

Současné pokusy o interpretaci evangelia 1966–1993

Petr Macek

Current Attempts to Construe the Gospel 1966–1993 Josef Smolík's endeavour to make the current theological stage available to all who might be interested both in the author's homeland and elsewhere attained a popular response and was translated into other languages. Its publication had a number of editions in which the content has been gradually extended and in some instances reduced. The heading of some sections is puzzling, not all insights are convincing and some items remained unnoticed. This, however, has not diminished the value of this study text. The theological base and the value criteria of the study as they were expressed in its concluding section have remained the same.

Keywords: Josef Smolík, Gospel, theology, interpretation, world, eschatology

Smolíkovy *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, jejichž cílem bylo upozornit na naléhavé teologické otázky a otevřít rozhovor o nich,¹ se dočkaly celkem pěti vydání. Několikrát také vyšly (nebo byly aspoň určeny k publikaci) v překladech do jiných jazyků. V poslední verzi je v roce 1993 vydalo Oikumené s kratinkou autorovou předmluvou, v níž svou studii věnuje systematické katedře. O důvod víc, abychom se tímto textem aspoň takto retrospektivně zabývali. Systematickým teologům nebo ostatním kolegům či farářům, kteří se o probírané téma zajímali, byly samozřejmě určeny všechny edice. Kolega Smolík tu systematicky svým způsobem na tehdejší Komenského bohoslovecké fakultě zastoupil. Jiný pokus, který by měl podobné ambice, tu v šedesátých či následujících letech nevznikl.² Projďme si vydání nejprve po formální stránce. Kromě českých zahrneme i vy-

1 Josef Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství (dále ÚCN), 1966, 3.

2 Výjimku tvoří soubor statí Ludka Brože (*Evangelium dnes*, Praha: Kalich, 1974), který rozšiřuje čtenářův obzor o některé nové podněty, jinak je však ve svém rozhledu do teologického okolí mnohem úspěšnější.

dání anglické, které vzniklo jako třetí v pořadí a obsahuje některé novinky. Až potom přejdeme krátce k jejich obsahu.

Šest vydání

První vydání označené jako skriptum pro studijní účely Komenského evangelické bohoslovecké fakulty vyšlo jako autorův vlastní strojepis roku 1966. Mělo 74 stran a obsahovalo všechny kapitoly, které zahrnuje pod stejným názvem i poslední vydání, tedy: I. Nová reformace?, II. Krize zvěstování, III. Hledání východiska (s podkapitolami „Překonání kazatelova subjektivismu“, „Oslovení moderního člověka“, „Nenáboženská interpretace“ a „Existenciální interpretace“, jež se pak ještě dělila na německou a anglo-americkou scénu) a nakonec IV. Závěry, které se zaměřily na „Profil čtvrtého člověka“, „Normu srozumitelnosti“ a „Interpretaci evangelia dnes“. Prvnímu vydání – tak jako každému dalšímu – předcházely přípravné statě, které autor uveřejňoval především v *Křesťanské revui* (dále KR), *Communio viatorum* (dále CV) a ve zředěné formě i v dalších periodikách.

Druhé vydání z roku 1968, označené jako „přepřacované“, mělo o jednu stranu méně (počet úhozů na řádek se při kompletním přepisu na stroji zvětšil o tři!), ale jinak neobsahovalo žádné podstatné změny.³ Kromě toho, že obsah byl přesunut ze začátku publikace na její konec, jsem marně hledal, co bylo „přepřacováno“. Zaznamenal jsem jen několik málo změn ve slovosledu či zdůraznění. Naopak některé drobné chyby tam zůstaly. Šlo zřejmě o to, že původní náklad už by rozebrán a bylo třeba nějak zdůvodnit potřebu nového vydání. To, že skriptum vyšlo v roce 1968, v roce „pražského jara“, se v něm nijak nepromítlo – zřejmě bylo připraveno a odevzdáno do tisku předtím, než u nás proběhly ony přelomové politické změny „pražského jara“, jež měly ovšem kratičké trvání.

