

TEOLOGICKÁ REFLEXE

2/2015

2015

Petr Sláma *O prorocké představivosti,
rétorice a naději Waltera
Brueggemanna*

Walter Brueggemann *Devatenáct tezí aneb
vzdoroscénář*

Jan Roskovec *Mojžíš u Jana*

Pavel Roubík *„Legenda
o ‚nenáboženském věku‘“.
Sociokulturní transformace
náboženství v moderně*

Petr Macek *Trpící Bůh a Boží beránek –
Charles Hartshorne
a teologie nenásilí*

Teologická REFLEXE

2

ROČNÍK XXI

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta

Redakční rada: doc. Dalibor Antalik, Dr.; prof. Dr. Josef Dolista, Ph.D., Th.D.;

prof. Lenka Karfíková, Dr. Theol.; prof. ThDr. Jan Štefan;

doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.; doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D.;

doc. ThDr. Martin Wernisch

Odpovědný redaktor: Filip Čapek, Th.D.

Zástupce: Mgr. Tabita Landová, Th.D.

Technická redakce: Blanka Košáková

Návrh obálky, graf. úprava: Daniel Trojan

Sazba: Petr Kadlec

Tisk: OFTIS Ústí nad Orlicí

Doporučená cena jednoho čísla: 79 Kč

Roční předplatné: 150 Kč, pro studenty teologie a seniory 100 Kč,

pro zahraničí 13 Euro (Evropa), 20 USD (ostatní)

Vychází dvakrát ročně po 112 stranách.

Adresa redakce:

Teologická reflexe, P. O. Box 529, 115 55 Praha 1

Telefon: 221 988 406 – redakce

221 988 601 – administrace

Fax: 221 988 215

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz – redakce

tr-adm@etf.cuni.cz – administrace

Informace a pokyny pro autory najdete na <http://web.etf.cuni.cz/TR-1.html>

Časopis je indexován v prestižní evropské databázi **ERIH PLUS**:

<https://dbh.nsd.uib.no/publiseringsskanaler/erihplus/periodical/info?id=488112>.

This periodical is indexed in *Religion index one: Periodicals, the Index to Book Reviews in Religion*, *Religion indexes: RIO/RIT/IBRR 1975 – on CD-ROM*,

and the *ATLA Religion Database*, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606

E-mail: atla@atla.com

WWW: <http://www.atla.com>

Toto číslo vychází s podporou Nadačního fondu Věry Třebické-Řivnáčové.

Upozornění pro předplatitele

Úhrady předplatného poukazujte na běžný účet číslo 51-1087550287/0100 u Komerční banky, Spálená 51, 110 00 Praha.

Při platbě uvádějte vždy variabilní symbol – číslo na štítku s Vaší adresou.

Zájemcům o starší ročníky můžeme nabídnout (do vyčerpání zásob) mimo sešit 1/95 všechny vydané ročníky od roku 1995.

Vadné výtisky zašlete zpět, budou vyměněny.

ISSN 1211-1872

Podávání poštovních zásilek povolila Česká pošta, s. p., odštěpný závod Praha, č.j. nov. 5161/95 ze dne 5. 5. 1995

OBSAH

ČLÁNKY AUFSÄTZE • ARTICLES

Petr Sláma 117

O PROROCKÉ PŘEDSTAVIVOSTI, RÉTORICE A NADĚJI

WALTERA BRUEGGEMANNA

ON THE PROPHETIC IMAGINATION, RHETORICS AND THE HOPE

OF WALTER BRUEGGEMANN

Walter Brueggemann 134

DEVATENÁCT TEZÍ ANEB VZDOROSCÉNÁŘ

NINETEEN THESES ON THE SCRIPTURE AS AN ALTERNATIVE

SOCIAL SCRIPT

Jan Roskovec 148

MOJŽÍŠ U JANA

MOSES IN JOHN

Pavel Roubík 161

„LEGENDA O ‚NENÁBOŽENSKÉM VĚKU‘“.

SOCIOKULTURNÍ TRANSFORMACE NÁBOŽENSTVÍ

V MODERNĚ

“THE MYTH OF THE ‘NONRELIGIOUS AGE’ ”. A SOCIOCULTURAL

TRANSFORMATION OF RELIGION IN MODERNITY

Petr Macek 188

**TRPÍCÍ BŮH A BOŽÍ BERÁNEK – CHARLES HARTSHORNE
A TEOLOGIE NENÁSILÍ**

DIVINE SUFFERING AND THE LAMB OF GOD – CHARLES HARTSHORNE
AND PEACE THEOLOGY

Karl Schwarz 208

IN MEMORIAM PROF. PAVEL FILIPI (26. 5. 1936 – 28. 12. 2015)

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

Gesa Elsbeth Thiessen (ed.): *Theological Aesthetics: A Reader.*

Pavol Bargár 213

Olson, Roger E. a Christian T. Collins Winn: *Reclaiming Pietism. Retrieving
an Evangelical Tradition.*

Marek Říčan 215

Jerzy Sojka: *Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego Pisma.*

Marek Říčan 219

John M. Mulder (ed.): *Finding God. A Treasury of Conversion Stories.*

Marek Říčan 220

Rejstřík ročníku 2015 221

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Prof. Dr. Walter Brueggemann, 3874 Arbor Green Drive, Cincinnati,
OH 45255 USA, brueggemann33@cinci.rr.com

Doc. Petr Macek, Th.D., Ph.D., Evangelická teologická fakulta, Černá 9,
115 55, Praha 1, macek@etf.cuni.cz

Mgr. Roskovec, Th.D., Evangelická teologická fakulta, Černá 9, 115 55,
Praha 1, roskovec@etf.cuni.cz

Mgr. Pavel Roubík, Václavická 1220, 547 01 Náchod,
pavel.roubik@email.cz

Doc. Petr Sláma, Th.D, Evangelická teologická fakulta, Černá 9, 115 55,
Praha 1, slama@etf.cuni.cz

O PROROCKÉ PŘEDSTAVIVOSTI, RÉTORICE A NADĚJI WALTERA BRUEGGEMANNA¹

Proti nadvládě bílých mužů

Petr Sláma

ON THE PROPHETIC IMAGINATION, RHETORICS AND THE HOPE OF WALTER BRUEGGEMANN: In this article the literary work of Walter Brueggemann is introduced, outlined and commented. It starts with a short profile of this American protestant Bible scholar of German descent. The influence of James Muilenburg, Gerhard von Rad, Hans Walter Wolff, Paul Ricoeur, Norman Gottwald and George Lindbeck is considered. In what follows, the key books written by Brueggemann are reviewed and put into a trajectory of Brueggemann's intellectual pathway. Finally the ambiguous relation of Brueggemann to present State of Israel is interpreted as a part of his anti-establishment stance within the US context.

Když před více než deseti lety předložil americký starozákonník Walter Brueggemann 19 tezí o Bibli a církvi, sdíleli je v drobných modifikacích nadšením čtenáři na internetu a na YouTube existoval zvukový i obrazový záznam přednášky (později byly staženy). Proti spoutávající síle společenských scénářů (anglicky *script*) staví Brueggemann inspirující a energizující potenciál Písma (anglicky *Scripture*). Teze, jak je autor na konci roku 2004 a na začátku roku 2005 při různých příležitostech přednášel a předkládal diskusi, nakonec přinesl časopis *Christian Century*.² Teze stručně a naléhavě shrnují Brueggemannova teologická východiska. Kam tato východiska

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

² Walter Brueggemann, Counterscript: Living with the Elusive God, in: *Christian Century* 122/24 (2005), 22–28.

vykladače Bible mohou dovést, to Brueggemann předvedl v roce 1997 ve své obsáhlé *Teologii Starého zákona*. Standardní název pro teologické uchopení starověkého židovského textu doplňuje poněkud překvapivý podtitul: *Svědectví – Rozprava – Obhajoba*.³

Žánr teologie Starého zákona je typickým dítětem osvícenství. Nadvláda církevního dogmatu byla od poloviny 17. století v mnoha sférách života postupně, ale důsledně vystřídaná nadvládou rozumu. Několik desítek Teologií Starého zákona 19. a 20. století představuje pokus moderních teologů odpovědět na otázku, co po vši historické a literární kritice ze zvěsti Bible ještě zbývá. Tohoto pokusu se autoři obvykle zhostí tak, že popisují vývoj biblického náboženství, zpravidla od primitivních polyteistických představ až po vyzrálou formu etického monoteismu. Anebo se snaží ve Starém zákoně nalézt nějaký teologický systém, ústřední myšlenku nebo motiv.

Brueggemannova teologie z roku 1997 na tyto práce navazuje. Zároveň se však snaží Starý zákon představit nově a jinak. Svým předchůdcům vyčítá poplatnost osvícenskému myšlenkovému paradigmatu, především „redukcionistickou“ dominanci historicko-kritické metody. Proti tomu ukazuje na zásadní důležitost konečné podoby biblického textu. Ve svém hotovém, kanonickém tvaru je Bible uměleckým dílem, které cosi – právě takto a ne jinak – sděluje. Scestí poosvícenské biblistiky vidí Brueggemann (připusíme, že ne zcela spravedlivě vůči rozmanitosti evropských přístupů)⁴ v tom, že

³ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony – Dispute – Advocacy*, Fortress Press, Minneapolis 1997.

⁴ Viz studie Filipa Čapka, „Double Rhetorics of Brueggemann’s Theology: Hegemony as a Rhetorical Construct“ v časopise *Biblische Notizen* 2 (2001), 55–65. Mnohem dál než Čapek jde ve své zdrcující a ironické kritice James Barr, viz jeho „Brueggemann“, in: *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 541–562. Brueggemannovi vyčítá nejen jeho karikaturu historicko-kritické metody i celého osvícenství, nýbrž také jeho nespoutaný a nadsázkami prošpikovaný jazyk, jeho novotvary, jeho vyzobávání z děl autorů uváděných na podporu svých tezí. Klíčový Barrův argument proti Brueggemannovi však zní: „Totální podrobenost postmodernismu ... pře-

namísto bedlivé pozornosti textu a tomu, jak tento text působí, věnovala pozornost hypotetickým fázím jeho vzniku. Navíc hodnotu těchto fází a jejich důrazů poměřovala svými vlastními novověkými kritérii. Brueggemann moderní historickou kritiku Bible neodmítá z konzervativních, fundamentalistických pozic. Samozřejmě a bravurně používá výsledky jejího bádání. Odmítá však její absolutní nárok na pravdivost, a to z pozic teologa a intelektuála, který vzal vážně postmoderní situaci rozpadu objektivit jako všeobecně sdílené instance pravdivosti. Odmítá ji také s poukazem na to, že historická kritika je výsledkem intelektuální cesty určitého kulturního okruhu – a vydávat ji za všeobecně platné kritérium správnosti znamená nadřazovat tento kulturní okruh nad jiné kulturní okruhy, což je projevem, slovy Brueggemannovými, „mužské bělošské nadvlády“.

Myšlenkový svět Waltera Brueggemanna

Jak tedy vypadá myšlenkový svět Waltera Brueggemanna? Narodil se v roce 1933 v rodině německého faráře Carla W. Brueggemanna, který během své kazatelské služby vystřídal několik menších evangelických sborů na americkém Středozápadě. Ve čtrnácti letech oslovil tehdejšího konfirmanda otcem vybraný verš z žalmu 119,105: „Svíce nohám mým jest Slovo tvé a světlo stezce mé.“ Dětství na faře ovšem chlapec nestrávil jen v mihotavém světle kostelních svící. Při studiu na střední škole si přivydělával jako kovboj na příměstském ranči a později prací u benzínové pumpy. Po skončení střední školy pokračoval ve studiu na *Elmhurst College* poblíž Chicaga. Pod dojmem četby knihy Reinholda Niebuha (1892–1971) *Morální člo-*

devším vlivným liberálním církvím a jejich teologickým učilištím, jejichž evangelium je směsicí altruismu, egalitarismu, antielitářství, pluralismu, multikulturalismu a politické korektnosti“ (Barr, 561).

*věk a nemorální společnost*⁵ se v roce 1955 jako čerstvý bakalář sociologie rozhodl pro studium teologie na *Eden Theological Seminary* v St. Louis v Missouri. Edenský seminář stejně jako předtím Elmurst college pěstovaly tradici do Ameriky přesazeného německého protestantismu. Po absolvování edenského semináře byl proto Walter Brueggemann ordinován jako kazatel Spojené církve Kristovy (UCC, *United Church of Christ*), která vznikla v roce 1957 sloučením původně německých protestantských denominací s kongregacionalisty. Současně ale pokračoval doktorským studiem na *Union Theological Seminary* v New Yorku. Zde měl možnost poslouchat přednášky Reinholda Niebuha nebo Samuela Terriena (1911–2002).

Pro Starý zákon jej však získal průkopník tzv. rétorické kritiky Bible, James Muilenburg (1896–1974). Tento biblista, jenž se podílel na nejrozšířenějším moderním překladu Bible do angličtiny (*Revised Standard Version*), „přeložil“ do jazyka biblické teologie podněty toho, co bývá označeno jako lingvistický obrat ve filosofii a humanitních oborech 20. století. V článku „Kritika formy – a dál“⁶ Muilenburg formuloval program, podle něž je nejdůležitějším úkolem vykladačů Bible sledovat onu promyšlenou a složitou hru s jazykovými prostředky, pomocí níž bibličtí autoři konstruují svět, který zdaleka není jen bezduchým otiskem okolního světa, ale svébytným dílem, prostorem, který zve k obývání, a perspektivou, která chce být čtenářem osvojena.

Po promoci na *Union Theological Seminary* v roce 1961 se Brueggemann na celé čtvrtstoletí vrátil jako starozákoník na Edenský seminář. Odtud byl v roce 1986 povolán na presbyterní *Columbia Theological Semi-*

⁵ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, Charles Scribner's Sons, New York 1932.

⁶ James Muilenburg, Form Criticism and Beyond, in: *Journal of Biblical Literature* 88/1969, 1–18, volně dostupné na https://www.sbl-site.org/assets/pdfs/presidentialaddresses/JBL88_1_1Muilenburg1968.pdf.

nary na předměstí Atlanty, v srdci jižanské Georgie. Zde působil až do svého penzionování v roce 2004 jako držitel starozákonní profesury Williama Marcella McPheeterse. Na sklonku působení v Atlantě Brueggemanna bolestně poznamenal rozpad vlastního manželství. Přestěhoval se zpět na Středozápad, do Cincinnati ve státě Ohio. Zde se zapojil do života místního episkopálního sboru. „Byl jsem na sedmi studijních pobytech v Cambridge v Anglii. Chodíval jsem do King’s College na nešpory. Tam mě dostala liturgie,“ vysvětluje unionovaný luterán svůj příklon k anglikanismu.⁷ Dál však zůstává angažovaným řečníkem, pilným autorem a charismatickým kazatelem.

