílů mezi náboženstvími, konfliktní nároky na pravdivost považují za iluzorní, jazyk náboženství je mytologický, tj. bez přímé metafyzické referenciality, konflikty jsou tudíž jen zdánlivé. Jednotlivá náboženství jsou jako rozdílné stezky na svahu téže hory, spějící ke stejnému cíli z mnoha různých stran. Toto pojetí je ovšem přijatelné pro velmi málo praktikujících věřících. Za všemi náboženstvími stojí podle pluralistů jedna a tatáž absolutní skutečnost, kterou křesťané uctívají jako Trojici, muslimové jako Allaha, hinduisté jako Brahma, taoisté jako Tao atd. S tím ovšem drtivá většina věřících nesouhlasí,⁸⁵ pluralisté se tak ocitají v izolaci a nejsou legitimními reprezentanty obce věřících, jejímž jménem vystupují (většina věřících jsou buď exkluzivisté nebo inkluzivisté). Pluralisté v jistém smyslu vytvářejí či navrhují nové,

⁸² Na tomto pojetí trvá i známý americký teolog Harvey Cox ve své práci *Many Mansions: A Christian's Encounter With Other Faiths*, Beacon Press, Boston, 1988. O roli Krista v mezináboženském dialogu viz Ratschow, *Religionen...*, str. 121nn.

⁸³ K tomu viz Griffith P., „The Uniqueness of Christian Doctrine Defended“, in D'Costa, *Christian...*, str. 159.

⁸⁴ Griffith, tamtéž, str. 162nn.

⁸⁵ Netland, *Dissonant Voices*, str. 222.

svébytné náboženství,⁸⁶ neztotožnitelné s žádným dosud existujícím. Navíc tak činí s vynaložením všech rétorických a persuasivních technik, a jak podotýkají jejich odpůrci, vytvářejí vlastní kánony politické korektnosti a intelektuální (ne)přijatelnosti.⁸⁷

Vzhledem k tomu, že drtivá většina stoupců pluralistického paradigmatu jsou křesťané (nepočítaje obec nevěřících či agnostických západních intelektuálů), nabízí se otázka, zda klíčovou motivací tohoto myšlenkového projektu není specificky křesťanské pojetí spravedlnosti a Boží univerzální vůle ke spáse.⁸⁸ Právě z těchto specificky křesťanských teologických předpokladů vychází ve své pluralistické teologii J. Hick i P. Knitter.⁸⁹ Jakkoli jsou tyto předpoklady ušlechtilé a hodné souhlasu, je na druhé straně velmi problematické utvářet univerzální meta-teorii náboženství na základě specificky křesťanské soteriologie.

Z výše uvedených důvodů se tedy pluralistické paradigma jeví jako nespokojivé, jakkoli nadále sklízí úspěchy především v sekulárně humanistickém intelektuálním prostředí.

V devadesátých letech se ovšem objevuje rostoucí nespokojenost se všemi třemi tradičními alternativami. Mnohým teologům se (z výše uvedených důvodů) jeví inkluzivismus i pluralismus jako jemnější a sofistikovanější formy exkluzivismu.⁹⁰ Všechny tři alternativy jsou v zásadě apriorní myšlenkové konstrukce, tak říkajíc od psacího stolu. Všechny tři fungují naprosto soběstačně, bez sebemenšího kontaktu se stoupcem jiných náboženství, ba bez nutnosti cokoli si o nich přečíst. Ucelená teorie mimokřesťanských náboženství, která se obejde bez detailních znalostí náboženských reálií, je na první pohled podezřelá. Proto v devadesátých letech řada teologů navrhuje zásadní posun v metodě teologie náboženství. Mezi navrhované změny patří opuštění tradiční typologie. Tradiční paradigmata jsou aprioristická, navíc jsou všechna orientována na jednu ústřední (soteriologickou) otázku: kdo a za jakých okolností může být spasen? Jakkoli je tato otázka velmi důležitá, není zdaleka jediná a neměla by napříště tvořit cel-

⁸⁶ To tvrdí D'Costa ve své práci *Meeting of Religions and the Trinity*, str. 46, a také J. Milbank v článku „The End of Dialogue“, v D'Costově souboru *Christian Uniqueness Reconsidered*, str. 180.

⁸⁷ K tomu viz Heim, *Salvations*, str. 101nn.

⁸⁸ K tomu viz Richards, *Towards...*, str. 136.

⁸⁹ Podobně např. S. Samartha, viz *Courage for Dialogue*, str. 150, či E. Hillman v práci *Many Paths*, Orbis, New York, 1989, str. 24nn. Hickova odpověď na tuto kritiku viz v jeho *A Christian Theology of Religions*, str. 104nn.

⁹⁰ Tak D'Costa, *Meeting...*, str. 22.

kový rámec diskuse.⁹¹ Další z navrhovaných změn je intenzivní studium reálií jiných náboženství, jejich svatých textů, rituálů, životní praxe. Jen s důkladnou znalostí těchto reálií se vyvarujeme karikatur. Jen obeznámení s fakty se můžeme o náboženstvích kompetentně vyjadřovat. Také bude zřejmě napříště nutné teologicky reflektovat již probíhající mezináboženské setkávání, dialog, spolupráci, tj. přijímat podněty z aktuální mezináboženské interakce, nikoli pouze z existujících teorií či z exegetických nálezu.⁹² A last but not least, řada teologů, kteří se zabývají problematikou mezináboženských vztahů, navrhuje (vzhledem k neutěšené situaci současného světa) zásadní obrat k etickým a sociálním tématům. O užitečnosti těchto navrhovaných změn a jejich nezbytnosti pro budoucí vývoj panuje široký konsensus. V závěrečné rekapitulaci se k nim ještě jednou vrátíme.

Už v průběhu devadesátých let se objevuje celá řada originálních projektů teologie náboženství, které více či méně zapracovávají jednotlivé aspekty výše uvedených navrhovaných změn. V následujícím textu uvedu ilustrativní a snad reprezentativní (ač rozhodně ne vyčerpávající) výběr několika důležitých pojetí teologie náboženství, tak jak krystalizovala v devadesátých letech na pozadí diskuse let předešlých, poslední odstavce tohoto článku pak věnuji postupně se (snad) utvářejícímu čtvrtému paradigmatu teologie náboženství.

Karl Rahner

Nad teologickou diskusí o mimokřesťanských náboženstvích v devadesátých letech se vznáší stín bohosloveckého génia K. Rahnera (ač byly jeho zásadní příspěvky k této diskusi publikovány dříve).⁹³ Jako se každý teolog musí v tomto kontextu vyrovnat s partikularismem K. Bartha a pluralismem J. Hicka, musí se teologicky vymezit také vůči inkluzivismu K. Rahnera.⁹⁴ Rahner, jak známo, klade rozhodující důraz na všeobecné zjevení

⁹¹ Tak M. Adeney ve stati „Rajah Sulayman Was No Water Buffalo“, in Stackhouse, *No Other Gods Before Me*, str. 79.

⁹² Tak Dupuis, *Christianity...*, str. 10.

⁹³ Viz např. práci J. Pandiappallila *Jesus the Christ and Religious Pluralism. Rahnerian Christology and Belief Today*, Crossroad, New York, 2001.

⁹⁴ Základní Rahnerovy pojmy v problematice teologie náboženství (například existenciální, legitimní náboženství, anonymní křesťanství atd.) viz in Race, *Christians...*, str. 45–47.

resp. univerzální Boží sebesdílení. Každému člověku je vlastní otevřenost vůči transcenci, resp. nadpřirozený existenciál. Rahner je v tomto smyslu proti scholastickému oddělování přírody a milosti.⁹⁵ Bůh je Rahnerovi svatým tajemstvím, základem a horizontem lidské subjektivity. Každý člověk je implicitně (netematicky, nerefektovaně) orientován směrem k tomuto Tajemství. Bůh je tajemstvím člověka, člověk je šifrou Boha.⁹⁶ Kristus je Rahnerovi absolutní spasitel,⁹⁷ je to *causa finalis* spásy člověka, je Duchem svatým přítomen v nekřesťanských náboženstvích.⁹⁸ Rahner ovšem nevychází z fenomenologického studia náboženských reálií. Věren své metodologii dogmatického teologa postupuje a priori, ze zdrojů dogmatické teologie, ne z dějin náboženství.⁹⁹ Nicméně trvá na tom, že mimokřesťanská náboženství jsou legitimní, jsou to cesty spásy. Je-li Boží milost univerzálně dostupná (vzhledem k Božímu sebesdílení), musí mít tato milost viditelné vyjádření. Musí se promítnout do sociální dimenze lidské existence, tj. do náboženských společenství a jimi nesených tradic.¹⁰⁰ Boží prozřetelnostní a spásná aktivita má tedy nezbytně sociální rozměr.¹⁰¹ Nekřesťané nejsou spasení navzdory svému náboženství, ale jeho prostřednictvím. Mohou totiž participovat na mystickém Těle Kristově, ač nejsou součástí instituce církve. Znamená to pro Rahnera, že misijní úkol církve je vyprázdněn? Nikoli. Všeobecné zjevení musí být doplněno a završeno zjevením kategoriálním. Implicitní víra se musí stát explicitním vyznáním. Rahner tedy shrnuje své pojetí do těchto čtyř tezí:¹⁰² 1) křesťanství je absolutní náboženství, 2) nekřesťanská náboženství obsahují nadpřirozené prvky, jejichž původ je v Boží milosti, 3) evangelium je zvěstováno nikoli nekřesťanům, ale anonymním křesťanům,¹⁰³ 4) církev není exkluzivní množinou vykoupených, ale viditelným vyjádřením Božího spásného působení, které se děje i mimo ni. Rahnerovo pojetí bylo a je nesmírně

⁹⁵ O tom u Rahnera viz Knitter, *Introducing...*, str. 68n.

⁹⁶ Srov. Kärkkäinen, *Introduction...*, str. 194.

⁹⁷ Rahner, *Základy křesťanské víry*, Trinitas, Svitavy, 2002, str. 423.

⁹⁸ K tomu viz Pandiappallil, *Jesus the Christ...*, str. 118nn.

⁹⁹ Rahner, *Základy křesťanské víry*, str. 415. K tomuto principu u Rahnera viz též Kärkkäinen, *Introduction...*, str. 193.

¹⁰⁰ Tak Rahner, „Christianity and the Non-Christian Religions“, in Hick J., Hebblethwaite B., *Christianity and Other Religions*, str. 59.

¹⁰¹ Velmi podobně argumentuje S. Grenz ve stati The Universality of „Jesus-Story“ and the „Incredulity Towards Metanarratives“ v souboru J. Stackhouse *No Other Gods before Me*, str. 102nn.

¹⁰² Rahner, „Christianity...“, in Hick J., Hebblethwaite B., *Christianity and Other Religions*, str. 56nn.

vlivné, některé jeho prvky (ač rozhodně ne všechny) se staly oficiálním učením římskokatolické církve. Nicméně rahnerovský typ inkluzivismu se dočkal také ostré kritiky. Jednotlivé projekty teologie náboženství devadesátých let se vesměs vůči Rahnerově pojetí kriticky vymezují, ač na něj zároveň v mnohém přejně navazují.¹⁰⁴

Wolfhart Pannenberg

Evangelický bohoslovec W. Pannenberg patří k teologům, kteří neodmítají standardní typologii a otevřeně se hlásí k inkluzivismu.¹⁰⁵ V jeho teologii hrají mimokřesťanská náboženství důležitou roli. Svě základní pojetí teologie náboženství (později do jisté míry revidované) vymezil již v práci *Grundfragen systematischer Theologie*,¹⁰⁶ později je rozvinul a uceleně pojednal v prvním svazku své třídílné systematické teologie.¹⁰⁷ Pro Pannenberg jsou dějiny lidstva jevištěm Boží komunikace s člověkem.¹⁰⁸ Dějiny náboženství jsou podle něj dějinami zjevování Božského Tajemství,¹⁰⁹ implikovaného v povaze lidské existence. Podle Pannenberg neexistuje žádná specificky náboženská (resp. křesťanská) pravda. Všechna pravda je Boží pravda, resp. pravda je jen jedna. Pravda obecných dějin je totožná s pravdou dějin spásy. Vzhledem k tomuto univerzálnímu horizontu je pro Pannenberg otázka pravdivosti a obecné ověřitelnosti křesťanské věrouky (na pozadí univerzálních dějin) klíčovou otázkou dogmatiky a také klíčovým tématem teologie náboženství.¹¹⁰ Východiskem Pannenbergovy teologie náboženství je (oproti Rahnerovi) fenomenologické studium dějin náboženství.¹¹¹

¹⁰³ Toto Rahnerovo pojetí bylo vystaveno ostré kritice, kriticky jej hodnotí i V. Boublík ve své práci *Teologie mimokřesťanských náboženství*, str. 303nn, a raději navrhuje pojem anonymní katechumeni, str. 320nn.

¹⁰⁴ Rozbor Rahnerovy argumentace viz např. in Barnes, *Christian Identity...*, str. 52nn.

¹⁰⁵ Pannenberg, „Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims“, in D Costa, *Christian...*, str. 98–100.

¹⁰⁶ Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1967, str. 252nn.

¹⁰⁷ Pannenberg, *Systematic Theology I*, Eerdmans, Grand Rapids, 1991, str. 119–187.

¹⁰⁸ K tomu u Pannenberg viz Knitter, *Introducing...*, str. 35.

¹⁰⁹ Pannenberg, *Systematic Theology I*, str. 149.

¹¹⁰ K tomu viz Kärkkäinen, *Introduction...*, str. 235.

¹¹¹ Pannenberg, „Religious...“, in D Costa, *Christian...*, str. 105–106. Viz též Knitter, *Introducing...*, str. 39.

Jsou-li dějinné události, tedy i dějiny náboženství, médiiem Boží sebe-manifestace, musíme ve své teologické reflexi začít právě tam. V dějinách náboženství Pannenberg nalézá rozhodující zlom v „obratu k budoucnosti“ ve starozákonním Izraeli. Jedinečnost křesťanství spatřuje v eschatologické finalitě příběhu Kristova,¹¹² v něm se prolepticky uskutečňuje konec dějin a proto je událost Krista hermeneutickým klíčem k výkladu smyslu univerzálních dějin. Jednotlivá náboženství vnímá Pannenberg jako soupeřící hypotézy výkladu poslední skutečnosti, resp. výkladu smyslu a původu lidské existence a zkušenosti. Podle Pannenberga se pravda postupně vynořuje v dějinách, je to eschatologický pohyb, jehož přirozeným pokračováním dnes je mezináboženský dialog.¹¹³ V něm jde podle Pannenberga především o společné hledání pravdy, je tedy třeba zaměřit pozornost právě na rozdíly a konfliktní nároky na pravdu, a nechat jednotlivá náboženství přátelsky a láskyplně soutěžit o nejpřesvědčivější, nejkoherentnější a nejspokojivější výklad skutečnosti v jejím celku.

Dialog je tak pokračujícím procesem postupného vyjevování pravdy. Jak ovšem směřuje Pannenberg svou partikularistickou christologii se svým soteriologickým inkluzivismem? Pannenberg podobně jako Rahner předpokládá obecně lidskou otevřenost vůči transcenci a univerzální Boží sebesdílení. Zároveň problematizuje tradiční učení o *filioque*, rozvolňuje tedy vazbu druhé a třetí osoby Trojice ve své trinitologii.¹¹⁴ Zatímco událost Krista svědčí o partikularitě speciálního zjevení, pneumatologie emancipující Ducha od těsné vazby na Slovo umožňuje předpoklad Božího univerzálního působení *extra muros ecclesiae*. Proto lze zároveň držet inkluzivistický soteriologický optimismus a zároveň trvat na tom, že křesťané mají v mezináboženském dialogu svědčit o Kristu, nebo jinými slovy, že christologie je ústřední téma teologie náboženství.

Gavin D'Costa

Britský teolog indického původu G. D'Costa rozvíjí svou teologii náboženství vědomě v rámci vymezeném závaznými dokumenty II. Vatikán-

¹¹² Pannenberg, „Religious...“, in D Costa, *Christian...*, str. 101.

¹¹³ Srov. Pannenberg, *Systematic Theology I*, str. 167, str. 171 a jinde. K tomuto tématu u Pannenberga viz Kärkkäinen, *Introduction...*, str. 244.

¹¹⁴ Na revizi tradičního učení o *filioque* staví svou teologii náboženství také A. Yong, viz jeho práci *Beyond the Impasse. Towards a Pneumatological Theology of Religions*, Baker, Grand Rapids, 2003, zejména str. 86–88. O roli Ducha svatého vzhledem k jiným náboženstvím srov. Ratschow, *Religionen...*, str. 118nn.

ského koncilu a pokoncilního Magisteria.¹¹⁵ Odmítá tradiční typologii, resp. hovoří o inkluzivismu a pluralismu jako o sofistikovanějších formách exkluzivismu. Ač bývá často (a zřejmě právem) řazen mezi inkluzivisty, sám navrhuje jako alternativu k inkluzivismu a pluralismu trinitární teologii náboženství.¹¹⁶ Vychází z předpokladu, že nelze vykročit z vlastní tradice resp. hermeneutického kruhu. Je naopak nezbytné zůstat uvnitř v duchu Anselmova hesla „víra hledající porozumění“. Trinitární rámec teologie náboženství se mu jeví neadekvátnější. Jeho přístup bývá označován trinitární christo-pneumatocentrismus,¹¹⁷ a to pro důležitou roli, kterou připisuje působení Ducha svatého v náboženstvích.¹¹⁸ Odmítá ovšem rozvolňování vazby mezi Duchem a druhou a první osobou Trojice, jak činí někteří teologové, a právě tak odmítá oslabování vazby mezi Duchem a Církví resp. Královstvím. Kde je Duch, tam je implicitně také Otec a Syn, a také Církev resp. Království.¹¹⁹ Protože D'Costa počítá s přítomností Ducha v jiných náboženstvích, uzavřenost křesťanů vůči nim by se rovnala uzavřenosti vůči Bohu.¹²⁰ Setkání s jinými náboženstvími znamená pro křesťany otevřenost novému, nečekanému, překvapujícímu, protože Duch pracuje svrchovaně a není oprávněné se domnívat, že se křesťané od jiných náboženství nemají co dozvědět. D'Costa chce takto hledat a potkávat „Boží tvář v jiném“. Nicméně D'Costa odmítá Rahnerovo tvrzení, že jiná náboženství jako taková jsou spásonosná. Vyvrací interpretaci pokoncilního Magisteria, která vyznívá v tomto smyslu. Podle D'Costy Magisterium v této věci záměrně mlčí, Rahnerovo pozitivní tvrzení spasitelnosti náboženství jako takových se nemůže odvolávat na oficiální autoritativní dokumenty, ba v mnohém je jednoznačně překračuje.¹²¹

Jürgen Moltmann

Evangelický teolog J. Moltmann trvá ve srovnání s W. Pannenbergem (viz výše) na zvláštním zjevení jako jediném legitimním východisku dogmati-

¹¹⁵ D'Costa, *Meeting...*, str. 12.

¹¹⁶ D'Costa, „Christ, the Trinity and Religious Plurality“, in D'Costa, *Christian...*, str. 17.

¹¹⁷ K tomu viz Kärkkäinen, *Introduction...*, str. 216.

¹¹⁸ D'Costa, „Christ...“, in D'Costa, *Christian...*, 19nn. K této D'Costově orientaci viz Knitter, *Introducing...*, str. 87.

¹¹⁹ D'Costa, *Meeting...*, str. 111.

¹²⁰ D'Costa, *Meeting...*, str. 133.

¹²¹ D'Costa, *Meeting...*, str. 99, str. 105.

ky, a tedy i teologie náboženství (a pokračuje tedy důsledněji v Barthově linii). Nicméně křesťanská tradice sama otvírá univerzální horizont, a tím je eschatologické završení dějin lidstva v příchodu Božího království. Vzhledem ke globalizačním trendům srůstáme v jedno lidstvo, lidé mají před sebou jednu, společnou budoucnost.¹²² Moltmann tedy nestaví na obecném, přirozeném lidství a jeho vlastnostech, nicméně trvá na univerzálním eschatologickém horizontu, do něj je třeba zasadit i teologické promyšlení mezináboženských vztahů. Na cestě k otevřenosti a dialogu s jinými náboženstvími bude nezbytné překonat řadu předsudků, mezi něž patří domnělá absolutnost církve, stereotypní klasifikace vztahu křesťanství a jiných náboženství podle vzorce zjevení versus náboženství či víra versus pověra.¹²³ V otevřenosti a vstřícnosti vůči jiným tradicím je však nezbytné odolat pokušení synkretismu. Moltmann kritizuje relativizaci rozdílnosti, jak ji hlásají ideologové pluralismu: tato relativizace není cestou k dialogu, ale naopak činí dialog zbytečným a nesmyslným.¹²⁴ Křesťané by měli vstupovat do dialogu s jinověrci, dialog je však třeba vnímat jako součást procesu osvobození stvoření pro přicházející Boží království. Dialog tedy nemá cíl sám v sobě, ba někdy není ani nutný, ani možný. K autentickému dialogu je třeba jistý *kairos*. Podmínky možnosti smysluplného dialogu Moltmann definuje takto:¹²⁵ 1) život ohrožující situace (potřeba), kterou má dialog řešit, 2) každý účastník přistupuje k dialogu z hlubin vlastní tradice a vědomí identity, 3) každý účastník musí reprezentovat resp. zastupovat komunitu věřících, jejichž jménem hovoří, jinak dialog postrádá smysl, 4) cílem dialogu není dialog sám o sobě, ale praktické důsledky.

Moltmann diagnostikuje současnou globální situaci jako volající po dialogu. Problémy jako nukleární ohrožení, ekologická situace, ekonomická krize, by měly mobilizovat křesťany k dialogu (nejen s jinověrci, ale se všemi lidmi dobré vůle), směřujícímu k praktickému řešení globálních problémů.¹²⁶ Jde o nepřímý dialog, tj. eticko-praktický dialog ne o obsahu jednotlivých tradic, ale o možnostech jejich mírové koexistence a spolupráce v rámci globalizovaného světa. Moltmann se tedy hlásí ke Küngově při-

¹²² Moltmann, „Christianity and the World Religions“, in Hick J. a Hebblethwaite B., *Christianity and Other Religions*, str. 191-192.

¹²³ Moltmann, „Christianity ...“, in Hick a Hebblethwaite, *Christianity and Other Religions*, str. 195-197.

¹²⁴ Moltmann, „Is Pluralistic Theology Useful for the Dialogue of World Religions?“, in D'Costa, *Christian...*, str. 149nn.

¹²⁵ Moltmann, „Is Pluralistic...“, in D'Costa, *Christian...*, str. 154.

¹²⁶ Moltmann, „Is Pluralistic...“, in D'Costa, *Christian...*, str. 155.

stupu k dialogu jako cestě k nastolení a zachování světového míru a odstranění bezpráví. Takový dialog není podmíněn kompromisy ohledně partikularity a jedinečnosti křesťanství, naopak je veden z niterně křesťanského výhledu mesiánské budoucnosti, tedy uskutečňování hodnot Božího království (pokoje a spravedlnosti) s výhledem k jeho eschatologickému příchodu.¹²⁷

Hans Küng

Katolický teolog H. Küng se otázkami spojenými s náboženským pluralismem současného světa zabývá velmi intenzivně. Spolu s K. Rahnerem působil jako teologický konzultant II. Vatikánského koncilu. Ve svých ranějších pracích zastává stanovisko více méně standardního inkluzivismu: trvá na možnosti spásy jinověrců, jejich náboženské tradice považuje za řádné cesty spásy (zatímco křesťanství je cesta mimořádná).¹²⁸ Později ovšem Küng odmítá vedle exkluzivismu a pluralismu i inkluzivismus,¹²⁹ velmi ostře kritizuje Rahnerovu tezi o anonymních křesťanech¹³⁰ a posouvá se směrem k některým stanoviskům pluralismu.¹³¹ Nicméně, jak už bylo zmíněno výše, ani pozdní Küng neopouští přesvědčení o ústředním a normativním významu události Krista a trvá na jejím univerzálním dosahu.¹³² Funkci křesťanství uprostřed ostatních náboženství chápe jako funkci kritického katalyzátoru: křesťanství prošlo ohněm osvícenské kritiky a může vstupovat do dialogu se sebekriticko-kritickým kladením otázek.¹³³ Ve studiu a hodnocení náboženství navrhuje Küng tři kritéria¹³⁴ a kombinaci dvou perspektiv.¹³⁵ 1) kritérium původu, tj. věrnosti vlastní zakládající tradici,

¹²⁷ Viz Moltmann, „Dialogue and Mission: Christianity and the Religions in an Endangered World“, in *God and Secular Society: The Public Relevance of Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1999, str. 226-244.

¹²⁸ K této fázi u Künga viz Richards, *Towards...*, str. 54nn.

¹²⁹ Küng, *Světový étos. Projekt*, Archa, Zlín, 1992, str. 77-79.

¹³⁰ Küng, *Být křesťanem*, CDK, Brno, 2000, str. 43. Ke Küngově kritice Rahnera viz Race, *Christians...*, str. 62-63.

¹³¹ Tak jej alespoň hodnotí např. Ch. Sinkinson v práci *The Universe of Faiths*, str. 166.

¹³² Knitter, „Hans Küng's Theological Rubicon“, in Swidler, *Towards...*, str. 224 a 227.

¹³³ Küng, *Světový étos*, str. 122, viz též Küng, *Křesťanství a hinduismus*, Vyšehrad, Praha, 1997, str. 16-17.

¹³⁴ Küng, *Světový étos*, str. 83-95.

¹³⁵ Küng, *Tamtéž*, str. 96.

2) kritérium etické, tj. věrnosti univerzálním hodnotám lidskosti, 3) specificky křesťanské kritérium (jde o otázku, zda mají náboženství „Kristova ducha“). Perspektivu teologa chce kombinovat s perspektivou religionisty – komparatisty. Při důsledném aplikování této metody, tj. těchto kritérií a perspektiv, vychází najevo celá řada podobností a konvergencí, ale také řada zásadních rozdílů a divergencí mezi jednotlivými náboženstvími. Cílem není vytváření synkretické jednoty, ale umožnění vzájemně obohacující dynamické interakce, koexistence a kooperace.

Na přelomu osmdesátých a devadesátých let přichází angažovaný teolog Küng s projektem světového étosu. Dialog na věroučné rovině je zdůvodňující úsilí, jehož úspěch není zaručen. Vedle toho je třeba hledat společnou platformu ke spolupráci mezi náboženstvími v rovině etické, kde existuje mnohem větší konsensus než v rovině teologické. Shodnou-li se náboženství na základních hodnotách lidskosti, mohou na tomto základě účinně spolupracovat, i když každé náboženství své etické imperativy odůvodňuje odlišně. Několik let po publikování programového prohlášení Světový étos se Küngovi podařilo iniciovat Prohlášení ke světovému étosu,¹³⁶ podepsané zástupci všech světových náboženství na Světovém parlamentu náboženství v roce 1993 v Chicagu (který měl své pokračování v roce 1999 a 2004). Küng takto, podobně jako Moltmann, prorocky vyzývá k angažovanosti v uplatňování hodnot Božího království a zve ke spolupráci na tomto díle všechny lidi dobré vůle, včetně stoupenců jiných náboženství.

John Cobb

Teologie náboženství, jak jí rozumí protestantský bohoslovec J. Cobb, by měla plout mezi Skyllou absolutismu a Charybdou relativismu. Cobb kritizuje pluralistickou ideologii, ovšem ve jménu skutečného, hlubšího pluralismu.¹³⁷ Velmi ostře odmítá esencialistické pojetí náboženství typické pro pluralisty, ba problematizuje i samotný pojem náboženství.¹³⁸ Podle něj je třeba zachovat věrnost vlastní tradici a zároveň otevřenost vůči jinému. Proto navrhuje christocentrický postoj k mezináboženským vztahům. Ten je podle něj zcela kompatibilní s radikální otevřeností. V Cobbově pojetí je křesťanství dokonce relativně nejotevřenější novým podnětům přicházejícím z jiných tradic, nabízí nejinkluzivnější výchozí platformu, a v tom

¹³⁶ Küng H., Kusche K.J., *Prohlášení ke světovému étosu*, CDK, Brno, 1997.

¹³⁷ Cobb, „Beyond Pluralism“, in D'Costa, *Christian...*, str. 81.

¹³⁸ Cobb, „Beyond...“, in D'Costa, *Christian...*, str. 82.

je jeho relativní přednost ve srovnání s ostatními tradicemi. Podle Cobba je pravděpodobné, že tak jako Augustin a jiní otcové obohatili a transformovali křesťanství neoplatonismem, čeká je v budoucnu podobná či ještě dalekosáhlejší transformace moudrostí Východu.¹³⁹ Transformace je ovšem obousměrná,¹⁴⁰ v budoucnu tedy můžeme vyhlížet buddhizované křesťanství a christianizovaný buddhismus.¹⁴¹ V devadesátých letech se Cobb zaměřuje na naléhavé problémy současného světa a v teologii náboženství akcentuje etickou rovinu. Zároveň se domnívá, že je třeba obnovit kerygmatický resp. vyznavačský rozměr křesťanského setkávání s jinými náboženstvími, jak podotýká, svět dnes potřebuje Krista víc než kdy dřív. To ovšem neznamená, že se křesťané nemají čemu učit. Křesťanství potřebuje interakci,¹⁴² potřebuje se měnit setkáváním s jiným. Adekvátním rámcem pro teorii mezináboženských vztahů je podle Cobba procesuální metafyzika whiteheadovského typu.¹⁴³ Právě ona umožňuje průchod úzkou branou mezi absolutismem a relativismem, zachovává totiž rovnováhu otevřenosti a věrnosti vlastní tradici resp. identitě. Hlavním imperativem je Cobbovi angažovaný boj proti ekologické a ekonomické krizi současnosti, tj. vynaložit veškeré úsilí na to, abychom potomkům zanechali obyvatelnou planetu.¹⁴⁴ Cobb tak v devadesátých letech podobně jako Moltmann a Küng (k němuž se otevřeně hlásí¹⁴⁵) klade hlavní důraz na mezináboženský dialog a spolupráci na prakticko-etické rovině.

Joseph DiNoia

Katolický bohoslovec J. DiNoia zdůrazňuje ve své teologii náboženství distinktivní charakter každého náboženství. Upozorňuje na skutečnost, že v zásadě každá náboženská tradice vznáší nárok jedinečnosti, ba dokonce

¹³⁹ Cobb, „Multiple Belonging and Reconciliation“, in Cornille C., ed., *Many Mansions*, Orbis, New York, 2002, str. 27.

¹⁴⁰ Cobb, *Transforming Christianity and the World*, Orbis, New York, 1999, str. 33.

¹⁴¹ J. Cobb se už dlouho angažuje v buddhisticko-křesťanském dialogu, viz např. práci *The Emptying God* (Orbis, New York, 1990), kterou spolu s Ch. Yvesem editoval. Podobný projekt vzájemné transformace křesťanství a buddhismu prezentuje J. O'Leary v práci *Religious Pluralism and Christian Truth*.

¹⁴² Cobb, *Transforming...*, str. 46.

¹⁴³ Cobb, *Transforming...*, str. 114 a 156.

¹⁴⁴ Cobb, *Transforming...*, str. 111.

¹⁴⁵ Cobb, *Transforming...*, str. 164 a 168nn.

paradoxní „partikularistický nárok univerzality“¹⁴⁶ Tato nepopíratelná rozdílnost, v zásadě potvrzovaná exkluzivisty, bývá v inkluzivistické a pluralistické teologii náboženství zastírána či dokonce popírána. Proto chce DiNoia opustit tradiční trojí typologii a obnovit důraz na rozdílnost, na jinakost jiného. Ve svém pojetí náboženství navazuje DiNoia na G. Lindbecka.¹⁴⁷ resp. na jeho kulturně-lingvistické pojetí náboženských výpovědí. V této kombinaci Barthova partikularismu s Bergerovou sociologií poznání a Wittgensteinovou filosofií jazyka spatřuje DiNoia potvrzení neredukovatelné jedinečnosti každé náboženské tradice. Náboženské tradice mají vesměs teleologický rozměr, působí ve svých stoupcích transformaci směrem k nejvyššímu cíli každé z nich.¹⁴⁸ Jakožto jazykovým hrám jim odpovídají specifické životní formy, které disponují jednotlivé věřící ke konkrétnímu způsobu existence, jenž koresponduje s posledním náboženským cílem zakotveným v každé tradici¹⁴⁹ (nirvana, společenství s trojjediným Bohem, splynutí atmanu s brahma atd.). Náboženské cíle tedy vedou k rozličným způsobům života. Jako se houslista stává určitým typem lidské bytosti (co se týče návyků, životosprávy, životního stylu atd.), které ho disponují pro virtuózní hru na housle, stává se buddhista určitým typem lidské bytosti,¹⁵⁰ disponovaným pro zakoušení nirvány (atd.) a to ne až *post mortem*, ale ve smyslu „realizované eschatologie“ už za pozemského života. Z porovnání jednotlivých cílů náboženských tradic vyplývá, že jsou velmi odlišné. Náboženství nejsou různé stezky na svahu téže hory, každé totiž stoupá k vrcholu jiné hory. Podle DiNoia je tato neoddiskutovatelná odlišnost náboženských tradic setřena přílišným soteriologickým důrazem tradiční typologie (kdo a jak může být spasen), který a priori předpokládá (ve všech třech paradigmatech), že eschatologický cíl je jenom a pouze jeden. I DiNoia nicméně jako dobrý katolík doufá ve „spásu“ jinověrců v křesťanském slova smyslu.¹⁵¹ navazuje i v této věci na Lindbecka a hovoří o „prozřetelnostní různosti náboženství“ v Božím plánu s lidstvem.¹⁵²

¹⁴⁶ DiNoia, „Pluralist Theology of Religions“, in D'Costa, *Christian...*, str. 121.

¹⁴⁷ DiNoia, *The Diversity of Religions*, str. 9.

¹⁴⁸ Velmi podobné pojetí zastává M. Heim ve své práci *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*, viz str. 17nn.

¹⁴⁹ DiNoia, „Pluralist...“, in D'Costa, *Christian...*, str. 122.

¹⁵⁰ Toto přirovnání viz in DiNoia, „Pluralist...“, in D'Costa, *Christian...*, str. 123, a také jeho práce *The Diversity of Religions*, str. 7.

¹⁵¹ V této souvislosti DiNoia rehabilituje tradiční učení o purgatoriu, viz DiNoia, *Diversity...*, str. 104-106 a 190-192.

¹⁵² DiNoia, *Diversity...*, str. 92.

DiNoia se ovšem zároveň brání relativismu a v otázce mezináboženských vztahů trvá na referencialitě náboženského jazyka,¹⁵³ na nutnosti nevyhýbat se otázkám konfliktních nároků na pravdu a také na nezbytnosti evangelizace a misie.

David Tracy

Katolický teolog D. Tracy ve své reflexi náboženského pluralismu trvá na tom, že dnes není možné budovat systematickou teologii bez vážného rozhovoru s jinými náboženstvími.¹⁵⁴ V tomto rozhovoru je třeba respektovat jinakost jiného, tedy setkávat se se skutečným jiným, nikoli s naší vlastní projekcí.¹⁵⁵ Tracy se domnívá, že problematika mezináboženských vztahů je nejnaléhavějším úkolem současné teologie. Navrhuje novou hermeneutiku pro autentický mezináboženský dialog. Pro hermeneutické úsilí spojené s dialogem navrhuje tři heuristická kritéria:¹⁵⁶ 1) kritérium možnosti bytí ve světě, 2) kritérium koherence s ostatními sférami poznání, 3) eticko-politické kritérium. Ad 1) v setkávání s jiným náboženstvím je nezbytné usilovat o sympatizující porozumění, tj. nahlédnout to které náboženství jako plausibilní možnost bytí ve světě, otevírající nové možnosti sebeporozumění (ve smyslu Heideggerovy a Gadamerovy hermeneutiky). Právě zde je ovšem třeba se vyvarovat asimilace jiného na stejné, tj. nenechat se oklamat podobnostmi a analogiemi. Ad 2) kritérium koherence se týká souladu mezi tou kterou náboženskou vizí skutečnosti a ostatními sférami lidské zkušenosti (věda, filosofie atd.). Ad 3) Podobně jako Moltmann, Cobb a Küng hledá Tracy u jednotlivých náboženství potvrzení obecných hodnot lidskosti (pokoj, spravedlnost, solidarita atd.).

V Tracyho nové hermeneutice je třeba vycházet z dialektiky mystického a prorockého,¹⁵⁷ kterou Tracy identifikuje jako jádro křesťanství (alternativně Tracy nazývá tuto dialektiku dialektikou svátosti a slova či dialektikou manifestace a proklamace). Tato dialektika je ovšem podle Tracyho vlastní všem náboženským tradicím. Proto může křesťan prostřednictvím dialogu znovuobjevovat opomíjené důrazy vlastní tradice. Podle Tracyho tak křesťanství může a mělo by znovuobjevit svou mystickou dimenzi pro-

¹⁵³ DiNoia, *Diversity...*, str. 115nn.

¹⁵⁴ Tracy, *Dialogue with the Other*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990, str. xi.

¹⁵⁵ Tracy, *Dialogue...*, str. 4 a 95.

¹⁵⁶ Tracy, *Dialogue...*, str. 40nn.