V roce 1971 následovalo vydání anglické v překladu Margaret Pater, pořízené z německé verze, která ovšem v NDR neprošla cenzurou. Vyšlo péčí Světové studentské křesťanské federace v Ženevě s předmluvou jejího tehdejšího evropského tajemníka Milana Opočenského. Překlad, který vyšel pod názvem *Čtvrtý člověk a evangelium*,⁴ rozšiřuje text třetí kapitoly

3 Josef Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, vydání druhé, přepřacované, Praha: UCN, 1968.

4 Josef Smolík, *The Fourth Man and the Gospel*, Geneve: WSCF Books, 1971.

v části věnované anglosaské produkci (kterou ovšem necharakterizuje jako „existenciální interpretaci“, tak jako české překlady napořád, ale jako „interpretaci evangelia v britské a americké teologii“) ještě o stať „Americká radikální teologie“. Jaký vztah měl její překlad k anglické verzi, otištěné autorem již v roce 1968 v CV,⁵ se mi nepodařilo dohledat. Šlo každopádně o původní překlad do angličtiny. Rozšířeny byly i „Závěry“, a to o stať věnovanou J. L. Hromádkovi a uváděnou jako „politická teologie“⁶

Třetí české vydání z roku 1973 už v nakladatelství Kalich má 141 stran, vychází v pozměněném formátu a je označeno jako „doplněné“.⁷ Následuje anglickou edici tím, že třetí kapitola je v příslušné části doplněna o „Americkou radikální teologii“ a poslední kapitola o stať „Teologie angažovanosti (J. L. Hromádka)“. O jednom významném zásahu do ostatního textu si řekneme později. Jako pro mne těžko vysvětlitelnou kuriozitu lze uvést, že i v této edici se opakuje chyba z předchozích českých vydání, kdy holandský teolog Edward Schillebeeckx je uváděn jako Schillerbeeck (s. 73).

Čtvrtá edice z roku 1981⁸ vychází opět v Kalichu, čítá 179 stran a je právem označena jako „rozšířená“. Kapitola „Hledání východiska“ je doplněna podkapitolami „Teologie tváří v tvář ke světu“, „Kvalita vztahu ke světu“ a „Teologie třetího světa“. Objevují se tu nová jména, nové směry a nová témata jako „slavení“ či „krása“. V částech převzatých z třetího vydání jsou doplněny jen poznámky: Tituly, které vyšly německy i anglicky, jsou uváděny a někdy i citovány v obojí verzi.

Poslední vydání z roku 1993, které vyšlo v Oikumené, je označeno jako „druhé opravené“, což je údaj, který se zřejmě vztahuje k vydání z roku 1981.⁹ Malých obsahových úprav doznává jen poslední část „Závěrů“, věnovaná Hromádkovi. V souladu s praxí vydavatelství se opět mluví o „teologii“, a nikoliv o teologii, ale to, že příjmení Dietricha Bonhoeffera je psáno jako Bonhöffer a že hned v první větě na záložce publikace je kardi-

5 Josef Smolík, *American Radical Theology*, *Communio viatorum* 11/1–2 (1968), 29–36.

6 J. L. Hromádka and *Political Theology* (105–113).

7 Josef Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia: Skriptum pro studijní účely Komenského ev. bohosl. fakulty v Praze*, třetí, dopl. vyd., Praha: Kalich, 1973.

8 Josef Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, čtvrté, rozšířené vyd., Praha: Kalich, 1981.

9 Josef Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, druhé opravené vydání, Praha: OIKOYMENH, 1993.

nální chyba, když jako údaj o autorově narození je uváděno datum 27. 3. 1992, jde na vrub redakční nedbalosti.

Stanoviště

Nyní přejděme k obsahu, a to tak, že se nejprve zaměříme na výpověď, jež původně představovala vlastní resumé celé práce, na stat „Interpretace Evangelia dnes“ v závěrečné kapitole. Kérygma, říká autor, má eschatologickou dimenzi, proto je nelze fixovat, avšak to, o co v něm jde, zůstává kritériem – a tudíž také normou a kritériem hodnocení všech interpretací. Základní zátěží jeho předávání jsou jednak „předmětné kategorie“, které to, o co jde, nepostihují, jednak to, že dobové kontexty nejsou reflektovány „horizontem vzkříšení“. Relevantní teologické otázky řeší totiž jen taková interpretační věrnost, která má podobu angažované přítomnosti a solidarity, jež má tento horizont a jeho zaslíbení na zřeteli. Ukřižovaného a zmrtvýchvstalého Ježíše je třeba vnímat jako výzvu k následování. Jen takto angažovaná otevřenost pro „nové“ s sebou přináší i „naději nového“.