Vykladač Bible

Během své badatelské kariéry vydal Walter Brueggemann řadu komentářů k biblickým knihám. Pojímá je spíše populárně, jako inspiraci kazatelům na sborech. Patří k nim komentář ke knize Genesis (1982), Exodus (1994) či knihám Samuelovým (1990), ke knize Izajáš (1998), dvoudílný komentář k Jeremjášovi (1988 a 1991, v přepracované podobě v roce 1998). Právě nad výkladem biblických knih vyniknou silné stránky rétorické kritiky. Biblický text představuje jednu stranu komunikačního procesu. Jeho výklad znamená pochopit, co vše se při této komunikaci odehrává, a to jak na straně všech instancí, které se tísni na břehu autora (tedy kdesi daleko v mlhách se ztrácejícího původce textu, ale také generací tradentů, editorů a kanonizátorů), tak na straně příjemce (posluchačů, ale rovněž tradentů, editorů, kanonizátorů, vykladačů...). Pozornost rétoricky poučeného vykladače proto platí nejen vlastnímu *obsahu*, ale také tomu, *jak* je text udělán. Brueggemann se přitom nevyhýbá troufalým generalizacím. V roce 1988 vydal teologický

⁷ <http://archives.religionnews.com/blogs/jana-riess/redefining-retirement-a-conversation-with-walter-brueggemann>.

komentář k vybraným žalmům. Nazval ho *Zvěst knihy žalmů*.⁸ V knize nevykládá postupně všech 150 žalmů. Sdružuje je do několika skupin, a to podle funkce, jakou v žaltáři mají. Pozitivní až budovatelské žalmy nazývá *žalmy orientace*. Opěvují dílo stvoření, krásu chrámu – a život v poslušnosti Tóry. Proti nim stojí *žalmy dezorientace*, v nichž zaznívá nářek člověka, který prochází krizí. V *žalmech nové orientace*⁹ promlouvá člověk, který se po přestálé krizi zvedá k nové víře.

Brueggemann patřil k nemnoha americkým teologům, kteří na počátku sedmdesátých let uvítali renesanci zájmu o biblickou mudroslovnou literaturu, do té doby klasiky disciplínu opomíjenou. Jako mladý starozákonník na edenském semináři dal v roce 1972 zaznít antropologickému optimismu mudrosloví v programovém spisku, který je současně ironickou a polemickou narážkou na slogan zdobící každou jednodolarovou bankovku: *Věříme v člověka: Opomíjená stránka biblické víry*.¹⁰

O tři roky později, ještě v Edenu, vydal spolu s heidelberským Hansem Walterem Wolffem (1911–1993) knihu *Vitalita starozákonní tradice*.¹¹ Zde ještě oba autoři pracují s modelem pramenů Pentateuchu (JEP a D), jak je předpokládá wellhausenovská, hlavně německojazyčná starozákonní věda. Namísto nekončící snahy o jejich dataci však oba autoři věnují pozornost tradičnímu procesu, v jehož rámci fungují jednotlivé prameny ne jako vývojové fáze, ale jako hlasy polyfonie. Je pozoruhodné, že ve stejné době se podob-

⁸ Walter Brueggemann, *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*, Augsburg, Minneapolis 1984.

⁹ Název nijak nesouvisí s hnutím Nová orientace mezi českými evangelickými duchovními 50. a 60. let 20. století. K tomu viz Miroslav Pfann, *Nová orientace v Českobratrské církvi evangelické: Malá historie jednoho hnutí evangelických křesťanů podle archivních dokumentů*, Zdeněk Susa, Středokluky 1998.

¹⁰ Walter Brueggemann, *In Man We Trust: The Neglected Side of Biblical Faith*, John Knox Press, Richmond 1972.

¹¹ Hans Walter Wolff a Walter Brueggemann, *The Vitality of Old Testament Tradition*, SBL, Atlanta 1975.

ným směrem ubíraly myšlenky pražského starozákoníka Jana Hellera. Když hledal model přiměřený vzniku Pentateuchu, hovořil i on o „tradičním“ či „krystalizačním procesu“.¹²

Vytrhnout posluchače z transu domnělých jistot

Jako originální interpret a animátor Bible se Brueggemann uvedl v roce 1978 knihou *Prorocká představivost*.¹³ V knize, která jako mnoho jiných vznikla z přednášek určených farářům a farářkám Spojené církve Kristovy (v úvodu je věnována „sestrám ve službě“), zazní důrazy, které již jeho tvorbu neopustí. Obrazy a slovní spojení, které se budou v různých obměnách a s bohatým rejstříkem příkladů a souvislostí objevovat již napořád, se zde jako žhavá láva objevují poprvé.

Ústředním motivem knihy je *prorocké vědomí a prorocká služba*, „společivající v novém Božím povolání a v jeho vyhlášení alternativní sociální reality“.¹⁴ O tom, že sociální realita jakožto komplex společně sdílených domněnek o fungování společnosti reálně ovlivňuje život jednotlivců i celé společnosti, ví bakalář sociologie Brueggemann už od Petera L. Bergera. U svého někdejšího kolegy z New Yorku, rovněž Muilenburgova žáka, marxistického starozákoníka Normana Gottwalda,¹⁵ se naučil vnímat starozákonní příběhy jako ozvuky skutečných sociálních procesů a revolučních zvrátů. Práci proto koncipuje podél dějepravné osnovy vyznačené jmény Mojžíš, Šalomoun, proroci a Ježíš.

¹² Jan Heller a Milan Mrázek, *Zákon a proroci*, Kalich, Praha? 1984, zejména Hellerova studie „Vznik zákona a proroků“, 166–178.

¹³ Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, Fortress Press, Philadelphia 1978.

¹⁴ Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, 16.

¹⁵ Rok po Brueggemannově *Prorocké představivosti* vydal Norman Gottwald svou knihu *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050*, Orbis Books, New York 1979. Brueggemann v práci hojně cituje starší Gottwaldovy studie.

Mojžíše líčí Brueggemann jako pravzor všech proroků (viz Dt 34,10). Událost vyvedení z egyptského otroctví pak interpretuje jako „vznik nové sociální komunity, která zrcadlí Boží svobodu“.¹⁶ O tuto Boží svobodu se tříští imperiální politika Egypta, která až dosud vyvolávala nářek Izraele. Mojžíš proti ní vystupuje s politikou spravedlnosti a soucitu, obrací nářek lidu v konkrétní protest a dodává lidu odvahu; to vše ve jménu Boha svobody. Jenomže v následující fázi biblické dějepavy dochází k vyhasnutí prorockého vědomí. To je důsledkem vzruchu Šalomounovy monarchie, která – stavbou chrámu – nahradila Boží svobodu jeho domnělou kultickou a vůbec imperiální dosažitelností. „Je jasné, že Šalomounova sociální vize byla protikladem vize Mojžíšovy. V době Šalomounově se v Izraeli ztrácí možnost alternativního vědomí a alternativní komunity“¹⁷. Proti šalomounovskému zpředmětnění Boha vystupují proroci. Aby přemohli sugestivní nádheru chrámu, nezbyvá jim, než aby popustili oštěže své představitosti a předložili obrazy, které posluchače vytrhnou z transu zdánlivých jistot. Tyto obrazy jsou kombinací šokujících karikatur *statu quo* a povzbudivé vize nového Božího světa. Jako vrchol kritického a osvobozujícího zápasu prorocké představitosti s mocnostmi tohoto světa pak Brueggemann představuje Ježíše z Nazaretu.

Brueggemann v *Prorocké představitosti* ještě nezmiňuje Johna H. Yodera a jeho *Ježíšovu politiku*¹⁸ z roku 1972 (v pozdějších pracích již Yodera uvádí), ale je zřejmé, že míří podobným směrem. Na rozdíl od Yodera se ale Brueggemann opakovaně vrací k tomu, v čem je v tomto zápase specifický úkol kazatelů: mají stejně jako Mojžíš, proroci a Ježíš nápaditě a odvážně

¹⁶ Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, 17.

¹⁷ Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, 31.

¹⁸ John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: [Behold the Man!] Vicit Agnus Noster [Our Victorious Lamb]*, 1972, česky v překladu Petra Macka jako *Ježíšova politika Vincit Agnus noster – Cesta kříže a její společenský dosah*, Eman, Benešov 2004.

posilovat vizi alternativního světa, přicházejícího k nám s Bohem svobody a milosrdenství.

Opus magnum

V knize *Prorocká představivost* Brueggemann ještě sledoval chronologii čtyř na sebe navazujících dějpravných etap. Ve své další tvorbě se posune k synchronnějšímu pojetí. Jak jsme již zmínili, v roce 1997 předložil své životní dílo *Teologii Starého zákona*. Jde o jakousi poetiku Starého zákona sledující v prvé řadě výrazové prostředky Starého zákona. Neboť:

Když se věnujeme starozákonní teologii, nesmíme do ní vnášet ontologická tvrzení, která neodpovídají této konkrétní svérázné rétorice. *Se vši důsledností budu trvat na tom, že Bůh starozákonní teologie jako takový žije v rétorickém podniku tohoto textu, vždy spolu s ním a v jeho rámci, a nikde jinde a nijak jinak.*¹⁹

Tato proklamace je parafrází okřídleného a mnohoznačného výroku Jacquesa Derridy (1940–2004) o tom, že „nic neexistuje mimo text“.²⁰ Ústup od univerzalistických nároků a důraz na dialogičnost Bible má důležitou teologickou implikaci: Brueggemann je přesvědčen, že božská postava, která je v Bibli dosvědčována,

má v samotném centru života svého subjektu skutečný rozpor. Tento rozpor je motorem, který pohání svědectví Izraele, představuje slávu oné zvláštní víry Izraele i věčný zdroj trápení, které charakterizuje jeho život. Tento rozpor je zásadním teologickým datem. Není projevem nějakého vadného „primitivního náboženství“, jehož by se pozdější konceptualizace Boha měly zbavit.²¹

¹⁹ Brueggemann, *Theology*, 66, kurziva je autorova.

²⁰ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Hopkins University Press, Baltimore – London 1997², 163.

²¹ Brueggemann, *Theology*, 268.

Vedle Muilenburga a Wolffa vychází Brueggemann teologicky z George Lindbecka (nar. 1923), luterského systematika, který se na Yaleově universitě stal vůdčí postavou tzv. postliberalismu. V knize *O povaze nauky: Náboženství a teologie v postliberálním věku*²² zavádí Linbeck typologii křesťanské teologie. Oproti dvěma tradičním způsobům, jak dělat teologii, tedy proti pojetí *kognitivně-propozicionálnímu*, v němž jde o popis skutečnosti, jaká doopravdy je, a proti pojetí *zkušenostně-expresivnímu*, které se soustředí jen na prožitek, navrhuje Lindbeck pojetí *kulturně-lingvistické*.

V tomto pojetí se má teologie hlavně snažit, aby byla řeč o Bohu vnitřně *konzistentní*, aby jednotlivé výpovědi dávaly smysl a byly kongruentní v rámci určitého jazykového systému. Zdrojovou doménou tohoto systému je Bible a z ní vyrůstající tradice. Dbát o to, aby teologie dodržovala pravidla tohoto systému – a nikoli dokazovat jejich referenční adekvátnost a převahu nad jinými systémy – je podle Lindbecka vlastním úkolem teologie v pluralistickém kontextu dneška. Brueggemann od Lindbecka přejal metaforu teologie jako *gramatiky víry*.²³ Spojuje ji s hypotézou německého starozákonníka Gerharda von Rada (1901–1971),²⁴ podle něhož celý Starý zákon vyrostl z tzv. dějinných kréd jako jakýchsi nejstarších, původně ústně tradovaných krystalizačních jader Starého zákona.²⁵ Spojuje ji také s filosofií Paula Ricoeura (1913–2005), který rozpracoval aspekty svědectví jakožto specifického druhu komunikace o událostech, kterých byl vypravěč účastní-

²² George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster Press, Philadelphia 1984. Lindbeckovi věnují v českém prostředí pozornost Petr Macek, *Novější anglo-americká teologie*, Kalich, Praha 2008, 117–119, a Jaroslav Vokoun, *Postkritický proud v současné angloamerické teologii*, Vyšehrad, Praha 2009.

²³ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 69.

²⁴ Viz Martin Prudký, Starozákonní teologie v éře moderny retrospektiva při 100. výročí narození G. von Rada, in: *Teologická reflexe* 2001/2, 101–124.

²⁵ Brueggemann si je ovšem vědom úskalí, které spočívá v G. von Radově literárněkritickém tvrzení, že kréda jsou *nejstarší* částí Starého zákona, a dá proto přednost tvrzení, že jsou *nejcharakterističtější*, viz Brueggemann, *Theology*, 122.

kem a nyní o nich s uplatněním své vlastní věrohodnosti svědčí. Na základě toho Brueggemann prohlašuje:

Trvám na tom, že Bůh je obsažen ve svědectví Izraele, tvořeném celými větami, a nemůže být z těchto celých vět abstrahován. Navíc, i když lze tyto celé věty uspořádat různými způsoby, jejich charakteristickou formu můžeme popsat takto: Svědectví celé věty, které se příznačně v Izraeli stává zjevením, je uspořádáno kolem slovesa v činném rodu, které popisuje akci působící proměnu, iritaci nebo převrat.²⁶

Brueggemann se tedy ve své analýze Starého zákona zaměří na nejfrekventovanější aktivní *slovesa*, jejichž subjektem je starozákonní Bůh (slovesa *stvořit, slíbit, zachránit, přikázat a vládnout*).²⁷ Vzhledem k narativní povaze biblického svědectví nebude výsledný obraz použitých sloves ani úplně konzistentní, ani historicky průkazný. Teprve odvozeně, když má své svědectví zobecnit, sahá Izrael k *adjektivům*. Příkladem je tzv. formule milosti v Ex 34,6–7 („Hospodin, Hospodin! Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšší milosrdný a věrný...“), doxologie komponovaná z adjektiv. Po činech a vlastnostech Božích přistupuje (teprve nyní!) Brueggemann k výpovědím o Boží trvalé povaze, jež se vyjadřují pomocí *substantiv*. Brueggemann je ovšem i zde dalek jakékoli ontologizace a spěchá zdůraznit, že jde o metafory.

Po této „gramatické rozcvičce“ přichází ke slovu základní metafora celé Brueggemannovy *Teologie Starého zákona*, kterou používá k tomu, aby rozehrál inherentní dialektičnost Bible. Jde o metaforu *soudního procesu*, která je již naznačena podtitulem celé práce: *Svědectví – Diskuse – Obhajoba*. Brueggemann zde plně rozvíjí dialektiku, kterou si ozkoušel ve *Zvěsti žalmů*:

²⁶ Brueggemann, *Theology*, 123.

²⁷ Viz celá 4. kapitola in: Brueggemann, *Theology*, 145–212.

Situace soudního procesu znamená, že nějaká skutečnost je předmětem sporu a existují zde různé, navzájem soutěžící názory na to, jak tato skutečnost vypadá (nebo vypadala) [...] Soudní dvůr nemá ke „skutečné události“ jiný přístup než skrze svědectví.²⁸

Když tedy přehledem klíčových sloves, adjektiv a substantiv představil *základní svědectví Izraele*, přistupuje nyní ke křížovému výslechu, tedy k výslechu svědka, který má s Bohem zkušenost docela jinou.²⁹ V části nazvané *protisvědectví Izraele* dá zaznít krizi víry, zkušenosti s Boží skrytostí, ba jeho absencí. Jde o tóny, které v knize o žalmech představil jako *žalmy dezorientace*. Následuje svědectví o Hospodinu, který je nejen skrytý, ale i nepřátelský a nebezpečný. Prochází obrazy Boha pokušitele, našeptávače a násilníka (podle Gn 8,21 Bůh litoval stvoření a chtěl je zničit; podle 1Kr 21,19–23 naváděl Achaba ke zlému; podle knih Jeremjáš a Jób působí svým věrným jenom utrpení). Jde o téma, které se od počátku 18. století traktuje jako otázka *teodiceje*, tedy filosofické a teologické diskuse o tom, jak ospravedlnit ideu dobrého a všemohoucího Boha tváří v tvář zlu. Brueggemann se ale nenechá vtáhnout do této debaty. Ponechává otevřené, zda je představa skrytého a pokoušejícího Boha sama luterským *Anfechtung* (pokušením), které má být odmítnuto, nebo zda jsou i tyto temné tóny biblického svědectví o Bohu nějak normativní.