¹⁵⁷ Tracy, *Dialogue...*, str. 7.

střednictvím setkání s hinduismem, buddhismem či s archaickou religiozitou. Pro rozvíjení mysticko-prorocké křesťanské teologie, po kterém Tracy volá, je nezbytné 1) zachovat věrnost vlastní tradici resp. identitě, 2) otevřít se jinému jako jinému, 3) být ochoten riskovat vše v dobrodružství dialogu, jehož důsledky není možné zcela předvídat a kontrolovat.¹⁵⁸ Právě z dialogu vzejdou nové odpovědi, poté co exkluzivismus, inkluzivismus i pluralismus ztratili přesvědčivost.¹⁵⁹

Jacques Dupuis

Pojetí belgického teologa J. Dupuise bývá označováno jako theocentrický christocentrismus.¹⁶⁰ Dupuis bývá řazen mezi inkluzivisty i mezi pluralisty, sám navrhuje hledání inkluzivistického pluralismu resp. pluralistického inkluzivismu,¹⁶¹ ale raději vystačí bez tradiční typologie. Vědomě rozvíjí teologii náboženského pluralismu (nikoli teologii náboženství). Tímto terminologickým posunem naznačuje své přesvědčení o tom, že pluralita náboženství není jen holý fakt, ale žádoucí skutečnost a výraz Boží prozřetelnosti. Ve své trinitologii poukazuje na distinkci Ducha a Slova (užívá patristickou metaforu dvou paží Otcovy náruče), nicméně odmítá tezi o dvojí ekonomii spásy.¹⁶² Proti DiNoiovi akcentuje a vyhlíží dějinnou a zejména eschatologickou konvergenci všech náboženství.¹⁶³ V době před-eschatologické hovoří Dupuis o vzájemné komplementaritě náboženských tradic¹⁶⁴ a také o nezbytnosti jejich spolupráce a dialogu, tj. o jejich relacónální jednotě.¹⁶⁵ Jsou mu blízké důrazy teologie osvobození, jeho přístup tedy bývá označován jako regnocentrický (či *Kingdom-centered*).¹⁶⁶ Náboženství mají spolupracovat v uskutečňování hodnot či principů Božího

¹⁵⁸ Tracy, *Dialogue...*, str. 73.

¹⁵⁹ Tracy, *Dialogue...*, str. 97.

¹⁶⁰ Dupuis, *Christianity...*, str. 1. Viz též Kärkkäinen, *Introduction...*, str. 206.

¹⁶¹ Dupuis, *Christianity...*, str. 87nn, a také str. 255. Jak tvrdí J. O'Leary, dokument *Dominus Jesus* byl částečně namířen proti tomuto Dupuisově pojetí, O'Leary J., „Towards... a Buddhist Interpretation of Christian Faith“, in Cornille C., ed., *Many Mansions*, str. 35n.

¹⁶² Dupuis, *Christianity...*, str. 92.

¹⁶³ Dupuis, článek „Christianity and the Religions“, in Cornille C., *Many Mansions*, str. 62 a 65nn.

¹⁶⁴ Tato komplementarita je ovšem asymetrická, tj. relacónální, a nevylučuje normativitu a centralitu křesťanství, Dupuis, „Christianity and the Religions“, in Cornille, *Many Mansions*, str. 66, viz též jeho knihu *Christianity and the Religions*, str. 136.

¹⁶⁵ Dupuis, *Towards...*, str. 387.

království. Dupuis souhlasí také s některými metodologickými premisami teologie osvobození¹⁶⁷ a aplikuje je na mezináboženský dialog: teologie náboženství a mezináboženského dialogu by měla vzít vážně dialektiku teorie a praxe, tj. měla by postupovat induktivně, nejen deduktivně. Dupuis tedy podobně jako Tracy trvá na tom, že situace dialogu je autentickým zdrojem teologické reflexe, je tedy třeba rozvíjet nejen apriorní teorii pro dialog, ale také induktivní teologii v dialogu či teologii dialogu (*theology of dialogue*).¹⁶⁸

Na cestě ke čtvrtému paradigmatu ? Rekapitulace a závěr“

Jak jsme viděli, mnozí bohoslovci dospívají v poslední dekádě dvacátého století a na počátku století jednadvacátého k závěru, že tradiční trojí typologie mezináboženských vztahů je neadekvátní a je načase ji opustit.¹⁶⁹ Také pojetí, že vztah mezi třemi tradičními paradigmaty lze chápat jako historickou trajektorii přirozeného posunu od úzkoprsého exkluzivismu přes velkorysejší inkluzivismus až po zcela „demokratický“ pluralismus, je silně zproblematizováno recentním vývojem teologie náboženství.¹⁷⁰ V posledních letech se naopak zdá, že dochází k jakési rehabilitaci partikularismu, tedy že navrhovaný postpluralismus¹⁷¹ či radikální pluralismus¹⁷² není lineárním pokračováním pluralismu standardního, ale v jistém smyslu návratem k partikularistickým důrazům prvního paradigmatu, nyní ovšem s pokorným agnosticizmem ve vztahu k druhým, tedy s respektem k jínakosti jiného.¹⁷³ K tomuto posunu ovšem nemohlo dojít jinak než v rozhovoru s inkluzivismem a také s pluralismem, jejichž přesvědčivé momenty budou nedílnou součástí každé budoucí teologie náboženství.¹⁷⁴

¹⁶⁶ Dupuis, *Christianity...*, str. 201.

¹⁶⁷ Dupuis, *Towards...*, str. 14 a 17.

¹⁶⁸ Dupuis, *Towards...*, str. 18-19.

¹⁶⁹ Podobně argumentuje i Schubert Ogden ve své knize *Is There One True Religion or Are There Many?*, Southern Methodist UP, Dallas, 1992, viz zejména str. 79nn.

¹⁷⁰ K problematizaci této trajektorie viz Thomas M., „A Christ-centered Humanist Approach to Other Religions in the Indian Pluralistic Context“, in D'Costa, *Christian...*, str. 60 až 61. Thomas ovšem užívá alternativní, ač v zásadě synonymní terminologii eklesiocentrismus – christocentrismus – theocentrismus.

¹⁷¹ Tak Surin K., „A Politics of Speech“, in D'Costa, *Christian...*, str. 209.

¹⁷² Tak Cobb „Beyond Pluralism“, in D'Costa, *Christian...*, str. 81.

¹⁷³ Tento pokorný agnosticizmus navrhuje (už v roce 1989) např. Lochhead v práci *The Dialogical Imperative*, SCM Press, London, 1989.

Zatím není jasné, jestli lze hovořit o postupně se rýsujícím čtvrtém paradigmatu, nebo zda se jedná spíše o množství samostatných projektů. Nicméně, jak jsem předeslal výše a jak jsme viděli u jednotlivých teologů, na sklonku devadesátých let a v prvních letech nového století jednoznačně roste konsensus v několika rozhodujících důzrazech: 1) je třeba osvobodit teologii náboženství od jednostrannosti způsobené výhradně soteriologickým rámcem tří klasických paradigmat, 2) je třeba brát vážně jinakost jiného (včetně odlišnosti náboženských ideálů a cílů), vyvarovat se nivelizace rozdílů a divergencí, tj. vystříhat se vlastních projekcí namísto autentického setkávání s jiným, 3) je třeba v teologii náboženství pracovat s důkladnou znalostí reálií jiných náboženství, 4) je třeba v teologické reflexi vycházet z praxe, tj. z probíhajících mezináboženských kontaktů (dialog, spolupráce, konflikty atd.), 5) je třeba zaměřit se v teologii náboženství na prakticko-etickou rovinu mezináboženských vztahů, dialogu a spolupráce.

Tyto důrazy jsou v různé míře patrné u výše představených teologů. Další projekty teologie náboženství jako je trinitární teologie náboženských cílů M. Heima¹⁷⁵ či komparativní hermeneutická teologie F. Clooneyho¹⁷⁶ již na těchto důzrazech staví vlastní teologickou tvorbu a jsou proto (alespoň předběžně) řazeny mezi stoupence čtvrtého paradigmatu (tzv. *acceptance model*).¹⁷⁷ Budoucnost ukáže, zda nové projekty teologie náboženství budou skutečně konvergovat ke společné platformě, či zda půjde spíš o volnou koexistenci alternativních pojetí bez společného rámce. Ať už bude další vývoj jakýkoli, uplynulých deset či patnáct let bylo pro teologii náboženství přelomovým obdobím a její důležitost pro orientaci křesťanů i její společenská aktuálnost jednoznačně porostou.

¹⁷⁴ O integraci nosných momentů všech tří tradičních typů teologie náboženství, resp. o jejich „směsí“ hovoří M. Thomas, „A Christ...“, in D’Costa, *Christian...*, str. 58.

¹⁷⁵ Viz jeho práce *Salvations a The Depth of the Riches*.

¹⁷⁶ Viz jeho článek „Reading the World in Christ“, in D’Costa, *Christian...*, str. 66nn, dále jeho stat „God for Us“ v souboru C. Cornille *Many Mansions*, str. 44nn, a také rozbor jeho metodologie in Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, str. 202nn.

¹⁷⁷ Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, str. 173nn.

ETICKÉ TYPY V ETICE KNIHY PŘÍSLOVÍ¹

David Javornický

ETHICAL TYPES IN THE ETHICS OF THE BOOK OF PROVERBS In the field of the ethics of the Book of Proverbs, the phenomenon examined in this article has barely been touched on by previous researchers. The term „ethical types“ has been coined to describe it. These bearers of ethical information are smaller than the basic literary unit, the statement. They are also smaller than the basic grammatical unit, the sentence. The ethical type fulfils the following three criteria. From the grammatical point of view it is a noun or the equivalent of a noun. It stands out because of the non-verbal nature of this type of ethical utterance. From the semantic point of view it refers to a person, not to an abstract quality. The ethical type thus stands out because of its personal character. And finally it is a word that is semantically explicitly moral. Analysis of the Book of Proverbs has shown that the phenomenon occurs so frequently in this book that the knowledge gained by examining it enriches our understanding of the ethics of the Book of Proverbs as a whole. The article ends with the proposal that ethical types be seen as a fourth type of morality language. It is also recommended that further research be carried out on ethical types in other books of the Old Testament. Interesting possibilities for applying them in contemporary ethics also come to light.

1 Úvod

1.1 Zkoumaný problém

Jak je zřejmé z přehledu literatury,² od 80. let 20 století se objevil zvýšený zájem starozákonních badatelů o etiku Starého zákona. Prací věnovaných etice mudrosloví je však stále málo. Prací soustředěných na etiku Přísloví³ je ještě méně. Při tom se na první čtení Př jeví jako kniha výrazně etická. Poté, co jsem se začal podrobněji etikou Př zabývat, objevil jsem pozoruhodný fenomén, který se v Př často vyskytuje. Tento fenomén téměř není popsán v relevantní literatuře. Objevují se o něm jen drobné zmínky.⁴ Zkoumaným fenoménem je drobný jazykový prvek. Tento prvek je z hlediska literárního menší než výrok,⁵ z hlediska gramatického menší než věta. Již

¹ Tato studie shrnuje hlavní výsledky výzkumu zachyceného v nevydané disertaci obhájené na ETF UK v Praze. JAVORNICKÝ, D. Etické typy v etice knihy Přísloví. Praha: b. n., 2003.

² Viz kapitolu „1.2 Etika Př – přehled bádání“.

³ Dále: Př.

⁴ Viz kapitolu „1.2 Etika Př – přehled bádání“.

⁵ Termínem „výrok“ označuji elementární literární celek. Toto označení je žánrově neutrální. Zpravidla je v Př výrok totožný s veršem, může být ale rozsáhlejší.

tento prvek je nositelem etické informace. Rozhodl jsem se tento fenomén blíže prozkoumat. Postupoval jsem induktivně. Zajímalo mne, jak by se daly charakterizovat společné znaky jednotlivých představitelů fenoménu. Tyto znaky jsem shrnul v operační definici.⁶ Pro označení fenoménu jsem zvolil termín „etické typy“.⁷ Na základě operační definice jsem vyselekoval úplnou množinu „etických typů“. Tyto typy jsem pak zkoumal postupem popsaným v kapitole věnované metodice.⁸ Zjistil jsem, že se jedná o fenomén v Př natolik statisticky významný,⁹ že poznatky získané jeho studiem významně přispívají k chápání etiky Př jako celku.¹⁰ Poznatky ohledně tohoto fenoménu mne vedou k návrhu chápat jej jako svébytný druh jazyka morálky.¹¹ Doporučuji zabývat se jeho studiem i v jiných knihách Starého zákona a aplikovat poznatky o něm i v soudobé etice.

1.2 Etika Př – přehled bádání

Od šedesátých let 20. století lze pozorovat mezi starozákonními badateli zvýšený zájem o mudroslovnou literaturu,¹² s ním souvisí i zvýšený zájem o Př.¹³ Od osmdesátých let 20. století lze pozorovat také obnovený zájem o etiku Starého zákona.¹⁴ Zvolené pole výzkumu, etika Př, leží tedy v průsečíku dvou oblastí zvýšeného badatelského zájmu. Následuje základní přehled bádání o etice Př,¹⁵ ve kterém jsou zdůrazněny hlavní linie výzkumu. Je smutnou skutečností, že badatelé mezi sebou téměř nevedou žádný diskurz.

B. W. Kovacs (1974) předkládá hypotézu o třídním charakteru etiky Př, konkrétně Př 10–29. Předkládá tři definice třídní etiky, „class-ethic“. Mi-

⁶ Viz kapitolu „2.1 Operační definice etického typu“.

⁷ Ve volbě termínu navazují na H. Delkurta (1993, s. 12), který mluví o „die Typisierung dieser Gruppen als Gerechte und Weise oder Frevler und Toren“ i přímo o „Typos des Gerechten“. Dále navazují na W. Janzena (1994, s. 12–13), který mluví o „nuanced typology of character“.

⁸ „2.2 Metodika“.

⁹ Viz kapitoly „3.1 Výroky s etickými typy“ a „3.2 Etické typy“.

¹⁰ Viz kapitolu 4 „Etika typů v Př“.

¹¹ V kapitole 5 „Etické typy – čtvrtý druh jazyka morálky“. Termín „jazyk morálky“ užívám v návaznosti na P. Koláře; V. Svobodu (1997, s. 15–24).

¹² Přehledy o stavu bádání v oblasti mudrosloví podávají R. E. Murphy (1978), C. Westermann (1991), J. Hausmann (1996) a J. L. Crenshaw (2000).

¹³ Přehledy bádání o Př podávají D. Kidner (1985, s. 37–55), R. E. Murphy (1993) a R. E. Murphy (1998).

¹⁴ Přehledy bádání v oblasti etiky Starého zákona podávají C. J. H. Wright (1992), E. Otto (1994, s. 12–17) a J. Rogerson (2001, s. 32–35).

¹⁵ Podrobný přehled je v disertaci D. Javornického (2003, s. 4–20).

nimální definice ji chápe jako étos specifické sociální skupiny.¹⁶ Sbírkky v Př 10–29 podle autora jasně vykazují takto chápanou třídní etiku. Identifikovanou třídou jsou vzdělanci. Druhá definice chápe třídní etiku jako vnitroskupinovou morálku,¹⁷ kde jsou různé standardy chování aplikovány na členy a nečleny. Různé výroky v Př 10–29 podle autora vykazují takto chápanou třídní etiku. Ve výrocích jsou podle něj opakovaně popisovány závazky střední třídy.¹⁸ Adresáty autor identifikuje jako inteligenci, pravděpodobně úředníky a učitele. Tato třída není totožná s třídou mocných, ani nekriticky nepodporuje status quo. Třetí definice chápe třídní etiku jako profesní kodex, „professional code“. V Př chybí jakékoli výroky odkazující přímo na profesi písařů. Přesto autor z analogie s mudroslovím starověkého Předního východu tvrdí, že Př 10–29 obsahuje třídní etiku i ve třetím smyslu. Zde je jeho argumentace nejslabší a nepřesvědčivá. Metodicky Kovacs navazuje na G. von Rada (1970), ve svých závěrech se s ním však rozchází, aniž by dostatečně oponoval jeho argumentům proti třídnímu charakteru etiky Př a pro univerzálnost etiky Př.

Monografie P. J. Nela (1982) se na poli Př detailně zabývá žánrem¹⁹ napomenutí, „admonition“, a étosem v napomenutích obsaženým.²⁰ Nelova studie daného žánru je velmi precizní a jasně doložená. S jeho definicí žánru i taxativním výčtem výskytů pracuji při identifikaci žánrů. Ve srovnání s precizní literární analýzou je etická část jeho práce vágní a metodicky nejednotná. Nel nepředkládá detailní analýzu etiky obsažené v identifikovaných napomenutích, ale tezevitě postřehy o některých rysech mudroslovné etiky jako celku.

Práce B. C. Birche (1991) je interdisciplinární, usiluje o dialog etiky a teologie. Jeho přístup je možno nazvat narativní etikou, i když autor sám takový termín neužívá. Zdůrazňuje význam příběhu pro etiku.²¹ Svůj základní přístup však autor v kapitole věnované etice mudrosloví neuplatňuje.

¹⁶ B. W. Kovacs (1974, s. 176) ji definuje jako: „ethos of a specific social group – a system of values and a corresponding perspective on the world founded in that group and common to it“.

¹⁷ B. W. Kovacs (1974, s. 176) používá pojmu „restricted ethic or in-group morality“.

¹⁸ Adresáti jsou např. vedení k péči o sociálně slabé.

¹⁹ Používám následující základní klasifikaci žánrů v Př a navrhuji následující českou terminologii: průpověď (odpovídá termínům Aussage, Saying), napomenutí (odpovídá termínům Mahnwort, Admonition), poučení (odpovídá termínům Lehrrede, Instruction), jiný. Slovo „výrok“ používám jako žánrově neutrální označení.

²⁰ P. J. Nel (1982, s. 3) říká: „... this thesis concerns itself with two aspects of the wisdom admonitions in the Book of Proverbs, viz the structure and interpretation (ethos) of the wisdom admonitions.“

je. Jak se ukáže i v díle dalšího zastávce narativní etiky W. Janzena (1994), narativní etika není vhodným nástrojem ke zkoumání etiky Př. Narativních textů je v Př příliš málo.²² K důrazům etiky Př podle autora patří zájem o formování charakteru.²³

H. Delkurt (1993) ve své disertaci zkoumá etiku sociálních skupin, „Personengruppen“²⁴ na poli Př 10,1–22;16, Př 25–29. Přehled bádání o etice mudrosloví²⁵ autor prezentuje jako debatu mezi zastánci dvou odlišných modelů. První model zdůrazňuje „Tun-Ergehen Zusammenhang“²⁶ jako ústřední princip mudroslovné etiky. Druhý model zdůrazňuje poslušnost Boží vůli a věrnost společenství jako ústřední principy etiky mudrosloví. Na základě svých pozorování odmítá H. Delkurt první model jako neutržitelný. Zdůrazňuje, že etika mudrosloví je daleko více orientována na bázeň Hospodinovu a lidskou vzájemnost, „Mitmenschlichkeit“, než na osobní prospěch. H. Delkurt shrnuje: „... die Spruchweisheit am Willen Jahwes orientiert ist und Gemeinschaftstreue über persönlichen Erfolg stellt.“²⁷ Kromě této základní teze předkládá autor i větší množství cenných poznatků o daném aspektu etiky Př. Autor ve dvou odstavcích zmiňuje fenomén typů v Př. Všímá si typizace sociálních skupin do protikladů spravedlivý – svévolník a moudrý – hlupák.²⁸ Zmiňuje se krátce také o významu typů pro etiku Př.²⁹ Jeho pozorování je omezeno na stručné postřehy

²² B. C. Birch (1991, s. 40) říká: „... we are always dealing with testimony from within the framework of Israel's story. We do not have in the Old Testament abstract, philosophical discourses on morality or codified, theoretical systems of ethics.“ A dodává: „even non-narrative materials are given narrative context in the Old Testament.“

²³ Pouze dvě mudroslovná vyprávění Př 7,6–23 a Př 24,30–34.

²⁴ B. C. Birch (1991, s. 335) shrnuje: „The predominant concern with character formation is evident in the constant concern for education and discipline ... Proverbs is rightly considered to be pedagogical literature.“

²⁵ Rodiče a děti, muž a žena, líný a pilný, chudý a bohatý.

²⁶ H. Delkurt (1993, s. 13–20).

²⁷ Jedná se o vlivnou hypotézu K. Kocha (1955). Následky činů nejsou často ve Starém zákoně podle Kocha dány zvenčí, trestem Božím na základě soudního procesu. Činy mají samy v sobě zabudovány inherentní následky. Hospodin uvedl systém činů a inherentních následků do pohybu, dohlíží na jeho fungování a asistuje realizaci následků. Pro Př je podle Kocha typické myšlení v kategoriích inherentních následků činů, tedy „Tun-Ergehen Zusammenhang“.

²⁸ H. Delkurt (1993, s. 15).

²⁹ H. Delkurt (1993, s. 143) říká: „Dies bestätigt die Typisierung dieser Gruppen als Gerechte und Weise oder Frevler und Toren.“

³⁰ H. Delkurt (1993, s. 144) říká: „Die positiv formulierten Aussagen ... nennen zumeist eine Haltung, die dem Typus des Gerechten nahekomm.“

ohledně jedné dvojice typů a jednoho žánru. Více se typy nezabývá, soustředí se na etiku sociálních skupin.

W. Janzena (1994) zajímá užití Starého zákona v křesťanské etice. Doporučuje příběh jako východisko. Jeho přístup je možno nazvat narativní etikou, i když on sám jej označuje termínem „paradigmatic approach“. V pěti starozákonních příbězích identifikuje pět základních paradigmat, modelů morálky: rodinné, kněžské, mudroslovné, královské a prorocké. Volba modelového příběhu pro mudrosloví je velmi problematická, mudroslovné paradigma odvozuje autor z 1 S 25.³⁰ Tím je problematická i autorova charakteristika mudroslovného paradigmatu. Přesto se v kapitole objevují významná dílčí pozorování o etice mudrosloví, a tedy i Př. Autor si všimá fenoménu etických typů a mluví o jejich významu pro mudroslovnou etiku.³¹ Je přesvědčen, že otázka, kým člověk je, je v etice mudrosloví nadřazena otázce, co člověk dělá. Na rozdíl od H. Delkurta (1993) upozorňuje na celou škálu etických typů. Typy však pouze zmiňuje, blíže s nimi nepracuje.

E. Otto (1994) chápe etiku staršího mudrosloví jako induktivní etiku řádů. Je pro ni podle autora typické, že odvozuje řády, „Ordnungen“, z empirického pozorování přírody a společnosti. Normy chování pak odvozuje z těchto řádů. Boha chápe tato etika jako hranici poznání. Apórií této etiky je zkušenost nesouladu mezi „Tat“ a „Ergehen“, mezi étosem a úspěšným životem. V pozdějším mudrosloví tuto etiku podle Otta nahradila deduktivní etika řádů. Hospodin se stává východiskem étosu. Základní aporii se podle autora v rámci mudroslovné etiky řádů nepodařilo vyřešit. Až v Sír dochází k integraci etiky zakotvené ve zjevení a mudroslovné etiky řádů.

Z přehledu vyniká, že oblast etiky Př nepatří mezi příliš prozkoumané oblasti Starého zákona. Tuto oblast nezkoumá žádná česká práce.³² Práce věnované přímo etice Př předkládají pouze B. W. Kovacs (1974), P. J. Nel (1982) a H. Delkurt (1993). Ještě v roce 1996 odborník na mudrosloví R. E. Murphy konstatuje, že etika mudrosloví, tedy i etika Př, patří k oblas-

³⁰ V této souvislosti upozorňuji na principiální studii, ve které se J. L. Crenshaw (1969) zabývá metodikou identifikace mudroslovných textů a vlivů.

³¹ W. Janzen (1994, s. 124) říká: „The first question is not whether someone does right in a given situation, but whether someone is צדיק; (righteous, pious), rather than רשע (wicked, evil). The contrast between the ethically approved and the ethically condemned person can be expressed in many word pairs. In keeping with its emphasis on character, the wisdom literature presents a nuanced typology of character.“

³² Nejblíže s oblastí souvisejí práce T. Novotného (1988) a K. Flossmanna (1989).

tem, které potřebují být řádně prozkoumány. R. E. Murphy říká: „The ethical implications of the wisdom literature have yet to be properly explored.“³³ Předložený výzkum chce být příspěvkem ke zkoumání této oblasti.

Badatelé H. Delkurt (1993) a W. Janzen (1994) si všimají fenoménu etických typů. Ani jeden z nich však neprozkoumal a nepopsal fenomén etických typů a jejich význam pro etiku Př soustavně; to je záměrem předložené práce.

2. Metodika

2.1. Operační definice etického typu

Termín operační definice používám ve smyslu, v jakém ho pro metodiku výzkumu v oblasti společenských věd formuluje M. Disman (2000).³⁴ Etickým typem nazývám každý fenomén, který splňuje následující kritéria.

Z hlediska gramatického definuji typ jako nomen nebo jeho ekvivalent. Toto kritérium je selekční, to znamená, že jsou vyloučena všechna slova, která kritérium nesplňují. Konkrétně je zahrnuto substantivum (S). Zde je výběr ještě zúžen na substantivum apelativum. Vyloučeno je proprium, protože nesplňuje sémantické kritérium uvedené níže, nejedná se o „ethicum“. Dále se jedná o adjektivum (A). Hranice mezi substantivy a adjektivy ovšem není v hebrejštině rigidní.³⁵ Dále je zahrnuto participium (Pt), aktivní i pasivní, bez rozlišení kmene. Participium je přechodným druhem mezi nomen a verbum, verbální nomen.³⁶ Infinitiv nebyl zahrnut, protože neodpovídá níže uvedeným kritériím sémantickým, nejedná se o „humanum“. Dále je zahrnuta nominální fráze (NP). Selekcí nomen a ekvivalentu je z operační definice vyloučeno verbum finitum. Verbum finitum hraje významnou roli v jazyce morálky, i v jazyce morálky Př. Je charakteristické pro narativní etiku i pro etiku příkazů a zákazů. Vyniká nominální charakter etických typů. Výzkum má prokázat, že etické typy vyznačující se nominálním charakterem hrají významnou roli v jazyce morálky Př.

³³ R. E. Murphy (1996, s. 198).

³⁴ M. Disman (2000, s. 79) shrnuje: „V operační definici je koncept vyjádřen pomocí operací, kterými bude měřen.“

³⁵ Např. B. K. Waltke; M. O'Connor (1990, s. 261) říkají: „... the boundary between adjectives and substantives is not fixed or rigid.“

³⁶ B. K. Waltke; M. O'Connor (1990, s. 612) říkají o participiu: „... it participates in both nominal and verbal characteristics.“ P. Joüon; T. Muraoka (1993, s. 414) mluví o participiu jako o „verbal noun“.

Z hlediska sémantického definuji etický typ jako „humanum“, tedy slovo označující člověka, osobu. Jedná se o druhé kritérium selekční. Jsou vyloučena všechna slova, která toto kritérium nesplňují. Toto kritérium úzce souvisí s chápáním morálky jako oblasti specificky lidské.³⁷ Mezi slova označená jako „humanum“ zahrnuji i tělesné orgány a jiné antropologické termíny ve funkci synekdoch. Selekcí „humanum“ jsou vyloučeny abstraktní pojmy, které hrají významnou roli v jazyce morálky, i v jazyce morálky Př. Vyniká personální charakter etických typů. Výzkum má prokázat, že etické typy vyznačující se personálním charakterem hrají významnou roli v jazyce morálky Př.

Z hlediska sémantického definuji dále etický typ jako „ethicum“, tedy slovo explicitně morální. Jedná se o třetí kritérium selekční (E1). Opět jsou vyloučena všechna slova, která toto kritérium nesplňují. Termínem explicitně morální slovo míním slovo, které je samo o sobě sémanticky morální a kontrola kontextem to potvrdila. Pomocí kontroly kontextem jsou vyloučeny také ne-morální významy daných slov (např. dobré jídlo). Do práce nejsou zahrnuty etické typy v širším slova smyslu (E2), tedy slova, která jsou z hlediska sémantického morálně neutrální a morální obsah je jim přisouzen až kontextem. Doporučuji zaměřit se na etické typy kategorie E2 v dalším bádání. Jejich prozkoumání by ještě posílilo tezi o významu etických typů pro etiku Př. Při sémantickém určování morálnosti slov vycházím ze dvou základních kompatibilních konceptů. Vycházím z konceptu „mravních slov“ a jejich souvislosti s „předporozměněním mravní skutečnosti“, který pochází od A. Anzenbachera (1994).³⁸ Dále vycházím z kon-

³⁷ Viz např. A. Anzenbacher (1994, s. 13–18).

³⁸ „Mravní slova“ jsou podle A. Anzenbachera (1994, s. 13–18) slova, která „... užíváme k vyjádření mravních skutečností“. Užívání mravních slov v běžném diskursu předpokládá „předporozměnění mravní skutečnosti“, bez kterého by mravní slova nebyla komunikativní. O mravním hodnocení A. Anzenbacher (1994, s. 16–17) říká: „Mravní kvalifikace člověka (dobrý nebo špatný, čestný nebo podlý) má zvláštní hodnotu, jež se zásadně liší od jiných kvalifikací (inteligentní, obratný, vzdělaný, roztomilý, zámožný).“ Tuto hodnotu upřesňuje takto: „Mravní kvalifikace se jedinečným způsobem dotýká hodnoty a důstojnosti člověka jakožto člověka.“ (s. 17) Dále tuto myšlenku rozvíjí: „Užíváme-li dobré v mravním smyslu, doporučujeme člověka jakožto člověka neboli lidské jednání jakožto jednání člověka.“ (s. 269) Koncept „mravních slov“ A. Anzenbacher (s. 248–273) podrobuje filosofické reflexi v přehledu o trendech metaetiky. Otevírá zde mimo jiné základní otázku: lze definovat modelové mravní slovo „dobré“ nebo se jedná o jednoduchý, nedefinovatelný pojem, jehož obsah je postižitelný pouze intuicí? V této věci zastává kompromisní stanovisko: „I když nesdílíme přesvědčení G. E. Moora, že dobré je intuitivně jednoduchý, nedefinovatelný pojem stejně jako žluté, přesto zůstává důležité zjištění: Proti všem naturalistickým definicím je třeba zdůraznit, že mravní slova mají samostatný význam, jenž se nedá redukovat na empiricko-deskriptivní určení“.

ceptu „jazyka morálky“ a pro něj charakteristických „etických termínů“, který předkládají P. Kolář; V. Svoboda (1997).³⁹

Etickým typem rozumím každé slovo nebo nominální frázi, které splňuje všechna tři výše uvedená kritéria. Z hlediska gramatického se jedná o nomen nebo jeho ekvivalent. Z hlediska sémantického se jedná o „humanum“ a „ethicum“.

2.2 Metodika

Pracuji s hebrejským textem knihy Př.⁴⁰ Pro gramatickou analýzu a konkordanční vyhledávání používám textovou databázi BWW 4.0.⁴¹ Analýza sémantická a etická je mou vlastní prací. Ve výzkumu etických typů postupuji následujícím způsobem.

Nejprve provedu selekci potenciálních etických typů na základě kritérií stanovených v operační definici etického typu. Pak identifikuji výroky,⁴² do kterých typy patří. Provedu předběžnou analýzu výroku z hlediska etického. Předběžná analýza slouží ke kontrole morálního obsahu potenciálního typu. Po kontrole morálního obsahu kontextem provedu výslednou selekci etických typů. Výsledkem je množina etických typů kategorie E1.

³⁹ P. Kolář; V. Svoboda (1997, s. 15–24) demonstrují nemožnost definovat „jazyk morálky“ syntakticky a jako alternativu předkládají definici sémantickou. Definují jazyk morálky těmito slovy: „Sémantické vymezení jazyka morálky lze tedy formulovat následovně: Jazyk morálky je tvořen vyjádřeními, která odpovídají na otázku Co mám(e) dělat?“ (s. 22) Dále autoři upozorňují na to, že až pragmatický kontext určí, zda výše uvedená vyjádření obsahují „mravní soudy“ nebo „soudy bez mravního obsahu“. Svě chápání jazyka morálky shrnují takto: „Jazyk morálky je tvořen vyjádřeními, která poskytují odpověď na otázku, co dělat, resp. jak jednat, ať přímo (imperativní věty a věty, které říkají, co má být), nebo nepřímo (věty, které říkají, co je dobré, žádoucí, správné, atp. – tato vyjádření bývají označována jako hodnotové soudy). Charakteristickým rysem těchto vyjádření je, že hovoří o lidech, jejich jednání, úmyslech, emocích a podobně a neobsahují odkaz na konkrétní cíle. Vedle vět můžeme v rámci analýzy jazyka morálky identifikovat a relativně samostatně zkoumat i jistá slova, která jsou pro vyjádření jazyka morálky charakteristická.“ (s. 23–24) Slova charakteristická pro jazyk morálky nazývají „etické termíny“ a definují je takto: „... pro etické termíny je na první pohled charakteristické jejich užití k hodnocení věci v širokém slova smyslu nebo hodnocení či předepisování lidského jednání.“ (s. 26).

⁴⁰ Biblia Hebraica Stuttgartensia BHS (1990, 4. vydání).

⁴¹ O databázi Bible Works for Windows 4.0 informuje M. Prudký (2000) ve své recenzi. Připojuji několik informací o části databáze, kterou jsem užíval ve výzkumu, o WTM. WTM je zkratkou pro: BHS Hebrew Morphology and Lemma Database, Philadelphia: Westminster Theological Seminary, 1996–1999. Tuto databázi vyvinuli na Westminster Theological Seminary badatelé Alan Groves a Dale Wheeler. Vycházejí z textu Biblia Hebraica Stuttgartensia BHS (1990, 4. vydání). Za základ morfologické analýzy užívají slovník L. Kohlera; W. Baumgartnera (1958) a konkordanci A. Even-Shoshana (1993). Výsledky konzultují s prací holandského badatele Eepa Talstry.

⁴² Výrokem rozumím elementární literární celek. Toto označení je žánrově neutrální. Zpravidla je výrok totožný s veršem, může být ale rozsáhlejší.

Vyselektované typy analyzuji z hlediska etického. Volím při tom synchronní přístup. Vycházím z toho, že etický typ má svou funkci v daném výroku, proto analyzuji z hlediska etického vždy celý výrok obsahující etický typ. Jsem přesvědčen, že pečlivá analýza výroku (základního celku) významně přispívá k pochopení etického typu (prvku v celku). Neusiluji o exegezi daných výroků, ale o kvalifikovanou analýzu z hlediska etického. Analýza je mou vlastní prací, význam různých výroků jsem konzultoval s různými autory.⁴³ Po pečlivém zvážení i konzultaci⁴⁴ jsem se rozhodl kategorie pro etickou analýzu odvodit induktivně přímo ze zkoumaného materiálu,⁴⁵ tj. z analyzovaných výroků a sekundární literatury o nich. Výhodou tohoto přístupu je, že se vyhýbá anachronismu, násilnému vměstování výroků do kategorií o staletí pozdějších. Dobře také vyniká specifický charakter zkoumaného materiálu i jeho proporcionalita. Rizikem tohoto přístupu je, že může dojít ke ztrátě korelace s oborem etiky a jeho kategoriemi. Toto riziko se snažím eliminovat průběžným konzultováním s některými kompendii etiky.⁴⁶ Uvedeným přístupem jsem stanovil čtyři základní aspekty etiky typů, které budu sledovat u jednotlivých výroků: oblast, autorita, motivace, teologie.

Stanovil jsem pravidlo, že údaje z analýzy výroku smějí být v závěrečné syntéze započítány jen jednou, jinak by došlo ke statistickému zkreslení. To je třeba zdůraznit, protože mnohé výroky obsahují více než jeden typ. Také typ smí být analyzován pouze jednou, jinak by opět došlo ke zkreslení údajů. To je nutné zdůraznit v případě nominálních frází.

Čísla týkající se etické analýzy výroků, a s nimi související statistiku je nutno vyhodnotit opatrně. Tato čísla nelze brát plně jako čísla ve smyslu exaktních věd. I přes snahu o co možná nejexaktnější analýzu mnohé výroky zůstávají nejasné, jiné víceznačné, otevřené subjektivnímu chápání, nové interpretaci a aplikaci. A to tím více, čím více se ve výrocih dostává ke slovu poezie.⁴⁷ Může se stát, že jiný badatel bude též výrok odůvodněně analyzovat poněkud jinak. Pokud se po důkladném zvážení pro určitý

⁴³ Záznamy o analýze všech výroků s etickým typem se nacházejí v disertaci D. Javornického (2003, s. 37–213).

⁴⁴ S ThDr. J. Halamou z katedry Teologické etiky na UK ETF.

⁴⁵ V tomto bodě navazují na G. von Rada (1970), který zdůrazňuje, že není metodicky správné pro zkoumání etiky mudrosloví používat kategorie současné filozofické či teologické etiky.

⁴⁶ A. Anzenbacher (1994), P. Kolář; V. Svoboda (1997), F. Ricken (1995).