To je hledisko, k němuž se Smolík dopracovává pod Hromádkovým vlivem někdy v šedesátých letech a v podstatě je nikdy neopustí. Všechno, co sleduje a komentuje, sleduje a komentuje tímto prismaem. V tom je asi třeba hledat opodstatnění jeho tvrzení v úvodní poznámce k poslednímu vydání, že otázky z šedesátých let „zůstávají živé a nezodpovězené“. Ve všech interpretačních pokusech, které na své teologické cestě zaznamenal, spatřuje v podstatě jen nové kladení oněch původních otázek, a proto inovace, které skutečné východisko nepřinášejí.

Pokud jde o autorův záměr charakterizovat základní problémy komunikace evangelia v daném společenském kontextu a představit přitom co nejširší teologickou scénu – jedná se o nesporně záslužné i právem ceněné dílo, které má ovšem i své slabiny. Projděme si stručně obsah celé knihy s jejím postupně narůstajícím rozsahem a některými podstatnějšími změnami.

První kapitola má název „Nová reformace?“. Autor tím navazuje na stejnojmenný text v šedesátých letech populárního anglikánského biskupa Johna A. T. Robinsona z roku 1965.¹⁰ O přímo novou „reformaci“ asi nepůjde, říká autor, ale nějaká reforma tradičních forem – včetně podoby církve – je žádoucí. Musí ovšem mít teologickou hloubku a biblické zakotvení

¹⁰ John A. T. Robinson, *The New Reformation?*, London: SCM Press, 1965.

a musí zahrnovat i otevřený vztah ke světu. Ten, koho evangelium zvěstuje, je Pánem celého světa. Té otevřenosti, připomíná autor, je třeba se učit už u novozákonní komunity víry.

Druhá kapitola nese název „Krise zvěstování“. Zde se setkáváme s označením světského adresáta jako „čtvrtého člověka“. Toto označení, které vychází ze sociologických studií Alfreda Webera, mladšího bratra známějšího Maxe Webera, má na zřeteli člověka post-křesťanské éry, údajně neoslovitelného z tradičních pozic. Současné kazatelny to neberou dostatečně na vědomí, a to je třeba napravit. Autor se k tomuto „adresátovi“ vrací ještě v první části svých „Závěrů“, když se pokouší v několika bodech charakterizovat jeho profil: Všechno problematizuje, skutečné je podle něho jen to, čím lze disponovat, chrání si svou autonomii, zároveň je ovšem otevřený vůči všemu, co svět skýtá, dokonce je otevřený i pro to, co ho přesahuje, není to racionalista, je nakonec otevřený i náboženské zkušenosti a díky jeho zkušenosti s utrpením je mu srozumitelný i „trpící Bůh“. Nejde asi o to, umět si představit nějakého jedince takového profilu, ale o to, uvědomit si, co všechno má mít současné tlumočení biblické zvěsti na zřeteli.

Rozhled

V třetí, postupně se rozrůstající kapitole „Hledání východiska“ se autor zabývá v kritické reflexi vším, s čím se setkal a co identifikoval jako pokusy být onomu odnáboženštělému adresátovi srozumitelný a zároveň zůstat věrný jádru evangelijní zvěsti. Nebudu se pokoušet tu reflexi hodnotit, je určena perspektivou autora, jak jsme ji už shora naznačili, a je nesporně vedena snahou zahrnout a postihnout vše podstatné.