Vítanou možností představit kulturní a dobovou, „lidskou, příliš lidskou“ podmíněnost Bible autorovi poskytne metafora soudního procesu tam, kde mluví o *nevyzádaném svědectví Izraele*:³⁰ „Ukazuje se, že Izrael je vskutku poněkud živelný svědek, který nezůstane u pouhého svědectví o Hospodinu. Bez nadechnutí či pauzy pokračuje v jedné a téže větě o mnoha dalších

²⁸ Brueggemann, *Theology*, 120n.

²⁹ Brueggemann, *Theology*, 317–399.

³⁰ Brueggemann, *Theology*, 407–564

věcech, na něž vůbec nebyl tázán.³¹ K těmto dalším věcem patří xenofobní názory Izraele na své sousedy, patriarchální představy o fungování rodiny apod.

Poslední „soudní“ část hovoří o *vtěleném svědectví Izraele*.³² Věnuje se institucím, které ve Starém zákoně prostředkují setkání Boha a člověka, např. židovskému pojetí Tóry, chrámové bohoslužbě a jejímu personálu, instituci království a jeho vztahu k chrámu a k Tóře. Rétorická kritika v Brueggemannově provedení³³ není pouze analýzou výrazových prostředků použitých v textu, ale také rozvahou o tom, jak máme dnes na výzvu Bible odpovědět tak, aby to ve změněném kontextu dneška byla *odpověď svým efektem analogická* tomu, jaká byla zamýšlená odpověď v době prvního kanonického použití textu. Brueggemann se netají tím, že to podle jeho názoru má být v dnešní době především odpověď antikonzumní, anti-militaristická a emočně nabitá.

Je zřejmé, že rétorika *Teologie Starého zákona* není jen předmětem studia. Je také autorovým mocným nástrojem – tak mocným, že kvůli němu nakonec více méně opustí metaforu soudního dvora. Když se James Barr ironicky ptá: „Co je to za soud, ať už ve starověkém Izraeli nebo v metaforickém světě tohoto svazku, který je zavázán přijmout slyšené svědectví, aniž by mohl rozhodnout, zda osoba A zabila osobu B, nebo ne, protože to už by byla spekulace?“³⁴ Nelze než s ním souhlasit. Na druhou stranu však Brueggemann ve svém díle nikde neslibuje, že za čtenáře vynese verdikt. Ne nadarmo má v podtitulu své knihy kromě *svědectví, rozpravy* právě i *obhajobu*.

³¹ Brueggemann, *Theology*, 408.

³² Brueggemann, *Theology*, 567–704.

³³ Brueggemann, *Theology*, 59.

³⁴ Viz Barr, *The Concept of Biblical Theology*, 548–549.

V podobném duchu se nesou i další Brueggemannovy práce. Jsou psány lehkým perem, angažovaně a zaujatě. V roce 2001 přibyl výklad knihy Deuteronomium 2001.³⁵ Pro studenty teologie i laické zájemce o odborné studium Bible z perspektivy rétorické kritiky napsal v roce 2003 *Úvod od Starého zákona: Kánon a představivost církve*.³⁶ Jeho drobnější práce k aktuálním otázkám společenského a církevního života dosahují počtu mnoha desítek.

Izraelské tance

Zaujetí a výmluvnost s sebou ovšem často nesou také zvýšenou pravděpodobnost omylu. A Walter Brueggemann se mýlit umí. Příznačná je trajektorie, kterou prodělal ve vztahu k židovství a Státu Izrael. Jako biblista vyrůstající v tradici poválečné revize evropského teologického antijudaismu se ve svých pracích vždy přímo axiomaticky vymezoval proti představě, že by křesťané měli nahradit Židy v jejich poslání vyvoleného národa.³⁷ Ve svých knihách opakovaně zdůrazňuje židovský charakter Starého zákona. V knize *Země*³⁸ z roku 1977 sleduje biblický motiv daru země, jak se táhne od praotců Izraele až po spisy o návratu z babylónského zajetí. Proti spiritualizující tendenci křesťanského čtení Starého zákona zdůrazňuje konkrétní a „zemitý“ charakter starozákonních zaslíbení, jimiž jako *cantus firmus* zní naděje na fyzický návrat do Země Izraele. Jenomže jak tato zaslíbení chápat tváří v tvář modernímu sionismu, založení Státu Izrael

³⁵ Walter Brueggemann, *Deuteronomy, Abington Old Testament Commentaries*, Abington Press, Nashville 2001.

³⁶ Walter Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament: The Canon and Church Imagination*, John Knox Press, Louisville 2003.

³⁷ Podrobně o tzv. substituční teorii viz Martin Prudký, *Zvláštní lid Páně: křesťané a Židé*, CDK, Brno 2000.

³⁸ Walter Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, Fortress Press, Minneapolis 1977.

a vleklému sporu Izraelců s Palestinci? V této otázce se Brueggemann pohybuje v širokém proudu amerických liberálních intelektuálů a teologů tradičních církví. V době Šestidenní války v roce 1967 stál spolu s mnoha liberálními intelektuály na straně malé izraelské demokracie obklopené mořem nepřátelských autoritářských režimů. Na pomoc přicházel argument svrchované Boží volby stranící slabým a konkrétní spravedlnosti nadřazené všeobecným měřítkům. V roce 1977 ještě Brueggemann píše: „Arabové mají jistě právo na legitimní pocit křivdy, Židé však v dějinách lidstva představují onen zvláštní ztrápený hlas země, Ráchelin přehořký pláč (Jr 31,15). Pokud se na otázku země nebudeme dívat spolu s Židy, unikne nám toto významové centrum i otázka identity.“³⁹

S pokračující izraelskou okupací Západního břehu Jordánu a nekritickou podporou Izraele republikánskými vládami USA se ale postoje těchto kruhů začaly měnit. V roce 2004 se Presbyterní církev USA, v jejímž čele tehdy jako demokraticky zvolený moderátor stál Fahed Abu Akel, v Atlantě působící kazatel palestinského původu, rozhodla stáhnout své investice z firem, které svým zbožím podporují izraelskou okupaci. Na sklonku roku 2009 formulovala skupina palestinských teologů osvobození dokument nazvaný *Palestinský Kairos*.⁴⁰ Dokument svým názvem, slohem i obsahem navazuje na jihoafrický *Dokument Kairos* z roku 1985, který z teologických pozic žádá církev, aby jasně odmítly apartheid. Paralela izraelské okupace Západního břehu Jordánu a režimu někdejšího jihoafrického apartheidu volá teology, aby se jednoznačně zastali Palestinců. Nepřekvapí proto, že se autor starozákonní teologie pojaté jako *obhajoba* chce na problém podívat také spolu s Palestinci. Walter Brueggemann *Palestinský Kairos* podpořil, spolupracuje s *Ekumenickým centrem teologie*

³⁹ Brueggemann, *The Land*, 190.

⁴⁰ <http://www.kairospalestine.ps/sites/default/files/Czech.pdf>.

osvobození Sabeel v Betlémě a s americkými židovskými kritiky současné izraelské politiky, jakými je Marc H. Ellis, Jeff Halper nebo Mark Braverman. V předmluvě k Bravermanově knize *Osudové oběti: Křesťané, Židé a hledání míru ve Svaté zemi*⁴¹ Brueggemann označuje „exceptionalismus“ izraelských vlád, tedy ideologii vlastní výjimečnosti nepodléhající věčným měřítkům spravedlnosti, za kořen palestinsko-izraelského konfliktu.

Brueggemannův postoj samozřejmě není žádnou dezercí do tábora antisemitismu. Jeho kritika konkrétních kroků izraelských vlád je totiž jen slabým ohlasem jeho ostré kritiky vlastní americké administrativy. Zdá se, že autor komentáře ke knize Jeremjáš ve svých textech překvapivě nediferencovaně láme hůl nad západní, poosvícenskou civilizací jako takovou. Podobně jako nemá Jeremjáš pro Jeruzalém, nemá už ani pro současnou podobu euroamerické civilizace valnou naději. Slabá, leč nekající davidovská dynastie vedená králem Sidkijášem je Brueggemannovi ztělesněním současných západních elit. Útoky na New York z 11. září 2001 jsou předzvěstí pádu této civilizace, stejně jako byla předzvěstí soudu první porážka Jeruzaléma za krále Jojakína. Nic nepomůže drobná práce na vylepšení stávajících poměrů. Člověku nezbyvá, než aby se neustále odpoutával od panujícího scénáře a žil v silovém poli scénáře Bible.

Nakolik máme tento verdikt nad západní civilizací brát vážně, ví snad jedině sám Walter Brueggemann. Stejně jako mnoho jiných západních intelektuálů připouští i on, že vedle tolik kritizované západní civilizace existují v dějinách i v současnosti ještě mnohem horší alternativy. Není ostatně náhodou, že levicově liberální diskurs je právě – kulturně řečeno – na západě. Jisté je, že pokud i postkomunistický čtenář pod přívalem těchto

⁴¹ Mark Braverman, *Fatal Embrace: Christians, Jews, and the Search for Peace in the Holy Land*, Synergy Books 2010.

apokalyptických úvah poněkud znejistí, začne prověřovat nosnost svých současných jistot a snad se i ohlížet po jistotách jiných, pak dezorientující funkce Brueggemannovy rétoriky splnila svůj účel.

DEVATENÁCT TEZÍ ANEB VZDOROSCÉNÁŘ¹

Walter Brueggemann

NINETEEN THESES ON THE SCRIPTURE AS AN ALTERNATIVE SOCIAL SCRIPT: These theses have been formulated by Walter Brueggemann as his contribution to the Emergent Theological Conversation Series in 2005. They develop the notion of humanistic psychotherapy that people are “scripted”, determined by their family and broader social and political contexts. The Scripture, on the other hand, presents a “counterscript” to this determination. The task of the church is to enable people to experience the change of their script, a re-determination, carried out by the Scripture.

Přemýšlím o tom, jak to udělat, aby se Bible stala kritickou alternativou onomu zajetí, v němž jsme se jako církev i jako společnost ocitli. Ani já samozřejmě nestojím mimo toto zajetí. Přesto bych rád předložil devatenáct tezí o Bibli a církvi.

1. Každý má svůj scénář.

Každý člověk žije svůj život podle nějakého scénáře. Ten je někdy explicitní, většinou je však implicitní. Takový scénář může být jedním z velkých metanarativů, jaké stvořili Karel Marx nebo Adam Smith. Může to ale být také nereflektovaná skupinová mantra typu „můj táta říkával...“. Naplňování tohoto scénáře ustavuje lidské já, dává mu smysl života a poskytuje pocit bezpečí. Kdo se zabývá psychoterapií, ví, že v ní jde o to prozkoumat

¹ Devatenáct tezí Waltra Brueggemanna tvoří poslední kapitolu jeho knihy *Bible a post-moderní představivost* (originál *The Text under Negotiation. Bible and Post-Modern Imagination*), kterou v překladu Petra Slámy chystá k vydání nakladatelství Vyšehrad v roce 2016. Své teze Brueggemann přednesl v rámci přednáškové řady *Rozjezdy teologické debaty* v září 2005. Překlad vychází ze znění uveřejněného v časopise *Christian Century* 122/24 (2005), 22–28.

tento scénář – a v některých případech se ho pokusit neutralizovat a nahradit jiným. Takovému procesu říkáme obrácení. Scénář organizuje lidské já i lidská společenství. Vedoucí představitelé jednotlivých společenství se školí v tom, aby s tímto scénářem uměli pracovat.

2. Scénář nad námi získává vliv procesem výchovy, formace a socializace, což má často formu liturgie.

Někdy tato liturgie probíhá záměrně, většinou však bezděčně. Vždy ale, zejména tam, kde jde o mládež a o rodinu, obsahuje modelování světa, „jaký doopravdy je“. Tento scénář vdechujeme s každým rodičovským slovem a gestem. Komunita, která utváří náš scénář, je tou, která specifickým způsobem konstruuje naši realitu. Platí postřeh Marka Douglase, že pravidelná modlitba před jídlem je primárním způsobem, jak čelit tržní mentalitě, která vnímá jídlo jen jako distribucí zboží.²

3. Dominantní scénář našeho já i našeho společenství, ať už patříme k liberálům nebo konzervativcům, je scénář terapeuticko-technologicko-konzumentského militarismu prostupujícího všemi rozměry našeho života.

- Slovem *terapeutický* označuji přesvědčení, že na každou bolest, na každé trápení a na každé nepohodlí existuje nějaký produkt, nějaký postup či proces, pomocí něhož se dá problému čelit, takže je možné jít životem bez těchto nepříjemností.
- Slovem *technologický* označuji spolu s Jacquesem Ellulem přesvědčení, že uplatněním lidského génia se vše kolem nás dá zvládnout a zajistit. Neexistuje oblast, kde by to pro její složitost či odlehlost neplatilo.

² Mark Douglas, *Confessing Christ in the 21st Century*, Rowman & Littlefield Publishers 2005.

- Používám slovo *konzumentský*, protože žiji ve společnosti, která je přesvědčena, že všechny zdroje světa jsou nám k dispozici bez ohledu na bližního; která si myslí, že čím víc, tím líp a že „chceš-li něco, pak to potřebuješ“. Anebo, jak říká nedávná reklama, „ne že bys to nepotřeboval, jen sis to dosud neuvědomil“.
- *Militarismus* pronikající celou naši společnost je zde proto, aby chránil a udržoval tento systém a obstarával mu přísun všeho, co terapeuticko-technologické konzumentství potřebuje. Tento militarismus ovládl většinu církve, většinu státního rozpočtu a většinu univerzitního výzkumu. Je velmi těžké představit si v naší společnosti oblast života, která by nebyla zasažena tímto scénářem; papouškují ho všichni a všichni ho legitimizují.

4. Tento scénář – prosazovaný reklamou, propagandou, ideologií a zejména televizními „liturgiemi“ – slibuje, že nám zajistí bezpečí a štěstí.

Terapeuticko-technologicko-konzumentenstvý militarismus proniká všechen veřejný život a slibuje nám bezpečnost a imunitu před každou hrozbou. A budeme-li v bezpečí, pak prý budeme také šťastni, vždyť kdo by při reklamě na auta nebo na pivo či deodoranty myslel na takové věci, jako je obchodní deficit nebo bezdomovectví, na dřímající nevráživost a šílenství na místech nedávných válek a na zdevastovanou přírodu? Tento scénář svou iluzí bezpečí a štěstí vytváří život v bublině, v níž chybí jakákoli kritická reflexe.

5. Tento scénář selhal.

Chápu, že s tímto závěrem nemusí každý souhlasit. Právě k tomuto poučení ale dospívá jeden stát za druhým. Kromě hlasatelů neokonzervativních

rozhlasových stanic už dnes snad každý vidí, že globálními ambicemi vedené americké útoky způsobily jen destabilizaci a nárůst nových, pro naši společnost nebezpečnějších hrozeb. Tirády o národní bezpečnosti nás ponechaly mnohem zranitelnější vůči rozmarům právě těch nepřátel, které jsme si svými siláckými gesty vytvořili. Vedlejším produktem našeho úsilí o zajištění bezpečnosti je ohromná rozhádanost politiků, kvůli níž se u nás začínají zadržávat standardní procesy demokratického rozhodování.

Nemáme bezpečí a nejsme šťastni. Je jisté, že tento scénář povede k prohloubení naší nejistoty a k novým vlnám strachu. V reakci na to se odhodláme k ještě masivnějším akcím, což ale v rámci tohoto scénáře vyvolá jen nové hlubiny a nové vlny.

6. Zdraví celé společnosti i zdraví jednotlivců závisí na tom, zda se jim podaří vymanit se a odložit scénář, který selhal.