⁴⁷ I pro analýzu platí slova R. E. Murphyho (1998, s. xxix) pronesená o „Sitz im Leben“: „... the proverb, like the proverbial cat, may have nine lives or more.“

význam výroku rozhodnu, s údaji, které zanesu do analýzy, dále pracuji exaktně. Pokud vnímám význam výroku jako otevřený, uvádím v analýze více než jednu možnost. Pokud vnímám význam výroku jako zásadně sporný, výrok vůbec neanalyzuji. Statistické shrnutí má svůj význam, pokud budou čísla správně interpretována, pokud nám poslouží jako čísla rámcová, zaokrouhlená. Pak nám mohou velmi dobře sloužit k orientaci v problematice jako celku. Mohou nám velmi dobře pomoci získat představu o zkoumaných rysech tohoto aspektu etiky Přísloví a jejich proporcionalitě. A budou ochranou před nebezpečnou formou subjektivního zkreslení, kdy autor uvádí jen vybrané texty, které odpovídají jeho postulatům. V tomto směru má předložená práce výhody v tom, že usiluje o celkový a úplný obraz daného fenoménu.

3 Etické typy v Př

3.1 Výroky s etickými typy

Celkem bylo identifikováno 260 výroků⁴⁸ obsahujících minimálně 1 etický typ (E1). Kniha Př obsahuje 915 veršů. To znamená, že 28 % veršů z Př obsahuje etický typ. Toto číslo bude ještě větší, pokud vezmeme v úvahu, že se etické typy vyskytují také v literárních celcích s větším rozsahem než jeden verš. Takových celků jsem identifikoval 27.⁴⁹ Pokud z těchto celků vybereme pouze ty úseky, které mají etický typ jako své téma,⁵⁰ dospějeme k závěru, že se v Př 335 veršů z 915 věnuje etickému typu. To znamená, že se etickými typy zabývá 37 % textu Př. Tento údaj je zachycen v grafu č. 1. Na základě těchto údajů konstatuji, že etické typy jsou z kvantitativního hlediska velmi významným fenoménem v knize Př. Pozorování ohledně podílu výroků s etickými typy na textu Př má i další důsledek. Zkoumal jsem pouze jeden fenomén etiky Př, etické typy kategorie E1. Jen tento jev zahrnuje 37 % textu Př. Již na základě tohoto pozorování lze tvrdit, že kniha Př má silně etický ráz.⁵¹

⁴⁸ Přehled všech výroků obsahujících etický typ (E1) se nachází v disertaci D. Javornického (2003, s. 216–217).

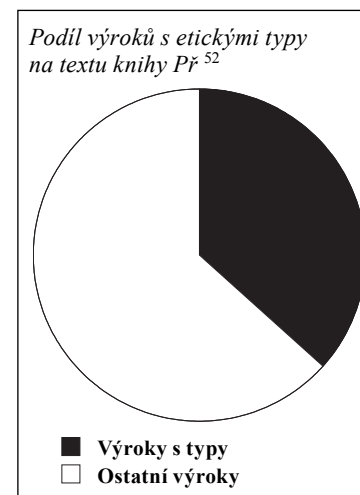
⁴⁹ Přehled se nachází v disertaci D. Javornického (2003, s. 223).

⁵⁰ Přesná procedura je popsána v disertaci D. Javornického (2003, s. 217–218).

⁵¹ Toto pozorování může být doplněno o další významné aspekty etiky Př zkoumané jinými autory, např. o etiku napomenutí zkoumanou P. J. Nelem (1982) a etiku sociálních skupin zkoumanou H. Delkurtem (1993). I když zde dochází k určitému překryvu textů Př zpracovaných v této práci a v pracích dalších badatelů, lze tvrdit, že kniha Př má výrazně etický charakter.

3.2 Etické typy

Celkově se podařilo ve 260 výrocih identifikovat 404 výskytů etických typů (E1). Znamená to, že mnohé výroky obsahují více než jeden etický typ. Častěji se vyskytují typy negativní, objevují se 257×. Pozitivní typy se vyskytují 147×. Z uvedeného pozorování opět vyplývá, že etické typy jsou již z hlediska četnosti výskytu velmi významným fenoménem, vhodným pro soustavný výzkum. Dále z uvedeného pozorování vyplývá, že informace získané výzkumem etických typů jsou významným přínosem pro pochopení etiky Př.



Celkem se podařilo identifikovat 44 samostatných etických typů, z toho 20 adjektivních, 4 substantivní a 20 participiálních. Dále bylo identifikováno 132 nominálních frází, které až jako celek splňují parametry etického typu.⁵³ Zredukovat množinu etických typů na jednu dvojici, jak to činí H. Delkurt (1993) ve své monografii, se tedy ukazuje jako neadekvátní. Mezi etickými typy se objevuje 7 hlavních typů, vyskytujících se více než 7×. Jsou zachyceny v Přehledu č. 1. Hlavní typy se celkem vyskytují 205×, což je 51% výskytů. 49% výskytů tvoří typy s nižšími frekvencemi. Mezi etickými typy dominují spravedlivý, צַדִּיק (65×) a svévolník, שָׁרָץ (78×). Spolu také tvoří dominantní pár protikladných etických typů typický pro Př (45× společně).⁵⁴ Pouze 9× se objevují femininní typy. Ve všech ostatních výskytích jsou etické typy maskuliní.⁵⁵

Přehled č.1: Hlavní etické typy

Pozitivní typy – spravedlivý, צַדִּיק (65×); přímý, יָשָׁר (17×); dobrý, טוֹב (8×).

Negativní typy – svévolník, שָׁרָץ (78×); líný, עָצֵל (14×); zlý, רָע (14×); věrolomný, בּוֹגֵד (9×).

⁵² Graf ukazuje počet veršů.

⁵³ Úplný přehled všech typů se nachází v disertaci D. Javornického (2003, s. 37–213).

⁵⁴ V ostatních knihách Starého zákona se vyskytují společně již jen 36x.

⁵⁵ U synekdoch není možné se k otázce maskulinity a feminity vyjádřit.

4 Etika typů v Př

4.1 Oblast

Ve stávající kapitole předkládám syntézu poznatků o oblastech etiky, ve kterých výroky obsahující etické typy operují.⁵⁶ Induktivně jsem identifikoval čtyři takové oblasti: obecná, osobní, mezilidské vztahy, práce/majetek.

První identifikovanou oblastí je oblast obecná (62 výroků). Výroky zařazené do této kategorie jsou typické tím, že nejsou vázány na žádnou konkrétní oblast etiky, předkládají etická tvrzení obecného rázu.

Druhou oblastí je oblast osobní (90 výroků). Týkají se osobní dimenze etiky. Zahrnují celé spektrum témat. Řeší se v nich otázky lidského charakteru a postojů. Některé z výroků pojednávají o srdci člověka. Jiné hodnotí lidské myšlení, plány, konkrétní postoje. Další se zabývají nadějami a jistotami. Ve výrocích se rovněž objevuje téma emocí⁵⁷ a s ním související ceněná hodnota sebeovládání. Výroky v této oblasti řeší otázky sebehodnocení a vědomí viny. Věnují se také tématu jídla a alkoholu. Objevuje se v nich v Př velmi oblíbený motiv cesty.⁵⁸

Třetí oblastí je oblast mezilidských vztahů (135 výroků). Z tohoto zjištění vyplývá, že etiku Př nelze chápat jako individualistickou. 51 výroků se zabývá z hlediska etického oblíbeným tématem Př, komunikací, řečí.⁵⁹ Je překvapivé, jak málo výroků obsahujících typy (13) se věnuje rodinné etice. Rozhodně nelze tvrdit, že by rodinná etika patřila k ohniskům zájmu sledovaných výroků. Toto pozorování vážně problematizuje tezi T. Frydrycha (2002) o tom, že je etika Př soustředěná na rodinu.⁶⁰ Ani otázky královského dvora nepatří mezi klíčová témata (6 výroků).

Lze shrnout, že etické typy jsou z hlediska svého zaměření na oblast etiky neutrální vůči dvěma ze tří hypotetických „Sitz im Leben“, rodinnému a dvornímu, tak často pojednáváním v relevantní literatuře. Zajímavé jsou výroky (10) soustředící se na vztah k sociálně slabým členům společnosti. Vyniká v nich hodnota sociální citlivosti. Učinit z deseti výroků ar-

⁵⁶ Pokud některý výrok operuje ve více než jedné oblasti, což se stává častěji, je přiřazen ke všem oblastem, ve kterých operuje.

⁵⁷ S tímto tématem jsou sémanticky svázány typy „Pomalý k hněvu“, „Impulzivní I“ a „Impulzivní II“.

⁵⁸ Motiv cesty v etice Př přesahuje zkoumaný aspekt etiky Př, zasloužil by si samostatného zpracování.

⁵⁹ S touto oblastí jsou sémanticky svázány: synekdochy „jazyk“, „rty“, „ústa“, které se objevují v nominálních frázích; typy „Pomlouváč“ a „Pomlouvající“.

⁶⁰ T. Frydrych (2002, s. 187) charakterizuje etiku Př jako „family-centered ethics“.

gument pro tezi o třídní etice, jak to činí B. W. Kovacs (1974), se jeví jako statisticky neadekvátní.

Čtvrtou oblastí je oblast práce a majetku (28 výroků).⁶¹ Ve výrocích vyniká hodnota pile, pracovitosti. Téma majetku patří mezi významná témata Př. Jen část tohoto tématu je podchycena při sledování etických typů. K získání úplného obrazu dané problematiky slouží práce zabývající se bohatstvím a chudobou v Př.⁶²

4.2 Autorita

V této kapitole předkládám syntézu poznatků o druhé základní etické kategorii, o autoritě. Každý výrok obsahující etický typ byl analyzován pomocí otázky, s jakou autoritou výrok vystupuje vůči posluchači či čtenáři, jaký nárok na něj klade. Ve výrocích s etickými typy jsem identifikoval induktivně pět druhů autority, nároku na posluchače: externí autorita, imperativ, pozorování, tvrzení, tvrzení nebo pozorování.

Autorita patří mezi diskutovaná témata na poli Př i etiky Př.⁶³ Některé badatelé jsou přesvědčeni o neautoritativním charakteru Př,⁶⁴ jiní hájí tezi o autoritativním charakteru Př.⁶⁵ Níže předložené poznatky o autoritě jsou příspěvkem do probíhající diskuse.

Může se jednat o externí autoritu (23 výroků). Tím míním skutečnost, že je ve výroku samotném, či ve větším žánrovém celku, do kterého výrok patří, specifikován mluvčí výroku. Autorita výroku se pak odvíjí z autority mluvčího.⁶⁶ Jedná se o vysoce autoritativní typ řeči, nárok na adresáta je přímý. Ve všech 23 výrocích se jedná o autoritu otce.

Dalším typem autority je autorita imperativů (16 výroků). Jedná se o příkazy nebo zákazy přímo oslovující čtenáře a posluchače, přímo od něj vyžadující nějaký postoj nebo jednání. Často bývá spojena s autoritou externí. Opět se jedná o vysoce autoritativní druh etické řeči. Často bývá tento druh spojen s žánrem poučení a napomenutí. Je patrné, že imperativy neplní ve výrocích s etickými typy žádnou významnou úlohu. V tom se výrazně liší od výroků žánru napomenutí, pro které je imperativ obligatorním

⁶¹ S touto oblastí jsou sémanticky svázány typy „Líný“ a „Pilný“.

⁶² Dobrý přehled problematiky i s bibliografií podává R. E. Murphy (1998, s. 260–264).

⁶³ Dobrý přehled podává jeden ze zastánců teze o autoritativním charakteru Př B. K. Walke (1987).

⁶⁴ Např. J. Fichtner, G. von Rad, J. C. Rylaarsdam, R. B. Y. Scott a W. Zimmerli.

⁶⁵ Např. J. L. Crenshaw, H. Gese, B. Gemser, R. E. Murphy a U. Skladny.

⁶⁶ Omezují tento typ autority na konkrétní výroky nebo konkrétní celky žánrů, do kterých výroky patří. Nepojednávám zde o autoritě celku knihy Př, ani o přepokládaných autorech, ani o vlivu celku knihy a předpokládaných autorů na jednotlivé výroky.

prvkem žánru.⁶⁷ Tento rozdíl je natolik významný, že je jedním z důvodů, proč navrhuji chápat etické typy jako specifický druh jazyka morálky.

Na opačném pólu z hlediska autority stojí pozorování (1 výrok). Mním tím výroky, jejichž nárok na posluchače je nulový. Neoslovují posluchače přímo a nic po něm nevyžadují. Předkládají hodnotově neutrální pozorování nějakého jevu. Jako příklad uvedu Př 19,6: „Urozenému pochlebují mnozí, se štědrým mužem se přáteli kdekdo.“⁶⁸ Je velmi výmluvné, že mezi 260 výroky obsahujícími etické typy se podařilo identifikovat pouze jeden výrok obsahující pozorování.⁶⁹ Navíc po bližším přezkoumání zjistíme, že v daném výroku je pozorování didakticky zpracováno. Ukazuje se, že nelze tvrdit, že deskriptivní, hodnotově neutrální pozorování tvoří charakteristický rys Př.

Pozoruhodným druhem autority je tvrzení (161 výroků). Jedná se o výroky, které neoslovují posluchače přímo. V tom se strukturálně shodují s pozorováním. Nejsou přímo preskriptivní. Ve svém obsahu ale předkládají kategorická hodnocení, často velmi silná. Jako příklad tvrzení poslouží Př 15,9: „Hospodinu je ohavností cesta svévolníka, ale miluje toho, kdo následuje spravedlnost.“ Tento výrok není pouhým deskriptivním pozorováním jevu. Autorita tvrzení je pozoruhodná. Tvrzení kategoricky předkládají určitá hodnocení i očekávání, bez jakéhokoli prostoru pro diskusi. Ve své kategoričnosti se neopírají o žádnou vnější autoritu, většinou nepředkládají žádná odůvodnění. Konstatují mravní soudy jako fakta. V tomto ohledu jsou velmi autoritativní. Na druhou stranu nic konkrétního po čtenáři či posluchači přímo nechtějí. V tom se liší od příkazů a zákazů. Nevyžadují přímo zaujetí určitého postoje, konkrétní jednání či reakci. Předkládají mravní soud a nechávají na svobodné volbě adresáta, jak s ním naloží. V tomto ohledu jsou neautoritativní. Nárok tvrzení na adresáta je nepřímý. Tvrzení je jednoznačně nejčastějším druhem autority sledovaných výroků.

Poslední je přechodná kategorie mezi tvrzením a pozorováním (71 výroků). U mnohých výroků nelze určit, zda se jedná o pozorování nebo tvrzení. Obojí interpretace výroku je zásadně možná. Nechtěl jsem převážít význam na některou stranu. Proto jsem tyto výroky zařadil do smíšené kategorie. Jako příklad uvedu Př 12,10: „Spravedlivý cítí i se svým dobyt-kem, kdežto nitro svévolníků je nelítostné.“ Jedná se o deskriptivní pozorování společenského jevu nebo o postulát, či o oboje současně?

⁶⁷ P. J. Nel (1982).

⁶⁸ Tento výrok neobsahuje etický typ.

⁶⁹ Př 24,30-34.

4.3 Motivace

V této kapitole předkládám syntézu poznatků o třetí základní etické kategorii, o motivaci. Každý výrok obsahující etický typ byl analyzován pomocí otázky, jak je etika, obsažená ve zkoumaném výroku, motivována, zdůvodněna.⁷⁰ Zkoumal jsem, jak je adresát motivován k tomu, aby se ztotožnil s pozitivními typy, přijal jimi reprezentované hodnoty a osvojil si jejich postoje a jednání a k tomu, aby odmítl typy negativní a hodnoty, postoje a jednání s nimi spojené.

Ve výrociích s etickými typy jsem identifikoval induktivně čtyři druhy motivace: následky, ohlas, teologická motivace a hodnocení. Jeden výrok může obsahovat více než jeden druh motivace. V analýze daného výroku uvádím všechny možnosti.⁷¹

Prvním druhem motivace je motivace následky (134–138 výroků). V těchto výrociích je adresát motivován ke ztotožnění se s pozitivními typy a odmítnutí negativních typů tak, že jsou mu vylíčeny následky postojů, řeči a jednání typů. Jedná se o nejčastější druh motivace. Převažují následky osobní (104–107 výroků). Typ sám nejčastěji ponese následky svých postojů, řeči a jednání. Následky pro okolí se objevují 35–36krát. Dále jsem zkoumal, o jaký druh následků se jedná. V 19 výrociích jsem identifikoval následky materiální povahy. Jako příklad uvedu Př 13,25: „Spravedlivý se nají dosyta, kdežto břicho svévolníků trpí nedostatkem.“ Mezi postoji, jednáním typu a materiálními následky může být kauzální souvislost. Ta vyniká u „líného“. Někdy přecházejí následky materiální do následků existenciálních, např. do žebroty, či nucených prací. V 97–100 výrociích jsem identifikoval následky existenciální povahy. Objevují se daleko častěji než následky materiální. Někdy se objevuje kauzální souvislost mezi postojem, jednáním typu a existenciálními následky. Jako příklad takové souvislosti je možné uvést Př 5,22: „Svévolníka polapí jeho zločiny, bude spoután provazy svého hřichu.“ Někdy jsou naopak následky paradoxní. Jako příklad uvedu Př 28,27: „Kdo dává chudému, nebude mít nedostatek...“ Dalším příkladem paradoxních následků je Př 29,23: „Člověka poníží jeho povýšenost, kdežto kdo je poníženého ducha, dojde slávy.“ Nepovažuji za adekvátní chápat všechny následky ve smyslu kauzality. Jako daleko při-

⁷⁰ V tomto bodě se metodicky rozcházejí s G. von Radem (1970), který se při zkoumání motivace omezil na studium motivačních vět.

⁷¹ Motivaci navíc nelze vždy určit jednoznačně. Občas ji lze chápat různě v závislosti na překladu a interpretaci. V takovém případě uvádím v záznamu o analýze daného výroku alternativy, v syntéze se alternativy promítají do intervalu výskytů daného druhu motivace (X až Y).

měřenější se mi jeví chápat následky ve výrocích ve většině případů jako zaslíbení a varování. Existenciálních následků se ve studovaných výrocích objevuje celá škála. Pozitivním typům jsou opakovaně slibovány tyto hodnoty: život, životní stabilita, bezpečí, dobro, naplnění aspirací, přidané dny, radost, záchrana, milosrdenství a pravda, vysvobození, budování, blahoslavenství, požehnání, sláva. Negativní typy naopak čeká: smrt, zkáza, zahynutí, zánik, spoušť, pohroma, rozdrčení, zboření, trest, zlo, strach, vykořenění ze země, vytnutí ze země, zbloudění, násilí nebo pád. Oblíbeným motivem je záměna údělu typů. Uvedu dva příklady. V Př 21,18 čteme: „Výkupným za spravedlivého bude svévolník, za přímé lidi věrolomník.“ V Př 11,8 se říká: „Spravedlivý bývá zachován, je-li v souzení, kdežto svévolník se dostává na jeho místo.“ Důležitým motivačním prvkem je vztah k vlastní duši, přesněji řečeno k **שֵׁנִי**.⁷² Pozitivní typy střeží svou duši, negativní ji nenávidí, škodí jí. Lze shrnout, že v motivaci etiky typů často nejde o nic menšího než o život a smrt. Místo shrnutí nám může posloužit Př 11,19: „Tak spravedlnost vede k životu, kdežto kdo se žene za zlem, spěje k smrti.“ Existenciální následky a následky vůbec jsou často orientovány do budoucnosti. Pozitivní typy čeká dobrá budoucnost, negativní typy budoucnost zlá. Často až budoucnost rozliší mezi etickými typy, až v budoucnosti se projeví následky. Identifikoval jsem 17 výroků, kde se o budoucnosti explicitně mluví.⁷³ Uvedu několik příkladů. V Př 23,17–18 se říká: „Ať tvé srdce nezávidí hříšníkům, ale ať horlí pro bázeň před Hospodinem po všechny dny. Však to budoucnost ukáže! Tvá naděje nebude zmařena.“ V Př 24,20 je motiv budoucnosti formulován takto: „Nerozčiluj se kvůli zlovolníkům, nezávidě svévolníkům. Zlý žádnou budoucnost nemá, svévolníkům zhasne světlo.“ V Př 12,19 čteme: „Pravdivé rty se zajistí navždy, kdežto jazyk zrádný na okamžik.“ Místy má budoucnost charakter až eschatologický: Př 10,25; Př 10,30; Př 11,7; Př 14,32.⁷⁴

Druhým druhem motivace je ohlas (19–24 výroků), tedy akceptace nebo odmítnutí okolím. Uvedu dva příklady. V Př 10,7 se říká: „Památky spravedlivého bude k požehnání, kdežto jméno svévolníků zpráchniví.“ V Př 11,10 čteme: „Když je dobře spravedlivým, město jásá, když zhynou svévolníci, plesá.“ Ohlas může být blíže specifikován. Předchozí verš mluví o ohlasu ve městě, následující o ohlasu u rodičů. Př 23,24: „Otec spravedlivého velice jásá...“

⁷² Antropologický pojem **שֵׁנִי** ve své disertaci blíže zkoumá T. Novotný (1988, s. 56–64).

⁷³ V mnoha dalších výrocích, kde nebyl motiv budoucnost identifikován jako explicitní, lze navíc na motiv budoucnosti usuzovat.

Třetím druhem motivace je motivace teologická. Explicitní teologická motivace se objevuje ve 30–37 výrocích. Z hlediska kvantitativního tedy nejde ani o dominantní motivaci, ani o motivaci zanedbatelnou. Podrobněji se obsahu teologické motivace věnuji v kapitole „4.4 Teologie“.

Posledním druhem motivace je hodnocení (65–66 výroků). Ve výrocích tohoto druhu je adresát motivován hodnocením etických typů, jejich postojů, řeči a jednání. Hodnocení bývá různého druhu. Objevuje se přirovnání, často poetické. Jako příklad uvedu Př 10,26: „Jako ocet zubům a kouř očím, tak je lenoch těm, kteří ho posílají.“ Poezie vůbec hraje důležitou roli v hodnocení. Uvedu ještě jeden příklad. Př 22,13: „Lenoch říká: Venku je lev! Na náměstí by mne zadávil.“ Objevuje se srovnání „lepší než“. Například v Př 21,19 čteme: „Lépe je bydlet v zemi pusté než se ženou svárlivou a zlostnou.“ V Př 28,6: „Lepší je chudák žijící bezúhonně než falešný obojetník, byť bohatý.“ Na třech místech se objevuje hodnocení králem: Př 14,35; Př 16,13; Př 20,26. Také etické typy mohou sloužit jako hodnotící pojmy pro jiné etické typy. Například v Př 24,8 čteme: „Kdo přemýšlí, jak páchat zlo, toho nazvou pletichářem.“

Na závěr porovnávatel tezi „Tun-Ergehen Zusammenhang“ K. Kocha (1955) s poznatky předloženého výzkumu o motivaci. V souladu s tezí konstatuji, že nejčastější motivací jsou následky. Teologická motivace se objevuje výrazně méně, i když její výskyt není kvantitativně zanedbatelný. Proti tezi konstatuji, že mezi postojem či jednáním etických typů a příslušnými následky nebývá výhradně kauzální vztah. I tam, kde se kauzální vztah objevuje, nepovažuji za přiměřené a podložené texty samotnými interpretovat tento vztah ve smyslu následků inherentně obsažených v postoji a jednání. Ideu řádu již vůbec nelze ze zkoumaných výroků samotných odvodit. Z výše uvedených důvodů a na základě výzkumu jednotlivých výroků navrhuji chápat vztah mezi postojem či jednáním etických typů a příslušnými následky jako zaslíbení či varování.

4.4 Teologie

V této kapitole předkládám syntézu poznatků o tom, jaká teologie se objevuje ve výrocích obsahujících etické typy. Mým cílem není zmapovat teologii knihy Př jako celku. Ve zkoumání teologie jsem se omezil na teologii v užším smyslu, tedy pouze na explicitní výpovědi o Bohu.⁷⁵ Minimálně

⁷⁴ O eschatologický charakter těchto oddílů se však mezi vedoucími badateli spory, viz diskusi v disertaci D. Javornického (2003, s. 41, 46).

⁷⁵ Ve výrocích s etickými typy se jméno **יְהוָה** vyskytuje 28×, **אֱלֹהִים** se ve výrocích s typy nevyskytuje, **אֱלֹהִים** také ne, 2× se objevuje titul **עֲשֵׂה**.

30 z 260 výroků s etickými typy obsahuje explicitní teologické výpovědi. Neobjevil jsem žádný inherentní znak, na základě kterého by bylo možné výroky obsahující teologická vyjádření chápat jako druhotné.⁷⁶ Teologii etických typů jsem rozdělil do následujících pěti okruhů.

Hospodin pozoruje lidi, monitoruje a hodnotí je z hlediska etického (3 výroky).⁷⁷ Např. v Př 15,3 se říká: „Oči Hospodinovy jsou na každém místě, pozorně sledují zlé i dobré.“ V Př 22,12 čteme: „Hospodin dohlíží na pravé poznání, ale slova věrolomného vyvrací.“ V těchto výrocích je zdůrazněn neautonomní charakter etiky typů. Připomíná se v nich vztaženost etiky k Bohu jako k tomu, kdo hodnotí lidské postoje a jednání.

Významným pojmem v teologii typů je fráze „ohavnost Hospodinu“, תועבת יהוה, (7 výroků).⁷⁸ Jako příklad výroku obsahujícího tuto frázi uvedu Př 15,9: „Hospodinu je ohavností cesta svévolníka, ale miluje toho, kdo následuje spravedlnost.“ Jedná se o specifický druh teologického hodnocení. Toto hodnocení je silně emocionálně zabarvené. Absolutním způsobem postuluje Hospodinův odpor i zalíbení vůči určitým lidem i hodnotám. Absolutnost těchto výroků připomíná absolutnost prorockých výpovědí, ve kterých je přímo citován Hospodin, či zákonů v Pentateuchu.

Důležitým důrazem v etice typů je skutečnost, že Hospodin nejen sleduje a hodnotí, ale také aktivně odměňuje pozitivní typy a trestá negativní (9 výroků). Odměna i trest mohou být materiální, jako např. v Př 10,3: „Hospodin nedopustí, aby hladověl spravedlivý...“ Většinou však má odměna i trest povahu existenciální, jako např. v Př 3,33: „Hospodinovo prokletí spočívá na domě svévolníka, jeho požehnání na obydlí spravedlivých.“ Specifickým druhem odměny je dar obecnství s Hospodinem.⁷⁹

Pozornost si zaslouží texty, ve kterých je vyjádřen Hospodinův vztah k sociálně slabým (4 výroky).⁸⁰ Zdůrazňuje se v nich skutečnost, že Hospodin má zvláštní náklonnost k sociálně slabým. Aktivně se jich zastává, jak je to např. vyjádřeno v Př 22,22–23: „Neodírej nuzného, vždyť nic nemá, po utištěném nešlepej v bráně. Neboť jejich spor povede Hospodin,

⁷⁶ Tento poznatek odporuje tezi, kterou předkládá W. McKane (1970). McKane považuje výroky v Př, jež obsahují řeč o Bohu, označené termínem „class C“, za pozdní reinterpretaci starších výroků, označených „class A“, pro něž je typické zacílení na úspěšný a harmonický život.

⁷⁷ Př 5,21; Př 15,3 a Př 22,12.

⁷⁸ V Př 6,16 se navíc vyskytuje v syntaktické obměněné podobě. Nejčastějším antonymem je Hospodinovo zalíbení, נְצִיחַ.

⁷⁹ Objevuje se v Př 3,32; Př 15,29 a Př 18,10.

⁸⁰ Př 14,31; Př 17,5; Př 19,17; Př 22,22–23.

uchvátí život jejich uchvatitelům.“ Silná jsou vyjádření, ve kterých je vztah k sociálně slabým interpretován jako vztah k Hospodinu. Jako příklad uvedu Př 14,31: „Kdo utiskuje nuzného, tupí toho, kdo jej učinil, kdežto ctí ho ten, kdo se nad ubožákem slitovává.“ A ještě Př 19,17: „Hospodinu půjčuje, kdo se nad nuzným smilovává, on mu odplatí jeho dobročinnost.“

Také „bázeň Hospodinova“, יְרֵאָה יְהוָה, je v etice typů důležitým konceptem (6 výroků).⁸¹ „Bázeň Hospodinova“ se objevuje jako alternativa životního stylu negativních etických typů, i typů samotných. Jako příklad uvedu Př 23,17: „Ať tvé srdce nezávidí hříšníkům, ale ať horlí pro bázeň před Hospodinem po všechny dny.“ Bázeň Hospodinova je eticky definována v Př 8,13: „Bázeň před Hospodinem znamená nenávidět zlo; nenávidím povýšenost, pýchu, cestu zlou, proradná ústa.“

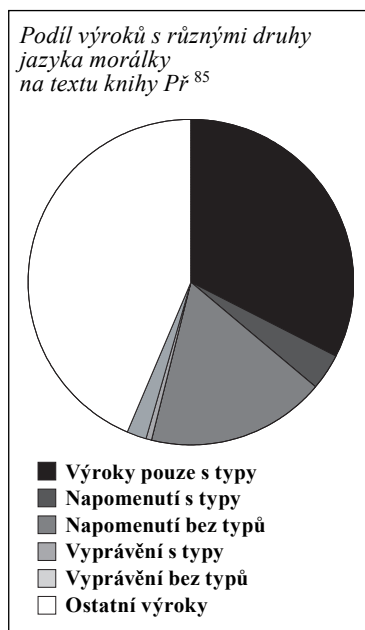
5 Etické typy – čtvrtý druh jazyka morálky

Význam etických typů pro etiku Př vynikne srovnáním s jinými druhy jazyka morálky na poli Př. P. J. Nel (1982) ve své monografii zkoumá napomenutí jako významné nositele etické informace. Identifikoval 103 výskytů napomenutí v Př, nacházející se na ploše 195 veršů. Napomenutí tedy tvoří 21 % textu Př. Výroky s etickými typy tvoří 37 % textu Př. Ze statistického hlediska hrají v etice Př etické typy významnější roli než napomenutí. Pouze v 11 napomenutích o rozsahu 32 veršů, tedy v 16 % materiálu napomenutí, se objevují etické typy. To znamená, že napomenutí obsahují velké množství etického materiálu (84 %), který má jiný charakter než etické typy. Toto zjištění je důležitým argumentem pro chápání etických typů jako svébytného druhu jazyka morálky. Toto pozorování je navíc umocněno skutečností, že etický typ bývá jen zřídka adresátem napomenutí.⁸² Daleko častěji je objektem, řeší se vztah adresáta napomenutí k němu.⁸³ Význam etických typů dále vynikne srovnáním s narativními texty s etickým charakterem v Př. Vyskytují se zde pouze 2.⁸⁴ Dohromady čítají 23 verše, což jsou 3 % textu Př. Také zde dochází k prolínání, protože hrdinou vyprávění v Př 24,30–34 je etický typ. Uvedená srovnání zachycuje graf.

⁸¹ Na jeho význam pro teologii Př upozorňují např. R. E. Murhy (1998) a T. Frydrych (2002). H. Delkurt (1993) zdůrazňuje význam konceptu pro etiku mudrosloví, B. K. Waltke (1979) zdůrazňuje jeho význam pro etiku Př.

⁸² Př 6,6–8; Př 24,15–16.

⁸³ Př 4,14–19; Př 20,19; Př 22,24–25; Př 23,6–8; Př 23,17–18; Př 23,19–21; Př 24,1–2; Př 24,19–20.



Výše uvedená pozorování mne vedou k závěru, že se podařilo na poli knihy Př objevit a popsat svébytný druh jazyka morálky, etické typy. Morálka zde bývá velmi často vyjadřována pomocí imperativů, konkrétně příkazů a zákazů, přímo apelujících na adresáty. Jedná se o velmi autoritativní a angažovaný druh jazyka morálky s přímým nárokem na adresáta. Na poli Př významný aspekt tohoto druhu jazyka morálky podrobně prozkoumal P. J. Nel (1982). Soustředil se na jeho specifickou podobu, na napomenutí. V novějších publikacích je zkoumán narativní druh jazyka morálky ve Starém zákoně. Tento druh jazyka morálky akcentují ve svých pracích např. B. C. Birch (1991), W. Janzen (1994) a J. Barton (1998). Jedná se o méně autoritativní druh morál-

ní řeči, typický menší angažovaností a nepřímým nárokem na adresáty. Na poli mudrosloví hledá tento druh jazyka W. Janzen (1994), ovšem problematickým způsobem. Na poli Př není tento druh jazyka zkoumán, což není překvapivé, protože narativní texty etického charakteru jsou v Př pouze dva. Třetím druhem jazyka morálky, typickým pro soudobou etickou tvorbu, je abstraktní diskurz. V této souvislosti doporučuji na poli etiky Př k dalšímu bádání abstraktní pojmy jako jsou spravedlnost, svévole, přimost aj. Na základě provedeného výzkumu navrhuji chápat etické typy jako čtvrtý druh jazyka morálky.

Na závěr předkládám několik pozorování o tomto druhu jazyka morálky na poli etiky Př. Není vázán na určitý žánr. Není charakteristický délkou nebo krátkostí textu. Na rozdíl od příběhu a diskurzu ale může být velmi krátký. V Př většinou pracuje na velmi malé ploše, na ploše jednoho verše. Z hlediska konkrétnosti, resp. generalizace leží jazyk etických typů na pomyslné škále mezi abstraktním diskurzem a narativním textem. Ve srovnání s abstraktním diskurzem je personální, a tím i konkrétnější. Pra-

⁸⁴ Jsou to mudroslovná vyprávění Př 7,6–23 a Př 24,30–34.

⁸⁵ Graf ukazuje počet veršů.

cuje s osobami, postavami. Míra jeho generalizace je vyšší než u narativních textů. Narativní texty pracují s konkrétními postavami, zatímco etické typy jsou postavami typizovanými. Ačkoli tento druh jazyka obsahuje postavu, hrdinu, neobsahuje děj nebo má děj pouze v reziduální podobě črty, či gesta. Ve srovnání s jazykem příkazů a zákazů je jazyk etických typů daleko méně autoritativní a angažovaný. Neapeluje přímo na adresáty. Nic po nich přímo nevyžaduje. Ve srovnání s narativními texty jsou hodnoty a hodnocení v textech s etickými typy daleko zřetelnější a jednoznačnější formulovány. Jazyk etických typů opakovaně obsahuje, na rozdíl od abstraktního diskurzu, poezii. Bylo by přínosné se v dalším bádání zabývat otázkou, jak významnou roli tento druh jazyka morálky hraje i v dalších knihách mudrosloví a Starého zákona vůbec.

Pro aplikaci předloženého výzkumu v etice se jeví jako nosný směr, který vytyčili B. C. Birch (1991) a R. E. Murphy (1996) svým důrazem na formování charakteru. Již tento důraz je pozoruhodným impulzem pro soudobou diskusi o etické problematice. Je ve stávající etice a křesťanské etice formování charakteru vnímáno jako legitimní a žádoucí? A na druhou stranu: je zbytečné? V souvislosti s výsledky předloženého výzkumu se otevírají zajímavé otázky. Jak mohou různé druhy jazyka morálky ovlivnit formování charakteru? Jaké jsou v tomto směru silné stránky a slabiny každého z uvedených druhů? A konkrétně, jaké možnosti se nabízejí při používání etických typů? Specifický charakter jazyka etických typů, otevírá, podle mne, i specifické možnosti působení na charakter adresáta, a tedy i pozoruhodné možnosti užití v soudobé etice. Jako příklad zdařilého užití jazyka etických typů uvedu působivou reklamní kampaň proti rasismu a xenofobii nazvanou „Be Kind to Your Local Nazi“. Tuto kampaň uvedla v České televizi v letech 2001–2002 společnost „Člověk v tísní při České televizi“. Jejím hlavním hrdinou byl negativní etický typ „obecního nácka“, který byl autory sarkasticky zesměšňován.

Jsem přesvědčen o tom, že další studium jazyka etických typů a jeho kultivace přispěje nejen k rozvoji etiky Starého zákona a etiky jako vědní disciplíny, ale může podstatně obohatit i soudobou etickou tvorbu, a tím i společenskou morálku.

Použitá literatura:

ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994.

BARTON, J. *Ethics and the Old Testament*. Harrisburg: Trinity Press International, 1998.