Nejprve dojde na tři koryfeje evangelické teologie v německy mluvících zemích: Karla Bartha, Rudolfa Bultmanna a Dietricha Bonhoeffera. Barth překonává subjektivismus kazatelen liberální provenience tím, že východiskem i rámcem jeho na zvěstování zacílené teologie je biblické svědectví, nebere ovšem odnáboženštělého člověka dostatečně vážně – jeho adresátem zůstává „třetí člověk“ odchovaný židovsko-křesťanskou civilizací. Za svým přítelem, českým teologem J. L. Hromádkou, zaostává i tím, že nemá porozumění pro „průniky Božího království v dějinách“. Bultmannovi jde o oslovení moderního člověka naopak zcela primárně, jeho nenáboženskost však bere na rozdíl od Bartha zase až příliš vážně: Biblická látka je v jeho podání pojata jako zdroj nového lidského sebepochopení a es-

chatologickou existencí nazve proto už sám lidsky autentický přístup k životu, nikoliv účast na nástupu Boží vlády. Bonhoeffer měl původně před očima jen tradičního posluchače, ale ve svých listech z věznice v Tegele usoudil, že situace adresátů evangelijní zvěsti se změnila natolik, že vnímat Boží království jako spolulidství už nestačí, že zvěst o Bohu, který je s námi, už nelze v náboženském hávu předávat v současnosti vůbec. Autor Bonhoefferovu pozměněnému chápání úkolu teologie rozumí a oceňuje je, jeho důraz na nenáboženskost současného člověka však nesdílí: Ani „sekularizovaný člověk nemůže utéci posledním otázkám smyslu života a smrti“.¹¹ K Bonhoefferovi a této problematice se autor několikrát vrací i ve svých jiných textech.

Všechno ostatní, co ve svém rozhlížení se po „hledaných východiscích“ ještě zahlédne, se prvoplánově rozhodne označit jako „existenciální interpretaci“, a proto cítí potřebu nejprve něco povědět o filosofii existencialismu, která podle něho znamená mimo jiné definitivní zúčtování s „metafyzikou“. Metafyzikou, pojmem, k němuž se opakovaně vrací, tu autor míní myšlení, které vychází z „podstat“ či „esenci“ jako domnělých konstant skutečnosti. Zda si je už při prvních vydáních vědom toho, že už dávno existuje i jiná metafyzika, která takovéto východisko přímo popírá, nevíme. Od osmdesátých let už nepochybně ano, ale do jeho textu se to nijak nepromítne.

V původní rozpravě dostane velký prostor tehdy nepřehlédnutelný protagonistu filosofického existencialismu Jean Paul Sartre. Nejprve je věnován jeden celý odstavec jeho hře *Ďábel a Pánbůh*,¹² posléze je přímo představen jako „významný francouzský filosof“, kterému – byť teologii přímo neovlivnil – je třeba věnovat zvláštní pozornost.¹³ Tyto sartróvské pasáže jsou ještě v anglickém vydání z roku 1971, v českém vydání z roku

11 Smolík, *Současné pokusy*, 1993, 144.

12 „Stejně nepřesvědčivě, bezmocně stojí kněz Heinrich před nesmyslností utrpení v Sartrově dramatu *Pánbůh a ďábel*: Matka se ptá kněze, proč zemřelo hlady její dítě, kterému byly tři roky. Kněz nemůže odpovědět než: ‚Nic se tu neděje bez božího souhlasu a Bůh je dobrotá sama; to, co se děje, je tudíž to nejlepší, co se může stát.‘ Když žena prohlašuje, že tomu nerozumí, dodává kněz: ‚Bůh ví mnohem víc než ty: Co tobě připadá jako zlo, je v jeho očích dobrem, protože on dovede zvážit všechny důsledky.‘ Na otázky ženy, zda on, kněz, tomu rozumí, odpovídá: ‚Ne! Ne! Nerozumím! Ničemu nerozumím! Nemohu to pochopit a také nechci! Věřit se musí! Věřit! Věřit!‘“ (Smolík, *Současné pokusy*, 1966, 28.)

13 Tamtéž, 31–32.

1973 však Sartre – nepochybně v důsledku svého kritického postoje k událostem v Československu v srpnu 1968 – chybí a už se neobjeví (a to žel ani v posledním vydání z roku 1993). Odkaz na divadelní hru vypadne zcela, obsah ostatního sdělení je zachován, ale místo o konkrétním filosofovi se mluví o „určitých typech existenciální filosofie“ a jejich „podnětech“.