To je ovšem pravda, kterou je stále těžší vyslovit. A ještě těžší je představit si, že bychom podle ní v reálném sociopolitickém spektru měli začít jednat. Když přijde na to vymanit se z něčeho a vzdát se toho, jsme na rozpacích, protože se ve skutečnosti máme velmi dobře, každopádně po všech stránkách lépe, než si zbytek světa vůbec umí představit.

7. Je úkolem církve a jejího zvěstování, aby nás z tohoto mocného scénáře vysvobodila.

O to totiž jde v biblické tradici od Mojžíše až po dílo deuteronomistů, proroků a písařů. Mojžíš dostal za úkol dát jasně najevo, že společenství Izraele zde není kvůli tomu, aby plnilo faraonovy kvóty na cihly. Z textu je zřejmé, že takový úkol není bez rizik. Mojžíšovi vynesl opakované zpochybnění jeho vůdcovské role a návrhy, aby se lid vrátil k vykořisťovatelskému

egyptskému systému (Ex 16,3³ a Nu 11,4–6⁴). Jeruzalémské elity se později nechaly zmámit iluzí bezpečnosti. Proroci opakovaně nabádali Izrael, aby se probral z iluzí, na co všechno má nárok, a přijal realitu smluvních požadavků. Ježíš pak podle Mk 1,14–15⁵ narýsoval skutečnou změnu režimu. Ta nespočívala v ničem menším než ve vyhlášení, že je třeba opustit Řím i všechny další vykořisťovatelské náboženské systémy.

8. Úkol vymanit se, vzdát se a opustit splníme pouze tehdy, když začneme vytrvale, trpělivě a s nasazením slabikovat alternativní scénář, o němž dosvědčujeme, že nám může dát pravé bezpečí a pravou radost.

V církvi – zejména v té liberální – jsme už tak otupěli, že jsme zapomněli, co nám bylo svěřeno. Zapomněli jsme, že scénář, který nám byl svěřen, je skutečnou alternativou, nejen nějakou ozvěnou. Liberálové mívají sklon zapojit se do svých jistě důležitých aktivit tak plně, že zapomenou, že za všemi aktuálními jednotlivostmi působí velký metanarativ, který se netýká jen našich dílčích sociálních sporů, nýbrž celého, nám nedosažitelného světa. Alternativní scénář tvrdí, že mezi námi působí Pravda, která nám dává bezpečí, svobodu a radost, a to takovým způsobem, jaký si komfort a pohodlí konzumentské ekonomiky vůbec nedovedou představit. Jaký rozdíl by to byl, kdyby měla církev dost upřímnosti a uznala, že toto je úkol, k němuž je povolána!

³ Ex 16,3 Izraelci jim vyčítali: „Kéž bychom byli zemřeli Hospodinovou rukou v egyptské zemi, když jsme sedávali nad hrnci masa, když jsme jídvali chléb do sytosti. Vždyť jste nás vyvedli na tuto poušť, jen abyste celé toto shromáždění umožili hladem.“

⁴ Nu 11,4–6: „Chátru přimíšenou mezi nimi popadla žádostivost. Rovněž Izraelci začali znovu s pláčem volat: ‚Kdo nám dá najíst masa? Vzpomínáme na ryby, které jsme měli v Egyptě k jídlu zadarmo, na okurky a melouny, na pór, cibuli a česnek. Jsme už celí seschlí, nevidíme nic jiného než tu manu.‘“

⁵ Mk 1,14–15: „Když byl Jan uvězněn, přišel Ježíš do Galileje a kázal Boží evangelium. ‚Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu.‘“

9. Alternativní scénář vychází z Bible a ztělesňuje ho tradice církve.

Mnozí z nás se za ten starobylý scénář stydí. Víme dobře, že obsahuje některé ideologické nesmysly. Příliš rychle ho ale předáváme dychtivým rukám panující ideologie. Vzdali jsme se námahy vyslechnout a zopakovat onu alternativní zvěst, kterou Karl Barth nazval „zvláštní nový svět Bible“. Barthovi bylo jasné, že v Bibli nenajdeme mnoho věcí, které tam hledáme. Co tam ale najdeme, je alternativní síť symbolů a znaků. Když se na tuto síť podíváme v celku, dostaneme koherentní tvar, který podvrací panující scénář. Zahlédneme svět, v němž prýští novost.

10. Rozhodující faktor nového scénáře je biblický Bůh, vtělený v Ježíši, který zde vystupuje jako pán a zachránce Izraele a stvořitel nebe a země, jehož nazýváme Otec, Syn a Duch svatý.

Alternativní scénář se tedy točí kolem Boha, kolem konkrétního Boha, jehož jméno známe a jehož příběh si vyprávíme. Historikové náboženství Izraele našli mnoho výpůjček a přejímek ze starověkých blízkovýchodních kultur a náboženství. Dospěli k závěru, že při všech těchto výpůjčkách a přejímkách má v sobě Bůh Izraele, který se vznášel nad vodami chaosu, který znenadání povolal Abrahama a Sáru a který Mojžíše skrze hořící keř pověřil těžko zvládnutelným úkolem, že tento Bůh má v sobě cosi nevysvětlitelného a neodvozeného, cosi původního.

Všichni jsme samozřejmě prošli krizí osvěcenství a dál v ní žijeme. Za Boha se stydíme a stahujeme ho proto do intimity našich rodin. Neumíme si představit, že by Bůh mohl být přítomen ve veřejném prostoru. Máme strach být přímočaří, protože nechceme vypadat jako přihlouplí pobožňůstkáři. Vytáčíme se, krčíme se – a nakonec se divíme, proč je o Velikonocích zvěst o vzkříšení tak úplně mimo kontext, proč je naše velikonoční vyznání spíše bizarní než milostiplné.

Právě Pavel mezi svými „osvícenými“ kolegy nepřipouštěl, že by šlo o bizarnost. Pokusil se vysvětlit nový scénář – a vyvázl z vězení (Sk 16). Rozhodně se nemáme stát pobožňůstkáři, přesto se však na základě nového scénáře máme umět utkat s panující ideologií. Panující scénář terapeuticko-technologicko-konzumentského militarismu totiž rozhodně není bezbožný nebo ateistický. Jen ale nabízí boha, který nikoho nezachrání.

11. Scénář tohoto mocného a živého Boha není monolitický, jednorozměrný ani souvislý. Neměli bychom se proto tvářit, že o Bohu něco tak jednoduchého umíme povědět.

Víme dnes dobře, že tento scénář má mnoho vad. Narazíme na ně u otázek násilí, rasy, u genderových otázek nebo otázek třídního rozdělení. Nejhlubší příčina toho, že text není monolitický, jednorozměrný ani souvislý, však nespočívá v těchto vadách jako takových, nýbrž plyne ze skutečnosti, že hlavní hrdina skutečně *je* záhadný. Jak zjistil Jób, Bůh je vznětlivý ve své svobodě a vášnivý ve své suverenitě. Jedná skrytě a násilně. Takový Bůh příliš neodpovídá našim teologickým preferencím a rozhodně se nedá napašovat na naše středostavovské vnímání. Je to Bůh, který náš život udržuje rozevlátý a otevřený. Nehodlá se nechat ochočit a ani našim životům nechce dovolit, aby byly ochočené.

Podle Jb 38–41 např. Bůh evidentně nezná základní pravidla pastorační citlivosti. Poté, kdy mu Jób vylíčil svou bolest, trýzeň a zmatek, pozve ho Hospodin: „Pojď se podívat na krokodýla, jehož jsem učinil spolu s tebou...“⁶ Každý supervizor by při analýze tohoto rozhovoru Hospodinu vyčetl: „Nemohl jsi vydržet bolest, proto jsi změnil téma“.

⁶ Jb 40,15 v překladu ČEP uvádí: „Pohleď jen na behemóta, i jeho jsem učinil jako tebe; on jako dobytče žere trávu.“ Ve slově behemót se překlady rozcházejí, Kralická bible uvádí „slona“, ČEP v poznámkách „hrocha“, autor pracuje s „krokodýlem“ (pozn. překladatele).

Když si naopak podle Iz 41,14 Izrael stěžuje, že se cítí jako červ, prokazuje Hospodin skutečnou pastorační citlivost, když tomuto sebou pohrdajícím Izraeli říká: „Neboj se, červíčku.“ Hospodin se drží tématu a nesnaží se Izraeli jeho podlomené sebevědomí vymluvit. I když, nikdy tak docela nevíme.

12. Rozevlátý a rozporuplný charakter vzdoroscénáře, o němž svědčíme, se nedá nijak vyhladit.

Historicko-kritický a dogmatický redukcionismus se vždy snaží text vyhladit. Taková snaha je však zradou na jeho hlavním hrdinovi. Když se scénář vyhladí, začne být zploštělý, ohočený a nezajímavý. A co hůř, snadno se z něj stane jen spořádaná a slabá ozvěna panujícího scénáře. Snažíme-li se přizpůsobit biblický scénář dominantní ideologii, pak ho zploštíme a ohočíme, takže se z jeho klíčového hrdiny stane jen patron konvenčních pravd.

Scénář, jemuž jsme tak hluboce uvykli, se stále točí kolem jistot, výhod a nároků. Scénář církve a její služby ale není o jistotách, výsadách ani o nárocích.

13. Rozevlátý a kontroverzní charakter vzdoroscénáře, o němž svědčíme, je tak rozporuplný a mnohoznačný, že i jeho stoupenci jsou neustále v pokušení hádat se navzájem.

Mnohoznačnost, tedy skutečnost, že Bůh v Bibli mluví různými hlasy, samozřejmě umožňuje, abychom si zvolili tu část, kterou právě chceme. Tak se hašteříme o to, zda Ježíš řekl „chudí“ nebo „chudí v duchu“. Jen my sami rozhodujeme o tom, zda se postavíme za Leviticus, podle něhož souvisí svatost se sexuální regulací, nebo za Deuteronomium, podle něhož spočívá svatost v tom, že se zasazujeme o spravedlnost pro vdovy, sirotky a přistěhovalce. V dynamickém procesu mluví tento Bůh

v různých situacích různě. V důsledku toho je zde vždy něco pro každého. Proti každé pozici, kterou zaujmeme, lze okamžitě uvést jinou část scénáře.

Spory, do kterých se pouštíme, nejenže nikam nevedou, ale navíc se komusi velmi hodí. Odvádějí nás totiž od ústředních požadavků biblického scénáře, a tak podlamují jeho sílu. Samozřejmě je důležité, co církev rozhodne o sexualitě, ale v dlouhodobém měřítku jsou tyto šarvátky a vzájemné pomluvy zcela nicotné proti tomu, že terapeuticko-technologicko-konzumentský militarismus nás nemůže zachránit ani splnit to, co sliboval. My všichni, konzervativci, kteří pozorně naslouchají tomu, co Bible říká o sexualitě, ale nezajímá je, co říká o ekonomice, i liberálové, kteří to, co Bible říká o sexu, jen huhňají a zdůrazňují ekonomiku, my všichni bychom měli vědět, že svým nehlubším nastavením má naše společnost našlápnuto k tomu, aby zvolila cestu smrti.

Spory, které vedeme, je proto třeba držet na uzdě, protože v žádném z těchto sporů nejde tak úplně o Boží svatost. Platí totiž, že jsme nebyli na počátku stvoření a nebudeme ani svědky jeho soumraku. Náš život *mezi* stvořením a soumrakem je darem toho, který nás povolal ne k tomu, abychom útočili na bližního, ale abychom vykročili na cestu údivu, lásky a chval.

14. Místem, kudy se do vzdoroscénáře vstupuje, je křest.

Z čehož plyne, že církev musí obnovit potenciál křtu. Křest, tento smělý čin vzdoru, znamená vstup do proudu zaslíbení, které je zdarma, ale není levné. Při starobylé křestní liturgii se tážeme: „Odříkáš se ďábla a jeho skutků?“ Tuto formulaci nevysvětlujeme, každý si pod ní může představit, co chce. Někdo si jistě představí „ďábla a jeho skutky“ jako muslimy, někdo jiný jako homosexuály. Je tu však alespoň ponechána možnost, že ďábel jedná listivě

a nepřímo, možná právě tak, že nás vtahuje do panujícího narativu, který slibuje bezpečí a štěstí, jež nikdy nemůže dát.

Prohodíme-li zde dvě slůvka, mohli bychom se tedy ptát: „Odříkáš se panujícího scénáře?“ Takhle přímo se samozřejmě nikdy nezeptáme, v onom velmi intenzivním okamžiku svátostného slibu, kdy vidíme stékat pramínek křestní vody a slyšíme nesmlouvané jméno vznětlivého Tvůrce zaslíbení, však tato otázka visí ve vzduchu. Křest vytváří alternativní kontext našich chval, kázání a misie.

15. Podstatou farářské služby je žít, formovat a začleňovat lidi do tohoto vzdoroscénáře, v němž onen záhadný a vznětlivý Bůh hraje hlavní roli.

Všichni, o jejichž povolání Bible vypráví, byli vedeni k tomuto úkolu. Nejinak je tomu dnes. Říkám to proto, že znám mnoho farářů, kteří jsou zoufalí a vyčerpaní z přemíry úkolů, kteří to ventilují cynismem nebo kteří pracují na jednotlivostech bez ohledu na celek. Farářská služba je skutečně nesmírně těžká a problematická. A stává se neúnosnou, pokud jí chybí celkový smysl a cíl.

Jistě se můžeme na ledacos specializovat a v rámci farářské služby rozvíjet mnoho nesporně velmi důležitých dovedností a umění. Oceňujeme a vyžadujeme kazatelské, liturgické, pedagogické, sociální, pastorační, administrativní, diakonické, evangelizační a kdovíjaké další dovednosti. Žádná z nich ale není cílem sama o sobě. Mají být nástrojem živení, formování a začleňování lidí do alternativního scénáře skutečnosti. Žít znamená vést k přijetí nového scénáře a k odpoutávání se od scénáře starého. Formovat znamená vést k životu určenému nově přijatou alternativní skutečností, nikoli už tou starou. Začleňovat znamená uvádět pomocí „přestupních příběhů“ do jiného světa. Práce faráře je

tedy „dotahováním křtu“, abychom stále plněji žili v alternativním scénáři.

16. Farářská služba se odehrává u vědomí, že z tohoto alternativního scénáře jsme většinou hluboce rozpačiti.

Nikomu z nás se do definitivního rozhodnutí mezi panujícím scénářem terapeuticko-technologicko-konzumentenstkého militarismu a mezi scénářem záhadného vznětlivého Boha nechce. Nerozhodně přešlapáváme mezi dvěma scénáři, podobni Izraeli, jak jej zastihl Elijáš, váhajícímu mezi Baalem a Hospodinem. Samozřejmě víme, kam naše nerozhodnost povede: „Nikdo nemůže sloužit dvěma pánům. Neboť jednoho bude nenávidět a druhého milovat, k jednomu se přidá a druhým potom pohrdne. Nemůžete sloužit Bohu i majetku.“ (Mt 6,24) Jsme naplněni strachem. „Proto vám pravím: Nemějte starost o svůj život, co budete jíst, ani o tělo, co budete mít na sebe. Což není život víc než pokrm a tělo víc než oděv?“ (Mt 6,25)

Obavy plynoucí z naší nerozhodnosti v nás probouzejí strach, přepjatost a hádavost. Z obav se definujeme buď jako červení nebo jako modří faráři v červených nebo modrých sborech. Jsou to naše obavy, jež nám berou pohodu šabatu, hravost ptactva a spočinutí lilíí. „Pohledte na nebeské ptactvo: neseje, nežne, nesklízí do stodol, a přece je váš nebeský Otec živí. Což vy nejste o mnoho cennější?“ (Mt 6,26).