- BIRCH, B. C. *Let Justice Roll Down: Old Testament Ethics and Christian Life*. Louisville: W/JKP, 1991.
- CRENSHAW, J. L. Method in Determining Wisdom Influence upon "Historical" Literature (1969). In: IDEM. *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*. Atlanta: Mercer University Press, 1995, p. 312–325.
- CRENSHAW, J. L. Prohibitions in Proverbs and Qohelet (1993). In: IDEM. *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*. Atlanta: Mercer University Press, 1995, p. 417–425.
- CRENSHAW, J. L. Wisdom and Authority: Sapiential Rhetoric and Its Warrants (1982). In: IDEM. *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*. Atlanta: Mercer University Press, 1995, p. 326–343.
- CRENSHAW, J. L. Unresolved Issues in Wisdom Literature. In: BALLARD, H. W. jr.; TUCKER, W. D. jr. *An Introduction to Wisdom Literature and the Psalms*. Atlanta: Mercer University Press, 2000, p. 215–227.
- DELKURT, H. *Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit*. Neukirchen: Neukirchener, 1993.
- DISMAN, M. *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Praha: Karolinum, 2000.
- FLOSSMANN, K. *Moudrost ve Starém zákoně*. Praha: Česká katolická Charita, 1989.
- FRYDRYCH, T. *Living under the Sun: Examination of Proverbs and Qoheleth*. Leiden: Brill, 2002.
- HAUSMANN, J. „Weisheit“ im Kontext alttestamentlicher Theologie: Stand und Perspektiven gegenwärtiger Forschung. In: JANOWSKI, B. *Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften*. Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1996, S. 9–19.
- JANZEN, W. *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach*. Louisville: W/JKP, 1994.
- JOÛON, P.; MUROAKA, T. *A Grammar of Biblical Hebrew I–II*. Roma: Ed. Pontificio Istituto Biblico, 1993.
- KIDNER, D. *The Wisdom of Proverbs, Job and Ecclesiastes*. Downers Grove: IVP, 1985.
- KOCH, K. Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? *ZTK* 52, 1955.
- KOLÁŘ, P.; SVOBODA V. *Logika a etika: úvod do metaetiky*. Praha: Filosofia, 1997.
- KOVACS, B. W. Is There a Class-ethic in Proverbs? In: CRENSHAW, J. L. *Essays in Old Testament Ethics*. New York: KTAV, 1974, p. 171–189.
- McKANE, W. *Proverbs: A New Approach*. Westminster: 1970.
- MURPHY, R. E. Wisdom – Theses and Hypotheses. In: GAMMIE, J. G. *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*. Missoula: Scholars Press, 1978, p. 35–42.
- MURPHY, R. E. Recent Research on Proverbs and Qohelet. *Currents in Research: Biblical Studies* 1, 1993, p. 120–140.
- MURPHY, R. E. *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- MURPHY, R. E. *Proverbs*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998.
- NEL, P. J. *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*. Berlin: de Gruyter, 1982.

- NOVOTNÝ, T. *Teologie knihy Přísloví: aneb Jak odpovědět hlupákovi*. Praha: b.n., 1988.
- OTTO, E. *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer, 1994.
- PRUDKÝ, M. Moderní komplexní nástroj ke studiu Písma. *Teologická reflexe* 1, 2000, s. 90–95.
- RAD, G. von *Weisheit in Israel*. 7. Aufl. Neukirchen–Vluyn: Neukirchener, 1970.
- RICKEN, F. *Obečná etika*. Praha: Oikúmené, 1995.
- ROGERSON, J. The Old Testament and Christian Ethics. In: GILL, R. *Cambridge Companion to Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 29–41.
- WALTKE, B. K. The Book of Proverbs and Old Testament Theology. *Bibliotheca Sacra* 136, 1979, p. 302–317.
- WALTKE, B. K. The Authority of Proverbs. *Presbyterion* 13/2, 1987, p. 65–78.
- WALTKE, B. K.; O'CONNOR M. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- WESTERMANN, C. *Forschungsgeschichte zur Weisheitsliteratur 1950–1990*. Stuttgart: Calwer, 1991.
- WRIGHT, C. J. H. The Ethical Authority of the Old Testament: A Survey of Approaches (1992). In: IDEM. *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament*. Downers Grove: IVP, 1995, p. 69–116.

O MOŽNOSTECH A POVAZE TEOLOGICKÉHO POZNÁNÍ U ALEXANDRA SCHMEMANNA

Ivana Noble

THE ROOTS AND NATURE OF THEOLOGICAL KNOWLEDGE IN ALEXANDER SCHMEMANN The article examines Schmemann's sacramental and liturgical theology which contains a distinction between two types of theological knowledge. The first, rational or discursive knowledge, is identified as a result of scholasticism, dividing reality into the natural and the supernatural, thus leading to its fragmentation and a loss of sensitivity for seeing God at work in creation. The second type, relational or symbolic knowledge, is, according to Schmemann, older, and has more to offer. It assumes the unity of a reality that can be grasped by intuition and is rooted in the liturgy. Symbols which make theological knowledge possible are taken from there. In the context of the liturgical celebration they reveal the levels of the mystery of God, which in our first intuition remained hidden. This second type of knowledge brings a new non-dualist solution to the relation between natural and revealed theology, and thus a better theology of the world, of the church and of the Kingdom. Yet the side-effects of this option, preferred by Schmemann, have to be guarded against: the absolutising of liturgy, traditionalism and both ecclesial and political conservatism.

V této přednášce¹ se budu zabývat teologií Alexandra Schmemanna (1921 až 1983), ruského pravoslavného teologa, který prožil většinu svého života v emigraci, nejprve v Paříži, kde vystudoval, od roku 1951 v New Yorku, kde působil až do své smrti jako děkan pravoslavného semináře sv. Vladimíra.² Budu zkoumat jaké poznání zakládá naši řeč o Bohu, proč symbolické vnímání souvisí s povahou teologického poznání a proč je teologické poznání závislé na liturgii. Schmemann pojednává teologickou epistemologii v rámci sakramentální teologie a liturgiky. Přináší alternativní řešení vztahu mezi přirozenou a zjevenou teologií, které je nedualistické, neodděluje přirozenost od milosti, svět od církve a od Božího království. Ač toto řešení považuji za velmi atraktivní, budu se zabývat také jeho slabými. V závěru přednášky načrtnu, s jakými oblastmi problémů se musí potýkat teologie navazující na Schmemanna, aby se vyhnula absolutizaci liturgie, tradicionalismu a církevnímu i politickému konzervatismu.

¹ Studie je tiskovou verzí autorčiny habilitační přednášky, pronesené na UK ETF na jaře 2004.

1 Poznáváme ve vztahu

V knize *Pro život světa: svátosti a pravoslavi* Schmemann píše: „Nejobtížnějším problémem veškeré teologie je problém *poznání*, přesněji řečeno, možnosti a povaha poznání Boha.“³ On sám při řešení tohoto problému vychází ze syntézy řeckých otců. Na jedné straně zastává, že Bůh je naprosto jiný než všechny naše představy o „něm“ a že člověk – tvor není schopen dosáhnout a obsáhnout svého Stvořitele. Na straně druhé pak zdůrazňuje, že člověk s Bohem skutečně komunikuje a má v Bohu podíl.

Poznání Boha a *theosis*,⁴ jsou dvěma stranami jedné mince. Schmemann ale myslí „poznáním“ něco jiného než post-osvěcenský západní člověk, i když i on prožil většinu svého života na Západě.⁵ Schmemann zdůrazňuje, že naše poznání Boha začíná nazřením Božího tajemství. Toto první poznání je intuitivní. Vyjádřit se dá jedině pomocí symbolů. Symboly totiž umožňují zachytit Boží „jinakost“ jako „jinakost“, mluvit o „viditelnosti neviditelného *jako* neviditelného, o poznání nepoznatelného *jako* nepoznatelného.“⁶ Jinými slovy, neredukují Boží jinakost, nesnaží se ji vysvětlit a tak ji uchopit jako něco menšího, podobnějšího nám tvorům a naší struktuře myšlení. Poznání Boha je závislé na symbolickém prostředkování našeho podílu v tajemství Boha. Zde Schmemann stojí v jedné linii s dalšími pravoslavnými teology, Losským, Meyendorffem nebo Zizoulasem.⁷ Staví se

² Alexander Schmemann se narodil v Estonsku, v rodině ruských emigrantů. Mládí prožil ve Francii, tam byl také ordinován. Teologii začal učit v Paříži na Pravoslavném teologickém institutu sv. Sergije. V roce 1951 odešel do New Yorku, kde přes dvacet let působil jako děkan Pravoslavného semináře sv. Vladimíra. Byl jednou z hlavních postav, která iniciovala založení autokefální pravoslavné církve v Americe. Zároveň třicet let spolupracoval s náboženským vysíláním „*Radia Liberty*“ do země Sovětského svazu. Schmemann dobře znal současnou literaturu a filosofii, byl ovlivněn obnovnými římskokatolickými hnutími „*návrat k pramenům*“ a hnutím liturgické obnovy, zejména dílem Jeana Daniélou a Louise Bouyera. Mezi jeho hlavní díla patří: *Úvod do liturgické teologie, Svět jako svátost, Pro život světa: svátosti a pravoslavi, Z vody a z Ducha, Eucharistie: svátost království*.

³ A. SCHMEMANN, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. St. Vladimir's Theological Press, New York, 1998, str. 140.

⁴ Čeština zápasí s překladem tohoto termínu, výrazy „zbožštění“ nebo „obožnění“ těžko vystihují radikalitu podílu v Bohu, kdy je člověk proměněn k Boží podobě tak, že se v něm Boží obraz stává aktualizovanou skutečností.

⁵ Viz J. MEYENDORFF, „A Life Worth Living“, in *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann*. Ed. T. Fisch, St. Vladimir's Theology Press, Crestwood, 1992, str. 143–154.

⁶ SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 141.

⁷ Viz např. V. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*. James Clarke & Co., London, 1957; J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctri-*

proti redukci poznání na jeho diskursivní složky a proti jeho izolaci od tajemství.

Podle Schmemanna roste teologické poznání ve vztahu, poznání Boha ve vztahu k Bohu, ale patří do něj také poznání světa, které roste ve vztahu ke světu a poznání nás samotných rostoucí ve vztahu ke všem rovinám našeho bytí. Symboly, jimiž je toto poznání nesené, přejímáme z liturgie. Kontext liturgického slavení pak odkrývá ty roviny, které nám při prvním nazření tajemství Boha zůstaly skryty.

2 Liturgie jako pramen teologie

Podle Schmemanna ten, kdo se nepodílí na liturgii, nemůže dělat teologii, protože teprve v liturgii se Boží tajemství stává zjevením. Věřící se ale musí učit tomuto zjevení rozumět. Aby mohli rozumět, musí na něm mít podíl; aby na něm mohli mít podíl plněji, je třeba, aby jim bylo vykládáno.⁸ Teologie ale nejen liturgii vykládá, liturgie potřebuje teologické poznání, které slavením uvádí do praxe.⁹ V liturgii je celá naše existence zahrnuta do „všeobjímající vize života“.¹⁰ Schmemann zde nerozpracovává trojiční teologii, ale předpokládá ji jako něco samozřejmého. V liturgii shromážděná církev slaví, že je zahrnuta do vztahu lásky mezi Otcem, Synem a Duchem. Připomíná si, jak Bůh jedná vzhledem ke světu, k církvi, ke shromážděným, a toto rozpomínání se, *anamnēsis*, se mocí Ducha svatého, *epiklēsis*, otevírá jako přítomnost. Minulost, přítomnost a budoucnost se navzájem prolínají, tvoří v liturgii jednotu. Shromáždění v této jednotě

nal Themes. Fordham University Press, New York, 1979; J. D. ZIZOULAS, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. St. Vladimir's Theology Press, Crestwood, 1997.

⁸ Viz SCHMEMANN, *Liturgy and Life*, str. 13-14. Navíc Schmemann zdůrazňuje, že oním zjevením v liturgii je přítomnost Božího království, „dána člověku k obrácení od života tvora k podílu na božském životě.“ *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. St. Vladimir's Theology Press, Crestwood, 1987, str. 34.

⁹ Schmemann vykládá latinské spojení mezi *lex orandi*, pravidlem modlitby, a *lex credendi*, pravidlem víry, následně: *lex orandi* je na prvním místě liturgie, *lex credendi* pak teologie. Viz A. SCHMEMANN, *Liturgy and Life: Christian Development through Liturgical Experience*. Department of Religious Education, Orthodox Church in America, New York, 1993, str. 22; srovnej B. T. MORRILL, *Anamnesis as Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue*. The Liturgical Press, Collegeville, 2000, str. 83, 90.

¹⁰ Viz A. SCHMEMANN, „Liturgy and Theology“, in *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann*. Ed. T. Fisch, St. Vladimir's Seminary Press, 1990, str. 51–52.

zakouší, jaký Bůh je.¹¹ Liturgie nevytváří nějakou novou skutečnost, ale slaví to, co teologie jako skutečnost již poznala. Ze vzájemného vztahu mezi slavením a poznáváním pak vyrůstá obrácení a misie církve ve světě.

Schmemann si stěžuje na to, že současní křesťané ztratili smysl pro slavení, čímž se jejich misie rozostřila a jejich poznání omezilo:

„Slavnost znamená *radost*. Jestli se my – vážní, dospělí a frustrovaní křesťané dvacátého století – díváme na něco podezřívavě, tak je to právě radost. Jak člověk může mít radost, když tolik lidí trpí? Když je třeba dělat tolik věcí? Jak si člověk může užívat slavnosti a oslavy, když od nás ostatní očekávají ‘vážné’ odpovědi na své problémy? Vědomě nebo podvědomě křesťané přejali celý tento ethos bezradostné na práci orientované kultury.“¹²

Radost, kterou člověk zažívá v liturgii, to není naivní spokojenost s tím, že svět kráčí, kudy má, a ignorování bolestí, kterými je stížen. Jde o radost z víry, že se Bůh stal člověkem a že naplní, co slíbil. Ztráta radosti je ztrátou eschatologické perspektivy, ztrátou naděje, kterou mají křesťané do světa přinášet. Teologické poznání zde přestává čerpat ze svých pramenů, protože člověku, který se odcizil dynamice slavení a poznávání, se tyto prameny jeví jako nedostatečné.

3 Rozlomení symbolu: reálná a ne-reálná přítomnost

Poznání Boha je symbolické a je spojené s poznáním světa a člověka v něm. Schmemann na příkladu ze sakramentální teologie ukazuje, jak ztráta porozumění symbolu vedla k atomizaci skutečnosti a k sekularizaci teologie.

Jeho prvním terčem je západní učení o „reálné přítomnosti“ Krista ve svátosti. Ač se toto učení snaží podtrhnout důležitou věc, totiž že se Bůh s námi skutečně setkává, že se nám skutečně dává, zároveň přináší úlitbu pochybnosti a říká, že Bůh se nám dává skutečně, ale jen někde, jen za určitých okolností. Počítá se zde s přítomností, která, jakoby „nebyla reálná“. Skutečnost je ontologicky rozdělena na vyšší a nižší.¹³ Proti tomu star-

¹¹ Srovnej s Moltmannovým „perichorátickým chápáním času“, in J. MOLTSMANN, *Bůh ve stvoření: Ekologická nauka o stvoření*. CDK, Vyšehrad, Brno, Praha, 1999, str. 103–115.

¹² SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 53.

¹³ Tento problém podle Schmemanna začal tím, že se svátosti vydělily z kontextu jejich liturgického slavení. Středověká pojednání *De sacramentis* začala definovat svátost na základě její *esence* a tím ji odlišila od „ne-svátosti“. Znamení, *signum*, patří k její esenci, dostalo ontologicky odlišný statut. Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 138–139.

ší, symbolické chápání bere celou skutečnost jako jeden celek. Celé stvoření je znamením Božího tajemství, protože celé stvoření má na Božím tajemství podíl. Schmemann píše:

„Svět je symbolický – ‘*signum rei sacrae*’ – protože je Bohem stvořený; být ‘symbolický’ patří k jeho ontologii. A symbol není jen způsob, jak skutečnost vnímáme, jak jí rozumíme, způsob poznání, ale také způsob *participace*. Pak ‘přirozený’ symbolismus světa – člověk by téměř mohl říci jeho „sakramentalita“ – je tím, co svátost *umožňuje* a konstituuje klíč k jejímu porozumění a pochopení. Je-li křesťanská svátost *jedinečná*, pak ne v tom smyslu, že by byla záračnou výjimkou z přirozeného řádu věcí stvořených Bohem a že by takto „hlásala Jeho slávu“. Její absolutní novost nespočívá v její svátostné ontologii, ale ve specifické věci, „res“, kterou symbolizuje, tj. zjevuje, manifestuje a komunikuje Krista a jeho Království. Ale ani této absolutní novosti nemáme rozumět jako naprosté diskontinuitě, nýbrž jako naplnění. „Mysterion“ Krista zjevuje a naplňuje eschatologický¹⁴ smysl a úděl světa.“¹⁵

Tento přístup zdůrazňuje, že nemáme alternativy „skutečnost tak, jak je“ – a symbolickou skutečnost, která by byla skutečností druhého řádu, ne-reálnou skutečností, výtvořem lidské představivosti. Odtud už je jen krok k tomu, že budeme symbol vnímat jako něco, bez čeho se můžeme obejít, nebo dokonce jako něco negativního, co nám překáží ve „skutečném“ vnímání skutečnosti.¹⁶

Schmemann udává tři důvody proč se na Západě oslabilo vnímání symbolu: (i) symbol byl ztotožněn s prostředkem poznání; (ii) poznání se zredukovalo na racionální nebo diskursivní poznání; (iii) „symbolické“ pro-

¹⁴ Výrazem „eschatologický“ překládám Schmemannův termín „ultimate“, který nemá v češtině přesný ekvivalent. Může se přeložit jako konečný (ale v angličtině v něm není obsažena „konečnost“) nebo jako „poslední“ (ale v něm nejde jen o časovou posloupnost) nebo jako nejzávažnější (ale tím škrtne nasměrování, které zahrnuje budoucí plnost).

¹⁵ SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 139–140.

¹⁶ Srovnej s Tillichovým úsilím obnovit a kultivovat porozumění symbolů v teologii, kdy si je Tillich vědom toho, že „Pouze symbolický jazyk je schopen vyjádřit mezní skutečnosti“ (P. TILlich, *Dynamics of Faith*. Harper & Torchbooks, New York, 1958, str. 41), dokonce píše, že symbol „otevřít roviny, které by jinak zůstaly skryty a které nelze uchopit jiným způsobem“ (*Biblické náboženství a ontologie*. Kalich, Praha, 1990, str. 116), ale ještě stále bude pracovat s prostředkováním mezi skutečnou skutečností a symbolickou skutečností, s oslabenou participací danou vynětím slova Bůh ze symbolické řeči (viz *ibid.*, str. 117). Ricoeur překonává Tillichovu teorii prostředkování tím, že přímo do symbolu klade „něco ne-sémantického stejně jako něco sémantického“. Ne-sémantický moment v symbolu odkrývá směřování k Boží transcenci, ale zároveň odkazuje k posvátné přítomnosti ve všem, co jest. Viz P. RICOEUR, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas Christian University Press, Fort Worth, 1976, str. 45–46.

středkování svátostné skutečnosti bylo nahrazeno „realistickým“ prostředkováním. K tomuto poslednímu bodu Schmemann říká, že svátost, *sacramentum*, se definovala jako *verum*, tj. skutečná, a tak vyvstal rozdíl mezi „skutečností“ svátosti a „symbolem“ – o kterém se mělo za to, že tuto skutečnost není schopen adekvátně vyjádřit. Lateránský koncil v roce 1059 odsoudil učení Berengera z Tours za to, že nezastává, že eucharistický chléb a víno se stávají skutečným tělem a skutečnou krví našeho Pána Ježíše Krista. Schmemann píše, že pro koncilní otce je přítomnost Krista ve svátosti reálná proto, že je nesymbolická, což je převrácením původnějšího pojetí, kdy tato přítomnost je reálná proto, že je symbolická.¹⁷

Tento argument bychom mohli posunout ještě dál a ukázat tak, proč se pojetí symbolu oslabilo v protestantismu, ač je to téma, kterému se zde Schmemann nevěnuje. Luther se nejvíce blíží patristickému pojetí, ale i on počítá s reálnou přítomností jako protipólem symbolické (duchovní) přítomnosti.¹⁸ Kalvín se symbolickou přítomností snaží rehabilitovat, ale jeho pojetí „symbolu“ je ovlivněno Zwingliho spiritualizací. Kalvín v *Institucích křesťanského náboženství* definuje svátost jako „vnější symbol, kterým náš Pán pečeti v našem vědomí své zaslíbení dobré vůle vzhledem k nám, aby podpíral naši slabou víru.“¹⁹ Symbol je pedagogický pojem, je to něco vnějšího, co nemá skutečnou existenci, pokud tato nebude dodána odjinud: jednak Duchem svatým, který je hlavním aktérem při slavení eucha-

¹⁷ Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 143; srovnej DS 690.

¹⁸ Luther a Zwingli, kteří se dostali do sporu ohledně toho, jakým způsobem je možné hovořit o reálné přítomnosti, ač zastávají různá stanoviska, přece předpokládají oddělení reality od symbolu tak jako scholastická teologie, proti které se vymezují. Luther váže reálnost Kristova těla a Kristovy krve na reálnost Kristových slov v Písmu. Podle něj můžeme jen vírou porozumět tomu, co se při Večeři Páně děje. Odmítá Zwingliho racionalistický výklad, který odděluje „duchovní“ a „tělesnou“ přítomnost, kdy Kristovo tělo je v nebi, ale duchovně může být přítomno i mezi námi. Patristickému pojetí se Luther nejvíce přiblíží, když zdůrazní, že je Kristus přítomen v celém stvoření, a tedy i v živlech svaté večeře, že není možné oddělovat jeho „tělesnou“ a „duchovní“ přítomnost stejně jako nelze oddělovat jeho lidství a božství. Luther odmítne také kauzalitu jako uspokojivé řešení toho „jak“ vysvětlit proměnu chleba a vína v tělo a krev Kristovu. Odmítá transsubstanciaci s tím, že by bylo skandální, aby hlavní zážrak křesťanské bohoslužby byl definován pohanem Aristotelem. Viz M. LUTHER, *Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeifer* (1526), [Kázání o krvi a těle Páně proti blouznivcům], in *Dr. Martin Luthers Werke*, sv. 19, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar, 1897, str. 474–523; Viz též J. F. WHITE, *The Sacraments in Protestant Practice and Faith*, Abingdon Press, Nashville, 1999, 76–80; P. FILIPI, *Hostina chudých: Kapitoly o Večeři Páně*. Kalich, Praha, 1991, str. 70–71, 78–82.

¹⁹ Orig: „externum esse symbolum, quo benevolentiae erga nos suae promissiones conscientibus nostris Dominus obsignat, ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem“, J. KALVÍN, *Instituae Christianae Religionis* (1559), [Instituce křesťanského náboženství], in *Corpus reformatorum*, sv. XXX, C. A. Schwetschkeet Filium, Brunsvigae, 1864, IV.xiv.1.

ristie; ale také vírou a stavem milosti přijímajícího. Pro nevěřící a pro zlé se symbol ničím skutečným nestane.²⁰

Vraťme se ale k Schmemannovu argumentu. Zeslabení nebo přeznačení symbolu otevírá cestu k jinému typu teologického poznání, které bude vycházet z jiných zdrojů. Opustí učení o participaci a dojde k atomizaci. Místo kontinuity mezi světem a Kristem dané stvořením se zdůrazní diskontinuita daná pádem, připustí se fundamentální opozice mezi hmotou a duchem, mezi profánním a sakrálním, mezi naturálním a supranaturálním, což, podle Schmemanna povede k postupné sekularizaci teologie.²¹ Západní scholastika, která opanuje teologii na staletí, pak zdůrazní analýzu kauzálních vztahů²² a přesvědčení, že to, co je skutečné, je také jednoznačně pojmově identifikovatelné a právně uchopitelné.²³ Schmemann si povzdechne nad tím, že v dějinách teologie se navíc tento posun mnohdy označoval jako pokrok „vědecké teologie“ a růst „preciznější“ teologické metody.²⁴

Kauzalita²⁵ spojená s diskontinuitou mezi stvořením a Kristem dává povstát novému absolutnímu počátečnímu bodu a od něj odvozenému naprosto svébytnému systému.²⁶ Mohli bychom pak říci, že „nadpřirozené bytí“, které se stává dominantním rysem tohoto systému, zeslabuje ontologický statut všeho ostatního. Vede k odcizení „ostatního“ bytí a k rozpojení vztahů

²⁰ Viz J. KALVÍN, *Petit traité de la sainte cene de nostre Seigneur Jesus Christ*, [Krátké pojednání o svatě večeři našeho Pána a Spasitele Ježíše Krista], in *Corpus reformatorum*, sv. XXXIII, C. A. Schwetschkeet Filium, Brunsvigae, 1886, str. 426–459; *Catechismus sive christianae religionis institutio communibus renatae in evangelio genevensis ecclesiae suffragiis recepta* (1538), [Ženevský katechismus], in *Corpus reformatorum*, sv. XXXIII, str. 312–362, zejm. „De sacramentis“ (str. 358), „De baptismo“ (str. 359) a „De sancta coena“ (str. 359); viz též WHITE, str. 78–80.

²¹ Schmemann tvrdí, že Feuerbachova redukce náboženství na antropologii, kterou se inspiroval Marx, vychází ze „stejně fundamentální opozice spirituálního a materiálního, ... která byla po staletí jediným přijatelným a srozumitelným způsobem, ... náboženského myšlení a zkušenosti. A tak Feuerbach, se vším svým materialismem, byl ve skutečnosti přirozeným dědicem křesťanského ‘idealismu’ a ‘spiritualismu’.“ A. SCHMEMANN, *The World as Sacrament*. Darton, Longman & Todd, London, 1966, str. 14. Srovnej L. FEUERBACH, *Podstata křesťanství*. Státní nakladatelství politické literatury, Praha, 1954, str. 73, 83.

²² Římskokatolický sakramentální teolog Louis-Marie Chauvet říká, že skutečnost, že si Tomáš – a po něm většina scholastických teologů – vybral pojem kauzality jako nejlepší možné vysvětlení vztahu mezi Bohem a jeho stvořením, vedla k tomu, že se oslabilo symbolické chápání tohoto vztahu. Zesílilo se „poznání“ a postupně se vyloučilo symbolické „ne-poznání“. Viz L.-M. CHAUVET, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of a Christian Existence*. The Liturgical Press, Collegeville, 1995, str. 7.

²³ Viz A. SCHMEMANN, „Ecclesiological notes“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1 (1967), str. 35–39, zejm. pozn. 1.

²⁴ Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 137.

mezi „třemi rovinami křesťanské vize skutečnosti... církve, světa a království“, podtrhuje Schmemann. Odtud pochází ztráta jednoty teologického poznání a postupná sekularizace teologie.²⁷ Když patristická teologie držela všechny tyto roviny pohromadě, mohla je poznávat, protože poznání jedné vrhalo nové světlo na poznání dalších dvou.²⁸

4 Diskontinuita v kontinuitě: svět, církev a království

Schmemann usiluje o rehabilitaci vztahů mezi světem, církví a královstvím, protože v nich je klíč k nalezení ztracené jednoty teologického poznání.

Svět pro něj tvoří počáteční bod teologického poznání, je to první symbol, dokonce bychom mohli říci první svátost, jejíž pomocí se zjevuje tajemství Boha. Kontinuita mezi světem a Kristem je dána počátkem, stvořením skrze *Logos*, a eschatologickým naplněním, kdy všechno bude jedno v Kristu.²⁹ Jde o kontinuitu Božího záměru, kterým je podíl stvoření na Božím životě. Svět, tak jak je, si ovšem nemůžeme ve svém náhledu idealizovat. Schmemannova teologie sice pád nestaví na začátek našeho

²⁵ Schmemann docela nepopírá roli kauzality v teologické argumentaci, ale zeslabuje ji. Podle něj je kauzalita, vztah mezi příčinou a následkem, s nímž teologie pracuje, neoddělitelný od jejího symbolismu, v němž je tento vztah zakořeněn. Teologická řeč o zjevení, o proměnění, o novém stvoření v Kristu, pak může pracovat s mnohovrstevnatostí těchto výpovědí. „Nové stvoření“ není stvořením něčeho „nového“, ale zjevuje se v něm „kontinuita“ mezi stvořením a Kristem, kontinuita zakotvená v *logu*, v životě a ve světle, kterým Kristus je. To, co je nové, je symbolizováno, tj. zjeveno, v tajemství Krista a jeho Království, které „zjevuje a naplňuje eschatologický smysl a úděl světa.“ Kauzalita, s níž teologie pracuje, je podřízena úkolu komunikovat zároveň Boží tajemství a Boží blízkost, nemůže se tedy zúžit na identitní myšlení, tolik typické pro západní teologii. Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 139–140, 143–144.

²⁶ To můžeme zřetelně pozorovat v sakramentální teologii, kde při slavení eucharistie tímto absolutním počátečním bodem byla, až do II. vatikánského koncilu, slova ustanovení. Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 144.

²⁷ Na porozumění svátostem vidíme, že když se pak ony „vyvýšily a oslavovaly jako nejvyšší [nadpřirozená] skutečnost, narůstalo postupně jejich odcizování od teologie, eklesiology, eschatologie, ... [což se stalo] počátkem dnešní krize, zdrojem a jedním ‘sekularismu’.“ Schmemann pokračuje, a tak si svátosti „jako prostředky individuální zbožnosti a posvěcení uchovaly svou celou „hodnotu“. Ale byly prostě zapomenuty jako katolické [obecné] jednání církve, které se naplňuje, když se symboly „tohoto světa“ stávají symboly „světa přicházejícího“, když je všechno konzumováno v Bohu.“ SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 115.

²⁸ „Tak se mohlo stávat pramenem teologie – poznání o Bohu v jeho vztahu ke světu, k církvi a ke království – protože bylo nejprve poznáním Boha a v něm poznáním veškeré skutečnosti.“ SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 144.

²⁹ Viz J 1,1–5; Ef 1,10.

vztahu k světu, ale ani pád neškrtá. V kontinuitě mezi světem (stvořením) a Kristem poznáváme také diskontinuitu.

„*Tento svět* odmítnutím a zavržením Krista zavrhnul sám sebe, proto nikdo nemůže vstoupit do království, aniž by reálným způsobem zemřel světu, tj. odmítnul jej v jeho soběstačnosti, aniž by vložil všechnu svou víru, naději a lásku do ‘přicházejícího věku’, do ‘dne bez večera’ který nastane na konci časů...“³⁰

Svět je stvořen, tato skutečnost předchází pádu, a svět je vykoupen, v této skutečnosti je pád překonán. My ale žijeme v napětí mezi těmito skutečnostmi, které zakládají jak náš podíl na Božím životě, tak na odcizení se Bohu, jehož hloubku zažíváme ve světě podřízeném hříchu. Teologie usiluje o artikulaci tohoto napětí, které pak vztahuje k církvi a ke království.

Církev je zakotvena ve světě a její instituce na sobě nese všechny klady a zápory tohoto zakotvení, přítom má, jako svět, sakramentální povahu. To znamená, že se v ní zjevuje dynamika vzájemné provázanosti mezi věcmi viditelnými a neviditelnými, mezi přirozeností a milostí, mezi skutečností materiální a duchovní. Církev slavící liturgii je pak „přechodem od starého k novému, z tohoto světa do světa přicházejícího“.³¹ V tomto smyslu vidí Schmemann slavící církev jako realizovanou eschatologii.³² Protože teologické poznání roste z liturgie, je teologie svázána s životem církve. Církev ale nemůže určovat celou teologickou agendu. Teologie má vzhledem k ní také kritickou roli, je „svědomím církve“, které církvi pomáhá, aby věrně interpretovala tradici a aby svou misii ve světě aktualizovala Boží království.³³

³⁰ A. SCHMEMANN, „Ecclesiological notes“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 1 (1967), str. 35–39, pozn. 2.

³¹ Viz SCHMEMANN, „Ecclesiological notes“, pozn. 3.

³² Schmemann podmiňuje svátostnost církve kontinuitou „plné víry a tradice“, která je pro něj vyjádřena apoštolskou posloupností („Ecclesiological notes“, pozn. 5, 8). Toto vyjádření z roku 1963 je ale průběžně doplňováno kritikou pravoslavní, zejm. Ruské pravoslavní církve za její zabřednutí do západních scholastických forem myšlení, které odděluje teologii od spirituality i od liturgie. V díle *For the Life of the World* z roku 1973 Schmemann upozorňuje, že oficiální pravoslavní teologické manuály jsou od 16. století tradicí otců vzdálené stejně jako západní manuály, a upozorňuje, že do 40. let 19. století se dokonce teologie v Rusku učila latinsky (str. 135–136). Jeho poslední dílo *The Eucharist*, které dokončil měsíc před svou smrtí, v roce 1983, se opět soustředí na pravoslavnou církev a pravoslavnou krizi, ale v dialogu s ostatními. Uvádějí si, že mnoho problémů je společných. Ale přece i zde zdůrazní, že pravoslavná liturgie dokládá, že pravoslavná církev, přes všechny porušenosti její praxe, zachovala větší kontinuitu s tradicí než jakákoliv jiná církev. Srovnej MORRILL, *Anamnesis as Dangerous Memory*, str. 76.

³³ Viz SCHMEMANN, „Liturgy and Theology“, str. 64, 71.

Království je skutečnost z konce časů, ale můžeme ji částečně zakoušet již nyní. Může nám být přítomná, můžeme ji znát. Království je vyjádřeno symbolem nebeské hostiny, na niž se rozpomínáme v eucharistii. Schmemann používá výrazu *anamnēsis* nejen vzhledem k minulosti, ale i k budoucnosti. Proto je možné mluvit o eucharistii jako o „rozpomínání se na království“, které je zároveň živou pamětí Kristova kříže a vzkříšení.³⁴ Schmemann píše: „Symbol světa je naplněn v Kristu“, lidé k němu mají přístup skrze obrácení a víru, dělí se o něj, „jedí jej“ a jsou uzdraveni, nasyceni, věčně živi v nebeské radosti.³⁵ „Člověk musí jíst, aby mohl žít; musí přijímat svět do svého těla a přeměňovat jej v sebe sama, v tělo a krev. A tak skutečně je tím, co jí... Obraz hostiny zůstává v celé Bibli ústředním obrazem života, ... i v konečném završení: ‘až budete jíst a pít u mého stolu v království’“.³⁶ V Království se staneme naplněným obrazem Božím. Poznáme to, co jsme od věčnosti. Bude nám darován život bez konce, pro který jsme byli stvořeni, který jsme pádem ztratili a v Kristu znovu získali.³⁷

Teologie vztažená k Božímu království se ale musí vyhnout pokušení vykládat kontinuitu mezi světem a Kristem jako přirozené pokračování dějin tohoto světa, jeho vizí, projekcí a ambic. Schmemann staví do kontrastu utopický a apokalyptický přístup. Pozitivní pojetí utopie v progresivních teologiích Schmemanna dráždí patrně i proto, že pro něj je tento pojem příliš silně spojen s komunistickou vizí budoucnosti, jak byla uváděna v praxi v Rusku. „Utopie je maximalistická projekce do budoucnosti“, slib lepších zítřků, který je nesplnitelný. Utopický koeficient je přítomný v každé politické kultuře, žádná politická strana nepřijde a neřekne: „Víme, že jsme chudí, omezení, omylní lidé. Žijeme v temnotě, ale bude-

³⁴ Schmemann používá výrazu *anamnēsis* nejen vzhledem k minulosti, ale i vzhledem k budoucnosti. Proto je možné mluvit o eucharistii jako o „rozpomínání se na království“, kdy však toto rozpomínání bude zároveň živou pamětí Kristova kříže. Zpřítomněním minulosti a budoucnosti naráz se odkrývá tajemství proměnění utrpení v radost. Viz MORRILL, *Anamnesis as Dangerous Memory*, str. 121.

³⁵ Schmemann doslova mluví o „konzumaci“ naplněného symbolu. „Konzumace“ pro nás může znít divně, ale jejímu smyslu se lze přiblížit díky spojení s biblickými představami, na které jsme více zvyklí, např. s „konzumací“ ovoce ze stromu života v ráji nebo s „konzumací“ Kristova těla a Kristovy krve, kdy se člověk stává tím, co jí. Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 149.

³⁶ SCHMEMANN, *The World as Sacrament*, str. 10.

³⁷ Schmemann říká, že křesťanství spojuje tři základní teologické pravdy: (i) všechno je dobré; (ii) svět je padlý; (iii) svět je vykoupený. Viz A. SCHMEMANN, „Between Utopia and Escape“ (přednáška z roku 1981), <http://www.schmemann.org/byhim/betweenutopiaandescape.html>, str. 7.

me se snažit ze všech sil dělat to nejlepší, co umíme, i když se nedá dělat nic moc...“³⁸ Apokalyptický přístup odmítá vizi pokroku jako plynulého přechodu všech věcí do Božího království. Hlásá konec starého a začátek nového věku. Je vstupem do výšin Ducha, kde jediné, co zůstalo, je skutečnost království, a jediné, co my můžeme dělat, je děkovat.³⁹

5 Závěr: možnosti a meze Schmemannovy teologie“

V úvodu jsem řekla, že Schmemannova teologická pozice je pro mě atraktivní z toho důvodu, že umožňuje jinak zakotvit fundamentální teologii, překonává polaritu *theologia naturalis – theologia revelata*. Nyní shrnu, které momenty jsou ve Schmemannově pojetí teologického poznání pro takové zakotvení důležité. Nakonec se soustředím na slabiny Schmemannovy pozice, které je třeba korigovat a jejich nedostatky doplnit z jiných zdrojů.

Nejprve tedy pozitiva. Teologické poznání má vztahový charakter. Je možné proto, že jsme vztahové bytosti, že participujeme na tom, co poznáváme. Proto může Schmemann spolu s ostatními východními teology tvrdit, že náš podíl v Bohu nás sjednocuje s Bohem, že poznání Boha a *theosis* patří k sobě a že obojí je osobní, ale ne individualistické.