Existenciální teologii „v německé situaci“ zastupují Bultmannovi stoupenici nebo žáci Gerhard Ebeling a novozákoníci Herbert Braun a Ernest Käsemann. Jsou uváděni jako ti, kdo problém v této perspektivě položí, radikalizují anebo (jako Käsemann) nakonec v této výlučnosti sami překonávají. Jejich charakteristika je asi pro jejich tvorbu v šedesátých letech adekvátní – pozdější jejich tvorbu Smolík už nesleduje, což ostatně platí pro všechny zde uváděné teology.¹⁴

Odtud autor přechází k „existenciální interpretaci v anglosaské situaci“, ale z teologů, které tu uvádí, se nikdo k existenciální interpretaci nehlásí, což si uvědomila překladatelka do angličtiny a vyhledala promptně jiné označení. Výjimkou by mohl být Tillich, o kterém se hned na začátku dovídáme, že se ke kódu „existenciální interpretace“ sám nehlásil, ale pak by musel být jeho důraz na božskost jako „hlubinu“ lidského bytí asi zřetelně odlišen od existencialismu heideggerovského nebo sartróvského typu, jehož rozborem je celá tato kapitola uvedena. Sám poukazuje na „antropologické východisko“ tu žádné světlo neskýtá. Jinak je problematika, již se sledování myslitelé věnují, představena celkem věrně. Vedle Tillicha je znovu zmíněn biskup Robinson a diskuse, kterou o možnostech a nesnážích tradiční řeči o Bohu podnítil, dále američtí teologové Paul van Buren, oslovený analytickou filosofií, a Harvey Cox, který do své rozpravy o „sekularizované metropoli“ (*The Secular City*) z roku 1965 zahrnul i pasáž o Praze, kterou navštívil jako delegát Křesťanské mírové konference.

Dodatečnou a zároveň ovšem největší pozornost věnuje autor tzv. „radikální teologii“, trochu nesourodému seskupení teologů z šedesátých let minulého století, tematizujících pod vlivem Bonhoefferovy „nenáboženské

14 V pasáži věnované Käsemannovi autor zmíní jako Bultmannova žáka i „Robinsona“ (*Současné pokusy* 1993, 70). Protože v celém textu je konkrétně uváděn vždy jen biskup J. A. T. Robinson, čtenář může nabýt dojmu, že míněn je právě tento autor, který se ve své populární knižce *Honest to God* z roku 1963 (česky *Čestně o Bohu*, Praha: Mladá fronta, 1969) Bultmannovým přínosem zabýval. Ve skutečnosti se však zřejmě jedná o amerického novozákoníka Jamese M. Robinsona, který jezdil za Bultmannem do Marburku.

interpretace“ nietzscheovský symbol „Boží smrti“ (The Death of God Theology). Zmiňuje Williama Hamiltona, Gabriela Vahaniana, mohl sem zařadit i již dříve uvedeného Van Burena, ale nejdetailněji se zabývá nejradikálnějším z nich, Thomasem Altizerem, s jeho důrazem na plnou dějinnou inkarnaci Slova, po níž už pro Boha nezbývá ontologicky místo. Autor dobře vystihuje, že v jeho případě se programově jedná o „křesťanský ateismus“, kdy výrok o Boží smrti neznamena, že mrtev je jen „Bůh modlářství nebo falešné zbožnosti“.¹⁵

Aktualizace

Čtvrté české vydání z roku 1981 bylo obohaceno o tři oblasti, v nichž dochází k pokusům o aktuální oslovení širší veřejnosti biblickou zvěstí. Evangelickou teologii obrácenou „tváří ke světu“ zastupují Jürgen Moltmann, Dorothea Sölle a Wolfhart Pannenberg, materialistickou četbu Písma Fernando Belo, katolickou teologii v jejím zaměření na církve budoucnosti Karl Rahner, J. B. Metz a Hans Küng.