Samozřejmě je v Bibli i protilátka, byť formulovaná poněkud patriarchálně: „Po tom všem se shánějí pohané. Váš nebeský Otec přece ví, že to všechno potřebujete.“ (Mt 6,26) Budme tedy – „postbázliví“ – odevzdání jen a jen do Boží sféry a Boží spravedlnosti.

17. Dobrou zprávou je, že nerozhodnost, s níž stojíme mezi scénáři, je právě místem, kde začíná působit Boží duch.

Boží duch působí a naplňuje své cíle, kde chce. (J 3,8⁷) Řečeno lidsky, je to právě v naší nerozhodnosti, kdy v nás může být rozdmýchán Boží duch, takže se otevřeme novým možnostem. Když svou nerozhodnost zakrýváme a popíráme, naše víra ztvdne. Stanou se z nás zajatci ideologické vášně, bez schopnosti promyslet věci nově.

Jedním z klíčových úkolů farářské služby je jistě pojmenovat onu nerozhodnost, která nás ovládá, a vytvořit prostor, v němž budeme vyhlížet Boží obnovu. To ale neznamená, že bychom měli lidi stavět do nějakých krizí. Máme však pojmenovat krize, v nichž lidé už jsou, krize, které budí odpor a nepřátelství, když o nich poprvé promluvíme.

- Kéž nás Bůh znovu dovede tam, kde liberálové i konzervativci konečně odloží zbraně a přiznají, že z alternativních vzorců sexuality máme prostě všelijak strach. Samozřejmě nechceme pozabíjet všechny homosexuály, jak to učí kniha Leviticus, ale dosah změn, které jsou před námi, nás děsí.
- Kéž nás Bůh znovu dovede tam, kde se liberálové i konzervativci zbaví své touhy po spotřebním zboží a po nízkých daních a konečně se přiznají k víře, že o bližního je třeba pečovat, právě i pomocí daní. Milujeme sociální programy, ale stále bijeme na poplach kvůli příliš vysokým daním.
- Kéž nás Bůh znovu dovede tam, kde liberálové i konzervativci přestanou hlasitě vykřikovat, jak je stažení investic⁸ laciným gestem, ať už zamě-

⁷ „Vítr vane kam chce, jeho zvuk slyšíš, ale nevíš, odkud přichází a kam směřuje. Tak je to s každým, kdo se narodil z Ducha.“

⁸ Zmínka o stažení investic (angl. *divestment*) se vztahuje k rozhodnutí Presbyterní církve USA z roku 2004 stáhnout své investice z firem, jejichž produkty podporují okupaci Západního břehu izraelskými osadníky (např. buldozery firmy Caterpillar používané Izraelci při

řeným proti Izraelcům nebo proti Palestincům. My všichni jsme přece povoláni k tomu, abychom stáhli své investice především z nároků, které neustále vznášíme. Duch byl vždy pro církvev – a ovšem také mimo církvev – cestou z míst, kudy cesta nevede.

Církvev a její faráři očekávají dar obnovení z Ducha. Jedním ze způsobů, jak to církvev a její faráři dělají, je, když o naši společné nerozhodnosti nepřestanou mluvit a poukazovat na ni. Tím totiž udržují možnost změny. Duch je totiž vítr, nikoli zeď. Přináší možnost, nikoli nátlak. Znamená příležitost, nikoli hrozbu. Farářská služba spočívá v tom, že zazní pravda o tom, jak na tom jsme. Mluvit pravdu nás osvobozuje.

18. Farářská a misijní služba mají za úkol věrně a tvůrčím způsobem umožnit onu neustálou víceznačnost, již naše lidská existence představuje.

Umožnit víceznačnost znamená, že situaci nebudeme manipulovat směrem k zamýšleným koncům. Spíše to znamená umožnit, aby se mohla začít říkat pravda, umožnit čekání na obnovu – a umožnit její přijímání. Je to pomalá a vytrvalá farářská práce, která se snaží, abychom sami osobně i jako společenství byli schopni odřici se starého scénáře smrti a vstoupili do scénáře života. Poznávacím znamením církvev není její jistota, nýbrž její otevřenost Duchu. V knize Skutků následovalo po kázání evangelia Ježíše Krista, kdy apoštolé zmobilizovali veškerou jistotu, především velké očekávání (Sk 2,44–47). Vlastní skok vpřed měl teprve nastat. Skok vpřed je možný jedině z Ducha. Nedostaneme se sami vpřed tím, že se přidáme k panuj-

bourání domů Palestinců obviněných z terorismu). Rozhodnutí, které vyvolalo bouřlivou debatu uvnitř církvev a ostrou kritiku ze strany některých židovských představitelů v USA, bylo v roce 2006 modifikováno tak, aby více zohlednilo izraelské stanovisko. (pozn. překladatele)

címu scénáři. Pokud bude scénář církve jen opisovat panující scénář, žádný skok vpřed nenastane.

19. Dílo farářské služby je nepostradatelné.

Ve farářské práci nejde o to, aby vzkvétala církev, ale aby svět mohl žít (a ne umírat) a radovat se (a ne se hrbit). Pouze církev ve svých lepších dnech – a také synagoga a mešita ve svých lepších dnech – mohou světu zprostředkovat onu vznětlivou svatost, nastolit onu význačnost a v této význačnosti s nadějí na obnovu vydržet. A pak už jen čekat.

MOJŽÍŠ U JANA¹

Jan Roskovec

Jaroslavu Vetterovi k osmdesátinám.

MOSES IN JOHN: In the Fourth Gospel, Jesus is portrayed as the very revelation of God. This naturally leads to the issue of Jesus' relationship to what so far had been established as a standard means of revelation – the Scripture or, more specifically, the Law. This issue may be abbreviated by the two names Jesus–Moses, as it is the case in the programmatic statement in the prologue: John 1:17. The present study tracks the development of this programme throughout the narrative body of the Gospel. There, references to Moses appear at rather important points: when the specifically Johannine concept of Jesus' death as exaltation is explained by a reference to Old Testament „prototype“ (John 3:12–16) and when validity of Jesus' word (John 5) and meaning of his deeds (John 6) is disputed. Implicitly, Jesus' relation to the (Mosaic) Law of the Jews underlines the process before Pilate that leads to Jesus' crucifixion. It is shown that for John, Jesus is not a second Mose, but – in a rather peculiar way – the realisation of the intention of the (Moses-given) Law.

Janovo evangelium se v lecčems liší od svých tří předchůdců. Má vlastní christologický program, či přesněji svoji literární metodu, jak předložit (janovskou terminologií: dosvědčit) christologii, jejíž základní důrazy sdílí s ostatními spisy Nového zákona. Součástí tohoto programu je také postava Mojžíše.

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

Zájem čtvrtého evangelia o Mojžíše je zřejmý – už ze značné četnosti zmínek o něm,² ale především z toho, že se poukazy na Mojžíše objevují na důležitých místech. Záměrem této studie je vysledovat myšlenkové pozadí tohoto zájmu, ukázat funkci, kterou Mojžíšova postava má v janovském obrazu Ježíše. Začneme ovšem oddílem, který žádný přímý odkaz k Mojžíšovi neobsahuje.

1. Jak Ježíše soudit? Pilát a Židé (J 18,29–32)

Stejně jako synoptická evangelia, také Jan líčí Ježíšův poslední pobyt v Jeruzalémě, při němž byl zatčen a nakonec popraven, jako vyvrcholení celého jeho příběhu. Janova verze událostí, které následovaly po Ježíšově zatčení, je ve srovnání se synoptiky jednodušší: namísto dvou soudních procesů líčí pouze jeden, před římským místodržitelem Pilátem, jehož se židovští představitelé účastní jako žalobci.³

Jan tento proces stylizuje do jednání, které se odehrává na dvou scénách: vně a uvnitř Pilátova *praetoria*.⁴ Tuto konstelaci podle Jana vytvořila neochota židovských představitelů, kteří Ježíše k Pilátovi přivedli, vstoupit dovnitř paláce, „aby se neposkvrnili a mohli jít velikonočního beránka“

² Mojžíš je u Jana výslovně zmíněn celkem 12krát, což je více než ve všech pavlovských epištolách dohromady (tam 10krát) nebo ve kterémkoli z ostatních evangelií.

³ Jan vůbec neuvádí, že by soudnímu procesu před Pilátem předcházelo odsouzení Ježíše židovským synedriem. Zmiňuje pouze jakýsi přípravný výslech u Annáše (J 18,12–24). Synedrium podle Jana rozhodlo o nutnosti Ježíše se zbavit předem a bez jeho přítomnosti (J 11,46–53).

⁴ Jan užívá tohoto technického termínu (v řečtině latinismus *πραιτώριον*: J 18,28.33; 19,9), který obecně označoval sídlo římské správy. Není jisté, která budova v Jeruzalémě byla pro tento účel zabrána, nejspíše bývalý Herodův palác na západním návrší v Horním městě: viz Raymond Edward Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Vol. 1, coll. Anchor Bible Reference Library, I, G. Chapman, London, 1994, 706–710; k archeologii Shimon Gibson, „The Trial of Jesus at the Jerusalem Praetorium: New Archaeological Evidence“, in: *The World of Jesus and the Early Church: Identity and Interpretation in Early Communities of Faith*, Craig A. Evans (ed.), Hendrickson, Peabody, 2011.

(J 18,28).⁵ A tak Janovo vyprávění sleduje Piláta, jak přebíhá mezi Židy venku a Ježíšem uvnitř, jako kdyby váhal, na kterou stranu se má přidat. Postupně se ukazuje, že není o moc víc než prostředníkem a nakonec se stává nástrojem žalobců, kteří mají od začátku jasno v tom, že Ježíš musí zemřít (J 11,53; 18,31). Evangelista to vyjadřuje ironickou nadsázkou, s níž Pilátův „rozsudek“ popisuje slovy „vydal jim ho k ukřižování“ (J 19,16).

Tento, pro Jana charakteristický, ironický podtón, v němž pozorný čtenář může zaslechnout víc, než je patrné na povrchu událostí, prostupuje celou scénou Ježíšova procesu. Objevuje se už na začátku. Pilát se „Židů“ ptá, z čeho Ježíše, kterého k němu přivedli, obviňují, a když se mu dostane jen velmi vyhýbavé odpovědi, doporučuje jim, aby jej soudili podle svého, tedy Mojžíšova zákona (J 18,31). Oni to odmítají se zdůvodněním, že nemají právo soudit hrdelní zločiny.

Tento napohled prostý detail, historicky nejspíš přesný,⁶ skrývá sdělení, na kterém evangelistovi záleží. Zčásti je explicitně vyjadřuje svou poznámkou (v. 32): tím, že přimějí Piláta, aby Ježíše odsoudil, se vlastně jeho židovští protivníci postarají také o způsob jeho usmrcení, tedy ukřižování. Tak jeho smrt bude *vyvýšením*. To odkazuje k jiné vůli, která se ve všech těchto událostech nezadržitelně uskutečňuje – a kterou Ježíš vyjadřoval předem ve svých slovech. Když mluvil o svém „vyvýšení“, mluvil o své smrti, jak to naznačil sám hned v J 3,14–15 a jak to výslovně připomněl evangelista v J 12,32–33. Tak se tu – paradoxně, nicméně reálně – *naplní* (πληροῦσθαι) Ježíšova slova po způsobu předpovědi Písma.

⁵ Evangelista se neobtěžuje podrobněji vysvětlit, v čem nebezpečí rituálního znečištění mohlo spočívat, a spokojuje se s povšechným obrazem nábožensky úzkostlivé opatrnosti, která je ovšem historicky dosti plausibilní. Komentátoři se domýšlejí různých konkrétních důvodů.

⁶ Podrobněji viz R. E. Brown, *Death*, s. 363–372; Craig S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary. Vol. 2*, 1, Hendrickson, Peabody, Mass., 2003, 1107–1110.

Druhá část sdělení, skrytého v odmítnutí soudit Ježíše podle židovského zákona, zůstává implicitní, nicméně i tak je zřetelná. Nezáleží tu pouze na konečném rozsudku a způsobu poprav, důležitý je celý proces. A na samém jeho počátku je výslovně řečeno, že Ježíš nebude souzen podle Mojžíšova zákona. Židovští žalobci uvádějí svůj důvod, avšak čtenář si může domyslet ještě jiný, neboť v průběhu celého předchozího příběhu se jak jeho vypravěč (evangelista), tak Ježíš sám dovolávají Mojžíšova zákona – a Písma vůbec – jako svědectví v Ježíšův prospěch: zásadně už v J 5,39–40.45–47. V této perspektivě by bylo sotva možné Ježíše soudit, resp. odsoudit podle Mojžíšova zákona a čtenář tady nabývá podezření, že ono odmítnutí židovských předáků tuto skutečnost proti jejich vůli prozrazuje.

Ježíš ovšem zemře podle Mojžíšova zákona – ale nikoli jako jeho přestupník, nýbrž jako jeho naplnění. To evangelista výslovně připomene v okamžiku Ježíšovy smrti (J 19,36–37) poznámkou, v níž odkáže na Ex 12,10.46; Ž 34,21 a Za 12,10. V předjímce to však bylo vyjádřeno hned, když se metafora „vyvýšení“ vztažená na Ježíšovu smrt objevila v evangeliu poprvé.

2. Jako had na poušti (J 3,12–16)

Obraz *vyvýšení* byl patrně jedním z prvních způsobů, jimiž se první křesťané pokoušeli vyjádřit význam „velikonoční události“. Je klíčovým motivem christologického hymnu, který Pavel cituje ve Fp 2,5–11 (tam v. 9), i v misijních kázáních apoštolů, jak je podává Lukáš v knize Skutků (Sk 2,33; 5,31).⁷

⁷ K původu představy vyvýšení Martin Hengel, „Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes“, in: *Anfänge der Christologie (FS F. Hahn)*, Cilliers Breytenbach, Henning Paulsen (ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991; k jejímu významu v rané christologii Petr Pokorný, *Vznik christologie: Předpoklady teologie Nového zákona*, přel. Jaroslav Vanča, 1, Kalich, Praha, 1988, 150–152; k christologickému hymnu Ralph P. Martin, Brian J. Dodd, *Where Christology Began. Essays on Philippians 2*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 1998; Jan Roskovec, „Hymnus o povýšení toho,

Jan tuto představu záměrně posunuje a pojem „vyvýšení“ užívá jako označení „způsobu Ježíšovy smrti“ (J 12,33). Je celkem zřejmé, co tím chce vyjádřit: nikoli teprve vzkříšením, nikoli teprve *po* kříži, nýbrž už *na něm*, už ve své smrti byl Ježíš vyvýšen. Je v tom víc než pouhá paradoxní provokace?

Jan to naznačuje v závěru oddílu, který má pravděpodobně sloužit jako jakýsi hermeneutický klíč k teologii čtvrtého evangelia – Ježíšova rozhovoru s Nikodémem ve 3. kapitole. Tento rozhovor je první z Ježíšových promluv, jež jsou speciálním nástrojem janovské christologie. Ježíš na začátku koriguje prohlášení, s nímž k němu Nikodém přichází, a tím stanoví téma celého následujícího rozhovoru, který postupně přejde v Ježíšův monolog. Nikodém, farizeus a nejspíš člen jeruzalémské aristokracie (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων), otevírá setkání s Ježíšem prohlášením: „víme, kdo jsi...“ (J 3,2: ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος). Toto své přesvědčení opírá o „znamení“, jež Ježíš činí a jež zřejmě neušla pozornosti těch, za něž Nikodém promlouvá. Ježíš však na toto prohlášení, které se týká jeho osoby, reaguje výrokem o *království Božím*: „nikdo nemůže vidět království Boží, pokud se nenarodí znovu (či: shůry).“ Tím je naznačen problém, o který tu jde: Jak je možné vskutku uvidět, co je třeba vidět, porozumět, čemu je nutno porozumět, aby člověk spatřil „království Boží“ (resp. do něho mohl „vstoupit“: v. 5). Na tomto místě – a pouze zde – užívá Jan tradičního pojmu „království Boží“, jenž je v synoptických evangeliích (a u Pavla) souhrnným pojmenováním pro skutečnost, k níž Ježíš odkazoval a k níž zaměřoval své působení. Tedy: Jak je možno k této skutečnosti se dostat?

který se ponížil: Fp 2,5–11“, in: *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Petr Pokorný (ed.), Vyšehrad, Praha, 2005.