Druhým silným pojmem ve Schmemannově teologii je symbol. Vztahové poznání jsme schopni vyjádřit pomocí symbolů. Symboly přejímáme z liturgie a v kontextu liturgického slavení se učíme rozumět tomu, co znamenají. Teologie roste z liturgie. Co jsme dříve nazřeli jako tajemství, se zde stává zjevením, nebo přesněji, zjeveným tajemstvím.⁴⁰ Symbol netvoří odlišnou ontologickou kategorii, jeho „skutečnost“ není ani méně ani více skutečná. Nepoměňuje se s „jinou“ skutečností. Symbol je vchodem k porozumění Božímu záměru, že Bůh stvořil, vykoupil a posvětil tento

³⁸ Viz SCHMEMANN, „Between Utopia and Escape“, str. 1–2; srovnej s pozitivním pojetím utopie, viz J. B. LIBANIO, „Hope, Utopia, Resurrection“, in *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology*. Eds. J. Sobrino, I. Ellacuría, SCM, London, 1996, str. 279–290.

³⁹ Viz A. SCHMEMANN, „Liturgy and Eschatology“, in *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemann*. Ed. T. Fisch, St. Vladimir's Seminary Press, 1990, str. 97–98. Své poslední kázání Schmemann začíná slovy: „Každý, kdo je schopen vděčnosti, je schopen spásy a věčné radosti.“ <http://www.schmemann.org/byhim/thankyoulord.html>, str.1.

⁴⁰ Viz možnost symbolů zachytit Boží „jinakost“ jako „jinakost“, mluvit o „viditelnosti neviditelného jako neviditelného, o poznání nepoznatelného jako nepoznatelného.“ SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 141.

svět proto, aby měl podíl na Božím životě. Podstatné je, že Schmemannova teologie, která z liturgie vyrostla, není dualistická, že nezačíná u pádu, u hříšnosti člověka a světa, ale u stvoření; nezačíná u tajemství kříže, ale u vtělení. To umožňuje její pozitivní přístup ke světu, jako k prvním symbolu, první svátosti, v níž Bůh komunikuje svůj záměr.⁴¹

Symbolické jednání v liturgii je informováno teologií, ale teprve ono dává porozumět vztahu mezi světem, církví a Božím královstvím, který pak teologie artikuluje. Rozpojení tohoto vztahu vede k fragmentaci a postupné sekularizaci teologie, což pro Schmemanna znamená ztrátu jejího smyslu. Vztah mezi světem, církví a královstvím je nesen *Logem-Kristem*, ale zároveň je vyjádřen napětím mezi obrácením se k Bohu a odvrácením se od Boha. Liturgie vede ty, kdo se na ní podílejí, k obrácení. Je v ní hlášána konečnost světa v jeho soběstřednosti a soběstačnosti, konec starého a začátek nového života.

Liturgie teologii pomáhá, aby nahlédla, jak je důležitý smysl pro slavení, protože on dává vyjádření vděčnosti a naději, z něj vyrůstá poznání a potřeba obrácení, od něj se odvíjí misie církve ve světě. Teologie zakotvená ve slavení je spojena s životem církve, ale zároveň má zrcadlit, kde se církev prostřednictvím své institucionalizované instituce nebo izolované zbožnosti odcizuje životu.⁴²

V souhrnu lze říci, že můžeme teologicky poznávat tehdy, když respektujeme charakter teologického poznání, jeho vztahovost, symboliku a závislost na liturgii. Mezi problematické body Schmemannova přístupu, na které se teď zaměřím, patří: přetížení liturgie, omezení tradice a absence pozitivního významu utopie.

Schmemann dává liturgii tak výsadní postavení, jakoby byla jediným autoritativním zdrojem teologie, jediným pramenem pokračujícího obrácení života církve i jednotlivce.⁴³ Navíc kritizuje snahy o přiblížení liturgie současnému člověku jako absurdní. Podle něj je cesta k obnově symbolického vnímání skutečnosti obrácená, nemá se přizpůsobovat liturgie

⁴¹ Schmemann znovu a znovu opakuje, „aby se Kristus mohl stát symbolem čehokoliv ve světě, svět sám nejprve musí být rozpoznán, vnímán a zakoušen jako ‘symbol’ Boží, jako zjevení Boží svatosti, moci a slávy – jinými slovy, k tomu, aby se ‘Kristus’ nebo ‘Bůh’ staly ‘symboly’ tohoto světa s jeho pomíjivými potřebami, není třeba je vysvětlovat termíny tohoto světa, ale naopak, právě Bůh, Bůh sám učinil tento svět svým symbolem, naplnil tento symbol v Kristu, a bude jej konzumovat ve svém věčném království.“ SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 149.

⁴² Viz SCHMEMANN, „Liturgy and Theology“, str. 64, 71; *For the Life of the World*, str. 148.

⁴³ Viz MORRILL, *Anamnesis as Dangerous Memory*, str. 129.

a symboly, ale současný člověk, aby do toho, co zde je, mohl vstoupit.⁴⁴ K tomu Schmemann pracuje s ekumenicky problematickými pojmy jako „nerozlomený liturgický život církve“ nebo „sakramentální tradice, která nebyla výrazně změněna přivandrovalou cizí teologií“. Obojí spojuje s pravoslavnou církví za podmínky, že se tato vymaní ze „západního zajetí“.⁴⁵

Schmemann netematizuje vztah mezi Písmem a tradicí. Implicitně předpokládá, že Písmo je součástí tradice, že tvoří její kořeny.⁴⁶ Výraz tradice pak vyhrazuje především pro spisy církevních otců z 2. a 3. století. O nich říká, že jsou současné v každé době. Obdobně jako v liturgii, na nás je, abychom vstoupili do jejich zkušenosti.⁴⁷ Ve Schmemannově pojetí jako by bylo nemyslitelné rozšířit tradici také na středověkou a novověkou, podvázat ji autoritou Písma, ale umožnit jí dynamický růst. Chybí zde otevřený horizont pro řešení nových problémů novými způsoby. Jeho pozornost je zde zaměřena více dozadu než dopředu.

Americký teolog Bruce Morrill vytýká Schmemannovi, že nebere dost vážně hrůzu utrpení lidí ve světě, zejména ne sociální, politické a ekonomické zbídačování lidí v jižní hemisféře, že jeho *theologia gloriae* a *theologia crucis* nejsou dostatečně vyvážené.⁴⁸ Proto pak nepotřebuje hledat nová řešení problémů a je odmítavý k teologiím, které tak činí, zejména k teologii osvobození.⁴⁹ Ač je to v rozporu se Schmemannovým sakramentálním pojetím světa, služba Bohu a služba člověku se zde dostávají do rozporu. Jeho teologie tak musí čelit obviněním z církevního i politického konzervatismu.⁵⁰

⁴⁴ Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 147.

⁴⁵ Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 150.

⁴⁶ Schmemann říká, že pravoslavná teologie nebyla nucena se vyrovnat s protestantským důrazem *sola scriptura*, a proto se vztah mezi Písmem a tradicí nestal jejím tématem. Implicitně sice zastává jednotu Písma a tradice, ale nevyjadřuje to explicitním učením. O Písmu nepojednává zvlášť, Písmo však je neodmyslitelnou součástí veškeré teologie. Viz A. SCHMEMANN, „Russian Theology: 1920–1972; An Introductory Survey“, in <http://www.schmemann.org/byhim/russiantheology.html>, str.5.

⁴⁷ Viz SCHMEMANN, *For the Life of the World*, str. 146.

⁴⁸ Viz MORRILL, *Anamnesis as Dangerous Memory*, str. 129, 117. Jako pravděpodobnější se mi ale jeví vysvětlení, že Schmemann absolutizuje jeden typ zkušenosti utrpení, komunistické Rusko, na jehož základě vykládá ostatní zkušenosti, jakoby všechny odpovídaly jednomu schématu.

⁴⁹ O teologii osvobození říká, že neroste „z víry, ale z ideologie a utopického escapismu,...[že v ní] věci týkající se ekonomiky, politiky a psychologie nahradily křesťanskou vizi světa sloužícího Bohu.“ SCHMEMANN, *The Eucharist*, str. 9–10; srovnej LIBANIO, „Hope, Utopia, Resurrection“, str. 279–290.

⁵⁰ Viz MORRILL, *Anamnesis as Dangerous Memory*, str. 76–79.

Dalším problémem je absence pozitivního významu utopie. Utopie nemusí být jen pokrokářské řeči o tom, jak spějeme k lepším zítřkům, také může vést k obrácení směrem k Bohu a ke snaze proměňovat svět v lepší místo k žití. Co je eschatologická naděje, ze strany věčnosti, může být utopie, ze strany jiného možného světa dějin, obojí může zdůrazňovat diskontinuitu s neuspokojivým stavem věcí ve světě, kde dominuje hřích.⁵¹ Schmemannův důraz na provázanost mezi dějinami a eschatologií takové chápání utopie umožňuje, a umožňuje i teologii sociální, politické či ekonomické akce ve prospěch potřebných. Ale on sám ze své pozice nevyvodí tyto důsledky. K zesílení důrazu na dějiny a na naději vtělenou do zápasu o lepší svět zde a nyní můžeme dojít, když budeme radikálněji aplikovat Schmemannovy vlastní principy. Pro rozšířené chápání tradice a lepší vztah mezi liturgií a dalšími prameny křesťanské praxe i reflexe musíme hledat pomoc jinde.

Přes tyto slabiny je Schmemannův přístup inspirující a může pomoci k rehabilitaci vztahového, symbolického teologického poznání, které překonává fragmentaci a přitom neignoruje jeho pluralitní povahu. Sakramentální jednota, kterou Schmemann zastává, má také ne-diskursivní složky. Jednota teologického poznání je dána jednotou poznávaného Božího záměru. Již stvořením jsme všichni vtaženi do procesu poznávání toho, kdo nás stvořil, toho, v němž participujeme, a který ze své strany vychází vstříc, aby v Kristu překonal naše odcizení a stal se nám cestou obrácení od hříchu k věčnému společenství s ním.

⁵¹ Viz LIBANIO, „Hope, Utopia, Resurrection“, str. 282.

NEROZDÍLNÁ JEDNOTA BOHA A ČLOVĚKA?

Tillichovo pojetí identity

Petr Gallus

THE INDIVISIBLE UNITY OF GOD AND HUMAN BEINGS? TILlich'S CONCEPT OF IDENTITY The article adopts a critical stance to the generally accepted notion that Tillich's idealistic concept of identity removes the difference between human beings and God. Tillich understands the "principle of identity" as a differentiated "identity of the identical and the non-identical", which has its place primarily in the theory of knowledge. It pre-supposes an original unity, which is disturbed by the alienation of human beings from their original purpose, but not completely destroyed. In his later writings, in contrast to his early phase, Tillich therefore prefers the more exact term "participation" to "identity". Everything participates in God, who is Being-Itself, but this participation is always mediated pneumatologically, i.e. by God himself. The three forms of participation can therefore be compared to the three forms of God's grace, which Tillich distinguishes: creative, saving, and redeeming. The creative analogia entis can however only be seen through the analogia fidei. Tillich therefore never speaks of the identity between God and human beings, but of the eternal connection between Creator and creation, which human beings always only recognise retrospectively sola gratia.

V sekundární literatuře k Tillichovi lze velmi často narazit na tezi, že v Tillichově systému nakonec nade vším panuje nerozlučná identita Boha a člověka, že přes všechny zdánlivé propasti a překážky jsou Bůh a člověk bytostně jedním, zkrátka: že Tillich nejen že vychází z „mystického apriori“ či „bodu indiference“,¹ nýbrž že vůbec neopouští půdu idealistické filosofie identity. Tato výtka de facto nemá daleko k výtce panteismu. Jako reprezentativní příklad řady dalších autorů cituji radikálního Tillichova kritika O. Bayera:² „Pokud bychom chtěli použít psychologické kategorie, dala by se celá Tillichova ontologie označit jako narcistická koncepce určovaná oceánickým pocitem, ponořením a rozpuštěním v univerzu; člověk je s Bohem nerozlučně jedním – tak jako nenarozené dítě se svou matkou.“³ V tom-

¹ Srv. BAYER, O., *Theologie*, HST 1, s. 234n; TROELTSCH, E., *Zur Frage des religiösen Apriori. Eine Erwiderung auf die Bemerkungen von Paul Spieß*, in: *týž*, *Gesammelte Schriften 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 1962, s. 754–768; SCHELLING, F. W. J., *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Hamburg 1974, s. 75–77.

² K Bayerově interpretaci Tillicha in: *Theologie*, HST 1, s. 185–280, srv. HUMMEL, G., LAX, D. (vyd.), *Being versus Word in Paul Tillich's Theology/Sein versus Wort in Paul Tillichs Theologie*, Berlin–New York 1999. Příspěvky v této knize reagují na Bayerovu kritiku Tillicha a blíže se dotýkají Tillichova pojetí identity.

to pojetí by pak celý Tillichův systém představoval zbytečnou a trapnou nadstavbu trvale platné skutečnosti: bezprostřední nerozlišené identity Boha a člověka. Celá Tillichova teologie by pak byla pouhou hrou.

Tato interpretace v sobě obsahuje jistou *particula veri*: Tillich je velmi silně svázán s idealistickou filosofií především v podobě pozdní filosofie F. W. J. Schellinga a především ve svém raném období pracuje s pojmem identity, i když je třeba hned na úvod poznamenat, že mnohem častěji (a především ve svém pozdním období) užívá pojmy „sjednocení“ nebo „jednota“. Ani on, ani Schelling, však nechápe pojem identity tak jednoduše, jak mu sekundární literatura obvykle podsouvá. Proto je nutné si nejprve vyjasnit, jak pojímá identitu Schelling, a poté prozkoumat, v jaké podobě ji přebírá Tillich a jakou roli hraje pojem identity v jeho vlastním systému.⁴

Schellingovo pojetí identity

Sekundární literatura k Tillichovi často hovoří o tom, že Tillich vychází z Schellingovy *filosofie identity*. Většinou se za touto formulací skrývá nedorozumění, které zaměňuje *filosofii identity* a *princip identity*. Tillich přebírá od pozdního Schellinga princip identity, nenavazuje však v žádném případě na filosofii identity raného Schellinga. Filosofii absolutní identity konstruuje Schelling v letech 1801–1806 a tento systém představuje variaci panteistického spinozovského „deus sive natura“. Tento statický panteistický systém však Schelling záhy opouští a zlomovým spisem *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody (Über das Wesen der menschlichen Freiheit)* z roku 1809 přechází do své střední fáze, která v sobě již nese jasné zárodky pozdní filosofie, vrcholící ve filosofii zjevení. Tímto spisem také začíná Schellingovo období, na němž se Tillich orientuje a z něhož řadu věcí přejímá.

³ BAYER, O., *Theologie*, HST 1, s. 238n. Podobně mnoho dalších autorů: KORTHAUS, M., „Was uns unbedingt angeht“ – der Glaubensbegriff in der Theologie Paul Tillichs, Stuttgart 1999, s. 24; RATSCHOW, C. H., *Paul Tillich. Ein biographisches Bild seiner Gedanken*, in: BAUMOTTE, M. (vyd.), *Tillich-Auswahl, Gütersloh 1980*, s. 34; REPP, M., *Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs*, Frankfurt 1986, s. 206 a 210–215; ROTH, M., *Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik*, Berlin–New York 2002, s. 310n; SCHNURR, G., *Skeptizismus als theologisches Problem*, Göttingen 1964, s. 179.

⁴ Srv. LEINER, M., recenze knihy M. Korthause, „Was uns unbedingt angeht“ – der Glaubensbegriff in der Theologie Paul Tillichs, ThLZ 126 (2001/4), sl. 432: „Vytýkat Tillichovi idiferentní jednotu Boha a člověka vyžaduje upřesnění (a) jak je třeba identitu chápat a (b) kde a kdy se tato identita koná.“

A právě ve spisu *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody* vynaládá Schelling také velkou snahu na to, aby vysvětlil své pojetí identity a vymezil se proti výtce panteismu, která proti němu byla vznášena – stejně jako proti Tillichovi. „Princip identity“ nebo „zákon identity“ představuje pro Schellinga bytostně diferencovanou identitu. Nikoli tautologickou identitou $A=A$, nýbrž dialektickou identitou $A=B$. Identitou se míní – řečeno s Hegelem – „identita identického a neidentického“;⁵ přičemž je třeba rozlišovat identitu, v jejímž rámci jsou dvě entity samostatné, a slepou, mrtvou indiferenci („Einerleiheit“), v níž je vše lhostejné a v níž mezi dvěma entitami není žádný rozdíl.⁶ V rámci tohoto pojetí identity zastává Schelling panenteismus,⁷ totiž postoj, že všechny věci jsou původně imanentní v Bohu, protože mimo Boha není nic jiného, žádný jiný princip, žádné jiné bytí, z něhož by něco mohlo vzejít.⁸ Schellingova identita tedy vychází z myšlenky *explicatio Dei*, z níž vyplývá, „že veškeré ‚světské bytí‘ bylo jako *explicatio Dei* jednou imanentní v Bohu; a dále: že všechno konečné bytí jako vyvinuté z Boha k němu i pak ještě nějakým způsobem náleží“.⁹ Schelling a celý německý idealismus zdůrazňuje ve vztahu Boha a jeho stvoření blízkost stvoření k Bohu, Bůh není „zcela jiný“, nýbrž je základem a původem všeho konečného bytí a vše konečné bytí je proto „zrcadlo Božího bytí, duch z jeho Ducha, život z nekonečného života“.¹⁰ Toto pojetí platí i pro Schellingovu pozdní filosofii, která vrcholí ve filosofii zjevení a v níž Schelling znovu rozvíjí veškeré bytí z naprosto předcházející, „předmyšlenkové“ a zcela transcendentní Boží podstaty.¹¹ I zde vládne princip identity v tom smyslu, že před Bohem ani mimo Boha neexistuje nic jiného,

⁵ HEGEL, G. W. F., Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801), Werke I, vyd. Glockner, s. 124; týž, Wissenschaft der Logik I, Werke IV, s. 78.

⁶ SCHELLING, F. W. J., *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody*, Praha 1992, s. 21: Princip identity „nevyjadřuje žádnou jednotu, jež uzavřena v kroužení stále stejného, tedy bez progresivního pohybu, by sama postrádala jakýkoli cit a život.“

⁷ Schelling sám takto svůj postoj nenazývá, ten však fakticky tomuto pojmu zcela odpovídá, srv. FUHRMANS, H., poznámky k textu, in: SCHELLING, F. W. J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam 1999, s. 140.

⁸ SCHELLING, F. W. J., *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody*, s. 70: „Protože před Bohem anebo vně Boha není nic, musí základ své existence chovat Bůh v sobě samém.“ V tomto smyslu je možné mluvit o prvotním „bodu indifference“, srv. TILLICH, P., *Zwei Wege der Religionsphilosophie*, GW V, s. 133.

⁹ FUHRMANS, H., poznámky k textu, in: SCHELLING, F. W. J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam 1999, s. 140. Srv. tamtéž: „Schellingův ‚panteismus‘ míní [...] pouze to, že na základě myšlenky *explicatio* vše (pa/n) pochází z Boha.“

¹⁰ tamtéž.

žádné jiné bytí, z něhož by mohlo něco vzejít, nebo z něhož by mohlo být něco stvořeno. Bůh je jediný základ a původce veškerého bytí světa, jím je veškeré bytí nesené a k němu jakožto původní jednotě znovu všechno bytí směřuje.

Tillichovo pojetí identity

Tillich čte pozdního Schellinga jednak z pohledu spisu *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody*,¹² jednak v silném antropologickém zúžení prizmatem kierkegaardovského existencialismu. Zatímco Schelling rozvíjí svůj systém shora, nasazuje u Boží podstaty a Božího bytí, vychází Tillich v rámci silného pastoračního zacílení své teologie z lidské existence, z bolestivého odcizení člověka od jeho původního esenciálního určení, tedy naopak z nejednoty, z rozervanosti, z propastného oddělení Boha a člověka; stojí jakoby v nejnižším bodě Schellingova pozdního systému, který tvoří neodmyslitelné pozadí jeho vlastního přemýšlení. Proti idealistickému zdůraznění blízkosti stojí v Tillichově pohledu stejně závažné lidské odcizení od Boha, které – ať už si to člověk uvědomuje nebo ne – touží po překonání a návratu do původní jednoty s Bohem. Už sám pojem odcizení napovídá, že tomuto stavu musela předcházet nějaká prvotní jednota, která musí zůstat alespoň jako jakýsi podtón zachována: „I kdybychom protiklad Boha a člověka pojali sebeostřeji, jejich vzájemný vztah nesmí být přerušen. Protiklad se může prosadit jen tehdy, pokud jsou obě části nuceny být ‚uno eodemque loco‘, jak to vyjadřuje Schelling. To, co nemá naprosto nic společného, žádný moment identity, nemůže být ani ve vzájemném protikladu. Ano, logicky vzato je možná nejvyšší antiteze jen tam, kde je nejvyšší identita.“¹³

Tillich výslovně odmítá Schellingovu filosofii identity, naproti tomu se však stejně výslovně hlásí k principu identity: „Přítakání *principu* identi-

¹¹ Srv. SCHELLING, F. W. J., *Urfassung der Philosophie der Offenbarung I*, Hamburg 1992, s. 69nn aj.

¹² Srv. DANZ, CH., *Religion als Freiheitsbewußtsein*, Berlin-New York 2000, s. 144nn.

¹³ TILLICH, P., *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (1912), *Main Works/Hauptwerke* 1, s. 33. Srv. proti tomu BAYER, O., *Theologie*, HST 1, 1994, s. 272, který ve své kritice Tillicha přetěžuje opačným extrémem: „Tillichovo přítakání esencialismu – především ve smyslu přítakání idealistické premise identity – je základní omyl jeho teologie, pokud je pravdou, že teologie nemá myslet identitu Stvořitele a stvoření, nýbrž – věčně trvajícím – diferencí, která mezi Stvořitelem a stvořením vládne a zakládá a umožňuje vztah a společenství mezi oběma“ (v originále kurzívou).

ty nezahrnuje, ale naopak vylučuje přijetí *filosofie* identity.¹⁴ Principem identity však Tillich nerozumí metafyzickou spekulaci, nýbrž pojímá ho z kantovského hlediska jako „základní princip teorie poznání, princip živé jednoty subjektu a objektu, pojmu a názoru, absolutního a relativního“.¹⁵ Identita tedy hraje u Tillicha roli primárně v kantovsky pojatém poznávacím aktu, v němž dochází ke sjednocení subjektu a objektu: „Výchozím bodem každé analýzy zkušenosti a každého nárysu systému skutečnosti musí být bod, kde je subjekt a objekt na jednom a téže místě. Odsud jsem získal pochopení pro idealistický princip identity – nikoli ve smyslu metafyzické spekulace, nýbrž ve smyslu analýzy posledních elementů, daných v poznávacím aktu.“¹⁶

Poznání však u Tillicha neprobíhá nikdy čistě kognitivně, poznání má vždy ontologické konotace: „Poznání je akt, který má sám podíl na bytí, nebo přesněji řečeno na nějakém ‚ontickém vztahu‘.“¹⁷ Je to dějinná událost, která má na poznávající subjekt proměňující vliv,¹⁸ protože v poznání je překonáno rozpolcení mezi subjektem a objektem. „Poznání je forma sjednocení“, které ovšem předpokládá rozdělení na subjekt a objekt. V aktu poznání „subjekt ‚uchopuje‘ objekt, připodobní si ho a sám se připodobní objektu“.¹⁹

Zatímco raný Tillich mluví pod přímým Schellingovým vlivem o identitě, v pozdější době používá pro tento epistemologicko-ontologický vztah jiný pojem, který je přesnější, protože jak z hlediska kantovské teorie poznání, tak z hlediska ontologie přesněji pojmenovává vztah obou entit, o něž v tomto aktu jde: pojem *participace*. Participaci Tillich definuje jako platónskou methexis, jako „částečnou identitu a částečnou neidentitu“,²⁰ což

¹⁴ TILLICH, P., Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher (1915), GW Erg. 9, s. 442.

¹⁵ tamtéž.

¹⁶ TILLICH, P., Auf der Grenze (1936), GW XII, s. 49. Identitou zde tak Tillich myslí skoro až prostorovou představu sjednocení subjektu a objektu jakoby „na jednom a témže místě“. Tuto frázi přejal Tillich od Schellinga a sám ji podržel po celý svůj život. Poprvé se u něj vyskytuje v jeho teologické disertaci *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, MW/HW 1, s. 33 v souvislosti s problematikou identity a diference, o 24 let později v jeho autobiografické skice, citované pod touto poznámkou, tj. v kontextu epistemologickém, a ještě o 21 let později ve spisu *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt/M.-Berlin 1961, s. 115 v souvislosti s vírou jako uchopeností, která probíhá také jako moment poznání.

¹⁷ TILLICH, P., Systematische Theologie I (1951), s. 27.

¹⁸ tamtéž, s. 115: Poznání „proměňuje a uzdravuje“.

¹⁹ tamtéž, s. 114.

je výstižnější a komplexnější vyjádření téhož, co raný Tillich nazýval prostým pojmem identity, protože tato identita se konala vždy jako identita částečná, vyvážená stejně částečnou neidentitou.²¹ Pojem participace tudíž tento fenomén zastřešuje a pojmenovává ho jako celek. Dále budu tedy používat přesnější pojem participace, který v sobě pojem identity zahrnuje.

Stejně jako epistemologicky pojatá identita má i participace ontologické konotace: participace probíhá především jako participace skrze mohutnost bytí (Seinsmächtigkeit). Identita v rámci participace je pak identita v mohutnosti bytí,²² přičemž pojem „mohutnost bytí“ má vyjadřovat právě podíl všeho jsooucího na bytí. Vše jsooucí má bytí, a přitom bytí jako takové vždy přesahuje bytí jednotlivého jsooucího. Jednotlivé bytí má podíl na Bytí-Samotném, jehož mohutnost bytí je částečně mohutností bytí každého jednotlivého jsooucího, ale zároveň jeho mohutnost bytí nekonečně přesahuje a nevyčerpává se ani v celkovém součtu jednotlivých jsooucího a jejich mohutnosti bytí.²³ To je Tillichův ontologický náhled na vztah Boha a člověka, protože Boha Tillich definuje jako Bytí-Samo nebo právě jako mohutnost bytí.²⁴

V pohledu na vztah Boha a člověka bude na základě těchto úvah důležitá především otázka, kdo je kdy v tomto vztahu subjektem a kdo objektem, mezi nimiž má vládnout identita. Jejich vzájemný vztah se z pohledu člověka mění podle právě aktuálního stadia individuálních dějin spásy, ale pro celý proces platí jeho zásadně *pneumatologické zakotvení*, které Tillich vyjadřuje pomocí citace několika vět svého filosofického učitele v Halle W. Lütgera: „Duch je poznání a poznání Boha je Duch Boží [..] Duch působí poznání Boha, které pochází z Božího Ducha, tj. od Boha samotného [..]. O mnoho ostřeji princip identity vyjádřit nelze.“²⁵

²⁰ TILLICH, P., The Courage to Be (1952), MW/HW 5, s. 181; Der Mut zum Sein, GW XI, s. 71.

²¹ Srv. LEINER, M., recenze knihy M. Korthause „Was uns unbedingt angeht“ – der Glaubensbegriff in der Theologie Paul Tillichs, ThLZ 126 (2001/4), sl. 432: „Identita zahrnuje podle Tillicha vztah a diferenci.“

²² Srv. TILLICH, P., The Courage to Be (1952), MW/HW 5, s. 182; Der Mut zum Sein, GW XI, s. 72.

²³ Srv. tamtéž, MW/HW 5, s. 182; GW XI, s. 71.

²⁴ TILLICH, P., Systematische Theologie I (1951), s. 273: „Jiným výrazem pro Bytí-Samo je mohutnost bytí. [..] Namísto toho, abychom řekli, že Bůh je především Bytí-Samo, lze proto také říci, že je nekonečnou mohutností bytí ve všem a nade vším.“

²⁵ TILLICH, P., *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (1912), Main Works/Hauptwerke 1, s. 40, pozn. 19. Tillich cituje knihu W. LÜTGERTA,

V následujících úvahách si vezmu jako vodítka a klíč k Tillichovu pojetí identity a participace jeho rozlišování *trojí Boží milosti*, které přesně charakterizuje jednotlivé etapy individuálních dějin spásy: „Existují dvě základní formy milosti. Jedna spočívá v Boží trojí stvořitelství, druhá v jeho zachraňujícím jednání. První forma milosti je jednoduchá a přímá. Dává všemu jsoucímu participaci na bytí a propůjčuje tuto jedinečnou participaci každé bytosti. Druhá je paradoxní. Dovádí k naplnění to, co je oddělené od pramene naplnění, a přijímá to, co je nepřijatelné. Lze rozlišit ještě třetí formu milosti, která zprostředkovává mezi oběma ostatními, protože v sobě sjednocuje elementy obou. To je milost Boží prozřetelnosti, která je jak milostí kreativní, tak milostí zachraňující. Neboť cílem Božího uspořádávajícího a předvídajícího tvoření je dovršení stvoření, navzdory jeho odporu.“²⁶

Tento citát již stručně z pohledu Boží milosti vystihuje to, co teď chci v návaznosti na toto schéma širěji rozvést a vlastně tvoří pointu Tillichova pojmu identity a participace. Přesně podle Tillichova trojího pojetí milosti u něj lze rozlišit také trojí participaci (resp. identitu): participaci stvořitelství (kreativní), zachraňující (soteriologickou) a dovršující (eschatologickou). V debatě o Tillichově pojetí identity je aktuální především první forma participace, které se budu věnovat nejvíce. Zbylé dvě formy, které v tillichovském bádání v této podobě doposud nebyly rozlišeny, nakonec načrtnu jen zhruba, protože zde již pojem participace či identity není tolik provokativní a problémový, naopak zde má svým způsobem tradičně pevné místo. Nadto by bližší vylíčení vyžadovalo širší kontext Tillichovy soteriologie a eschatologie, který však v tomto stručném článku naopak místo nemá.

a) *Stvořitelství participace*

Boha jako stvořitele a základ všeho bytí pojímá Tillich jako Bytí-Samo, jako strukturu všeho jsoucího:²⁷ „Protože Bůh je základ bytí, je také základ struktury bytí. Není této struktuře podroben, tato struktura se v něm zakládá. On je touto strukturou a je nemožné o něm mluvit jinak, než v rámci této struktury. Přístupu k Bohu je možné dosáhnout pouze tak, že člověk pozná strukturální elementy Bytí-Samotného. Tyto elementy činí

Gottes Sohn und Gottes Geist. Vorträge zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes, Leipzig 1905, s. 81 a 78.

²⁶ TILLICH, P., Systematische Theologie I (1951), s. 327.

z Boha živého Boha, Boha, který se může lidí konkrétně týkat. Tyto elementy nás zmocňují k tomu, abychom používali symboly, o nichž víme, že ukazují na základ skutečnosti.“²⁸ Jako takový je Bůh trvale přítomen ve všem stvoření jako jeho nosný základ, participuje na všem jsoucímu a vše jsoucí participuje na něm. Na základě toho tak ontologicky panuje mezi Bohem a stvořením *analogia entis*.²⁹ Tyto myšlenky vynesly Tillichovi výtoku panteismu a Tillich si byl jejich zdánlivého panteismu vědom,³⁰ avšak toto označení odmítal a když už musel, označil se jako „panenteista“.³¹

Ve vztahu Boha k ostatnímu bytí mluví Tillich o „univerzální participaci“, která se z pohledu stvoření vyjadřuje ve formě „pasivní zkušenosti Boží přítomnosti jako všudypřítomnosti“.³² Vše musí participovat na Bohu, jinak by nic nemohlo existovat. V rámci stvořitelství participace jde však o participaci pasivní, veškerá aktivita zde leží na straně Boží, člověk si této participace vůbec nemusí být vědom. Vyjádřeno ve výše načrtnuté epistemologické souvislosti participace: V rámci této univerzální kreativní participace probíhá poznání zcela a pouze jednosměrně, od Boha ke stvoření, od Boha jako subjektu k člověku jako objektu. Boží participace má na své straně veškerou aktivitu, stvoření a spolu s ním i člověk participuje zcela a naprosto pasivně. Základním klíčem je zde proto rozlišení *ratia essendi* a *ratia cognoscendi*, bez něhož Tillichově intenci nelze porozumět. Tato zásada je o to důležitější, že Tillich sám většinou neupozorňuje, z jakého pohledu právě mluví.

Stvořitelství participací Tillich nevyjadřuje nic jiného než Boží stvořitelství přítomnost u svého stvoření, barthovsky řečeno Boží věrnost, která trvá navzdory odcizení hříchu. To je náhled, který Tillich drží od svých

²⁷ tamtéž, s. 96, 273, 276.

²⁸ tamtéž, s. 276.

²⁹ Srv. tamtéž, s. 278: „Analogia entis není zvláštnost nějaké pochybné teologie, která se snaží skrze úsudek z konečného na nekonečné získat poznání Boha. Pouze analogia entis nám dává právo vůbec mluvit o Bohu. Spočívá totiž na skutečnosti, že Boha je nutné chápat jako Bytí-Samo.“

³⁰ Srv. TILLICH, P., Gläubiger Realismus (1927), GW V, s. 126: „Bůh je symbolicky řečeno dimenze nepodmíněného v bytí a smyslu, přítomná ve všem, co je, a vzdálená ode všeho, co je. Taková tvrzení vyvolávají však téměř nevyhnutelně obavy, že jde o panteistické myšlenky, ať už má sporné slovo panteismus znamenat cokoli.“

³¹ REPP, M., Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs, Frankfurt 1986 s. 308n, cituje z nepublikované Tillichovy přednášky The Method of Theology and our Knowledge of God (1956), uložené v Paul-Tillich-Archiv v Marburgu, s. 290. Zde se Tillich označil za „panenteistu“, ovšem s výhradou: „But I don't think this word is very revealing...“

³² TILLICH, P., Systematische Theologie I (1951), s. 284.

nejranějších textů a který je třeba mít při interpretaci těchto textů na paměti. Tillich klade na tuto stvořitelkou participaci značný důraz, právě ona je ústředním bodem celé Tillichovy zvěsti pro současného pochybujícího člověka. Proto se Tillich snaží vyjádřit tuto skutečnost velmi různým způsobem, výrazová šíře jeho myšlenek sahá od ryze biblických až po ryze filosofické, všechny však mají za cíl osvětlit právě tuto skutečnost Boží milostivé přítomnosti v jeho stvoření, ať už o tom stvoření ví či nikoli.

Tato stvořitelká participace je stejně jako stvořitelká milost „jednoduchá a přímá“ a právě tato přímota a bezprostřednost způsobuje při interpretaci Tillichových textů největší problémy. Tillich místy vyjadřuje sepětí Boha s člověkem velmi masivně, protože v rámci této stvořitelkové participace klade navzdory odcizení důraz právě na blízkost Boha a člověka, na jejich odvěkou souvislost a jednotu. Tillich zde mluví především z ontologického pohledu, shora, protože viděno zdola se zde jedná o člověka, který si noeticky ještě nic neuvědomuje.

Nejpříměji, a také v nejproblematičtějších formulacích, se Tillich tomuto problému věnuje ve spisu *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946). Mluví zde o „dvou cestách, na nichž se lze dostat k Bohu“,³³ o cestě kosmologické, která je charakterizována jako setkání člověka s Bohem jako cizím, a o cestě ontologické, k níž se sám hlásí a která postupuje přes překonání odcizení. Na této cestě „člověk objevuje sám sebe, když objevuje Boha; objevuje něco, co je s ním samotným identické, ačkoli ho to zároveň transcenduje, něco, od čeho je odcizen, od čeho však nikdy nebyl oddělen a nikdy od toho oddělen být nemůže.“³⁴ Tento citát nelze číst tak, že člověk objevuje Boha v sobě, ale přesně naopak: teprve se zjevením a poznáním Boha přichází úplné poznání sebe sama. Nejprve člověk poznává Boha, pak ovšem zjišťuje, že zároveň poznává sama sebe, že zcela u Boha je zcela u sebe. Nikoli, že Bůh je v něm, ale on je v Bohu, protože Bůh je základ všeho bytí. „Deus est esse“,³⁵ Bůh je bytí.

Na základě toho formuluje Tillich „ontologický princip ve filosofii náboženství“ takto: „Člověk má bezprostřední vědomí Nepodmíněného; toto Nepodmíněné předchází všemu rozdělení a vzájemnému působení subjektu a objektu, jak teoreticky, tak prakticky.“³⁶ Pojem „vědomí“ (awareness,

³³ TILLICH, P., *The Two Types of Philosophy of Religion*, MW/HW 4, s. 289; srv. *Zwei Wege der Religionsphilosophie* (1946), GW V, s. 122, a český překlad (kterého se zde neodrží) *Dva typy filosofie náboženství*, in: *Biblické náboženství a ontologie*, Praha 1990, s. 71.

³⁴ tamtéž.

³⁵ tamtéž, MW/HW, s. 296; srv. GW V, s. 131; *Dva typy*, s. 82.