Relativně nejlépe dopadá Moltmann, který byl letmo zmíněn už v předchozí části, i když jemu je nakonec vyčteno, podle mne neprávem, že do „palčivých otázek dějin nevstupuje a jeho eschatologický rozběh se ztrácí v mlhovině sekularizovaného světa“. Sölle vychází podle autora ve své interpretaci Kristovy zástupnosti v knize *Stellvertretung* z čistě antropologických premis, a proto u ní nutně dochází k „vyprázdňení kříže“. Pannenberg, jež autor i v přednáškách obvykle prezentoval jako „teologa německé buržoasie“, je představen jako dědic idealismu, který sice právem kritizuje a odmítá existencialisty, ale jeho historicko-kritická metoda je deficitní, protože podle autora nemá náležité porozumění pro roli Ducha svatého. Všichni ostatní jsou představeni jen stručně, Hans Küng je charakterizován jako jesuolog, který poselství synoptických evangelií zkracuje, protože odmítá teologii osvobození. V souboru označeném „Kvalita vztahu ke světu“ je stručně znovu zmíněn Harvey Cox, který se již ve své knize *Slavnost bláznů* (*Feast of Fools*) z roku 1969 „obrací nečekaně k vnitřnímu

15 To ovšem právě vůbec neoplatí o Gabrielu Vahanianovi, francouzském reformovaném teologovi působícím v Americe, a autor si toho musel být vědom, což potvrdil už v roce 1964 v obsáhlé recenzi Vahanianova stěžejního díla pro CV, a naznačuje to ostatně i v okrajové poznámce probíraného díla (Smolík, *Současné pokusy*, 1993, 138).

životu člověka“. Teologickou estetiku jako oslavu Boží krásy uvádí na scénu vídeňský praktický teolog Rudolf Bohren, přínos, který pro teologii znamenají nové poznatky v oblasti lingvistiky, reflektují filosof Paul Ricoeur svou interpretací symbolu a systematik Eberhard Jüngel se svým důrazem na vyprávění.

Nakonec se ke slovu dostává teologie „třetího světa“, na jejíž opomenutí v dřívějších vydáních upozorňoval ve své předmluvě k anglickému překladu již Milan Opočenský. Autor se tu věnuje nejprve latinsko-americké „teologii osvobození“, poté „černé teologii“ jako hlasu z Afriky a nakonec hlasům z Asie. Tento oddíl je svým způsobem nejchoulostivější, protože se týká „dějinné dimenze evangelia“ (společensko-kritických otázek) a je formulován v době násilného potlačování domácího disentu, v němž hrají právě nemalou roli i křesťané. V části věnované „Africe“ je nakonec dáno slovo jen afro-americké „černé teologii“, reprezentované Jamesem Conem a Gayrodem Wilmorem.¹⁶

V závěrečné kapitole probírá autor kromě „profilu čtvrtého člověka“, o němž jsme se už zmínili, také otázku „normy srozumitelnosti zvěstování“. Na otázku po adekvátní homiletické strategii tváří v tvář netradičnímu adresátovi odpovídá přesvědčením, že „návrat k Písmu“, který se vystrhává falešných tónů při formulaci jeho „dobré zprávy“, bude jedinou strategií, která zajistí pozornost tradičního i netradičního posluchače.

V pasáži, kterou od anglického vydání své dílko zakončuje a kterou v české verzi označí podle mne trochu nešťastně jako „teologii angažovanosti“ a věnuje se jen přínosu J. L. Hromádky, autor konstatuje, že směry zohledněné v předcházejícím teologickém přehledu cestu vpřed neukázaly. Pozice, z níž byly nahlíženy a hodnoceny, je označena jako pozice „české reformace“ a Hromádka je představen jako její citlivý dědic. On sám sice zprvu spolehl na domnělou nosnost „křesťanské civilizace“, ale po Mnichovu si uvědomil, že konec konstantinské epochy je i koncem měšťáctví, provincialismu a ekonomického egoismu a otevřel se problémům marginalizovaných, zejména těch z třetího světa. Dějinné soudy a politická rozhodnutí, která při tom učinil, k tomu integrálně patřily a můžeme se přít o to, zda to někdy neznamenal, jak soudil Karl Barth, i podlehnutí jakési „filosofii dějin“. Každ-

¹⁶ Autor uvádí jeho křestní jméno chybně jako Gayrand. Je s podivem, že nepadne ani zmínka o v té době populárním jihoafrickém teologovi a aktivistovi Alanu Boesakovi.

dopádně je to přístup otevřený k rozhovoru se světem, a proto i otevřený k naději pro svět. I sám autor se k tomuto přístupu hlásí.