Rozhovor jde dál a jeho první kroky (dokud je to ještě rozhovor) jsou vyznačeny Nikodémovou opakovanou otázkou: „Jak je to možné?“ (πῶς δύνονται: vv. 4, 9). Ukazuje se, že jsou různé úrovně „možného“, tj. předpokladů pro ono poznání, o které tu jde. Je jakási „pozemská“ rovina, která však je, celkem pochopitelně, podmíněna „nebeskou“ skutečností. Tak to janovský Ježíš formuluje ve v. 12 (τὰ ἐπίγεια – τὰ ἐπουράνια). Tyto pojmy, společně s představou „výstupu“, případně „sestupu“, mají bohaté konotace v náboženském a filosofickém jazyce starověku, mj. hermetismu⁸ a židovského mysticismu, jak se odráží např. v henochovské tradici.⁹ Jan však tyto obrazy užívá poněkud „podvratným“ způsobem. Rozlišení na „pozemské“ a „nebeské“ záležitosti se patrně týká dvou částí Ježíšovy promluvy před tímto výrokiem a po něm.

V pokračování řeči (vv. 13nn) pak Ježíš velmi rezolutně odmítá představu, že přístup k „nebeským“ věcem by bylo možno získat jakýmkoli – třeba mystickým – výstupem do nebe. „Nebeské“ věci totiž spočívají v pohybu opačným směrem, v *sestupu* Syna člověka. O pohybu vzhůru je tu ovšem také řeč – a to o *vyvýšení* Syna člověka (vv. 14–15). To je však zvýšení po způsobu hada, kterého na poušti „vyvýšil“ Mojžíš.

Odkazuje se tu na poněkud záhadnou epizodu zachycenou v Nu 21,6–11. Podle tohoto vyprávění byli vzpurní Izraelci, kteří na cestě z Egypta „mluvili proti Bohu a proti Mojžíšovi“, potrestáni nápirem jedovatých hadů, jejichž uštknutí bylo smrtelné. Když však lid vyznal svoji vinu, Hospodin vyslyšel Mojžíšovu modlitbu a poskytl jim podivnou pomoc. *Nezbavil* je těch hadů, jak lid Mojžíše (a zřejmě i Mojžíš Hospodina: v. 7) prosil, nýbrž předložil

⁸ Na to výrazně poukázal Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, CUP, Cambridge, 1953, 307.

⁹ 1Hen 14,18–20; 71,5–10; 2Hen 20,3a; 3Hen 1; TestLevi 5; sr. též Zj 4,2; Iz 6,1; Ez 1,22–28; Da 7,9. Viz Craig S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Hendrickson, Peabody, Mass., 2003, 560, p. 258.

jim zvláštní proceduru. Mojžíš měl vyrobit a na žerď připevnit jakési zpodobnění hada – odlil ho z bronzu – a „když se na něj kterýkoli uštknutý podívá, zůstane naživu“ (v. 8).

Vzhledem k této dosti podivné povaze tento příběh v další tradici nijak zvlášť nepůsobil. Najdeme jen občasné pokusy vyložit některé jeho jednotlivosti¹⁰ a především snahu potlačit podezření, že legitimizuje modloslužbu.¹¹ Proč si Jan – autentický Ježíšův výrok to nejspíše není – vybral takto obskurní místo z Písma pro výklad významu Ježíšovy smrti? Mám za to, že důvodem bylo ojedinelé soteriologické schéma, které tento příběh předkládá. Je to jediný biblický obraz záchrany, jejímž nástrojem je zobrazení toho, co je příčinou ohrožení.

Tento obraz se velmi dobře hodí pro výklad smyslu Ježíšova ukřižování, vycházející z jeho základního, prostého, historického významu. Historicky vzato byla Ježíšova poprava nepochybně činem pokřivené spravedlnosti, justiční vraždou. A jako taková v sobě odráží vinu druhých – také v tomto „povrchovém“, prostém smyslu Ježíš zemřel „pro hříchy“ jiných lidí, tj. kvůli nim. A přece, ve světle vzkříšení se kříž ukazuje jako odraz, ano demonstrace lásky, a tak překonání viny. Jan zdůrazňuje, že právě tady se odhaluje Bůh ve své nejvlastnější podobě. Toto je zjevení *per se* – a tedy vyvýšení v plném smyslu slova.¹² To jsou ony „nebeské věci“.

¹⁰ Viz např. Paul Billerbeck, Hermann L. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 2. Band: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, Beck, München, 1924, 425–426.

¹¹ To je ostatně zaznamenáno už v rámci kánonu: 2Kr 18,4. Snaha o „nemodlářský“ výklad je patrná zvláště v křesťanské tradici, v níž na tento oddíl soustředilo právě jeho užití u Jana; viz EpBarn 12,5–7; Justin, Dial. 91. Podrobněji Jörg Frey, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhört hat...“ Zur frühchristlichen Deutung der ‚ehernen Schlange‘ unter ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14“, in: *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, Martin Hengel, Hermut Löhr (ed.), 1994.

¹² To, že na tuto skutečnost klade čtvrté evangelium zvláštní důraz, je vidět i na tom, že právě a pouze v tomto evangeliu je se vši názorností ukázáno, že skutečnost vzkříšení neruší realitu kříže – ačkoli je nepochybně chápána jako vstup do zcela nového způsobu existence, nemaže

Můžeme se však domýšlet ještě jednoho důvodu, proč si Jan vybral tento zvláštní starozákonní oddíl za matrici svého výkladu o kříži, a to je jeho bezprostřední vztah k Mojžíšovi. Tato interpretace Ježíšovy smrti není jen „podle Písma“, ale specificky „podle Zákona“. Přesto to však není text legislativní, nýbrž vyprávění. Zde promlouvá o Ježíšovi nikoli, co Mojžíš *napsal*, nýbrž co Mojžíš *udělal*.

Můžeme si zde všimnout, jaký druh vztahu vidí čtvrtý evangelista mezi Mojžíšem a Ježíšem. Nepochybně na tomto místě uplatňuje typologickou interpretaci starozákonního textu. Avšak nenaznačuje tu typologický vztah Mojžíš–Ježíš. Ten, koho tu ukazuje jako „prototyp“ Ježíšův, není Mojžíš, nýbrž had. Pro Jana Ježíš *není* „druhý Mojžíš“. To znamená: Ježíš není *prostředkovatelem* Božího zjevení, on je sám tímto zjevením. A je jím proto a tím, že je prostředkem záchrany. To nás vede ještě dále zpět, až k programickému prohlášení na samém začátku evangelia.

3. Boží zjevení (J 1,17)

Úplně poprvé, kdy se v Janově evangeliu objeví Ježíšovo jméno, je to v těsné souvislosti s Mojžíšem. Dochází k tomu ve třetí části prologu, jakési hymnické přede hry, která ve třech oddílech, v nichž se pozornost postupně „zaostřuje“ od kosmické šíře až k osobnímu vyznání, preluduje vlastní narativ evangelia.¹³ Třetí část předkládá to, co se „stalo“ v Ježíši, pohledem bytostně angažovaného vyznání. Obraznost této části zřetelně upomíná na atmosféru klíčového starozákonního příběhu o záchraně – vyvedení z Egypta. O vtěleném Slovu se tu říká, že (doslova) „stanovalo mezi námi“ (J 1,14: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), setkání s ním je vystiženo slovy „viděli

na těle Vzkříšeného rány po ukřižování (J 20,20,27).

¹³ Tyto tři části jsou vv. 1–5, 6–13 a 14–18. Podrobněji viz Jan Roskovec, „Prolog Janova evangelia (J 1,1–18). Poznámky k výkladu a překladu“, in: *Listy filologické* 133 (2010), 123–140.

jsme jeho slávu“¹⁴ a jeho vtělená existence je charakterizována obratem „plný milosti a pravdy“.

Spojení „milost a pravda“ (χάρις καὶ ἀλήθεια) se pak opakuje ještě jednou, v paralelismu v. 17, jehož první část tvoří výrok o Mojžíšovi. Rétorická figura paralelismu postuluje dvojici Mojžíš–Ježíš. Otázkou však je, jakého druhu je to dvojice. Jinak řečeno: jaký druh paralelismu tu máme předpokládat? Vyjadřuje analogii, nebo kontrast?

Rozhodně tu nejde o prostý protiklad zákona a milosti. Frázi „milost a pravda“ je třeba chápat jako jeden celek (tzv. *hendyadoin*), jak naznačuje i singulární tvar připojeného slovesa (ἐγένετο). Se vši pravděpodobností je to (na Septuagintě nezávislý!) překlad hebrejského idiomu מְחַיֵּה טוֹבָה, který se na vícero místech Starého zákona, nejčastěji v žalmech, objevuje jako charakteristika Hospodina.¹⁵ Patrně nejdůležitějším z těchto míst je Ex 34,6, kde je toto spojení součástí tzv. „formule milosti“,¹⁶ kterou Mojžíš „zavolal“, když kolem něj prošel Hospodin. Tato Boží epifanie byla součástí přípravy pro obnovené zapsání Zákona, který Mojžíš prve v hněvu nad nevěrností lidu zničil (Ex 32,19).

Slovesa v jednotlivých částech paralelismu ovšem nejsou synonyma. Druhé z nich (ἐγένετο) se v této části prologu ozvalo již jednou, v základní proklamaci, která tuto část uvozuje: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο („to Slovo se stalo tělem“, v. 14) – a má patrně tuto proklamaci připomenout. A vskutku, vzhledem k uvedenému starozákonnímu významu můžeme spojení „milost a pravda“ (χάρις καὶ ἀλήθεια) považovat za reprezentaci Boha, podobně jako pojem Slovo (λόγος). Zákon, který byl „dán (ἐδόθη) skrze Mojžíše“,

¹⁴ Řecká δόξα je tu zřetelně překladem hebrejského כבוד, jak tomu je i v Septuagintě.

¹⁵ Tak 2Sa 2,6; 15,10; Ž 25,10; 61,8; 85,11; 86,15; 89,15.

¹⁶ Viz Martin Prudký, „Hospodin, ‚bůh milostivý‘ & Izrael, lid ‚z Boží milosti‘. Teologie milosti ve Starém zákoně“, in: *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Lenka Karfíková, Jiří Mrázek (ed.), 2004, 1–41.

představuje Boží *vůli*, zatímco „milost a pravda“, která se „stala (uskutečnila) skrze Ježíše“, představuje Boha samého, je uskutečněním jeho „charakteru“.

Tato zjištění dobře zapadá do toho, k čemu jsme dospěli dříve. Vztah mezi Mojžíšem a Ježíšem u Jana *není* typologický. Mojžíš je jedním – nejspíš hlavním – z prostředníků či svědků, kteří ukazují k Bohu. Ježíš *není* prostředníkem, neboť je vlastním obsahem toho, co Bůh dává. Můžeme to ilustrovat na dvou zbývajících oddílech, v nichž je Mojžíš u Jana zmíněn.

4. Čí slovo platí? (J 5)

Už jsme si všimli, že na konci 5. kapitoly Ježíš odkazuje na Mojžíše na podporu svého postoje (J 5,45–47). Odkazuje na něj jako na žalobce Židů, kteří jej ostře kritizují za to, že uzdravil ochrnutého v sobotu a pak tento svůj čin obhajoval tím, že koná dílo svého Otce, který „pracuje bez přestání“ (J 5,17). Pátá kapitola tvoří v Janově podání jeden celek. Co jej však drží pohromadě? Jaká logika vede od uzdravení dlouhodobě chromého muže u nádrže Bet-Zatha ke sporu o Zákoně a Mojžíšovi?

Jan nechává vyprávění o uzdravujícím zázraku, které má některé rysy nápadně podobné příběhu z Mk 2,1–12, vyústit do sporu o zachovávání šabatu, tedy jednoho ze základních přikázání Zákona (Desatera),¹⁷ které vymezovalo (a dodnes vymezuje) identitu židovského národa i náboženství. Tento spor spočívá nejprve ve střetu dvou jednoznačně protichůdných instrukcí. Ježíš ochrnutému přikázal (a tím ho uzdravil): „vstaň, vezmi své lože a chod“ (ozve se v oddíle třikrát ve vv. 8, 11 a 12). Proti tomu stojí

¹⁷ Ex 20,8–11; Dt 5,12–15; srov. Jr 17,21. Viz též P. Billerbeck, H. L. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 2. Band: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, 454–461.

slovo „Židů“ opřené o (Mojžíšův) Zákon: „Není dovoleno, abys nosil lože“ (v. 10). V následujícím vyprávění se onen uzdravený člověk ocitá jakoby mezi dvěma mlýnskými kameny. Koho má poslechnout? Které slovo platí: Ježíšovo, nebo Mojžíšovo?

Oddíl, jehož podrobnosti tu nemůžeme sledovat, se postupně odpoutává od onoho konkrétního případu, Ježíš v něm pronáší zásadní slova o (Božím) soudu a o vztahu své činnosti a slov k Písmu. Směřuje k tomu, že stavět slovo Mojžíše proti Ježíšovu slovu je falešné. Už třeba proto, že onen spor dává jakýsi smysl pouze teoreticky, prakticky bylo rozhodnuto od začátku, neboť ten muž poslechl Ježíše, a byl uzdraven. Zároveň má tento spor další „praktický“ rozměr. Právě v souvislosti tohoto sporu se ukazuje, že Ježíš své jednání nakonec zaplatí svým životem (J 5,16.18). A právě v této souvislosti (doslova jako „odpověď“ – ἀπεκρίνατο, v. 19) Ježíš pronáší osobivě znějící slova o soudu, který Otec svěřil plně do rukou svého Syna. Za soudce se tu prohlašuje ten, kdo právě postavil na nohy člověka, který toho léta nebyl schopen, a zároveň ten, kdo pro nárok platnosti svého uzdravujícího slova nakonec zemře. Pokud jde o vztah Mojžíše a Ježíše, můžeme tento oddíl považovat za narativní „provedení“ onoho zásadního prohlášení z prologu (J 1,17).

5. Pravý chléb (J 6)

Mojžíš hraje důležitou roli také hned v následující kapitole Janova evangelia. Tentokrát opět nikoli jako prostředník (zapisovatel) Zákona, nýbrž jako významná postava posvátných dějin Izraele. Také další Ježíšův zázrak (v Janově terminologii „znamení“), nasycení velikého množství lidí (5 tisíc: J 6,1–15), vyústí do řady rozhovorů,¹⁸ které se točí kolem tématu, jež nasto-

¹⁸ Ježíš vede rozhovor nejprve se „zástupem“ (J 6,22), později jsou jeho partneři označeni jako „Židé“ (vv. 41 a 52), nakonec mluví se svými učedníky (v. 60).

lil Ježíšův čin. Východiskem je výtka, kterou Ježíš „druhého dne“ přivítá zástupy, když ho konečně opět naleznou: „hledáte mě nikoli proto, že jste viděli znamení, ale proto, že jste jedli chléb a nasýtli jste se“ (v. 26). Následuje rozhovor o tom, co tedy znamená „vidět znamení“. Rychle se ukazuje, že to má co do činění s *vírou*.