Gewahrwerden) je zde značně nešťastný, protože s sebou přináší představu aktivního kognitivního činu člověka. Tillich sice hned spěchá upřesnit, jak je třeba chápat tento klíčový termín, který svádí ke schleiermacherovským představám:³⁷ „Vědomí“ je v tomto výroku použito jako co možná neutrální výraz, který se vyhýbá mylným asociacím, které jsou spojeny se slovy intuice, zkušenost, znalost. [...] Ontologické vědomí je bezprostřední a není zprostředkováno žádným vyvozováním. Je přítomné, kdykoli se na ně vědomě soustředí naše pozornost. A má charakter nepodmíněné jistoty.“³⁸ Přestože se pojmu „vědomí“ snaží Tillich dát zcela jinou, z pohledu lidské aktivity či pasivity neutrální náplň, ukazuje tento pojem jiným směrem, než Tillich zamýšlel. Proto je při výkladu třeba silně zdůraznit, že se jedná o *ontologický* princip a o *ontologické* vědomí, které nespadá automaticky v jedno s naším aktuálním poznáním. Už proto ne, že toto vědomí Nepodmíněného není záležitostí poznání nebo jiné dílčí složky osobnosti, nýbrž týká se existenciálně celého člověka.³⁹

Předmětem této nepodmíněné jistoty člověka je Nepodmíněné, které je však zcela nedosažitelné a pojmově nepostižitelné, nedá se výstižně nazvat ani Bohem, protože i to je jen konečný lidský pojem.⁴⁰ Není nijak blíže určené, nemá jméno, takže na základě lidského vědomí Nepodmíněného nelze říct, čeho si je zde člověk vědom. Člověk spíše – pokud vůbec – tuší, že něco tuší, než že by věděl, co tuší. Nepodmíněné není žádná věc ani bytost, je to „moc bytí ve všem, co má podíl na bytí“. „Tato moc bytí předchází všemu, co má bytí. Předchází logicky i ontologicky všem zvláštním obsahům a umožňuje všechny vztahy, neboť je to bod identity, bez něhož nelze myslet ani oddělení, ani vztah. To se vztahuje v prvé řadě na rozdělení a vzájemné působení subjektu a objektu v poznání i v jednání. To, co předchází subjektu a objektu, se nemůže stát objektem, k němuž se člověk teoreticky i prakticky vztahuje. Bůh pro nás jako subjekty není objektem. Je tím, co vždy tomuto rozdělení předchází.“⁴¹

³⁶ tamtéž.

³⁷ K Tillichově vztahu ke Schleiermacherovi srv. *Systematische Theologie I* (1951), s. 52n.

³⁸ TILLICH, P., *The Two Types of Philosophy of Religion*, MW/HW 4, s. 296; srv. *Zwei Wege der Religionsphilosophie*, GW V, s. 131n, *Dva typy filosofie náboženství*, s. 82n.

³⁹ tamtéž, MW/HW 4, s. 296; GW V, s. 132; *Dva typy*, s. 83.

⁴⁰ V tomto bodu se Tillich odklání od Schellinga a staví se na Fichtovu pozici, srv. *Tillichův dopis E. Hirschovi*, GW Erg. 6, s. 122 a např. FICHTE, J. G., *Ueber den Grund unseres Glaubens, Fichtes Werke V*, vyd. I. H. Fichte, Berlin 1971, s. 187n.

⁴¹ TILLICH, P., *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946), MW/HW 4, s. 297; srv. *Zwei Wege der Religionsphilosophie*, GW V, s. 133; *Dva typy filosofie náboženství*, s. 84n. Za tímto pojetím jistoty, která vychází z bodu, kdy člověk ještě nebyl oddělen od Boha,

Z ontologického hlediska tedy leží před odcizením člověka od své esence jeho původní jednota s Bohem, kterou ztratil, kterou však jako odcizený v sobě nějak – byť nevědomě – vnímá a po které znovu touží. Ontologický náhled předpokládá, že shora panuje nepodmíněná jistota bezprostředního vědomí nepodmíněného, které je jakožto moc bytí přítomno všude jako základ všeho bytí.

Zdola, z lidského noetického pohledu, však tato situace vypadá jinak, z pohledu člověka lze mluvit o pouhé potencialitě vědomě poznat Boha, o pouhé možnosti, otevřenosti pro Boha, oslovitelnosti Bohem. Ve svém odcizení již člověk Boží přítomnost přímo nevnímá, ale možnost vnímat ji neztratil. Sám ji však nedokáže aktivovat a použít, to se musí stát ve zjevení. Bez něj vypadá situace člověka tak, jak to Tillich popsal ve spisu *Das Problem der theologischen Methode* (1946): „Existuje však bod – a myslím tím bod bez délky a šířky –, v němž jsou médium [=zkušenost, P. G.] a obsah identické, protože v tomto bodu je identický subjekt a objekt. Je to vědomí Nepodmíněného-Samého, *esse ipsum*, které transcenduje rozdíl mezi subjektem a objektem a jako předpoklad veškeré pochybnosti leží mimo pochybnost. Je to *veritas ipsa*, jak ji nazval Augustin. Je chybné tento bod nazývat ‚Bůh‘ (jako se to děje v ontologickém důkazu), ale musíme ho nazývat ‚tím v nás, co nám znemožňuje uniknout Bohu‘. Je to přítomnost elementu nepodmíněnosti ve struktuře našeho bytí, základ náboženské zkušenosti. Tento element bývá nazýván ‚náboženské *a priori*‘, ale pokud použijeme tento výraz (ve významu *anima naturaliter religiosa*), musíme ho zbavit všeho obsahu a redukovat ho na čistou potencialitu mít takovou zkušenost, která má charakter ‚posledního zaujetí‘. Každý obsah takové zkušenosti závisí na zjevení, tj. na zvláštním způsobu, formě a situaci, v níž se tato potencialita aktualizuje skrze zaujetí, které je zároveň konkrétní a nepodmíněné.“⁴²

a proto o této jistotě není třeba subjektivně činit žádné rozhodnutí, je Schellingova koncepce vše-jednoty, v níž se vše rozvíjí z počáteční identity, totiž z Boha. V tomto smyslu lze u Tillicha mluvit o „bodu indiference“, ovšem nikoli o „mystickém apriori“. Tento pojem, který Tillich sám zmiňuje v *Systematische Theologie I*, s. 16n a kriticky se vůči němu vymezuje, je poněkud zavádějící, především proto, že Tillichův pojem mystiky je velmi specifický (srv. *Systematische Theologie II* [1957], s. 92n). Dovolávat se tedy ST I, s. 16n, jako „rozhodujícího místa prolegomen“ Tillichovy teologie (BAYER, O., *Theologie*, HST I, s. 234) je značně ošidné.

⁴² TILLICH, P., *The Problem of Theological Method* (1946), MW/HW 4, s. 308; srv. *Das Problem der theologischen Methode*, GW Erg. 4, s. 29. Dále srv. *Philosophy and Theology* (1941), MW/HW 4, s. 284 (něm. *Philosophie und Theologie*, GW V, s. 118): „Proto všude tam, kdekoli je jsoucno, je logos bytí, forma a struktura, v nichž je zjevný jeho smysl. Ale i když je logos v každém jsoucnu, je vysloven jen v tom jsoucnu, které má slovo, racionální

Tento dvojí pohled lze nakonec vyjádřit pouze dialekticky: „Ačkoli lidstvo Bohu není cizí, přesto se mu odcizilo. Ačkoli lidstvo nikdy není bez Boha, přesto deformuje Boží obraz. Ačkoli lidstvo nikdy není bez vědění o Bohu, Boha nezná. Lidstvo je odděleno od svého původu.“⁴³

Jak ontologický náhled shora, tak noetický pohled zdola se v případě stvořitelské participace mohou dít pouze zpětně, z pohledu víry, z pohledu zjevení, které tyto skutečnosti odkrývá a dává teologovi možnost abstrakce a analýzy: člověk má bezprostřední jistotu Nepodmíněného, avšak s Nepodmíněným se může setkat vždy jen zprostředkovaně, v konkrétním obsahu, v konkrétním vyjádření, které Nepodmíněné dostává ve zjevení: „Nepodmíněné člověk zakouší ve vášni, strachu, zoufalství i extázi; avšak nesetkává se s ním nikdy bezprostředně, nýbrž vždy skrze konkrétní obsah. Nepodmíněné je zakoušeno v konkrétním obsahu, s ním a skrze něj a pouze analyticky bádající duch ho může teoreticky izolovat.“⁴⁴

Celá stvořitelská participace vychází ze základní – dobře biblické – teze, kterou se Tillich také naučil již u Schellinga, u něhož tato teze koresponduje s východiskem od prvotního bodu absolutní identity: „*Deitas est dominatio Dei*“⁴⁵ Bůh je Pánem bytí, takže neexistuje místo, kam by člověk mohl před Bohem utéci.⁴⁶ Řečeno zcela tradiční biblicko-církevní řečí: „To je obraz moderního člověka, viděný v křesťansko-protestantském pohledu. Není to obraz člověka bez Boha. Něco takového v zásadě vůbec neexistuje, protože Bůh člověka nikdy nepustí z ruky. Avšak je to obraz člověka, který již neví, že a jak je v Boží ruce.“⁴⁷

Pod Tillichovým pojetím stvořitelské identity a bezprostředního vědomí Nepodmíněného, které má každý člověk, se tak shora, ontologicky, skrývá Boží stvořitelská přítomnost ve svém stvoření, která ho nese a bez níž by stvoření nemohlo existovat; z pohledu zdola, noeticky, se jedná o pou-

slovo, slovo pravdy a světla – to znamená v člověku. V člověku může být zjeven smysl bytí, protože člověk má slovo, které zjevuje skrytost bytí. Ale ačkoli má slovo pravdy potenciálně každý člověk, ne každý ho má aktuálně a nikdo ho nemá úplně.“

⁴³ TILLICH, P., *Der Theologe III*, in: *Religiöse Reden I* (1948), s. 122. Srv. Ž 115,5 nebo LUTHER, M., *Predigt am 12. Sonntag nach Trinitatis* (1538), WA 46, 493,27 a 30: „celý svět je hluchý“, „celý svět je plný řeči“.

⁴⁴ TILLICH, P., *Wesen und Wandel des Glaubens*, 1961, s. 119.

⁴⁵ SCHELLING, F. W. J., *Werke X*, s. 261; TILLICH, P., *Dopis E. Hirschovi z 20. února 1918*, GW Erg. 6, s. 114; srv. též, *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie* (1910), GW Erg. 9, s. 179; též, *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (1912), *Main Works/Hauptwerke I*, s. 83n.

⁴⁶ Srv. TILLICH, P., *Flucht vor Gott*, in: *Religiöse Reden I* (1948), s. 40.

⁴⁷ TILLICH, P., *Das christliche Verständnis des modernen Menschen* (1958), GW III, s. 193.

hou potencialitu člověka, o jeho oslovitelnost Bohem. Přes svoji ontologickou spjatost se svým základem o této skutečnosti člověk sám ze sebe neví, přestože je její součástí. To mu může ukázat až zjevení, tedy druhá forma participace, která mu také umožňuje se ohlédnout a zjistit, že bez Boha nikdy nebyl, přestože to nevěděl.

b) Zachraňující a dovršující participace

Během pojednání o stvořitelské participaci vyšlo jasně najevo, že teprve zachraňující participace je tím bodem obratu, kde dochází k proměně člověka, jemuž krom jiného padají šupiny z očí a může nahlédnout svoji bytostnou spjatost, „identitu“ se svým Stvořitelem. Zachraňující participace je stejně jako zachraňující milost, jejímž je výrazem, paradoxní, tj. nezdůvodněná, přicházející od Boha na základě pouhé milosti.

Zde přichází ke slovu Tillichovo hermeneutické pravidlo, které Tillich vyslovil již v roce 1922 a které platí pro celé jeho dílo: „*Impossibile est, sine deo discernere deum*. Bůh je poznáván jen z Boha.“⁴⁸ Zachraňující participace může proběhnout pouze ve zjevení a zde přichází plně ke slovu její pneumatologický rozměr. Zjevení u Tillicha probíhá jako svědectví Božího Ducha lidskému duchu,⁴⁹ tj. jako dvojí přitakání: nejprve jako přitakání Boha člověku, poté jako přitakání člověka Bohu, přičemž však i toto lidské přitakání je darem Ducha, resp. přitakáním Ducha v člověku.⁵⁰ To vše se v jednom jediném aktu děje *ubi et quando visum est deo* v rámci korelace lidské otázky zdola a Boží odpovědi shora, subjektivní a objektivní stránky zjevení, které se vyjadřuje zdola v extázi a shora v zázraku.⁵¹ Zjevení je u Tillicha vždy konkrétní, to znamená: v konkrétní situaci, pro konkrétního člověka, v konkrétní podobě a s konkrétním obsahem. Boží Duch se člověku manifestuje zprostředkovaně v konkrétním symbolu, který má bytostně charakter slova.⁵²

⁴⁸ TILLICH, P., Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie (1922), GW I, s. 388.

⁴⁹ TILLICH, P., Der Geist gibt Zeugnis unserem Geist, in: Religiöse Reden I (1948), s. 124nn; týž, Systematische Theologie III (1963), s. 134.

⁵⁰ TILLICH, P., The Courage to Be, MW/HW 5, s. 221, 225; srv. Der Mut zum Sein (1952), GW IX, s. 128, 133; dále srv. týž, Autorität und Offenbarung (1951), GW VIII, s. 69.

⁵¹ TILLICH, P., Systematische Theologie I (1951), s. 135nn.

⁵² TILLICH, P., Systematische Theologie III (1963), s. 151n.; týž, Protestantische Gestaltung (1930), GW VII, s. 58.

Ve zjevení, které je zároveň vznikem víry, je člověk uchopen Božím Duchem, Duch prolamuje bariéru odcizení a přivádí člověka *extra se*, do extáze, v níž se člověk dostává ke svému pravému já. V tomto dění, které je zároveň ospravedlněním pouhou milostí skrze víru, je člověk Božím Duchem zevnitř otevřen pro zjevení přicházející zvenčí a tím pro Nové Bytí, které překonává odcizení a přináší člověku participaci na transcendentní jednotě nedvojznačného života, v němž je překonáno roztržení esence, tedy původního božského určení člověka, od existence, tj. od konkrétního lidského bytí, které je již vždy poznamenáno konečností a odcizením.⁵³ V tomto dění, v němž aktivita vychází pouze a jedině od Boha, je člověk uschopněn k aktivitě vlastní, takže odsud může nahlédnout i stvořitelkou participaci, která byla doposud jeho zraku skrytá.⁵⁴ Zatímco ontologicky platí pořadí: stvořitelská participace – zachraňující participace, noeticky je to naopak: teprve v poznání zachraňující participace poznává člověk již vždy přítomnou stvořitelkou participaci.

Protože však zjevení probíhá vždy v konkrétním vyjádření, zůstává v podmínkách existence vždy ještě fragmentární a anticipatorní.⁵⁵ Nepodmíněné se zde vyjadřuje v konečné a podmíněné formě, která ho však nikdy nemůže vystihnout, zjevení probíhá v kategoriích prostoru a času a jako takové nikdy nemůže být zcela dovršené. Participace na transcendentní jednotě Nového Bytí tak vždy zůstává nedokonalá, avšak ve své fragmentarnosti předjímá a vyhlíží dokonalou eschatologickou jednotu. Tímto směrem pak působí Boží dovršující milost, která směřuje k dokonalé participaci člověka na Novém Bytí, ke konečné jednotě všeho bytí v Bohu.

c) Závěr

Tillichovo myšlení předpokládá původní jednotu člověka s Bohem a znovu k ní směřuje. Jeho výchozím bodem je ovšem odcizení člověka od svého původního určení, nejednota, kterou lze ale nahlédnout pouze na pozadí původní jednoty. Odcizení pro Tillicha ontologicky neznamená úplné přetržení vztahu Boha a člověka – to by znamenalo zánik člověka, protože

⁵³ Srv. týž, Systematische Theologie III (1963), s. 165: „Přítomnost Božího Ducha pozvedá člověka skrze víru a lásku do transcendentní jednoty nedvojznačného života. Vytváří Nové Bytí mimo rozpolcení esence a existence a v důsledku toho mimo dvojznačnosti života.“

⁵⁴ Srv. týž, Systematische Theologie I (1951), s. 114: „Zjevení je vyjádření základu bytí lidskému poznání.“

⁵⁵ Srv. týž, Systematische Theologie III (1963), s. 166n.

veškeré bytí je závislé na svém Stvořiteli, který je jeho základem a strukturou. Ontologicky tedy platí, že Bůh ve své věrnosti své stvoření neopustil a udržuje je z pouhé milosti v bytí navzdory jeho odcizení. Pojem identity má u Tillicha místo v teorii poznání a nejexponovanějším aktem poznání je poznání Boha, které ve svém pneumatologickém zakotvení a průběhu ovšem není nic jiného než Boží sebepoznání. Základem vší identity Boha s člověkem je zcela zásadní Boží identita se sebou samým, na níž může člověk ve zjevení participovat a skrze ni poznává Boží přítomnost navzdory svému odcizení. V této souvislosti může Tillich mluvit o identitě, o bezprostředním a přímém „vědomí“ Boha jako nosného ontologického základu skutečnosti, který ovšem v této *analogii entis* zůstává lidskému pohledu skrytý a vyjevuje se pouze skrze zjevení v *analogii fidei*. Tillichova řeč o identitě tedy nepřináší vulgární postulát odvěké a kdykoli kdekoli nahlédnutelné identity Boha a člověka,⁵⁶ nýbrž ontologický pohled na nerozlučnou souvislost Stvořitele a jeho stvoření, kterou však lze nahlédnout vždy až zpětně, vždy až z víry, kterou v člověku působí Bůh sám skrze svého Ducha jako nezasloužený a paradoxní dar.

⁵⁶ K tomuto bodu směřuje kritická interpretace Tillichovy teologie v podání O. BAYERA, *Theologie*, HST 1, 1994, s. 273: Vztah člověka k Bohu probíhá tak, že se „k Bytí-Samému vztahují jako k tomu, na němž již vždy participují, které je ve mně a já v něm. Je to tedy nakonec vztah k sobě samému: Když se vztahují k Bohu, vztahují se k sobě samému“.

„ECCLESIAE HOMINEM NON FUISSE“?

Tertullianus a jeho nový portrét¹

Petr Kitzler

„ECCLESIAE HOMINEM NON FUISSE“? TERTULLIAN AND HIS NEW PORTRAIT The article summarises the most recent research on Tertullian's life and personality (from the 1970s onwards). Because of the paucity of Czech translations of his work, Tertullian is not a well-known figure among the Czech public, which has in addition had to rely, with a few exceptions, on outdated information. This article therefore presents to the Czech public the biographical portrait of Tertullian that is today more or less accepted and which is based in particular on the revolutionary study by T. D. Barnes published in 1971. In line with the conclusions of modern research, a revision is made of the “superstitions” that have become established and widespread in the Czech milieu concerning Tertullian's legal carrier, status as a heretic, hatred of philosophy, failure to appreciate reason, and misogyny, and mention is made of his importance for and influence on later authors (including “orthodox” ones).

Tertulliana, církevního spisovatele z afrického Kartága, jehož spisovatelská kariéra vrcholila na přelomu 2. a 3. stol. po Kr., zná více lidí, než by se na první pohled mohlo zdát. Ač zní toto tvrzení překvapivě, myslím, že i velká většina lidí „mimo“ teologické či klasicko-filologické kruhy rozhodně někdy zaslechla okřídlené (leč překroucené) rčení „věřím, protože to je nesmyslné“ (*credo quia absurdum*), či jim jsou z obecně křesťanské tradice povědomá stejně okřídlená vyjádření o „přirozeně křesťanské duši“ (*anima naturaliter christiana*), o tom, že „křesťanem se člověk stává, nikoli rodí“ (*fiunt non nascuntur Christiani*), nebo že „krev křesťanských mučedníků je semenem“ (*semen est sanguis Christianorum*).

Všechny citované výpovědi mají jednoho společného jmenovatele – právě Tertulliana. Zatímco v západních zemích je tomuto autorovi věnována od 19. století mimořádná pozornost a je mu přiznáváno čestné místo v dějinách rané církve i raně křesťanské teologie (z výzkumů britského badatele Iana Balfoura dokonce vyplývá, že Tertullianus je po sv. Augustinovi

¹ Text je zkrácenou a mírně upravenou verzí přednášky *Polozapomenuté postavy církevních dějin – Q. S. F. Tertullianus* pořádané Moravskoslezskou křesťanskou akademií, prosloušené 20. 11. 2003 ve Zlíně, čemuž odpovídá i absence rozsáhlejšího poznámkového aparátu. Následující text je v rozšířené podobě (včetně relevantních odkazů) rovněž součástí úvodní studie „Tertullianus: demytizace osobnosti a protipohanská polemika v *De spectaculis*“, in: Tertullianus, *O hrách – De spectaculis*, úvodní studii, překlad, poznámky a výběrovou bibliografií pořídil P. KITZLER, Praha, Oikúmené 2004, Knihovna raně křesťanské tradice II, zejména str. 7–59.

a Ambrožovi z Milána třetím z církevních autorů Západu, o nichž se nejčastěji píše),² situace u nás byla a je naprosto odlišná.³ Vzhledem k neexistenci českých přehledů o antických literaturách (literaturu křesťanskou nevyjímaje)⁴ je český zájemce o Tertullianovu osobu odkázán na nejrůznější kompendia či slovníky, v nichž je Tertullianovi věnován minimální prostor a informace zde uvedené se většinou zakládají na zastaralé odborné literatuře. Totéž platí i o překladech tohoto autora: česky dosud vyšly v úplnosti pouze tři z jedenatřiceti Tertullianových spisů, díla *De spectaculis* (O hrách),⁵ *Ad martyras* (Povzbuzení mučedníkům)⁶ a *Apologeticum* (Obrana křesťanství). Toto neznámější Tertullianovo dílo bylo do češtiny přeloženo sice hned dvakrát, avšak první překlad je datován do roku 1877 a je z hlediska moderní češtiny prakticky nesrozumitelný,⁷ a překlad druhý, ačkoli je z poloviny 80. let 20. století, je překladem značně nepovedeným, s velkým množstvím chyb i zkreslení.⁸

Když byl v roce 2001 vydán v češtině první „tertullianovský titul“, český překlad práce Davida Rankina *Tertullian and the Church*,⁹ v jedné z nemnoha recenzí se objevil názor, že kniha může představovat pro českého čtenáře problém, protože jednak navazuje na sekundární literaturu, která je sice v ostatních evropských zemích pokládána za „klasickou“, avšak u nás je prakticky neznámá, a za druhé, že Rankinovo pojetí Tertulliana je ovlivněno autorovou anglikánskou konfesí a katolický pohled na Tertulliana by se v mnohém značně lišil.¹⁰ U vědomí všech těchto faktorů se zaměřím komplexně na Tertullianovu osobu, především na destrukci běžně uvádě-

² I. L. S. BALFOUR, „Tertullian On and Off the Internet“, in: *Journal of Early Christian Studies*, 8, 4, 2000, str. 579–585.

³ Srv. P. KITZLER, *Some „Comments on the Czech Tertullian Scholarship“*, in: *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*, N 8, 2003, str. 47–51.

⁴ Pokud jde o česky psané přehledy antické literární historie, čtenář je odkázán na „klasické“, byť notně zastaralé *Dějiny řecké*, resp. *Římské literatury* z pera Ferdinanda Stiebitze. V poslední době byl kritický nedostatek moderních dějin antických literatur vyřešen dvěma kvalitními překladovými pracemi, srv. L. CANFORA, *Dějiny řecké literatury*, přel. kol. autorů pod vedením D. BARTOŇKOVÉ, Praha, KLP 2004², resp. G. B. CONTE, *Dějiny římské literatury*, přel. kol. autorů pod vedením D. BARTOŇKOVÉ, Praha, KLP 2003.

⁵ Srv. pozn. 1.

⁶ Tertullianus, „Povzbuzení mučedníkům (Ad martyras)“, přel. P. KITZLER, in: *Teologický sborník*, 8, 4, 2002, str. 55–62.

⁷ Tertullianus, *Apologetikum*, přel. V. VOJÁČEK, Praha 1877.

⁸ Tertullianus, *Apologeticum*, in: *Čtvrtá patristická čítanka*, přel. J. NOVÁK, Praha 1987.

⁹ D. RANKIN, *Tertullianus a církev*, přel. T. SUCHOMEL, Brno, CDK 2001.

¹⁰ E. MENDELOVÁ, in: *Salve* 12, 1, 2002, str. 71–72.

ných a tradovaných zpráv o tomto autorovi a z hlediska klasického filologa nezatíženého teologickými či konfesními zájmy se pokusím s přihlednutím k modernímu bádání načrtnout nový, dnes více či méně přijímaný obraz Quinta Septimia Tertulliana.

Tertullianus je postavou jak tajemnou, tak rozporuplnou. Tajemnou proto, že o něm prakticky nemáme žádné zprávy. Na rozdíl kupříkladu od sv. Augustina či Jeronýma nám ve svých zachovaných dílech podává o své osobě jen málo informací; rozporuplnou proto, že se jednak k jeho jménu jedním dechem dodává „heretik“, a dále i z toho důvodu, že mnohá jeho vyjádření, jak ještě uvidíme, působí na první pohled mírně řečeno značně excentricky a svádějí k dezinterpretaci.

Tertullianus stojí na počátku latinské umělecké prózy křesťanského obsahu, je prvním latinsky píšícím apologetou. Latinská a řecká křesťanská apologetika zahrnuje spisovatele prvních tří století po Kristově narození, kteří si kladli úkol obhájit novou křesťanskou víru v rámci majoritního polyteismu a vyvrátit rozšířené pomluvy a urážky na adresu křesťanů – musíme mít stále na paměti, že křesťanství má v řeckořímské společnosti té doby nevalnou pověst. Přes počáteční ignoranci a nevšímavost se postupně prosazuje názor, že křesťané jsou sekta podivných, běžné společnosti se straníčních nemorálních jedinců, kteří se vyznačují naprostým fanatismem a kteří se s nepochopitelnou zatvzeleností nechávají pro své podivné poselství o ukřižovaném a zmrtvýchvstalém Spasiteli zabíjet. Tato jejich zatvzelenost se má nepochybně trestat, byť se nejedná o konkrétní zločin, ale pouze o „přemrštěnou pověru“, soudil na počátku druhého století římský spisovatel a politik Plinius, a císař Traianus mu dal za pravdu – křesťané se sice nemají organizovaně vyhledávat k potrestání, ale pokud je někdo za křesťana označen, musí přinést náležitou oběť pohanským bohům a císaři jako svému pánu – pokud tak neučiní, kvůli zachování pořádku v říši není jiného řešení, než že bude popraven. Přesto až do poloviny třetího století nemůžeme mluvit o všeobecném pronásledování křesťanů, k němuž by docházelo přímo na popud císaře respektive státu. Za konkrétní postoj vůči křesťanům byli zodpovědní konkrétní úředníci římské administrativní mašinérie, většinou místodržící provincií. Jen na nich záleželo, zda budou křesťany v tichosti tolerovat, nebo zda se nechají pohnout stále silícím hlasem „pohanského lidu“, který křesťanům předhazoval požívání nemluvnat, pití jejich krve či incestní styky při jejich společných hostinách a požadoval, aby se stali aktéry tehdejší oblíbené podivné – gladiátorských zápasů či bojů s divokými šelmami. Změnu přinesla až polovina třetího století – v roce 250 zahájil císař Decius první organi-

zované pronásledování křesťanů v celoříšském měřítku a jeho příkladu následoval i císař Valerianus v letech 257/258. Křesťanství však nezadržitelně postupovalo k triumfu, přes kruté Diocletianovo pronásledování v posledních letech 3. století byly perzekuce ukončeny Konstantinovým Ediktem Milánským v roce 313.

Po stručném nastínění politické situace a širšího rámce se vraťme k Tertullianovi. Již jsme se zmínili o tom, že informace o jeho osobě jsou velmi kusé: z jeho vlastních děl víme pouze tolik, že se jmenoval Septimius Tertullianus, byl ženatý a jeho manželka byla křesťanka. Tradiční životopis, jak jej nalezneme nejen v dostupných českých encyklopediích, ale i ve starší odborné literatuře cizojazyčné, je zhruba tento: Quintus Septimius Florens Tertullianus, narozen kolem r. 160 (někdy uváděno 150–155) v Kartágu. Jeho rodiče byli pohané, otec byl setníkem římské armády v Africe (*centurio proconsularis*). Dostalo se mu kvalitního rétorického, literárního a právníckého vzdělání, které bylo ještě upevněno jeho pobytem v Římě, kde se věnoval právnícké praxi a získal zde značnou proslulost. Je možné, že v rámci své právnícké kariéry složil některé spisy, jejichž zlomky se nám pod jménem Tertullianovým dochovaly v *Digestech*, rozsáhlé sbírce excerpt z právnícké literatury císařské doby, kterou nechal v polovině 6. stol. po Kr. sestavit císař Justinián. Koncem 2. století se Tertullianus vrátil do Kartága a roku 197 (někdy uváděno 193) se stal křesťanem. Byl vysvěcen na kněze, ale záhy, kolem roku 207, se stal členem heretické sekty montanistů a se stejným zápalem, s jakým do té doby katolickou církev hájil, ji nyní napadal. Augustinus a anonymní spis z 5. stol. označovaný názvem *Praedestinatus* (Předurčený), jenž z Augustina vychází, uvádějí, že se však rozešel i s montanisty a založil svou vlastní sektu označovanou jako *tertullianistae* – a umisťují Tertulliana explicitně do katalogu kacířů. Tertullianus zemřel ve vysokém věku mezi lety 220 až 240. Tento standardní Tertullianův životopis byl krom Tertullianových spisů založen převážně na zprávách sv. Jeronýma. Ten v „prvních dějinách křesťanské literatury“, ve svém spise *De viris illustribus sive de scriptoribus ecclesiasticis* (O vynikajících mužích aneb o církevních spisovatelích) věnoval kapitolku i Tertullianovi a o věrohodnosti jeho zpráv až do poloviny 20. století nikdo nepochyboval.

Když v roce 1971 vydal Timothy David Barnes svou knihu *Tertullian. A Historical and Literary Study*,¹¹ způsobil tím revoluci v dosavadním tertullianovském bádání. Jeronýmovu zmínku podrobil zdrcující kritice a sám

¹¹ Oxford 1971; 1985² (druhé vydání je doplněné o důležitý „Postscript“).

načrtl nový obraz Tertullianova života: z údajů, jež jsme uvedli výše, zůstala neotřesena pouze skutečnost, že Tertullianus byl ženat.

Barnes nejprve dokázal, že Jeronýmův zmíněný spis o vynikajících mužích je nejen pokud jde o Tertulliana značně nevěrohodný, a svou destrukci tradičních zpráv doplnil novým obrazem našeho autora: jak naznačují místa některých jeho vlastních spisů, Tertullianus zřejmě knězem nebyl, sám o sobě prohlašuje, že je laikem – v rámci kartáginského křesťanského společenství se ovšem i jako laik těšil velké autoritě. O jeho rodině nevíme prakticky nic: zaměstnání jeho otce jakožto setníka římského vojska v Kartágu spočívá zřejmě na Jeronýmově chybném čtení Tertullianova díla *Apologeticum*. Tertullianova předpokládaná právnícká dráha, která vedla některé badatele k domněnce, že Tertullianus církevní spisovatel je totožný s Tertullianem právníkem, pod jehož jménem se zachovaly zlomky právníckých spisů v *Digestech*, je rovněž sporná – Tertullianovy spisy vykazují znalosti (a někdy i neznalosti) práva v míře adekvátní dobovému rétorickému vzdělání a identifikace obou osob je značně nepravděpodobná. Za podobnou spekulaci označuje Barnes konečně i údajnou Tertullianovu dlouhověkost, jež podle něj vychází pouze z Jeronýmova chybného úsudku učiněného na základě velké řady spisů, které Tertullianus napsal. Poněkud obsírnější zmínky zasluhuje Tertullianův vztah k montanismu.

První datovatelné zmínky o existenci hnutí Nového proroctví spadají zhruba do 60. let 2. stol. po Kr. Jeho stoupenci byli označováni od 4. století jako montanisté a jinak například též jako Frygové, Katafrygové či Pepuziani (podle vesnice Pepuza v Malé Asii, která byla jejich hlavních centrem, protože jim ji Bůh měl označit jako nový Jeruzalém).¹² Montanus z fryžské vesnice Ardbau a jeho dvě průvodkyně, Priscilla (Prisca) a Maximilla, na něž měl údajně sestoupit svatý Duch Utěšitel (Paraklétos) a posléze promlouvat jejich ústy, nabádali k pokání a rigoróznímu způsobu života vzhledem k blížícímu se příchodu Kristova království. Představy o brzkém druhém příchodu Krista, které s sebou přinesou konec světa a tisíciletou Kristovu říši, byly v celé rané církvi velmi běžné; jedním z kulminačních bodů byla právě doba kolem roku 200 po Kr. Montanistická nauka měla ohromující úspěch a záhy se rozšířila po celé Frygii, Galatii a Asii; do severní Afriky dorazila okolo roku 200. Naprostá většina badatelů je zajedno v tom, že v počáteční fázi Nového proroctví nelze hovořit o jakékoli heterodoxii – rozdílly byly spíše disciplinárního charakteru, te-

¹² Jak se dočteme v antických pramenech (Epifanos, *Adv. haer.* 48,14,1): „Chovají totiž v úctě jakési opuštěné místo ve Frygii, město, kterému se kdysi říkalo Pepuza a z něhož nyní zbyly jen základy, a říkají, že sem bude seslán nebeský Jeruzalém“.

dy například značná autorita, již se těšily ženy-prorokyně, důraz kladený na exstatičnou formu prorokování, přísné a delší posty, neochota odpouštět těžké hříchy atd. Není ani důvodu, abychom nevěřili Tertullianovu tvrzení, že římský biskup uznal proroctví Montana, Prisky a Maximilly a že „potvrdil ortodoxnost“ církvi v Asii a Frygii, kterou však odvolal na zásah Praxeův – tajuplné postavy, kterou sám Tertullianus označuje za kacíře a polemice s ním věnoval svůj spis *Adversus Praxean* (Proti Praxeovi).¹³

Podle tradičního obrazu se Tertullianus nejspíše mezi lety 203–207 definitivně rozešel s katolickou církví a začal literárně útočit na své dřívější katolické souvěrce. Tato představa Tertulliana heretika, který se formálně rozešel s katolickou církví však v moderním bádání vzbuzovala již od 70. let pochybnosti; jeho výsledky shrnuje David Rankin, který si ve dvou (možná nejzajímavějších) kapitolách své již zmíněné knihy, *Tertullianus a církev*, klade za cíl prokázat skutečnost právě opačnou, totiž že „Tertullianus řady katolické církve nejspíš nikdy doopravdy neopustil.“¹⁴ Jeho hlavní argumenty, podpořené důkladným rozbořením Tertullianových textů, jsou mimo jiné následující: nikde v Tertullianových zachovaných spisech nenajdeme popis toho, jak vypadala a na jakých principech fungovala montanistická „církev“, k níž měl patřit; nikde nikoho nepřesvědčuje, aby se k ní přidal; nikde nenapadá katolickou hierarchii jako takovou, nýbrž jedince, kteří podle jeho mínění nejsou dobrými pastýři svěřených oveček. Tertullianovy zmínky o Novém proroctví podle Rankina „ukazují spíše na představy vybrané skupiny uvnitř církve – jakési ‚ecclesiola in ecclesia‘ – ze své vůle na sebe beroucí úkol zachránit ortodoxní věřící před nebezpečím heterodoxie.“¹⁵

Z četby Tertullianových spisů vyplývá, že hlavní rozdíly mezi katolíky a „novými proroky“ spočívaly kromě uznání Montanových proroctví především ve vykonávání přísnějších a delších postů, zákazu druhého manželství a v negativním postoji k odpouštění těžkých hříchů (např. cizoložství). To se však nerovná schismatu; Rankin se navíc odvolává na svědec-

¹³ Praxeas zastával nauku, kterou moderní bádání označuje jako modalismus či modalistický monarchianismus: podle ní jsou Bůh Otec i Syn jen modifikací jednoho a téhož božství a v jádru jsou tak zcela totožní. Tertullianus sám nazývá stoupence Praxeova učení *monarchiani*, později bývali označováni též jako *Sabelliani* či *patripassiani*, neboť je-li Bůh Otec totožný se Synem, pak na kříži trpěl v Synovi sám Otec. Tertullianus to v *Adversus Praxean* (1,5) formuluje prägnantně: „Praxeas se tak v Římě postaral o dvojí ďáblou starost: vyhnal proroctví a zavedl herezi, zahnal Parakléta a ukřižoval Otce.“

¹⁴ D. RANKIN, *Tertullianus*, str. 35.

¹⁵ Tamtéž, str. 37.

tví Cyprianovo, biskupa a mučedníka katolické církve, jenž tvrdí, že i mezi jeho předchůdci byli někteří biskupové, kteří i přesto, že odmítali dát cizoložníkům rozřešení, nebyli vylučováni z církve. Rankin (v souladu s mnoha dalšími badateli) konečně reviduje i názor, že montanismus výrazně ovlivnil také Tertullianovy základní teologické postoje v pozdějších spisech a shrnuje, že „odlišnosti rozpoznatelné v ‚pozdějším‘ Tertullianovi – bez ohledu na to, jaký vliv mělo na jeho myšlení Nové proroctví – se většinou týkají tónu a stylu, nikoli vlastní podstaty toho, co psal.“¹⁶

Také Augustinova zpráva ohledně sekty tertullianistů, již měl Tertullianus údajně založit, je drtivou většinou moderních badatelů jednoznačně odmítána jako historicky nepodložená a nevyžadující další zkoumání – existence takové sekty téměř dvě století po Tertullianovi sice není vyloučena, ale nevypovídá naprosto nic o Tertullianovi samotném.