Od čtvrtého vydání je k této poslední části připojen dodatek o potřebě otevřenosti pro funkci uměleckého výrazu, symbolu a metafory. Ústředním motivem však musí nicméně zůstat „následování Ukřižovaného“. Ježíšova cesta je výzvou k mezilidské solidaritě. V posledním vydání z roku 1993 už není připojeno nic, jistá autocenzura však vedla k vypuštění pasáže o tom, že po roce 1948 byl Hromádka „prorockou postavou, přitahovanou marxistickým humanismem a stavící se za socialistickou představu země, která cestu křesťanů viděla ve ztotožnění se s člověkem této představy a mírovém úsilí“.¹⁷

Bilance

Co říci závěrem? Některé pokusy o novou či jinou interpretaci vyložene chybí. Platí to na prvním místě i o feministické teologii, která se profillovala už koncem šedesátých let a vystupovala výslovně s nárokem být odpovědnou interpretací biblické zvěsti. Autor sice zmiňuje Dorotheu Sölle, která patřila k nejvýraznějším zástupkyním teologického vyjádření ženské perspektivy v Evropě, ale tento aspekt její teologie zcela pomíjí.

Tomu, koho zaujaly autorovy pokusy vyrovnat se teologicky se sekularismem, bude chybět jakákoliv zmínka o díle Langdona Gilkeyho, nástupce Paula Tilliche a snad největšího evangelického teologa v Severní Americe v sedmdesátých letech minulého století. Přitom Milan Opočenský na něj upozornil ve své předmluvě k anglickému vydání autorova spisu, když říká (a uvádí to jako plus), že autor píše z pozice „teologa, který žije a pracuje v jedné ze socialistických zemí“ a má tak jiný pohled než ti, kdo totéž období sledují odjinud – a konkrétně uvádí Gilkeyho dílo *Naming the Wirlwind* z roku 1969.¹⁸

Těm, koho zajímá vztah teologie a filosofie, chybí zmínka o procesuální teologii či teologii „dění“ jako typu křesťanské filosofické teologie, jež se pod vlivem pozdní filosofie Alfreda N. Whiteheada pokouší o nový, nesub-

¹⁷ Smolík, *Současné pokusy*, 1981, 152.

¹⁸ Gilkey se tu podobně jako Smolík podrobně zabývá „radikální teologií“, konkrétně Hamiltonem, Van Burenem, Altizerem a židovským teologem Richardem L. Rubensteinem. (Srov. *Naming the Whirlwind*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969, 107–145.)

stanční výklad biblického svědectví o Božím jednání ve světě. Jiným bude naopak chybět zmínka o „narrativní teologii“ vnímající biblické svědectví jako kontinuální příběh a výzvu víře v podobě následování, zejména když je zřejmé, že se jedná o pohled, který zřetelně rezonuje s tím, co ve svých závěrech říká sám autor. Vtírá se i otázka, zda to autor nedělá aspoň anonymně, když v úplném závěru svého textu z roku 1981 používá tradiční motto Moravských bratří o vítězném Beránkovi *Vicit agnus noster; eum sequamur*, kterým americký mennonitský teolog John Howard Yoder zakončil roku 1972 svůj vlivný spis *The Politics of Jesus*.¹⁹ Těžko lze předpokládat, že náš autor na toto dílo nikde nenarazil.

Domácím čtenářům bude v posledním vydání chybět aspoň stručná zmínka o domácích pokusech interpretovat evangelium v podobě věrnosti „pravdě a lásce“ i v nepříznivých poměrech, jež právě mezi Hromádkovými žáky představovala – v navázání na příklad D. Bonhoeffera – tzv. „nová orientace“ a později nepochybně i křesťanská část signatářů a stoupců Charty 77. Autor v souvislosti s existenciální interpretací mluví o „předmětném“ a „nepředmětném myšlení“, ale jméno Ladislava Hejdánka, který se tomuto druhu myšlení (a mluvení) v kontextu víry soustavně věnoval, se ani v dodatečné poznámce neobjeví.²⁰ V předchozích vydáních *Pokusů* to nepřicházelo v úvahu, ale v posledním to představuje citlivé manko, zvláště s ohledem na to, že autor otiskl v kontextu svého článku „Moje theologická cesta“ v roce 1992 pozoruhodné vyznání vlastního selhání, zejména v podobě veřejné kritiky pozic „nové orientace“ a dalších prohlášení, „která byla jen úlitbou vrchnosti“.²¹