V tu chvíli se ti lidé Ježíše zeptají, jako kdyby se v kruhu vraceli na začátek: „Jaké znamení učiníš, abychom je viděli a uvěřili?“ (v. 30) Zde Jan patrně navazuje na tradici zachovanou v synoptických evangeliích, v níž je vzpomínka, že Ježíš byl žádán, aby svou činnost legitimoval „znaměním z nebe“, propojena s příběhem o jeho nejrozsáhlejším „zázraku“ (Mk 8,11–13 parr.). Toto propojení vytváří zřetelně záměrný paradox. Jan tento paradox ještě zdůrazňuje tím, že zástup nechává uvést příklad, jak by takové „znamení“ mohlo vypadat: „Naši otcové jedli na poušti mannu“ (v. 31). Zřetelně tedy žádají, aby se Ježíš porovnal s Mojžíšem.

Ježíš to odmítá – opět v podstatě ve smyslu onoho programického prohlášení z J 1,17. Připomíná, že Mojžíš nebyl skutečným dárce manny, tím byl samozřejmě Bůh. A na rozdíl od Mojžíše, Ježíš sám sebe představuje jako skutečného dárce. Nikoli však tím, že by se prohlásil za Boha, nýbrž tím, že se prohlašuje za *chléb*. Je pravým dárce proto a tak, že dává sám sebe.

Tomuto porozumět znamená „vidět znamení“ – tedy vnímat skutečnost, k níž předcházející obdarování (nasyčení) chlebem ukazuje. V tomto smyslu je 6. kapitola Janova evangelia jakýmsi výkladovým „manuálem“ ke všem ostatním Ježíšovým činům, které jsou v tomto spise nazývány „znamení“. Instruktaž ovšem ještě pokračuje. Nejde tu jen o porozumění, o to, jak se dívat. Motiv pokrmu ukazuje ještě něco dalšího. Podílet se na této skutečnosti znamená jíst Ježíšovo tělo a pít jeho krev (vv. 53–56). Otřesné konotace této formulace jsou tu zřejmě zamýšleny, je to vskutku „hrozná

řeč“, jak si uvědomují učedníci (v. 60).¹⁹ Řečeno prostě to znamená „živit“ se na Ježíšovi, mít prospěch – život – z jeho smrti.

6. Závěr

Obraz Mojžíše ve čtvrtém evangeliu je konsistentní. Není složen z víceméně náhodných zmínek převzatých z tradice, nýbrž tvoří součást Janovy narativní strategie, totiž jeho portrétu Ježíše.

V této strategii tvoří Ježíš a Mojžíš dvojici, nikoli však dvojici určenou typologickým vztahem. Jan nepředstavuje Ježíše jako „druhého Mojžíše“, Mojžíš není v žádném smyslu Ježíšův prototyp. Je Ježíšovým *svědkem*, a to proto, že je svědkem Hospodinovým. V tom se podobá Janu Křtiteli, s nímž ostatně sdílí významné prostředí pouště (srov. J 1,23). Vztah Ježíše k Mojžíšovi je v janovském pojetí zřejmě jakousi *pars pro toto* jeho vztahu k Písmu (Starému zákonu) vůbec.

Jan si zřetelně dává záležet, aby zdůraznil, že Ježíšovo působení je v plném souhlasu s Mojžíšem (a tedy s Písmem vůbec). Zároveň však se stejnou silou zdůrazňuje, že tento souhlas je paradoxní povahy. Ježíš v Janově podání na svrchní rovině narušuje všechny základní „rozlišovací znaky“ židovství: rituální čistotu (v Káně mění vodu na rituální očišťování ve víno po způsobu pohanského boha Dionýsa), odmítání modloslužby (svou smrtí na kříži přináší pomoc po způsobu zobrazení hada), dodržování šabatu (uzdravení ochrnutého) a zákaz požívání krve. Jan se však snaží čtenáře přivést k poznání, že právě v těchto aspektech Ježíš ve skutečnosti naplňuje nejhlubší záměr Zákona, když uskutečňuje „milosrdenství a věrnost“.

¹⁹ Kromě obecné skutečnosti, že ta slova znějí „kanibalisticky“, zde zřetelně zaznívá rozpor se zákazem Zákona požívat krev (Lv 17,10–12).

„LEGENDA O ‚NENÁBOŽENSKÉM VĚKU‘“. SOCIOKULTURNÍ TRANSFORMACE NÁBOŽENSTVÍ V MODERNĚ¹

Pavel Roubík

Památce prof. Pavla Filipiho, který autora k bádání na sekularizačním poli podnítl.

Lidé, kteří by byli spokojeni s blažeností prostřednictvím církve, tu již nejsou.

Johann Salomo Semler (1786)

“THE MYTH OF THE ‘NONRELIGIOUS AGE’”. A SOCIOCULTURAL TRANSFORMATION OF RELIGION IN MODERNITY: The article presents the critical factors of modernization from the sociological (bureaucracy, capitalism, technology, democratization and information media) and theological (loss of gratitude) point of view. It accesses to the deep social transformations in modernity in light of the religious subject which is not simply identical to the “individual secularization”. The author finds the sociological model of secularization limited because this supposes an evolutionary model of history – like in the times of accepting of the secularization thesis. The article also opposes both the widespread conviction that there is a direct interconnection between secularization and the Enlightenment and the identification of modern times with dechristianization.

¹ G. Sprondel, „Die Legende vom ‚religionslosen Zeitalter‘. Auch in der nachchristlichen Wirklichkeit wird nach Gott gefragt“, in: *Lutherische Monatshefte* 24, 1985, 557–561. Tento příspěvek je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného grantu „Biblická dogmatika Friedricha Mildembergera. Jeden pozapomenutý systematicko-teologický koncept“ (124314) uděleného Grantovou agenturou Univerzity Karlovy a vychází s jeho finanční podporou.

Úvod

Přestože se různí názory, kdy vlastně novověk začíná, přechod k této epoše obecně platí za „nejhlubší césuru v dějinách křesťanství.“² Na evropském kontinentu křesťanství do té doby „pouze“ dramaticky proměňovalo svou formu, avšak novověk v sobě skýtá symptomy mizení křesťanství,³ ne-li „mizení Boha“.⁴ Jako souhrnný pojem užívaný s nárokem na vysvětlení tohoto stavu se prosadil pojem *sekularizace*. Navzdory tolik pestrému kulturně-náboženskému vývoji během zatím poslední fáze novověkých dějin – moderny – je nejnápadnějším výsledkem sociologických statistik pokles církevního členství, účasti na církevním životě a přijatelnosti církevního učení ve všech vrstvách západní populace. Tento vývoj přivodil dalekosáhlé vedlejší efekty pro „řetězec“ náboženské paměti,⁵ náboženskou socializaci a veřejnou komunikaci.⁶ Jistě, pohlédneme-li na mnohaúrovňovou rechristianizaci v USA, boomy pentekostálního křesťanství v Latinské Americe a Africe, prudký růst křesťanství v Koreji a Číně, očekávání sociální integrace napřené k pravoslavné církvi v postkomunistickém Rusku či antikapitalistickou rétoriku současného obsazení Svatého stolce, silně sekularizovaná západní a středovýchodní Evropa se zdá být ve vztahu náboženství a současné společnosti spíše výjimkou než pravidlem.⁷ I přes tzv. návrat náboženství, jehož jsme svědky, nemůžeme jednoduše hovo-

² J. Lauster, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005, 148.

³ Srv. J. Lauster, *Religion*, 148.

⁴ L. E. Friedman, *Mizení Boha*, Praha 1999.

⁵ Srv. D. Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick 2000.

⁶ Srv. J. Dierken, *Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung*, ThLZ. F 24, Leipzig 2012, 230n.

⁷ Srv. H. Lehmann, „Ein europäischer Sonderweg in Sachen Religion“, in: H. G. Kippenberg – J. Rüpkke – K. v. Stuckrad (eds.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus I*, Göttingen 2009, 39–59.

řit o vykazatelném konci sekularizace.⁸ Zároveň ovšem v současných evropských společnostech hraje náboženství, tato „nejstarší a nejhlubší“ „společenská síla“,⁹ veledůležitou roli – nejen při aktuálním hledačství „podstaty“ západní kultury. Abychom tu hned nepodlehli tlaku problémů dneška, pro příklad uvedme diskuzi o biopolitice, jež byla chápána jako druh „kulturkampfu“ mezi „křesťanským“ a „vědeckým“ chápáním člověka.¹⁰ Jestliže se „Evropa zakládá na stejných sekulárních hodnotách“,¹¹ na což bylo opakovaně poukazováno jako na argument pro i proti přijetí Turecka do Evropské unie, výraz „sekulární“ musí v tomto kontextu znamenat spíše „postsekulární“, tj. hodnotách nesporně odvozených od křesťanství. Seznam známek přítomnosti křesťanství v sekulární kultuře by byl předlouhý.

Pojem *sekularizace* (zesvětštění) ve svém současném – metaforickém, ne pouze historicko-deskriptivním, nýbrž spíše ideologicko-politickém¹² – užívání ve společenských vědách jako interpretační kategorie pochází ze sklonku 19. století. Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch a Max Weber hleděli tímto termínem vysvětlit složitosti moderního vědomí v jeho specifických odlišnostech oproti obdobím předchozím. Pojem, který označoval nejprve přechod řádového kněze do služby laikům (zpravidla ve farnosti) a od 18. století převod církevního jmění do světské správy,¹³ se stal metodickým instrumentem kulturně-hermeneutických analýz.

⁸ Srv. J. Dierken, *Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*, Tübingen 2005, 49.

⁹ J. Sokol, „Politika a náboženství“, in: *Demokracie a ústavnost*, ed. J. Kunc, Praha 1999, 232–237; 233.

¹⁰ Srv. W. Frühwald, „Der optimierte Mensch“, in: *Forschung & Lehre* 8, 2001, 402–405.

¹¹ „Europa basiert auf gleichen säkularen Werten: Drei Fragen an Meliha Benli Alt-unisik“, online: <http://www.bpb.de/internationales/europa/tuerkei-und-eu/52317/meliha-benli-altunisik> [10. 1. 2015].

¹² Srv. H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg – München 1965.

¹³ Srv. H. Lübbe, *Säkularisierung*, 24n.

„Sekularizace je kategorie, jíž moderna vnímá sebe sama vzhledem k podmínkám svého náboženského původu.“ Touto větou zahajuje německý systematik Ulrich Barth (nar. 1945) svůj pronikavý text o sekularizaci.¹⁴ Zde prezentovaná reflexe sekularizace je do nemalé míry pojetím hallského emerita ovlivněna. Snažím se klást otázku sekularizace interdisciplinárně, tj. snad beze vší „metodologické redukce“.¹⁵ K tématu přistupuji z hlediska *náboženského subjektu*: sociokulturními proměnami náboženství v moderně se zabývám se zájmem o transformační proces náboženského vědomí jedince. Proto žel nemohu navázat na diskuzi o sekularizaci mezi českými protestantskými teology a filosofi, neboť jejich přístup je namnoze určen „sekularizační tezí“,¹⁶ tj. přesvědčením o nezadržitelném vymírání náboženství, stejně jako jednostrannou inklinací k – sekularizační tezi věrné – teologii Karla Bartha a Dietricha Bonhoeffera. Vědecko-teologickými prostředky nevyargumentovaný odpor

¹⁴ U. Barth, „Säkularisierung und Moderne. Die soziokulturelle Transformation der Religion“, in: *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 127–165; 127.

¹⁵ P. Hošek, „Prolegomena k interdisciplinárnímu tázání po vztahu evropské sekularity a západního křesťanství“, in: *Sociální studia* 3–4, 2008, 15–26; 16.

¹⁶ Vysvětlení původu sekularizační teze by mohlo jít až k britskému deistickému teologovi a volnomyšlenkáři Thomasi Woolstonovi (1668–1733), podle něhož křesťanství nepřežije rok 1900 (H. Fielding, *Joseph Andrews' Abenteuer*, Berlin 1974, 436; dále srv. W. H. Trapnell, *Thomas Woolston. Madman and Deist?*, Bristol 1994). Laurence Sterne (1713–1768) v novele *Tristram Shandy* (1759–1767) předpokládá konec křesťanství do 50 let. Křesťanský Bůh „ustoupí“ panteonu od Jupitera po Priapa (*The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, eds. M. New – J. New, Gainesville 1978, 588–595). Z vizí konce křesťanství k určitému datu zmiňme již jen sociologa Petera L. Bergera, který v dobách svého příklonu k sekularizační tezi v *New York Times* 25. února 1968 predikoval, že kolem r. 2000 nebude již žádných náboženských institucí, pouze tu a tam hrstka věřících, izolovaných ostrůvků v moři sekularity. Berger se později od svého proroctví distancoval („Protestantism and the Quest for Certainty“, in: *Christian Century*, 26. 8. – 2. 9. 1998, 782–796). Vznik a vývoj sekularizační teze mapují R. Stark, „Secularization, R. I. P.“, in: *Sociology of Religion* 60, 1999, 249–273; M. Borutta, „Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36, 2010, 347–376; některé pasáže in: M. Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der Kulturkämpfe*, Göttingen 2010.

vůči všemu „psychologizování“ z náboženství učinil bezmála prosté slovo, symptom nedospělosti, ba hříšnosti. Pod pláštěm sekularizace se schovával ideologický sekularismus.¹⁷ Nejen Schleiermachera a Troeltsche, ale i Bultmanna a Tillicha systematik (!) zpranyřoval coby „liberály“.¹⁸

V první části textu se zaměřím na problematiku sociologického modelu sekularizace, ve druhé na otázku vztahu sekularizace a osvícenství, a konečně ve stěžejní části třetí se pokusím analyzovat krizi náboženství právě s pomocí kategorie sekularizace.

¹⁷ „Odnáboženštění se stalo součástí moderního života, ano programem nové společenské i kulturní výstavby. Nedejme se mást uvědomělymi, ale někdy horečnými pokusy zachránit křesťanské národy před tímto procesem. Nedaří se více než jen postavit kulisy, zavěsit vývěsní štíty a opatřit prapory se znamením kříže. Tyto kulisy, štíty a prapory zakrývají namnoze odnáboženšřovací vývoj v lidských vztazích i v lidských nitrech. Tak jako není možno se vrátit ve vztazích mezinárodních a hospodářsko-politických do doby před rokem 1938, natož před rokem 1914, tak není myslitelné zastavit tzv. sekularisaci v oblasti myšlenkové a kulturní vůbec.“ Náboženství je „sebezbožnění..., sebeodcizení a sebeklam“ (J. L. Hromádka, *Evangelium o cestě za člověkem. Úvod do studia Písem a církevních vyznání*, Praha 1958, 306). „Sekularizace neznamená jen úpadek náboženství, ale také a především kritiku náboženství. Moderní člověk ve své duchovní ‚dospělosti‘ (a to znamená ve svých nejlepších představitelích) není náboženským skeptikem, ale přesvědčeným odpůrcem náboženství... Sekularizace se stala programem, který má být doveden do konce“ (L. Hejdánek, „Víra v sekularizovaném světě“ [1962], in: *Filosofie a víra. Nepředměstnost v myšlení a ve skutečnosti II*, Praha 2 1999, 26–34; 26). „Svět prodělal velkou infekcí religiozity; náboženská epidemie alespoň v některých částech světa (zejména v Evropě a evropsky poznamenané Americe) pomalu vyhasíná“ (L. Hejdánek, „Ještě křesťanství a náboženství“ [1966], in: *Filosofie a víra*, 53–56; 55). Náboženství je „nutně... provázeno rozštěpením životní jednoty“, „ponáboženštěné křesťanství“ se rovná „křesťanství odkřesťanštěné [mu]“ (L. Hejdánek, *Úvod do filosofování*, část 4 [1971], Praha 2012, 64–78; 77). Že tu a tam posud nepozorujeme kýženou nenáboženskost dospělého člověka, je „vinou církve“. Tento stav vyžaduje „kající doznání“, protože „skutečně žité evangelium likviduje náboženství, což se projevuje ve zpravidlení vztahu ke stvořené skutečnosti, tedy v určité formě sekularizace“ (J. Smolík, „Poznámky k elaborátu J. Ellula“, in: *KR* 40, 1973, 93).