Podobně jako biografie byly v rámci moderního bádání přehodnoceny i další „tradiční pověry“, jež byly s Tertullianovým jménem po dlouhou dobu spojovány. Asi nejvýznamnější z nich je založena na citátu, který zazněl v úvodu – a který Tertullianus v této podobě nikdy nevyslovil: mám na mysli ono slavné *credo quia absurdum* – od tohoto citátu byl jen krok k tomu, prohlásit Tertulliana za zaslepeného antiracionalistu, který rozumem pohrdá. Originální citát z Tertullianova spisu *De carne Christi* (O Kristově těle 5,4) však má následující podobu: „Syn boží byl ukřižován; není to hanba, protože to je hanebné. Syn boží zemřel; je to hodno víry, protože to je pošetilé. Když byl pohřben, vstal z mrtvých; je to jisté, protože to je nemožné.“ Podobně jako v jiných případech je Tertullianův slavný paradox (vyjadřovat zásadní myšlenky ve formě paradoxu je přitom mimo jiné dědictvím stoicismu) třeba chápat v kontextu celého díla, Tertullianovo uznání či zneuznání rozumu je zcela racionálně založeno na rétorickém tréninku a je utilitárně podřízeno konkrétní situaci a argumentům, jež potřebuje k tomu, aby v dané situaci dokázal svou pravdu. Tak i v tomto případě Tertullianus vyvrací argumenty doketistických protivníků, podle nichž je lidské tělo a jeho ukřižování neslučitelné s Kristovou božskou přirozeností, a proto nelze Kristovo tělo považovat za skutečné. Bible však na mnoha místech zdůrazňuje „pošetilost kříže“, skutečnost, že Bůh je zcela odlišný jak od člověka, tak od všech ostatních věcí. Kdyby se Slovo nestalo tělem a nebylo vydáno potupě kříže, což je z lidského hlediska něčím nepochopitelným a nemožným, Bůh by se přizpůsobil lidským kategoriím a přestal by být Bohem – právě tato pošetilost a nemožnost vtělení a ukřižování tak potvrzuje jeho pravdivost. Tertullianus je navíc „vzdělancem“,

¹⁶ Tamtéž, str. 49.

který se podobně jako další raně křesťanští autoři navzdory efektním prohlášením o neslučitelnosti pohanského a křesťanského světa ve všech oblastech vyjadřuje právě v termínech řecko-římské kulturní tradice, a to jak proto, že byla srozumitelná nekřesťanům, s nimiž chtěl komunikovat či polemizovat, tak proto, že byla jednoduše příliš zakořeněným a navíc účinným nástrojem, který mohl být využit ve službách evangelia. Tertullianus je dokonalým potvrzením zmíněného fenoménu – podle T. D. Barnes prokazuje „širší a hlubší znalosti pohanského starověku a literatury než jakýkoli jiný latinsky píšící křesťan“,¹⁷ což jsou podobná slova, jakými jej již ve starověku chválil Jeroným. Tertullianův slavný paradox má proto rovněž překvapivě jasnou a „racionální“ paralelu v Aristotelově *Rétorice* (1400 a), kde Aristotelés uvádí, že důkaz je uvěřitelný tím spíše, čím více není pravdě podobný.

K dalšímu zkresení vybízelo rovněž místo z Tertullianova spisu *De praescriptione haereticorum* (Uplatnění preskripce vůči heretikům). Za většinu herézí, jejichž rozšíření je předvídáno již v Novém zákoně, mohou podle Tertulliana především pohanské filosofické školy – v proslaveném a opět rétoricky zabarveném závěru sedmé kapitoly tohoto spisu o nich říká (7,9–13): „Co mají tedy Athény společného s Jeruzalémem? Co Akademie a církev, heretici a křesťané? Náš původ je v chrámu Šalomounově a Šalomoun sám prohlášoval, že Pána je třeba hledat v prostotě srdce. Pryč se všemi, kdo usilovali o platónské, stoické nebo dialektické křesťanství! Po Ježíši Kristu nám již není třeba zvědavosti a po evangeliu zkoumání. Pokud věříme, netoužíme věřit ničemu dalšímu. Na prvním místě věříme tomu, že není nic, čemu dalšímu bychom měli věřit.“ Tato pasáž a zvláště první dvě věty, které se staly okřídleným rčením, vedly ke zjednodušenému závěru o Tertullianově zaryté nenávisti k filosofii, a to navzdory uznávanému faktu, že Tertullianus byl filosofii (zejména stoickou) hluboce ovlivněn. Skutečný význam Tertullianových slov, jasně inspirovaných Pavlovým druhým listem Korintňanům (2K 6,14–16: „Co má společného spravedlnost s nepravostí? A jaké spolužití světla s temnotou? Jaký souzvuk Krista s Belíálem? Jaký podíl věřícího s nevěřícím? Jaké spojení chrámu Božího s modlami?“), však míří poněkud jiným směrem: filosofické školy nemohou podle Tertulliana nabídnout křesťanství nic, co by samo v nejvyšší míře nemělo. Všechny věci jsou dovršeny a dovedeny k dokonalosti v Kristu – Kristus sám je dokonalý rozum, dokonalý logos, něco k němu přidat by znamenalo zfalšovat ho. Když přišlo to, co je dokonalé, Kristus a jeho

¹⁷ T. D. BARNES, „Tertullian the Antiquarian“, in: *Studia Patristica*, 14, 1976, str. 4.

evangelium, nedokonalost (pohanská filosofie) musí dokonalosti ustoupit z cesty. Jak shrnuje významný badatel Eric Osborn: „Athény jsou skutečně na cestě k Jeruzalému, ale nikdy, jak lživě tvrdí heretici, nemohou poskytnout žádné zlepšení evangelia, které patří Jeruzalému. Seneca je „častokrát náš“ (rozuměj křesťanský), ale my nejsme nikdy jeho. Božská ekonomie se pohybuje jedním směrem.“¹⁸

Vliv rétoriky je rovněž třeba brát v úvahu i na dalších místech Tertullianových spisů, jež vytržením z kontextu svádějí k dezinterpretaci: typickým příkladem je pasáž z Tertullianova spisu *De cultu feminarum* (O toaletě žen), který býval považován za důkaz Tertullianovy zaryté misogynie: Tertullianus na počátku tohoto spisu připomíná ženám, že každá z nich je ve skutečnosti Evou, a pokračuje (I,1,2): „Ty jsi branou ďáblovou – byla jsi to ty, kdo trhal zakázané ovoce z onoho stromu a kdo první porušil boží zákon. Byla jsi to ty, kdo přemluvil toho, na něž ďábel neměl sílu zaútočit – to ty jsi bez námahy zničila obraz boží, člověka Adama. Smrt je tvou zásluhou a díky této tvé zásluze musel zemřít dokonce i syn boží...“ Ani zde nesmíme hodnotit Tertullianův výrok bez ohledu na kontext, v němž se nachází: toto místo je jediné v celém korpusu Tertullianových děl, kde je zodpovědnost za pád člověka připsána Evě – ve všech ostatních případech je zmíněn Adam. To, že Tertullianus obrací pozornost k Evě, je zcela přiměřené jeho argumentaci v celém spise, v němž chce přesvědčit ženy, aby se ve svém oblékání i v péči o zevnějšek řídily prostotou a skromností – Tertullianovu pasáž, nacházející se v úvodu spisu, je tedy třeba v první řadě (byť nikoli výhradně) považovat za vysoce rétorický argument *ad hominem* (v tomto případě *ad feminam*), který má vést k přesvědčení Tertullianových posluchačů. I z dalších studií, jež se věnovaly Tertullianovu vztahu k ženám, vyplývá, že Tertullianova misogynie patří spíše k tradičním pověrám: Tertullianův vztah k ženám je zcela v souladu s tehdejšími konzervativním a v zásadě negativním pohledem na ženu v římsko-helénistické i křesťanské společnosti – v některých ohledech (například její autorita v rámci křesťanského společenství) je Tertullianovo hodnocení ženy dokonce pozitivnější.

I přesto, že jsme zmínili přesvědčivé důkazy solidně podložené moderním badáním o tom, že Tertullianova heretická pověst je s největší pravděpodobností ne zcela zasloužená, ve starověku naprosto převládl názor podepřený autoritou největšího církevního otce Západu – sv. Augustina. Tertullianovo jméno v literatuře několika dalších desetiletí padne jen zříd-

¹⁸ E. OSBORN, „The Subtlety of Tertullian“, in: *Vigiliae Christianae* 52, 4, 1998, str. 366.

ka, a když, téměř vždy v souvislosti s herezí – a přitom je Tertullianovo rozsáhlé dílo čítající 31 spisů zdrojem poučení či přímo předlohou dalším autorům, jejichž pověst je ryze „ortodoxní“. Nejpilnějším čtenářem a obdivovatelem Tertulliana je kupříkladu sv. Jeroným, jemuž byla sympatická jak Tertullianova nekompromisnost a zápal, tak verbální agresivita. Velký vliv měl Tertullianus na sv. Cypriana, což může vzbuzovat překvapení. Sv. Jeroným v kapitole svého spisu *O vynikajících mužích*, věnované Tertullianovi, dokonce uvádí mírně anekdotickou zprávu, že: „podle Cypriana zvyku nikdy neuplynul ani den, aby si nepřečetl něco z Tertulliana. Každou chvíli prý říkával svému sekretáři: ‚Přines učitele!‘ – tak totiž Tertullianovi říkal.“¹⁹ Významný badatel 19. století Adolf von Harnack jde dokonce tak daleko, že Cyprianus podle něj své spisy *De bono patientiae* (O dobrou trpělivosti) a *De oratione* (O modlitbě), které jsou pouhým přepracováním identických spisů Tertullianových (*De patientia* [O trpělivosti], *De oratione* [O modlitbě]), sepsal proto, aby tato Tertullianova díla vytlačil a nahradil. Z Tertullianových apologetických spisů *Apologeticum* a *Ad nationes* výrazně čerpal i první latinsky píšící křesťanský autor pocházející z Říma – Marcus Minucius Felix ve svém apologetickém dialogu *Octavius*. Naopak Augustin Tertulliana příliš rád neměl a ani se na něj neodvolává, a to i přesto, že můžeme společně s Harnackem Tertulliana označit za Augustinova předchůdce, pokud jde o „rozlišení mezi *natura* (přirozenost) a *gratia* (milost), které hraje u Augustina zásadní roli, o nauku o dědičném hříchu i o některé úvahy o podstatě duše“.²⁰ Zásadní význam měl pro dějiny ortodoxní trojiční teologie i Tertullianův již několikrát zmíněný spis *Proti Praxeovi*, a to navzdory faktu, že byl sepsán v období, kdy byl Tertullianus ovlivněn rigoristickým montanismem. Právě v tomto spise nalezneme poprvé vyjádření, která se blíží pozdějším zásadním christologickým formulacím o Synu, který je homoúsios, tedy „jedné podstaty“ s Otcem. Dejme slovo znovu Adolfu von Harnackovi: „Teprve dnešní bádání v oblasti dějin dogmatu muselo vynést na světlo, že ve skutečnosti je otcem ortodoxní trojiční nauky a christologie Tertullianus a že v celé patristické literatuře neexistuje spis, který by se co do významu a vlivu mohl měřit s jeho traktátem ‚Adversus Praxean‘.“²¹

Další Tertullianova zásluha spočívá v tom, že byl jedním z prvních, kdo musel řešit a kdo v rámci svých možností šťastně vyřešil problémy a ne-

¹⁹ Jeroným, *De vir ill.* 53.

²⁰ A. VON HARNACK, „Tertullian in der Literatur der alten Kirche“, in: *Kleine Schriften*, I, Berlin 1980, str. 249.

²¹ Tamtéž, str. 248.

dostatky latiny, již měly být vyjádřeny skutečnosti nového náboženství – křesťanství. Jinými slovy: bylo třeba vytvořit novou latinskou terminologii, která by postihovala všechny složky křesťanského univerza. Tertullianus byl postaven před podobný úkol, před jakým stál Cicero, když převáděl do latiny základní pojmy a myšlenky řecké filosofie; logickým východiskem byla tvorba neologismů – a necelou tisícovkou, kterou Tertullianus vytvořil, předstihl všechny ostatní Řeky i Řimany. Že se z tohoto obrovského počtu ujala v pozdější tradici jen poměrně malá část, je nutno opět přičíst Tertullianově heretické pověsti. Velké množství neologismů na jedné straně a značně komplikovaný, rétoricky dokonale vybroušený styl na straně druhé však rovněž komplikoval přijetí Tertullianových děl „širokou veřejností“ – na obtížnost a komplikovanost jeho jazyka i stylu jsou slyšet nářky již od dob antiky a Eduard Norden, vynikající klasický filolog 19. století, dokonce Tertulliana prohlásil za „bezpochyby nejtěžšího autora latinského jazyka“.²²

²² E. NORDEN, *Die antike Kunstrprosa*, II, Leipzig 1898, str. 606.

CHVÁLA MALÝCH PŘÍBĚHŮ

Theo de Boer, Bůh filosofů a Bůh Pascalův (překl. J. A. Dus a H. P. van der Horst), Heršpice: Eman 2003.

Theo de Boer (*1932) uvádí čtenáře do rozhovoru nejen s Pascalem a osvícenskou filosofií, ale i s narativní teologií, která v 80. letech minulého století docenila význam biblického vyprávění.

Autor připomíná přístup k vyprávění u Platóna (s. 17), křesťanských apologetů (s. 18) i u Descarta (s. 164). Metodou filosofie není příběh, nýbrž výklad. Proti diskursu staví autor biblickou naraci, v níž Bůh nevystupuje jako pasivní Nejvyšší bytost. O rozbití metafyzického obrazu Boha se zasloužili mnozí novověcí autoři. Naopak o resuscitaci garanta morálního a politického řádu se snaží Voltair, Franklin, Kant aj.

Podle Pascala nemáme k Bohu přístup přes filosofické ideje, ale přes postavu Ježíše Krista, jeho lidství a slabost (Luther). Filosofičtí a náboženští racionalisté trpí pověrou, že Boží všemohoucnost postřehneme v přírodě, v dějinách, ve vlastním životě. Autor připomíná Pascalovo (17. stol.) i Barthovo (20. stol.) svědectví o boží „mocné bezmoci“. Lévinas hovoří o lítosti, vyvolané majestátem Tváře. Barth, a z jiné pozice Freud, odmítli některé náboženské jevy, rozrušené rozpadem metafyziky: nesmrtnost duše, dějinnou prozřetelnost, posmrtnou blaženost, odměnu a odplatu.

De Boer zdůrazňuje ambivalentnost přírody, světa, dějin i člověka. Proto odmítá Spinozovo a osvícenské „deus sive natura“, ale i koncept Teilharda de Chardina, novoplatónsko-teologický koncept přirozenosti. Přitakává Pavlovi, který boží strategii popisuje jako sílu projevující se v slabosti (2K 2,19). Ambivalentní příroda není projevem božího majestátu (Žalm 103).

S Gadamerem odmítá koncept dějin L. Ranka, ironicky nazvaný „Bůh neboli historie“. Kritizuje nový převlek osvícenské dějinné doktríny u Pannenberg, který nalézá Boha v člověku a v okolní realitě. Stopy božího působení lze jistě najít jiným způsobem, než za pomoci metafyzicky všemocného a pokrokářského Boha dějin. Platí Pascalovo, že nelze vyzorovat vzestupnou cestu ducha a dějin.

Za sporné považuje autor „náboženské apriori“ E. Troeltsche, kantovský model vztahujícího se subjektu, augustinovské prahnutí po Bohu, i otevřenost světu (M. Scheler, A. Gehlen, W. Pannenberg). Autor proti tomu staví Havlovu a Lévinasovu výzvu k odpovědnosti prostřednictvím smluvně strukturované Tváře. Proti metafyzickému náboženskému apriori autor staví fakta jako je vina, naděje, a utrpení. Vina otevírá porozumění pro změnu. Utrpení není odplatu za hřích, ale solidaritou s Kristovým utrpením. Paradoxně se prohra stává vítězstvím. Modlitba patří ke zkušenosti, již překračujeme existenci člověka jako pouhého subjektu. Ke slovu přichází Pavlova inspirace tísní, která se může stát znamením Ježíšovy smrti (2 K 4,8). Ontologická představa mocného Boha se rozpadá díky Bohu otců a Ježíše Krista. Bůh není kosmický řád nebo kauzalita, ale spíše moc prolamující příčinné řetězce. Hymnus o Logu není důkazem Boha prostřednictvím obecného

rozumu a platónského světa idejí. Jan zpívá o historickém vystoupení Ježíše. Uzdravený (J 9,1n) poznal, že zákon kauzality je protržen. Vypráví o tom, a je za to vyhnán ze synagogy, protože se připojuje k Ježíšovu narušování zaběhaných pořádků.

Nadčasovému pohledu podléhá i E. Husserl, usiluje-li o očistění od nepodstatných věcí, které mají náhodný historický původ. Po odstranění zůstane čisté, univerzální racionální jádro. Stejně je motivováno hledání přirozeného práva, které platí vždy a všude. Dle Lessinga se bankrot pravdy prokáže právě jejím historickým původem. Podobně soudí empiristé.

Ospravedlnění faktu (s. 145), času (s. 155) a příběhu (s. 163) se stává horizontem knihy, z něhož vyplývají některé důsledky: rozlišení na velký a malý příběh (s. 173), docenění inkarnace (s. 175) a činů (s. 182). K rehabilitaci faktu lze dojít přes nové pojetí vědy. S Diltheyem přestává platit dogma, že individuální nelze vyjádřit pojmem. Umělecký předmět vyjádří lépe než přírodní věda, co je věc. Svět se stává metaforou, nikoli však alegorií, která zbavuje jedinečnosti. Věda o náboženství svou epochou se pohybuje na rovině představ o metafyzické Nejvyšší bytosti. Křesťanská theologie klesne na úroveň vědy o náboženství, nebude-li mluvit o poznání Boha v horizontu zkušenosti naděje, viny i utrpení v určitém čase.

Znehodnocení času je vlastní té theologii, která se zabývá neměnnými, božskými věcmi. Od Parmenida má čas špatnou pověst. Křesťanská theologie přizpůsobená řeckým ideálům poznání pěstovala nadčasové pravdy, a tím i nepravdy. „Pravda má časový index, znamená také, že neplatí ‚jedna pravda-vždycky pravda‘“ (s. 158). Životní orientaci nám nemohou poskytnout věčná dogmata, nýbrž právě historické, často draze vybojované objevy.

Pro metafyzické myšlení je příběh pohoršující. Není zapotřebí s Filónem a církevními otci rehabilitovat příběhy helénistickou metodou alegorie. Příběhy v bibli nejsou ilustrací věčných pravd. Biblické příběhy naopak vyprávějí o jedinečném dění, a vyzývají ke konání. Descartes, Lessing i Kant příběhy odmítají. U Lessinga smíření není faktická událost; Bůh je v Kristu přítomen jako věčná idea. Pro Hegela je závažné, že člověk je jedné podstaty s Nekonečnem.

Liotard ukazuje, že velké příběhy opanovaly Západ od dob osvícenství. Země „reálného socialismu“ jsou svědectvím o sjednocení filosofie a státu. Bibli a teologii jde o malé příběhy – o mojišovský exodus z Říše. Ježíš umírá kvůli sporu s mocnostmi své doby. Pavel odmocňuje Říši – mocnosti jsou zahanbeny (Ko 2,15). Úvahami o „malém“ příběhu se blížíme k horizontu knihy: ke zprávě o Ježíšově inkarnaci (s. 175), činech (s. 182) a podobnostech a příbězích (s. 184).

V bibli se nezotožňuje člověk s Bohem. Naopak se oznamuje boží ztotožnění s utlačovaným lidem. Jde o průlom do spinózovského zákona bytí vševládne touhy. Jde o porušení řádu, vlády a moci. Tak je tomu v Nz (Fp 2,6–11), ale i v židovství (kontrakte). Novoplatónskému metafyzikovi se zdá, že Bůh je základ veškeré existence. Biblickému myšlení je taková myšlenka cizí. Fakt smlouvy vylučuje možnost, aby Bůh uzavíral smlouvu s částí sebe sama. Ježíš je „jedné podstaty“ s Bohem – proto svými činy ruší zákon kauzality – řád: člověk tu není pro sobotu, ale sobota pro člověka. Podobenství vyzývají k porušení konvencí (L 14,16–24;

Mt 20,1–16). Podobně Pavel kritizuje konformnost filosofů své doby (Ga 4,3,9; Ko 2,8), staví proti nim slabé, nenápadné – takové vyvolil Bůh, aby zahanbil silné (1K 1,27n).

Leibniz se proslavil výrokem, že největším zázrakem je, že tu něco je - že není nicota. Proti tomu Pavel i Pascal hovoří o větším zázraku – největším zázrakem je, že to, co je, může také ne-být. Pokání (metanoia) je příběhem změny, přináší nové. To je poselství malého příběhu.

Pavel Keřkovský.

V MOCI SLOVA

Jiří Beneš, V moci slova. – Ilustrace Jan Bárta, odp. redaktor Robert Řehák, Ve spolupráci s SKŽ vydalo SGS, vyd. první, Praha 2003, 215 stran.

Neobyčejně zdařilá kniha. Když vyšla, proletěl jsem ji dychtivě a byl jí osloven tak, že jsem ji ihned v anketě Lidových novin označil za svou knihu roku. Od té doby ji už delší dobu čtu stále znovu, podtrhávám, pokouším se domýšlet, objevuji nové a nové věci. Samozřejmě, ten, kdo je vnitřně vzdálen Bibli, bude tuto knihu biblických výkladů vidět jinak. Ale kdo si ve vlastní zkušenosti ověřil, že není inspirativnější knihy v celé světové literatuře a kdo se proto pídí po knihách, v nichž by byl odborný biblický výklad hluboce a spontánně propojen s jejím domýšlením do denního života, přitaká mně, že Benešova kniha je dílo až neuvěřitelně zdařilé, promyšlené a probroušené do posledních drobností, a při tom teologicky pronikavé a zároveň lidsky tak pokorné, že se marně rozhlížím po nějakém přirovnání. Podívejme se krátce jak na autora knihy, tak na její obsah zhodnocení.

Jiří Beneš ThD je absolventem Evangelické teologické fakulty University Karlovy, kde získal i „velký doktorát“ – bývalé CSc. Působil v několika sborech CASD jako kazatel, nyní vyučuje Starý zákon a hebrejštinu na Husitské fakultě UK a na vyšší odborné škole teologické CASD na Sázavě. Vydal už několik knih, které měly velmi dobrý ohlas.

Kniha sama má široký záběr. Celkově je rozdělena do dvou velkých částí. První se týká Starého, druhá Nového zákona. Jde vždy o výklad vymezeného biblického oddílu, perikopy, setumy či petuchy, který je vykládán tak, že vychází z původního hebrejského či řeckého znění. Asi jen odborník pozná, s jakou precizností autor celý příběh rozebral, proptal se jím, zvážil všechny historické okolnosti i jazykové jemnosti. Ale pak to vše uklidil, jako lešení, když je stavba hotova, a ze všeho zůstalo jen to, co vede čtenáře přímo do hloubky textu a tím i k tomu, jak je mu možno nejen do textu sám vstoupit, ale zároveň rozpoznat, jak nás vykládaný oddíl oslovuje v našem dnešním (někdo by tu dodal: zcela praktickém) životě. Ono je to ovšem s tím naším praktickým životem složitější než se leckdy zdá: Kdo se pokouší (ať už z nevědomosti nebo z pohodlnosti) odstříhnout hlubší polohy živo-

ta od těch tak zvaně praktických, snadno uvázne na mělčině. I ve zdánlivě „malých“ věcech a v rozhodování jakoby drobném jde přechoť často o poslední věci života a smrti, Boha a věčnosti. I k tomuto rozpoznání vede Benešova kniha.

„Úvod“ (str. 6–7) zařazuje obsah jako záhlaví první části knihy o SZ. Autor v něm poznamenává, že různé oddíly Písma, vykládané v této knize, mají tři společné rysy: je to a) způsob zpracování (recenzent dodává: důkladná analýza textu, pečlivě předestilovaná do oslovující podoby), b) adresát, jímž byl původně krčský sbor, kde autor knihy na tento text kázal, c) forma: jde o převyprávěný příběh. Pocházejí z let 1999–2002. Autor k tomu výslovně podotýká, že tu však nejde o klasické homilie, nýbrž spíše o jejich přípravu. Starozákonní stati jsou soustředěny do tří okruhů: První je výklad egyptských ran, tedy texty z Ex 7–11, vykládaných zde jako znamení, zjevující Hospodinovu svrchovanou moc a tím desakralizující náboženský systém, který Izraele ubíjel a vysával. Moderně řečeno: neblahá ideologie a její dopad – tedy cosi zcela aktuálního. – Druhý okruh je – jak říká autor knihy sám – „reflexe aramejských příběhů z první poloviny Danielovy knihy, která tvoří jakýsi kontrast k příběhům egyptských ran“. Jde v nich také o zápas víry, a jsou tu vykládány tak, že čtenáři umožňují vnitřní vstup do tohoto zápasu, který pokračuje až do našich dnů. – Třetí okruh přináší rozbor a výklad Malých soudců, založený na předpokladu, že základní informací je jméno toho kterého soudce. Autor tu převážně zcela nově a originálně rozkrývá jemné vztahy mezi jménem soudce a hebrejským výrazivem příběhu a z minima informací dochází k pronikavým průhledům do doby staré i jejich obdob v době nové. U všech těchto starozákonních statí bych chtěl připomenout, že napořád daleko přesahují to, co lze najít v obvyklých komentářích, a to jak exegeticky, tak homileticky. S chutí bych to doložil příklady, ale pak by ze stručné recenze byla obsáhlá monografie. Prostě se to musí číst a promýšlet.

Druhá část knihy se nazývá „Počátek a konec Ježíšova příběhu“. V úvodu na str. 139 připomíná autor, že cílem Ježíšova příběhu není jen čtenáře konfrontovat, ale motivovat, ba strhnout, vtáhnout do příběhu, změnit na jeho aktéra tak, aby si byl vědom toho, že věc Kristova je i jeho věcí, a tak se sám stávat Kristovým následovníkem. – První část novozákonní je podrobný výklad první kapitoly evangelia podle Marka. Je to klasický a mnohokrát zpracovaný text. Autor připomíná, že toto evangelium - ve shodě s částí novodobého novozákonního bádání – bylo sestaveno pro katechumeny jako zasvěcení do Kristovy cesty. Ještě důležitější nežli záznam na papíře bylo uchovávat Ježíšovo poselství v životě těch, kteří mu uvěřili. Důležitou součástí této cesty je obecenství kolem stolu Páně. Proto se další soubor novozákonních statí jmenuje „Večeře Páně“. Nejsou tu však výklady jen statí novozákonních. Začíná se „Chlebem s nebe“ (1Kr 17,4–6; 19,4–8), jímž Bůh živil Eliáše; a teprve pak se přechází do Marka, Lukáše, Skutků a posléze do textů paulovských, kde se vykládá podrobně „účast na Kristově těle“ (1K 10), „přijímat a vydávat“ (1K 11,23), „smrt Páně“ (1K 11,26) a zcela na závěr poměrně podrobně „formule víry – vzkříšení“ (1K 15). V jejím závěru připomíná autor, že tu mluvíme

o věcech nad lidskou „stížitelnost“ (to je klasický výraz Kralických), o věcech, které jsou a zůstanou tajemstvím, které je třeba respektovat. Tak je třeba rozumět celému Pavlovu výkladu o vzkříšení. Poslední věta knihy je jemně polemická, ale vysoce naučná: „Vrcholem křesťanského života není náboženské vzepětí ani duchovnost, intenzivně prožívaná v křesťanském shromáždění, nýbrž to, co očekáváme s Kristovým příchodem“. Recenzent dodává: Pozor, není tu nic o tom, nakolik si tento příchod máme nebo musíme představovat masivně, biologicky, historicky, dramaticky atd. Parusie jako centrální bod novozákonní eschatologie je však – a zde autorovi opět ze srdce přitakávám – těžiště a úběžník celé novozákonní eschatologie. Bez něho se nám všechny pracně rýsované obrazy a obrázky rozpadnou do nestructurovaných čmáranic. Výhled se zatmí a naděje okorá.

Na posledních stránkách knihy najde čtenář ještě užitečný přehled transkripce hebrejských výrazů a zkratky, jmenovitě zkratky kmenů a tvarů hebrejského slovesa. Podrobný úvod na posledních dvou stranách knihy ukazuje názorně její strukturu a zároveň tím předkládá i přehled vykládaných biblických statí.

Jakési zhuštěné jádro celé Benešovy teologické koncepce je zřetelně formulováno např. na str. 50: Jde o otevřenost vůči Slovu. Autor tu píše doslova: „Izrael nemá žádný předem vytvořený náboženský program (kult). Izrael je zcela závislý na Hospodinově pokynu – živě a spontánně reaguje na Hospodinovo živé oslovení. V tom spočívá bohoslužba Izraelců... To je i vyjádření odstupu od náboženství, kde je vše předem známo.“ – Recenzent dodává: To je pregnantní vyjádření vnitřní dynamiky, kterou už řada badatelů rozpoznala jako možná nejzávažnější důraz Písma. Ale jen málokomu z dosavadních vykladačů se zdařilo uplatnit jej při výkladu konkrétních biblických oddílů s takovou teologickou pronikavostí a homiletickou ozvučností jako Jiřímu Benešovi. Na této knize je se co učit – nejen tomu, co říká, ale i metodě – jak k tomu dojít.

Jan Heller

O ČESKÉ REFORMACI S EKUMENICKOU NOBLESOU

Martin Wernisch, Husitství. Raně reformační příběh, edice Fontes Pragenses, sv. 31, Brno 2003.

Už v podtitulu naznačuje M. Wernisch, že chápe husitství, do kterého zahrnuje Jednotu bratrskou, jako ranou reformaci, která svého naplnění došla v setkání s reformací světovou, která jí umožnila přežít: „v dostatečně úzkém společenství se svobodným evangelictvím Evropy, a jedině v něm mohlo dědictví utrakvistu přece jen přežít i dlouhý čas pronásledování.“ (str. 115). Tím ovšem Wernisch nepotvrzuje stanovisko historiků, s nimiž polemizoval F. Hrejsa a K. Krofta, kteří docházeli k závěru, že duchovní a teologické dědictví husitství v 16. století bylo vyhaslé a na jeho místo nastoupila u nás světová reformace. Husitství si podle Wernische

od počátku, už v zápase s taktikou basilejského koncilu, která byla v mnohém úspěšná, přece jen zachovalo svou tvář, kompaktně nebyla „tak jednoznačným vítězstvím koncilní taktiky, jak se mohlo zdát... Při celkovém rozložení sil a stanovisek bylo sice logické, že smlouvu s legáty mohla dojednat jediné utrakvistická pravice, ale ve stejné logice to nakonec opět byl kališnický pravý střed, který se prosadil jako její směrdatný naplnovatel a uživatel – takže v jeho podobě je přece jen možné alespoň na domácí půdě vnímat jako vítězné i husitství.“ (str. 103). V dalším vývoji „na přelomu 15. a 16. století přestál (utrakvismus) další období zvýšené tísně. Tehdy si podobojí pomáhali k sebezáchově vysloveným izolacionismem od světa sjednoceného s Římem, nikoli bez povzbudivých pohledů k pravoslavnému východu, který však faticky zůstával daleko. Utrakvismus přežival v heroismu vytrvalosti, jehož celková tvářnost byla povýšce defensivní a potud i stagnativní – ale životní kvas mu přesto nechyběl ani připravenost (při nejmenším latentní) k novému rozvíjení evangelických předpokladů křesťanské svobody.“ (str. 113) Badáním o těchto otázkách vztahu husitství a světové reformace Wernisch modifikuje a prohlubuje Molnárovu thesei o „první a druhé reformaci.“ Opírá se při tom o nejnovější literaturu domácí i zahraniční, s pozorným přihlednutím k rakouské oblasti.

Z celé práce je patrné, že autor přistupuje ke své látce z eminentně teologické perspektivy. Příběh rané reformace probíhá pro Wernische po linii, která byla husitství vlastní, po linii eschatologického zápasu o pravdu a svobodu slova Božího, spíše než po linii ryze chronologické, k jejímuž sledování má posloužit chronologická konkordance, z níž je patrné, že klíčová data a klíčové události se v práci rozprostírají do různých míst. S autorem vstupujeme dovnitř Husova zápasu stržení pravdou, o kterou ve svém srdci bojuje, sevřen tísní, kterou prožívá. Ovšem nejen postava Husova, nýbrž i další postavy husitství a Jednoty (Wyclef, Jakoubek, Jeronym, Chelčický, táborští theologové, Lukáš) vstupující do reformačního zápasu jsou představeny v hutně formulovaných teologických profilech. Téměř jest litovat, že mistrné postřehy, jdoucí do teologických hloubek, jsou načrtnuty jen ve stručnosti, tak že do nich může nahlédnout jen odborný teolog.

Ve Wernischových výkladech se prosazují základní reformační principy jako by svojí vnitřní vahou bez polemických narážek a útoků. K širokému bohatství křesťanské tradice, jak ji představuje středověká katolická církev římská, přistupuje porozumivě, přiklání se teologicky k husitskému středu, nedává se fascinovat radikálním proudem husitství, jsa ve střehu vůči nebezpečí utopismu. Wernischovy výklady jsou nesené ekumenickou noblesou, která odmítá úzce konfesijní spory a nenechá se strhnout do plytké konfrontační polemiky. Práce má výsostně akademický charakter povznesený nad novinářské církevně-politické hašteření.

Ekumenická otevřenost a vědecká poctivost vede Wernische do středu napětí, „které české hnutí po Wyclefovi zdědilo“. Toto napětí, plně eschatologické dynamiky, vidí v „dopředu dostatečně nevyjasněném poměru osvobodivosti láskyplné nevyvratné Boží vůle vůči přinucování k řádu jí zamýšlenému...“ Závazek Boha, jenž se jako osobně přítomná pravda nenechá obloupat o svou svrchovanost, se

právě ve své kategorické imperativnosti stal silným beranidlem proti instituční soustavě ... Vůči ní postavil Hus požadavek o poměřování všech ustanovení církevních úřadů zákonem Božím“ (str. 31) „Osvobodivý i násilnický potenciál“ tohoto napětí se podle Wernische rozvinul „v českých zemích poprvé do působivé šíře“ (str. 31). Toto napětí „dopředu dostatečně neujasněné“, jež vnesl do universálních dějin Hus, se později promítlo zejména do reformačních zápasů v Anglii a dalo podnět k vzniku amerického protestantismu. V tom smyslu platí, že šlo o hlubší a širší otázku, než jen o otázku českou, o otázku Pravdy a její universalitu.

Wernisch v úvodu vymezuje svoji pozici ve vztahu k svému učiteli Amedeovi Molnárovi. Zatímco pro Molnára bylo podle Františka Šmahela domovinou „anomální zákoutí ‘protoreformačních’ Čech (a piemontských údolí), z níž vycházel a do jejíž skryše se vracel,“ nalezl Wernisch pro sebe tuto domovinu jinde: „ve věroučné a kulturní tradici evropské reformační klasiky“ (str. 11).

Odpověď klasické reformace, jak v luterské tak v kalvínské podobě, na otázku moci a místa vrchnosti v životě církve se liší od vyrovnávání husitství a Jednoty s touto otázkou v době jejich raného příběhu. Klasická reformace byla ve svých počátcích velice blízko pojetí svobody a zdrženlivosti vůči moci připuzovací, jak o ně usilovala raná reformace. Později se však přiklonila v boji s anabaptisty ke konstantínskému řešení. Stačí srovnat různá vydání Calvinovy Instituce, aby tento příklon byl patrný. Jak Lutherův termín „dvojí říše“, tak Calvinovo „království Kristovo“ jsou vůči světské vrchnosti, jejíž podpory se Hus ve svém zápase dokázal vzdát, pozitivnější než Jednota, která jako dědic tábořské teologie usiluje o alternativní společnost s novým vztahem k moci, jak ukazuje práce J. Halamy „Sociální učení Jednoty bratrské v 15. a 16. století“. Tyto teologické rozdíly se promítaly i do pojetí Kristovy přítomnosti v eucharistii, jak je patrné z rozhovoru bratra Lukáše Pražského a Luthera. Důležitou roli tu hrál článek o Kristově nanebevstoupení a sedění po Boží pravici.

Wernisch má ovšem plnou pravdu v tom, že klasická reformace uchopila článek o ospravedlnění pouhou vírou hlouběji a pomohla v té věci husitství, u kterého citlivě rozpoznává a z nové literatury dokládá rostoucí příklon k pavlovskému chápání evangelia milosti.