Sluší se však poznamenat, že autor byl asi jediným, kdo se k těmto „úlitbám“ v tisku takto otevřeně přiznal, i když nebyl zdaleka jediným, kdo je měli na svědomí. Autor těchto řádek trochu doufal, že Smolíkova stať s názvem „Vyznávající komunita v ČSSR“, uveřejněná v *Ökumenische Rundschau* roku 1978, bude aspoň skrytě tímto směrem ukazovat, ale tato naděje se, žel, nepotvrdila.²²

19 John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1972. Česky *Ježíšova politika*, Benešov: Eman 2004.

20 Hejdánek je na mysli asi nepřimo, když autor ve stati „Interpretace evangelia dnes“ zapochybuje, že by jako označení božího subjektu mohl postačit „pojmem Pravda“ (Smolík, *Současné pokusy*, 1993, 155).

21 *Křesťanská revue* 63 (1992/8), 187.

Jinak ovšem platí, že kdekoliv, kde se autor pouští do hlubšího rozboru, jde i při velké zkratce o zasvěcený pohled s nejedním pozoruhodným postřehem, připravený studiem, které autor publikoval v domácích periodikách. Je to však povýtce rozbor nejpozději ze sedmdesátých let minulého století (nejmladší uváděné texty jsou z roku 1977). Lze jen litovat, že mnozí zmínění autoři se ani v posledním vydání nedočkali aspoň nějaké drobné aktualizace, která by jejich charakteristiku v původním komentáři trochu přehodnotila. Dalším teologickým vývojem autorů, kterým se kriticky věnuje, se (s výjimkou H. Coxe) už v pozdějších rozšířených vydáních své práce nezabývá.²³ Ti, kterým byl text v úvodní poznámce věnován, by to byli bývali uvítali.

To nic nemění na tom, že Josef Smolík nám i v tomto svém teologicko-literárním odkazu zanechal otázky a výzvy, které zůstávají v platnosti, a my se k nim můžeme a máme vracet. Za to mu patří náš vděk. Sluší ještě připomenout, že *Současné pokusy* nejsou jediným textem, v němž se Josef Smolík věnuje úkolu a produkci systematické teologie. Tento charakter mají i autorův strojopis *Pojetí víry v moderní teologii*, určený jako „náboženské cvičení“ konfirmandům,²⁴ příslušná stať autorova encyklopedického *Úvod do studia bohosloví*²⁵ a druhá kapitola jeho skript *Radost ze slova*, pojatá jako „rozhovor se systematickou“.²⁶

Doc. Petr Macek, Ph.D.

Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta

Černá 9, pošt. příhr. 529

115 55 Praha 1, Česká republika

macek@etf.cuni.cz

22 Josef Smolík, „Die bekennende Gemeinde in der ČSSR“, *Ökumenische Rundschau* 27 (1978/2), 75–82. To ostatně platí i o autorově publikaci Prorocká úloha církve (Josef Smolík, *Die prophetische Aufgabe der Kirche*, Hamburg: Herbert Reich, 1971).

23 Až v poslední Smolíkově knize, *Křesťanství bez antijudaismu* (Praha: OIKOYMENH, 2002, 190n), se dovídáme, že např. Paul van Buren se od osmdesátých let věnoval teologii židovsko-křesťanské vzájemnosti (srov. *A Theology of Jewish-Christian Reality*, I–II, New York: Seabury, 1980–83; III, San Francisco: Harper & Row, 1988), kde se mimo jiné od svých předchozích teologických postojů distancoval. Je třeba litovat, že se tomuto Smolíkovu souboru studií, který sledoval podobný popularizační záměr jako *Pokusy* a zohlednil všechny novější studie a směry, nedostalo náležitou pozornost.

24 Josef Smolík, *Pojetí víry v moderní teologii*. Příručka synodní rady (rozmn.), Praha 1970.

25 Josef Smolík, *Úvod do studia bohosloví*, Praha: Kalich, 1978.

26 Josef Smolík, *Radost ze slova – náčrt homiletiky*, Praha: Kalich, 1983, 57–70.