A. Molnár zdůrazňoval rozhovor „první a druhé reformace“. Do tohoto rozhovoru nepochybně patří i otázka moci ve věcech víry, jak ji radikálně nastolil P. Chelčický, jak se s ní vyrovnávali táborští theologové ve věci obranné války i později Jednota (např. v rozhovoru s Bucerem). Zdrženlivý postoj k moci, u které víra a církev nehledá oporu, který v rámci husitství charakterizuje Jednotu před přijetím České konfese, byl výrazným předmětem Molnárova zájmu. Viděl v tomto postoji víc než jen regionální nebo národní rys, chápal jej jako osvobodivou poddanost universálnímu nároku evangelia v jeho eschatologické perspektivě, jako výzvu k poslušnosti a svobodě v daném angažovaném rozhodnutí, spíše než jako teologicky ujasněné učení.

Po těchto zásadních otázkách bohosloveckých, do jejichž hlubin práce Wernischova vede, několik vět k její metodické stránce. Wernisch zpracovával látku

své knihy, jež tvořila obsah jeho přednášek na Evangelické fakultě, se záměrem, aby mohla sloužit také jako učebnice. Studentům má posloužit bohatý poznámkový aparát. Wernisch uvádí nejnovější edice, týkající se tematu husitství, i aktuální druhotnou literaturu. To je velkým přínosem ve srovnání s Molnárovou studií o české reformaci ve sborníku „Český ekumenismus“ z roku 1976. Studijním účelům mají posloužit také rejstříky.

Práce Wernischova je přínosem do stále aktuální interpretace husitství z jeho nejhlubších a nejvlastnějších zdrojů, které odhaluje teologie. Wernisch tak pokračuje kriticky v šlépějích svého učitele A. Molnára, pomáhá pronikat do samé podstaty příběhu rané reformace a odstraňovat nacionální a konfesionální nánosy, které zastíňují pravý smysl tohoto příběhu.

Josef Smolík

IZAIÁŠOVSKÉ TEXTY V NOVÉM ZÁKONĚ

Jiří Beneš, Ozvěny Izaiášova volání, Praha 2003.

V publikaci „Ozvěny Izaiášova volání“ podává Jiří Beneš specifický způsob interpretace a homiletického využití biblického svědectví pro meditativní soustředění. Sleduje, jak se text Izaiášova prorocství, rozdělený literárními kritiky na tři Izaiáše, v celé své šíři „přímo nebo nepřímo obtiskl do množství novozákonních výpovědí“ (str. 7).

Autor podává výklad textů z proroka Izaiáše a jejich ozvěn v Novém zákoně v rámci starocírkevní tradice (kterou sdílí také Kralický překlad), která v nich vidí prorocké předpovědi, jež se vztahují na Mesiáše a mesiášský věk Božího království, jak o nich svědčí Nový zákon. Vychází při tom z faktu, že novozákonní církev měla před kanonizací Nového zákona jako své Písmo Starý zákon, v němž hledala potvrzení a ujištění, že Ježíš Nazaretský je Mesiáš a že v něm nastal eschatologický věk Božího království. Také pro interpretaci Ježíšova příběhu v evangeliích a pro kerygma o smyslu jeho spásného díla u apoštola Pavla i jinde v Novém zákoně posloužil podle autora právě prorok Izaiáš svými „obrazy, představami, pojmy, impulzy a interpretací“ (str. 7).

Autor tak sleduje interpretační proces a vyznavačskou zvěst apoštolské církve v Novém zákoně, jak se rodí nad Starým zákonem, zejména nad prorocstvím Izaiášovým. O proroku Izaiášovi jsou všechny vrstvy Nového zákona přesvědčeny, že věděl o Mesiáši nejvíc, viděl jeho slávu a mluvil o něm, jak to zaznamenal evangelista Jan (J 12,41).

V jednotlivých výkladech autor propracovává a prohlubuje tradiční christologický výklad Starého zákona, který příliš rychle a často jen schematicky viděl naprostou shodu mezi prorokovým svědectvím a jeho užitím a interpretací v Novém zákoně. Tato schematická interpretace starozákonních prorocství byla sice nesena vírou v Mesiáše Ježíše a snahou ji dosvědčit, nicméně svou schematicností nejednou

zbavovala starozákonní text jeho vlastního náboje, který sice směřoval do eschatologických a mesiánských souvislostí, avšak postihnout jeho směřování vyžaduje důkladnější exegetickou práci v kontextu Starého zákona a hlubší meditativní soustředění, což autorovy výklady činí a k čemuž zvou.

Autor tak připravuje půdu pro další bádání soustředěné na proces užití starozákonních míst v Novém zákoně. Tento proces probíhal v časovém rozmezí od kanonizace Starého zákona po kanonizaci Nového zákona, do jeho průběhu pomáhá nahlédnout i deuterokanonická, apokryfní literatura, k jejímž překladům a vydáním u nás dochází. I z této literatury vyniká složitost zápasu o pochopení Mesiáše a jeho království.

S Izaiášovými mesiášskými texty pracuje Beneš obezřetně. Snaží se ponechat Izaiášovi autenticitu jeho „volání“, nedopustit, aby se jeho texty vyčerpaly v novozákonním užití. Ponechává izaiášovským textům jejich samostatnost. To je počínání legitimní, které přiznává Starému zákonu, Toře jejich místo v dějinách spásy a umožňuje dialog s judaismem.

Na druhé straně není možno tajemství Mesiáše ze Starého zákona snadno vyčíst a Mesiáše identifikovat, jak svědčí zápas o Ježíšovo mesiášství a jeho tajemství v době novozákonní. Tajemství Ježíše Nazaretského jako Mesiáše zůstává i ve Starém zákoně zastřeno, k jeho odhalení nestačí podle svědků novozákonních jen starozákonní texty, nýbrž teprve setkání se Vzkříšeným. Patří-li Starému zákonu jeho autentičnost, patří i zákonu Novému. Jeho svědectví není jen obtiskem Izaiášových prorocství, ta nejsou „látkou, ze které svědectví Nového zákona postupně vyrůstá“ (str. 7). Tím, že autor ponechává Starému zákonu jeho autenticitu, přiznává, že v Novém zákoně jde o víc než o obtisk, jde i o víc než vyrůstání a tak tvoření novozákonního svědectví z látky proroka Izaiáše. Beneš se tak dotýká centrálních otázek kontinuity a diskontinuity obou zákonů.

Ve svých výkladech Beneš ukázal, co prakticky znamená reformační zásada výkladu Písma Písmem. Soustředil se na nalezení a výklad novozákonních konkordancí k prorocství Izaiášovu. Práce na konkordanciích, která po staletí výklad Písma doprovází, nabývá u Beneše znovu teologicky a interpretačně svoji dnes poněkud opomíjenou funkci. Autor využil bohatě konkordance, které jsou z Izaiáše uvedeny v textu Nestleho vydání řeckého Nového zákona. Někde poskytuje další konkordance Kralický nebo ekumenický překlad. Najdeme i konkordance samostatně volené. Autor pracuje s ekumenickým překladem, využívá na řadě míst překlad Kralický, často sahá po hebrejském textu, aby objasnil prorokova slova. Práce nepřímou klade otázku po roli Septuaginty v tomto procesu.

Stručné, jadrné výklady pro každý den roku, ústící do modlitebni meditace vedou čtenáře k zamyšlení nad texty obou zákonů, nad jejich vnitřním a vzájemným napětím. Práce je dokladem velké píle, pracovního nasazení, biblické erudice a teologické sensibility.

Josef Smolík

JAK VZNIKALA BIBLE

Lee M. McDonald, The Formation of the Biblical Canon, 1988 (3 ed., Massachusetts, Hendrickson Publishers, 2003), 340 strán, 6 příloh.

Lee M. McDonald je profesorem na Fuller theological seminary a kňazom First Baptist Church v Alhambre, Kalifornii. V roku 1988 publikoval monografiu The Formation of the Biblical Canon, ktorá sa kvôli veľkému ohlasu objavila už po treťi krát, v prepracovanom vydaní z roku 1995. Cieľom monografie je prehodnocovanie cirkevných rozhodnutí o biblickom kánone na základe skúmania starovekých prameňov. Zároveň má slúžiť ako príručka obsahujúca dôležitý materiál o vzniku biblického kánonu pre študentov, pastоров a laikov, ktorí majú záujem objaviť historický proces utvárania Biblie a odvahu klásť si otázky bez toho, aby bolo popreté dôležité poslanstvo evanjelia. McDonald sa nebráni predstave, že verifikácia založená na historickom bádani môže vyvolať množstvo otázok. Napriek tomu základom jeho bádania nie je robiť konečné závery, pretože tie ponecháva na čitateľov.

Hneď v prvej kapitole vystupuje pisateľ z akademických kruhov pred laickú verejnosť a opakuje to, čo postupne zaznievalo z prác teológov zameraných na formovanie biblického kánonu (Adolf von Harnack, Robert M. Grant, Hans von Campenhausen, A. C. Sundberg, James Barr a G. H. Hahneman). Tézu, že už ranná cirkev rozpoznala autoritu Starej Zmluvy, zjavenej vôle Božej, ktorá sa nachádzala v písomných zbierkach slúžiacich pre kultické a morálne potreby spoločenstva. Z toho vyplýva, že pre cirkev prvého storočia nebola potrebná žiadna iná autorita. Termíny stará a nová zmluva, ktoré sa vyskytujú v kanonických spisoch (Jer 31,31; Lk 22,20; 1 K 11,25 atď.), sa ešte nevzťahujú na zoznam kníh, ako tomu bolo neskôr, v období cirkevných otcov od 2. do 4. storočia.

V druhej kapitole sa zaoberá diskusiou o definovaní pojmov Písmo a kánon. Popri názoroch iných bádateľov poukazuje na Farlyho argument, ktorý definuje Písmo Starej Zmluvy ako 1) písomnú zbierku, 2) božského pôvodu, 3) cez ktorú je tlmočená vôľa a pravda vyvolenému ľudu, 4) a stály prameň pravidiel pre spoločný a individuálny život spoločenstva (s. 11). McDonald dochádza k záveru, že konečnú definíciu pojmu nie je možné vytvoriť, pretože na rozdiel od judaizmu kresťanské použitie a pochopenie textov Starej Zmluvy bolo kristologické. Zároveň sa v cirkvi objavovali eschatologicky zamerané texty, ktoré nadobúdali autoritatívny charakter. Týmto dochádzalo k prelinaniu pojmov Písmo a kánon, ktoré sú na jednej strane zameniteľné, na strane druhej rozlíšiteľné.

S pojmom kánon bol antický svet naplnený vo všetkých oblastiach (architektúra, sochárstvo, hudba, filozofia, najmä gramatika). V kresťanskej tradícii sa vyvíjal postupne. V spisoch Klementa Rímskeho je použitý na označenie tradície, u Irenea sa stretávame s označením pravidla viery, u Origena sa vzťahuje na zbierku štyroch evanjelií, kým dnešné použitie pojmu nachádzame až u Atanázia. Kánon má v antickom svete dvojaký význam: prvý sa vzťahuje na pravidlo, ktoré je autoritatívnym hlasom vyplývajúcim z písomnej alebo ústnej tradície. Druhý odkazuje na spisy, ktoré boli v cirkvi ustálené dočasne alebo trvalo (s. 20).

Tretia kapitola je venovaná vývoju tripartitného kánonu Starej Zmluvy s poukazom na často citované odkazy v deuterokanonických a kanonických spisoch.

Vo štvrtej kapitole sa sústreďí na židovské zbierky biblických spisov, ktoré obsahujú množstvo nekanonických zdrojov a odzrkadľujú postupný proces formovania starozmluvného kánona. Tento charakteristický rys je evidentný v spisoch Novej Zmluvy a cirkevných otcov.

Piata kapitola je zameraná na „biblický kánon Ježiša a ranného kresťanstva.“ McDonald poukazuje, že kresťanský kánon z 2. storočia obsahuje širšiu zbierku starozmluvných spisov z 1. storočia, ktorý zahŕňa veľké množstvo pseudoepigrafnej a apokryfnej literatúry. Táto literatúra bola zo židovských zbierok odstránená kvôli názoru, že nie je inšpirovaná, pretože duch prorocstva v Izraeli vyhasol po smrti Júdu Makabejského. Naopak v kresťanstve prevládala opačný názor. Pseudoepigrafná a apokryfná literatúra, ale aj vznikajúce novozmluvné spisy boli prijímané ako inšpirované. Dôkazom toho je viac než 150 citátov a odkazov v kanonických knihách Novej Zmluvy, spisoch apoštolských a cirkevných otcov.

McDonald prichádza k záveru, že Ježiš, apoštolovia a ranná cirkev nemali žiadny fixný zoznam kanonických spisov Starej Zmluvy. V 1. storočí zohrávali dôležitú úlohu zákon, proroci a ústna tradícia o živote, službe a svedectve Ježiša Krista. V spisoch cirkevných otcov pochádzajúcich zo 4. a 5. storočia sa naďalej vyskytujú niektoré z apokryfných spisov, kým niektoré kanonické knihy nie sú uvedené.

Šiesta kapitola venuje pozornosť vzniku novozmluvných spisov a ich vzostupu k autoritatívnemu Písmu. Autor poukazuje na dôvody vzniku prvých spisov, ktoré nahrádzajú ústnu tradíciu. Sú nimi tieto: 1) zlyhanie ústnej tradície, 2) smrť apoštolov a oddialenie parúzie, 3) apologetické dôvody, 4) potreba literatúry a inštrukcie pre spoločnosť veriacich, 5) rozšírenie kresťanskej misie do pohanského sveta a vznik spisov ako náhrada osobnej komunikácie v rastúcej cirkvi (s. 138–142).

Ježišove slová mali od samého začiatku rovnocennú hodnotu so Starou Zmluvou, na rozdiel od novozmluvných spisov, ktoré aj napriek tomu, že slúžili ako písmo a boli autoritatívne používané, neboli označované ako Písmo. Táto kapitola nám ponúka množstvo dokladov zo spisov cirkevných otcov z 2. storočia (Barnabášova epištola, Ignáciov list Filadelfským, 2 Klementa, Polykarpov list Filipským, 2 Petra, Ptolemajov list Flórovi, Justín Martýr v Dialógu s Tryfónom a Prvej apológie, List známy ako Mučeníci Lyonu a Viedne, Ireneus Proti bludom, Tacián v Diatesaron, Teofil v Autolykovi a Atenagoras vo Vzkriesení z mŕtvych) a poukazuje tak na rôznorodý postoj k tradovaným spisom z obdobia ranného kresťanstva.

Siedma kapitola sa zaoberá vplyvmi, ktoré pôsobili na ďalší vývoj formovania novozmluvného kánonu. Veľký dosah mal podľa McDonalda Ireneus, ktorý označil kresťanské spisy ako písmo a oddelil od seba zbierky novozmluvných a starozmluvných spisov. Ďalej to boli heretické hnutia, Diokleciánovo prenasledovanie kresťanov a obdobie panovania cisára Konštantína.

Význam ôsmej kapitoly vyplýva zo samotného názvu „staroveké zbierky kresťanských spisov,“ ktoré pochádzajú z obdobia 2. až 4. storočia. Prvá dokumentovaná zbierka bola vytvorená Markionom v polovici 2. storočia, ďalšie pochádzajú od

gnostika Valentína, Ireneja, Klementa Alexandrijského, Origena, Tertuliána, Muratoriho fragment, Atanázia Alexandrijského, Cyrila Jeruzalemského, Amfiloschia a Dionýza Alexandrijského. Nechýbajú tu ani kódexy Claromontanus, Vaticanus, Alexandrinus, Constantinopolitanus a Sinaiticus. Týmto obsiahlym zoznamom chce autor poukázať na to, že uzatvorenie kánonu je záležitosťou 4., 5. a nasledujúcich storočí, a tento proces kanonizácie nebol nikdy ukončený.

V deviatej kapitole nazvanej „Kritéria pre novozmluvný kánon – iný pohľad,“ sa vracia k podmienkam kanonicity rannej cirkvi (apoštolskosť, ortodoxnosť, starovekosť, inšpirácia, použitie) a nanovo ich prehodnocuje.

V záverečnej desiatej kapitole autor sumarizuje uvedené argumenty, podáva základné usmernenie v nových smeroch kanonického bádania a zároveň formuluje niekoľko otázok, ktoré vyplývajú z danej problematiky.

Publikácia obsahuje šesť dodatkov s množstvom materiálu, vhodného pre ďalšie kanonické štúdiá. Bibliografia zahŕňa 150 vybraných monografií a článkov významných bádateľov v oblasti biblického kánona. Zároveň obsahuje menný index a index súčasných bádateľov. Nespočetné množstvo materiálu je v knihe logicky utriedené, má premyslenú štruktúru a pomáha čitateľovi pri jeho ďalšom kanonickom bádani.

Autorova úloha položená na samotnom začiatku bola splnená. Kniha je napísaná ako prehľadný úvod a súčasne ako príručka obsahujúca materiál o formovaní biblického kánona pre teológov a laikov. Významné miesto patrí prekladom antickej literatúry, prehľadným súhrnom akademických debát a odkazom na rozsiahle množstvo literatúry.

Táto monografia je po Metzgerovom *The Canon of the New Testament* veľkým prínosom. Oddelene sa venuje Starej a Novej Zmluve a z tohto dôvodu ju nemožno prehliadnuť tým, ktorí sa chcú bližšie venovať kanonickému štúdiu.

Andrea Korečková

PROROK JONÁŠ VE VÝTVARNÉM UMĚNÍ

Uwe Steffen: Die Jona-Geschichte. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam. Neukirchener Verlag, Vluyn, 1994.

V roce 1994 vyšla v nakladatelství Neukirchener Verlag další z prací německého teologa Uwe Steffena, zabývající se jonášovskou tematikou: Jonášův příběh. Jeho výklad a umělecké ztvárnění v judaismu, křesťanství a islámu. Jedná se o jedinečnou publikaci, ve které autor představuje porovnání dějin výkladu biblického příběhu proroka Jonáše a jeho umělecké ztvárnění současně ve třech největších monoteistických náboženských systémech.

V úvodu knihy vysvětluje autor důvod vzniku knihy a stanovuje si cíl svého bádání: předložit čtenáři stručné a přehledné srovnání výkladu Jonášova příběhu a jeho ikonografického ztvárnění v judaismu, křesťanství a islámu. Pokud by tedy čte-

zbavovala starozákonní text jeho vlastního náboje, který sice směřoval do eschatologických a mesiánských souvislostí, avšak postihnout jeho směřování vyžaduje důkladnější exegetickou práci v kontextu Starého zákona a hlubší meditativní soustředění, což autorovy výklady činí a k čemuž zvou.

Autor tak připravuje půdu pro další bádání soustředěné na proces užití starozákonních míst v Novém zákoně. Tento proces probíhal v časovém rozmezí od kanonizace Starého zákona po kanonizaci Nového zákona, do jeho průběhu pomáhá nahlédnout i deuterokanonická, apokryfní literatura, k jejímž překladům a vydáním u nás dochází. I z této literatury vyniká složitost zápasu o pochopení Mesiáše a jeho království.

S Izaiášovými mesiášskými texty pracuje Beneš obezřetně. Snaží se ponechat Izaiášovi autenticitu jeho „volání“, nedopustit, aby se jeho texty vyčerpaly v novozákonním užití. Ponechává izaiášovským textům jejich samostatnost. To je počínání legitimní, které přiznává Starému zákonu, Toře jejich místo v dějinách spásy a umožňuje dialog s judaismem.

Na druhé straně není možno tajemství Mesiáše ze Starého zákona snadno vyčíst a Mesiáše identifikovat, jak svědčí zápas o Ježíšovo mesiášství a jeho tajemství v době novozákonní. Tajemství Ježíše Nazaretského jako Mesiáše zůstává i ve Starém zákoně zastřeno, k jeho odhalení nestačí podle svědků novozákonních jen starozákonní texty, nýbrž teprve setkání se Vzkříšeným. Patří-li Starému zákonu jeho autentičnost, patří i zákonu Novému. Jeho svědectví není jen obtiskem Izaiášových prorocství, ta nejsou „látkou, ze které svědectví Nového zákona postupně vyrůstá“ (str. 7). Tím, že autor ponechává Starému zákonu jeho autenticitu, přiznává, že v Novém zákoně jde o víc než o obtisk, jde i o víc než vyrůstání a tak tvoření novozákonního svědectví z látky proroka Izaiáše. Beneš se tak dotýká centrálních otázek kontinuity a diskontinuity obou zákonů.

Ve svých výkladech Beneš ukázal, co prakticky znamená reformační zásada výkladu Písma Písmem. Soustředil se na nalezení a výklad novozákonních konkordancí k prorocství Izaiášovu. Práce na konkordanciích, která po staletí výklad Písma doprovází, nabývá u Beneše znovu teologicky a interpretačně svoji dnes poněkud opomíjenou funkci. Autor využil bohatě konkordance, které jsou z Izaiáše uvedeny v textu Nestleho vydání řeckého Nového zákona. Někde poskytuje další konkordance Kralický nebo ekumenický překlad. Najdeme i konkordance samostatně volené. Autor pracuje s ekumenickým překladem, využívá na řadě míst překlad Kralický, často sahá po hebrejském textu, aby objasnil prorokova slova. Práce nepřímou klade otázku po roli Septuaginty v tomto procesu.

Stručné, jadrné výklady pro každý den roku, ústící do modlitební meditace vedou čtenáře k zamyšlení nad texty obou zákonů, nad jejich vnitřním a vzájemným napětím. Práce je dokladem velké píle, pracovního nasazení, biblické erudice a teologické sensibility.

Josef Smolík

JAK VZNIKALA BIBLE

Lee M. McDonald, The Formation of the Biblical Canon, 1988 (3 ed., Massachusetts, Hendrickson Publishers, 2003), 340 strán, 6 příloh.

Lee M. McDonald je profesorem na Fuller theological seminary a kňazom First Baptist Church v Alhambre, Kalifornii. V roku 1988 publikoval monografiu The Formation of the Biblical Canon, ktorá sa kvôli veľkému ohlasu objavila už po treťi krát, v prepracovanom vydaní z roku 1995. Cieľom monografie je prehľadovanie cirkevných rozhodnutí o biblickom kánone na základe skúmania starovekých prameňov. Zároveň má slúžiť ako príručka obsahujúca dôležitý materiál o vzniku biblického kánonu pre študentov, pastоров a laikov, ktorí majú záujem objaviť historický proces utvárania Biblie a odvahu klásť si otázky bez toho, aby bolo popreté dôležité poslanstvo evanjelia. McDonald sa nebráni predstave, že verifikácia založená na historickom bádani môže vyvolať množstvo otázok. Napriek tomu základom jeho bádania nie je robiť konečné závery, pretože tie ponecháva na čitateľov.

Hneď v prvej kapitole vystupuje pisateľ z akademických kruhov pred laickú verejnosť a opakuje to, čo postupne zaznievalo z prác teológov zameraných na formovanie biblického kánonu (Adolf von Harnack, Robert M. Grant, Hans von Campenhausen, A. C. Sundberg, James Barr a G. H. Hahneman). Tézu, že už ranná cirkev rozpoznala autoritu Starej Zmluvy, zjavenej vôle Božej, ktorá sa nachádzala v písomných zbierkach slúžiacich pre kultické a morálne potreby spoločenstva. Z toho vyplýva, že pre cirkev prvého storočia nebola potrebná žiadna iná autorita. Termíny stará a nová zmluva, ktoré sa vyskytujú v kanonických spisoch (Jer 31,31; Lk 22,20; 1 K 11,25 atď.), sa ešte nevzťahujú na zoznam kníh, ako tomu bolo neskôr, v období cirkevných otcov od 2. do 4. storočia.

V druhej kapitole sa zaoberá diskusiou o definovaní pojmov Písmo a kánon. Popri názoroch iných bádateľov poukazuje na Farlyho argument, ktorý definuje Písmo Starej Zmluvy ako 1) písomnú zbierku, 2) božského pôvodu, 3) cez ktorú je tlmočená vôľa a pravda vyvolenému ľudu, 4) a stály prameň pravidiel pre spoločný a individuálny život spoločenstva (s. 11). McDonald dochádza k záveru, že konečnú definíciu pojmu nie je možné vytvoriť, pretože na rozdiel od judaizmu kresťanské použitie a pochopenie textov Starej Zmluvy bolo kristologické. Zároveň sa v cirkvi objavovali eschatologicky zamerané texty, ktoré nadobúdali autoritatívny charakter. Týmto dochádzalo k prelinaniu pojmov Písmo a kánon, ktoré sú na jednej strane zameniteľné, na strane druhej rozlíšiteľné.

S pojmom kánon bol antický svet naplnený vo všetkých oblastiach (architektúra, sochárstvo, hudba, filozofia, najmä gramatika). V kresťanskej tradícii sa vyvíjal postupne. V spisoch Klementa Rímskeho je použitý na označenie tradície, u Irenea sa stretávame s označením pravidla viery, u Origena sa vzťahuje na zbierku štyroch evanjelií, kým dnešné použitie pojmu nachádzame až u Atanázia. Kánon má v antickom svete dvojaký význam: prvý sa vzťahuje na pravidlo, ktoré je autoritatívnym hlasom vyplývajúcim z písomnej alebo ústnej tradície. Druhý odkazuje na spisy, ktoré boli v cirkvi ustálené dočasne alebo trvalo (s. 20).

Tretia kapitola je venovaná vývoju tripartitného kánonu Starej Zmluvy s poukazom na často citované odkazy v deuterokanonických a kanonických spisoch.

Vo štvrtej kapitole sa sústreďí na židovské zbierky biblických spisov, ktoré obsahujú množstvo nekanonických zdrojov a odzrkadľujú postupný proces formovania starozmluvného kánona. Tento charakteristický rys je evidentný v spisoch Novej Zmluvy a cirkevných otcov.

Piata kapitola je zameraná na „biblický kánon Ježiša a ranného kresťanstva.“ McDonald poukazuje, že kresťanský kánon z 2. storočia obsahuje širšiu zbierku starozmluvných spisov z 1. storočia, ktorý zahŕňa veľké množstvo pseudoepigrafnej a apokryfnej literatúry. Táto literatúra bola zo židovských zbierok odstránená kvôli názoru, že nie je inšpirovaná, pretože duch prorocstva v Izraeli vyhasol po smrti Júdu Makabejského. Naopak v kresťanstve prevládala opačný názor. Pseudoepigrafná a apokryfná literatúra, ale aj vznikajúce novozmluvné spisy boli prijímané ako inšpirované. Dôkazom toho je viac než 150 citátov a odkazov v kanonických knihách Novej Zmluvy, spisoch apoštolských a cirkevných otcov.

McDonald prichádza k záveru, že Ježiš, apoštolovia a ranná cirkev nemali žiadny fixný zoznam kanonických spisov Starej Zmluvy. V 1. storočí zohrávali dôležitú úlohu zákon, proroci a ústna tradícia o živote, službe a svedectve Ježiša Krista. V spisoch cirkevných otcov pochádzajúcich zo 4. a 5. storočia sa naďalej vyskytujú niektoré z apokryfných spisov, kým niektoré kanonické knihy nie sú uvedené.

Šiesta kapitola venuje pozornosť vzniku novozmluvných spisov a ich vzostupu k autoritatívnemu Písmu. Autor poukazuje na dôvody vzniku prvých spisov, ktoré nahrádzajú ústnu tradíciu. Sú nimi tieto: 1) zlyhanie ústnej tradície, 2) smrť apoštolov a oddialenie parúzie, 3) apologetické dôvody, 4) potreba literatúry a inštrukcie pre spoločnosť veriacich, 5) rozšírenie kresťanskej misie do pohanského sveta a vznik spisov ako náhrada osobnej komunikácie v rastúcej cirkvi (s. 138–142).

Ježišove slová mali od samého začiatku rovnocennú hodnotu so Starou Zmluvou, na rozdiel od novozmluvných spisov, ktoré aj napriek tomu, že slúžili ako písmo a boli autoritatívne používané, neboli označované ako Písmo. Táto kapitola nám ponúka množstvo dokladov zo spisov cirkevných otcov z 2. storočia (Barnabášova epištola, Ignáciov list Filadelfským, 2 Klementa, Polykarpov list Filipským, 2 Petra, Ptolemajov list Flórovi, Justín Martýr v Dialógu s Tryfónom a Prvej apológiei, List známy ako Mučeníci Lyonu a Viedne, Ireneus Proti bludom, Tacián v Diatesaron, Teofil v Autolykovi a Atenagoras vo Vzkriesení z mŕtvych) a poukazuje tak na rôznorodý postoj k tradovaným spisom z obdobia ranného kresťanstva.

Siedma kapitola sa zaoberá vplyvmi, ktoré pôsobili na ďalší vývoj formovania novozmluvného kánonu. Veľký dosah mal podľa McDonalda Ireneus, ktorý označil kresťanské spisy ako písmo a oddelil od seba zbierky novozmluvných a starozmluvných spisov. Ďalej to boli heretické hnutia, Diokleciánovo prenasledovanie kresťanov a obdobie panovania cisára Konštantína.

Význam ôsmej kapitoly vyplýva zo samotného názvu „staroveké zbierky kresťanských spisov,“ ktoré pochádzajú z obdobia 2. až 4. storočia. Prvá dokumentovaná zbierka bola vytvorená Markionom v polovici 2. storočia, ďalšie pochádzajú od

gnostika Valentína, Ireneia, Klementa Alexandrijského, Origena, Tertuliána, Muratoriho fragment, Atanázia Alexandrijského, Cyrila Jeruzalemského, Amfiloschia a Dionýza Alexandrijského. Nechýbajú tu ani kódexy Claromontanus, Vaticanus, Alexandrinus, Constantinopolitanus a Sinaiticus. Týmto obsiahlym zoznamom chce autor poukázať na to, že uzatvorenie kánonu je záležitosťou 4., 5. a nasledujúcich storočí, a tento proces kanonizácie nebol nikdy ukončený.

V deviatej kapitole nazvanej „Kritéria pre novozmluvný kánon – iný pohľad,“ sa vracia k podmienkam kanonicity rannej cirkvi (apoštolskosť, ortodoxnosť, starovekosť, inšpirácia, použitie) a nanovo ich prehodnocuje.

V záverečnej desiatej kapitole autor sumarizuje uvedené argumenty, podáva základné usmernenie v nových smeroch kanonického bádania a zároveň formuluje niekoľko otázok, ktoré vyplývajú z danej problematiky.

Publikácia obsahuje šesť dodatkov s množstvom materiálu, vhodného pre ďalšie kanonické štúdiá. Bibliografia zahŕňa 150 vybraných monografií a článkov významných bádateľov v oblasti biblického kánona. Zároveň obsahuje menný index a index súčasných bádateľov. Nespočetné množstvo materiálu je v knihe logicky utriedené, má premyslenú štruktúru a pomáha čitateľovi pri jeho ďalšom kanonickom bádani.

Autorova úloha položená na samotnom začiatku bola splnená. Kniha je napísaná ako prehľadný úvod a súčasne ako príručka obsahujúca materiál o formovaní biblického kánona pre teológov a laikov. Významné miesto patrí prekladom antickej literatúry, prehľadným súhrnom akademických debát a odkazom na rozsiahle množstvo literatúry.

Táto monografia je po Metzgerovom *The Canon of the New Testament* veľkým prínosom. Oddelene sa venuje Starej a Novej Zmluve a z tohto dôvodu ju nemožno prehliadnuť tým, ktorí sa chcú bližšie venovať kanonickému štúdiu.

Andrea Korečková

PROROK JONÁŠ VE VÝTVARNÉM UMĚNÍ

Uwe Steffen: Die Jona-Geschichte. Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam. Neukirchener Verlag, Vluyn, 1994.

V roce 1994 vyšla v nakladatelství Neukirchener Verlag další z prací německého teologa Uwe Steffena, zabývající se jonášovskou tematikou: Jonášův příběh. Jeho výklad a umělecké ztvárnění v judaismu, křesťanství a islámu. Jedná se o jedinečnou publikaci, ve které autor představuje porovnání dějin výkladu biblického příběhu proroka Jonáše a jeho umělecké ztvárnění současně ve třech největších monoteistických náboženských systémech.

V úvodu knihy vysvětluje autor důvod vzniku knihy a stanovuje si cíl svého bádání: předložit čtenáři stručné a přehledné srovnání výkladu Jonášova příběhu a jeho ikonografického ztvárnění v judaismu, křesťanství a islámu. Pokud by tedy čte-

nář v knize hledal podrobný přehled dějin výkladu knihy proroka Jonáše od nejstarších dob až po současnost, v této publikaci jej nenalezne. Jak sám autor předestírá již v samotném úvodu, nebylo možné rovněž z finančních důvodů připojit k publikaci obrazovou přílohu, jež by výrazným způsobem kapitoly o uměleckém zpracování Jonášova příběhu dokreslila. Výsledky bádání pak autor přehledně shrnuje v závěru knihy.

Rozdělení knihy do tří velkých oddílů je dáno již samotným názvem: Jonášův příběh v judaismu, křesťanství a islámu. Jednotlivé celky jsou pak dále členěny na kapitoly a podkapitoly.

V úvodní kapitole, předcházející těmto třem celkům, podává autor vlastní překlad hebrejského textu biblické knihy Jonáš. V následujících dvou kapitolách pak nastiňuje některé základní problémy týkající se výkladu textu a jeho jednoty. Je na škodu, že tuto diskusi o jednotě biblického textu a jeho redakci v jednotlivých oddílech dále nerozvádí. Vrací se k ní až v závěru knihy.

Poměrně přehlednou strukturu knihy trochu narušuje řazení kapitol v oddíle Jonášův příběh v křesťanství. Po několika kapitolách, věnovaných uměleckému ztvárnění Jonášova příběhu v raném křesťanství, zařazuje autor kapitoly, pojednávající o výkladu Jonáše v různých obdobích a následně se pak vrací k tématu uměleckého zpracování.

Mezi nejzajímavější části Steffenovy publikace, z pohledu teologa, bezesporu patří kapitoly oddílu Jonáš v křesťanství, týkající se vztahu vyobrazení biblického příběhu proroka Jonáše v katakombách a na sarkofázích a raně křesťanské teologii. Ze spisů a výkladů prvních křesťanských teologů je podle Steffena zřejmé, že v prvních čtyřech stoletích stály raně křesťanské umění a křesťanská teologie vedle sebe, téměř bez jakéhokoli vztahu či případně v určitém napětí. Teprve později, jak nám autor na základě výsledků bádání dokládá, rostl postupně význam Jonášova příběhu. Tak získalo pochopení a výklad Jonášovy zvěsti dnešní podobu jakožto předobrazu Ježíšova vzkříšení a zmrtnýchvstání tak, jak byla symbolicky zachycena v nástěnných malbách katakomb.

Naší pozornosti by také neměla uniknout kapitola z oddílu Jonášův příběh v islámu, ve které nám autor přibližuje shodné i rozdílné prvky Jonášovy legendy v islámské tradici v porovnání se starozákonním podáním. Zajímavým příkladem několika rozdílností je délka Jonášova pobytu v břiše velryby. Počet dnů a nocí v islámské tradici čítá od 3 do 40, oproti biblickým třem dnům a nocím.

Autor se svého úkolu poměrně dobře zhostil a jasným a srozumitelným způsobem provádí čtenáře dějinami výkladu v jednotlivých náboženských systémech, na které navazují příklady uměleckého ztvárnění tohoto biblického příběhu. Publikaci lze vřele doporučit jako základní uvedení čtenáře do jonášovské problematiky.

Silvie Hlaváčková

REJSTŘÍK ROČNÍKU X (2004)

Články

Ladislav Beneš	5
Pastýřská péče v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem [Pastoral care in the 1990s and its continuing development]	
Petr Gallus	184
Nerozdílná jednota Boha a člověka? Tillichovo pojetí identity [The indivisible unity of God and human beings? Tillich's concept of identity]	
Ladislav Hejdánek	25
Reflexe víry a metafyzika. Je teologie bez metafyziky možná? [Reflexions on faith and metaphysics. Is theology possible without metaphysics?]	
Pavel Hanes	36
Harnack a Pelikan [Harnack and Pelikan]	
Pavel Hošek	117
Teologie náboženství v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem [Theology of religions in the 1990s and its continuing development]	
David Javornický	147
Etické typy v etice knihy Příslovi [Ethical types in the ethics of the book of Proverbs]	
Petr Kitzler	199
„Ecclesiae hominem non fuisse“? Tertullianus a jeho nový portrét [“Ecclesiae hominem non fuisse“? Tertullian and his new portrait]	
Andrea Korečková	82
Formovanie biblického kánonu [The formation of the biblical canon]	
Jiří Lukeš	57
Lukáš 16 – kompaktní rétorická jednotka [Luke 16 – A compact rhetorical unit]	
Ivana Noble	170
O možnostech a povaze teologického poznání u Alexandra Schmemmanna [The roots and nature of theological knowledge in Alexander Schmemmann]	
Recenze	
J. Heller: V moci slova	212
S. Hlaváčková: Prorok Jonáš ve výtvarném umění	221

P. Keřkovský: Chvála malých příběhů	210
P. Kitzler: Jeronýmovy legendy	96
A. Korečková: Jak vznikala bible	219
P. Kůrka: Habsburkové před nástupem na český trůn	101
P. Pabián: Bloudění v cizím světě?	94
J. Smolík: Izaiášovské texty v Novém zákoně	217
J. Smolík: Jak sloužit Bohu v bližních	98
J. Smolík: O české reformaci s ekumenickou noblesou	214
J. Zámečník: Průvodce současnou křesťanskou etikou	94

Poznámky

P. Filipi: Omnis non moriar (Za Janem Miličem Lochmanem)	102
Práce přijaté a obhájené v r. 2003	105