¹⁸ Srv. J. M. Lochman, „O liberální teologii“, in: *KR* 20, 1953, 285–295.

1. Omezená použitelnost sociologického modelu sekularizace

Mimořádná zásluha sociologie náboženství spočívá primárně ve vytvoření konceptuálních nástrojů, které umožňují popsat sekularizaci podstatně neza-
ujatějším způsobem, než to bylo možné v rámci teologické rozpravy.¹⁹ Díky rozsáhlým sociologickým analýzám sekularizace může být specifický
profil moderny demonstrován mnohem zřetelněji. V důsledku toho ovšem
došlo k přetížení pojmu náboženství.²⁰ Již zakladatelé sociologie, Durkheim
a Weber, přisuzovali náboženství fundamentální roli při integrování společ-
nosti a konstituování hodnotově orientovaného životního stylu. Oba, každý
svým způsobem, spatřovali v sociologii náboženství klíčovou sociologickou
disciplínu, aniž by tím chtěli teologům a filosofům náboženství polichotit.²¹

Od 60. let 20. století začala sociologie a další vědní obory „mainstrea-
mově“ zastávanou sekularizační tezi na základě metodických (záměna reli-
giozity a církevnosti; klesající vazba na církve = vymírání náboženství)
i obsahových námitek (věda „naletěla“ církvi a podle jejích perspektiv
ztotožnila religiozitu se souhlasem s dogmatickým učením a články víry)
opouštět.²² Ústup církevnosti neznamená konec náboženství, nýbrž indikuje
„pouze“ hlubší transformaci jeho tradovaných podob než dosud.²³ Kle-

¹⁹ Srv. U. Barth, 156.

²⁰ Jako na výjimku mezi sociology poukazuji na Hanse Joase; srv. jeho znamenité práce *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg – Basel – Wien 2004 a *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg 2012.

²¹ Srv. U. Barth, 158.

²² Z hlediska současného bádání na náboženském poli se následující ukázka „vědeckého“ profétismu jeví jako z jiného světa: „...budoucnost vývoje náboženství je jeho zánik (*extinction*). Víra v nadpřirozená jsoucná (*beings*) a nadpřirozené síly, které ovlivňují přírodu bez poslušnosti přirozeným zákonům, se budou rozpadat a stanou se jen zajímavou historickou pamětí“ (A. F. C. Wallace, *Religion. An Anthropological View*, New York 1966, 264n).

²³ Relikt sekularizační teze – a neméně než při jejím zastávání i hrubé podcenění hermeneutických hledisek – lze v sociologii náboženství sledovat v případě domněnky, že odpovědi na otázky typu „Věříte v Boha?“ či „Věříte v Boha jako osobu?“ prozrazují cosi o nábo-

sající církevnost vystupuje na pozadí dřívějších časů, kdy vysoký stupeň církevního angažmá doprovázel úkoly náboženské domény v oblasti politické administrace, vzdělání či agrární ekonomie.²⁴ Sekularizace dostává zcela nový význam: „proces evolučního rozrůznění společností do funkčně samostatných segmentů“.²⁵ Konstatovat lze nanejvýš „deinstitucionalizaci, dekonfesionizaci, pluralizaci, oddogmatizování a individualizaci náboženských postojů“.²⁶

Toto nové sociologické pojetí sekularizace předpokládá dvojí: (1) schématický model celospolečenského vývoje a (2) otázkou smyslu určené pojetí struktury společnosti, resp. vztahu náboženství a socializace.²⁷ Návaznost na sekularizační tezi prozrazuje evoluční pojetí dějin: obecný vývoj přinejmenším v sekularizačních stížených společnostech směrem k institucionálnímu rozrůznění vykazuje – jakkoli pozvolnou – emancipaci „světské“ domény od „náboženské“. Moderní společnost je sociálně diferencovaná; sekularizace znamená evoluční proces vrcholící v plně diferencované společnosti.²⁸ Tento interpretační model si zaslouží dekonstrukci. „Podstata“ moderny nemusí být spolu s Weberem viděna ve funkcionální diferenciaci samotné, nýbrž v enormním nárůstu racionalizace ve funkčně diferencovaných oblastech. Sociální diferenciaci může být dobře *důsledkem* náboženské neutrality mimonáboženských sociálních subsystémů –

ženských obsazích respondentů. Sociologičtí empiristé dokonce chtěli kladením otázek po „klasických“ předmětech křesťanské víry (víra v osobního Boha, posmrtný život, existenci pekla, nebe a hříchu) zjišťovat „křesťanskou ortodoxii“, resp. míru ne/křesťanskosti zkoumaných evropských zemí (tzv. Index křesťanské ortodoxie od L. Halmana, T. Petersona a J. Verweije, v českých podmínkách brán vážně zejm. D. Lužným a D. Václavíkem).

²⁴ Srv. J. Dierken, *Fortschritte*, 231. Dále srv. tamt.: „Hybridní charakter i organizovaného náboženství nelze vztahovat přímo na stupeň vnitřní účasti srdce.“

²⁵ U. Barth, 158.

²⁶ U. Barth, 158.

²⁷ Srv. U. Barth, 159. Toto pojetí bylo systematicky rozvedeno dvěma hlavními směry: vědecko-sociologicky (Luckmann, Berger) a systémově-teoreticky (Luhmann).

²⁸ Srv. U. Barth, 161.

a ne nutně naopak, jak sugeruje evoluční model sekularizace.²⁹ Netřeba tu nalézt „jednoznačnou“ odpověď, protože obě situace lze chápat jako výsledek interakčního vývoje s tímž předpokladem: existence souhrnného řádu přijímaného celou společností, včetně jeho prosazování prostřednictvím náboženských institucí. Tento ideový konsensus se zhroutil nejdříve na náboženském poli. Náboženské systémy Západu přivedly evropskou civilizaci na pokraj zániku nesmiřitelným bojem zprvu proti sobě, aby do kolbiště přizvaly i mezitím nábožensky neutrální společenské subsystemy (politika, ekonomie, věda) s jejich vlastní funkční logikou. Denominacionalizace v 16. a 17. století, a ne prostě reformace se svým racionalismem a individualismem (tak zejména Weber, Berger, Bruce),³⁰ může být jedním z nejvýznamnějších sekularizačních „motorů“.³¹

Všeobecná vysvětlující schopnost sociologického modelu sekularizace se zakládá především na předpokladu, že náboženství hraje zásadní roli při organizaci smyslu.³² Otázky smyslu a otázky náboženské jistě nejsou dvě „separované substance“, avšak nesmějí být ztotožňovány. Prvé jmenované nepotřebují dosáhnout druhé; náboženství představuje svérázný „výklad smyslu“,³³ který člověku vytváří „koherentní obraz o ‚celku‘ skutečnosti“.³⁴ Na základě biblického podání předpokládejme, že existuje „pouze“ jedna,

²⁹ Srv. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 161n. Také informačně plně nabitá a celkově velmi vydařená práce R. Vida *Konec velkého vyprávění. Sekularizace v sociologické perspektivě* (Brno 2011, 248, pozn. 437) sdílí premisu primátu diferenciaci před náboženskou neutralitou: „... jádrem procesu modernizace je proces diferenciaci.“

³⁰ Srv. R. Vido, *Konec velkého vyprávění*, 247.

³¹ Srv. U. Barth, 162n.

³² Srv. U. Barth, 160.

³³ W. Gräb, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998, 37 passim.

³⁴ F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der postmodernen Kultur*, München 2004, 111–116; 111.

a nikoli tři transcendence,³⁵ jež může být (a – jak křesťané vyznávají – chce) být zakoušena jako absolutní, „zcela jiná“ dimenze skutečnosti a smyslu.³⁶ Náboženství činí náboženstvím zkušenost transcendence aneb – geniální Schleiermacherovou formulí řečeno – „mysl a náklonnost pro Nekonečné“.³⁷ Instrumentalizace náboženství pro cokoli konečného je s ním v nejhlubším rozporu.³⁸

Náboženství se nenechá omezit na tradiční manifestace posvátna, ať už institucionálního, či neinstitucionálního druhu. Náboženství plní sakralizující, ritualizující a orientující funkci na rovině individuální i kolektivní. Snaha identifikovat alternativní jevy, jež by mohly být funkčně ekvivalentní explicitním náboženským formám, není metodicky bez výhrad. Šíře, do jaké byl pojem náboženství novějším bádáním rozveden – od politického angažmá k ochotě finančně podporovat charitativní projekty, od rituálů osobní péče k uctívání národního hokejového teamu – , je matoucí: téměř vše může být pokládáno za pseudo/krypto/paranáboženské. Lze však náboženské postoje identifikovat jen podle jejich vnějších projevů? Vyjadřuje nutně klekání a vzpínání rukou k nebi na Staroměstském náměstí LP 1998 po sledovaném vítězném zápasu našich hokejistů v Naganu (nevědomý) náboženský postoj? Je slogan „Hašek není člověk, Hašek to je bůh!“ vyznáním víry? Odpovíme-li kladně, vedle distinkce posvátného a profánního musíme

³⁵ Tak T. Luckmann, „The New and the Old in Religion“, in: P. Bourdieu – J. S. Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder aj. 1991, 167–188.

³⁶ Srv. T. Sundermeier, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh 1999, 98–115.

³⁷ F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), p. 53, in: KGA I/2: *Schriften aus der Berliner Zeit 1769–1799*, ed. G. Meckenstock, Berlin – New York 1999; česky *O náboženství. Promluvy ke vzdělančům mezi jeho utraťci*, Praha 2012, 73; překlad pozměněn.

³⁸ Srv. J. Dierken, *Selbstbewußtsein*, 57.

zavést další dichotomii: vědomé a nevědomé, resp. explicitní a implicitní náboženství.³⁹

2. Sekularizace a osvícenství

Epocha osvícenství představuje po etablování křesťanství v antice největší césuru v dějinách křesťanství, ještě větší než reformace, protože nepovažovala za nutné pouze korigovat určité křesťanské momenty, nýbrž přetvořila křesťanství jako celek.⁴⁰

Ulrich Barth vehementně oponuje rozšířenému přesvědčení o existenci přímé linie mezi osvícenstvím a sekularizací, jež se táhne až po zjednodušující ztotožnění moderny s dechristianizací. Tuto tezi nacházíme již u Friedricha Gogartena: „profanizující[] osvícenství... prohlašuje, že už neexistuje žádný závazný řád od té doby, kdy Logos odstranil všechny mytické mocnosti.“⁴¹ Tzv. osvícenská svoboda vrcholí v „původní neposlušnosti, která se rovná nevěře“, a „rebeluje proti sdílenému řádu všeho bytí, proti řádu, že Bůh je Bůh a člověk je člověk.“⁴² Jednu takovou rebelii proti řádu všeho bytí bylo vidět v přesvědčení osvícenců, že negramotnost křesťanské víře prospívá nepříliš, a v důsledku jejich úsilí uměly kolem r. 1800 přinejmenším v anglických, francouzských a německých městech mini-

³⁹ Srv. U. Barth, 160n.

⁴⁰ Srv. J. Lauster, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2014, 407.

⁴¹ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart ³1966, 99.

⁴² F. Gogarten, *Verhängnis*, 94n. Jako další zastávce přesvědčení o strukturální příbuznosti sekularizace a osvícenství Barth uvádí R. Guardiniho, H. Künga, H. Thielickeho, C. H. Ratschowa a částečně W. Pannenberg. Ti všichni zde navázali na K. Bartha, který osvícenství nazval obdobím „absolutistického člověka“ (*Protestantská teologie v XIX. století I*, Praha 1986, 26nn). – Zatímco raný Pannenberg vidí „sekularizaci... jako důsledek reformace, totiž jako zrušení privilegií kléru ve prospěch křesťanského lidu“ (*Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 127), pozdní Pannenberg pojem „sekularizace“ neuznává a tvrdě odsuzuje sekularismus, který „je sám důsledkem úpadku křesťanstvím ražené kulturní tradice“ (*Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, 9).

málně tři čtvrtiny obyvatelstva číst a psát.⁴³ Osvícenství vytvořilo jedinečné předpoklady pro „čtenářskou revoluci“⁴⁴ v 19. století. Podle Bartha zkrátka může být osvícenství sotva chápáno jako „pramen kulturního úpadku, motor odkřesťanštění nebo původ světa bez Boha“.⁴⁵

Jaká metodická kritéria by měla být použita pro určení stupně odkřesťanštění v „sekulárním věku“, jemuž má položit základy osvícenství? Trutz Rendtorff vidí kontraproduktivitu obvyklých teologických diagnóz novověku ve dvojím ohledu: v implicitní, přitom normativní fixaci na to, co by mělo platit za „křesťanské“ či „náboženské“, a ve snaze nalézt omluvu vlastních chyb v prezentování obsahů křesťanské víry a tradice.⁴⁶ „Osvícenci a kritikové náboženství vyhlili s vaničkou i dítě a odmítali připustit, že náboženství se přes nepopíratelnost kritizovaných jevů nedá prostě odstranit.“⁴⁷

O snaze „odstranit“ náboženství nemůže být v osvícenství řeči, na to jsou dějiny idejí až příliš komplikované. Věhlasné motto „*etsi deus non daretur*“ užil Hugo Grotius ve filosoficko-právním kontextu.⁴⁸ Různé příspěvky osvícenství k náboženské situaci v moderně by měly být posuzovány mnohem pečlivěji než nálepkovány jako „sekularismus“.⁴⁹ Řada impulzů osvícenství se rozšířila do celé kulturní oblasti – včetně takového postoje k vlastní náboženské tradici, který kritiku osvícenství umožňuje. Osvícenství znamená

⁴³ Srv. R. van Dülmen, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit III. Religion, Magie, Aufklärung, 16.–18. Jahrhundert*, München ³2005, 152–167.

⁴⁴ B. Stollberg-Rilinger, *Europa im Jahrhundert der Aufklärung*, Stuttgart 2000, 138.

⁴⁵ U. Barth, 138.

⁴⁶ Srv. T. Rendtorff, „Säkularisierung als theologisches Problem“, in: *NZStH* 4, 1962, 318–339; srv. k tomu M. Laube, *Theologie und neuzeitliches Christentum*, Tübingen 2006, 221–229.

⁴⁷ S. Heine – P. Pawlowsky, *Moderní průvodce křesťanstvím*, Praha 2012, 19.

⁴⁸ K Bonhoefferovu převzetí této formule srv. W. Gräb, *Lebensgeschichten*, 75.

⁴⁹ Tento pojem užila pravděpodobně poprvé „Leicesterská sekulární společnost“, založená r. 1851 G. J. Holyoakem, ne však v jeho pozdějším významu ideologického vytlačování náboženství ze života společnosti a jedince, nýbrž jako označení emancipačního humanistického programu společnosti.

„kulturně-historickou reakci na velké krize konfesního věku“.⁵⁰ Odhlédnuto od příležitostných vln militantního ateismu, osvícenská bitva proti tradičním vyznáním, institucionalizovaným dogmatům a obsoletním vírám vyčistila prostor pro „flexibilnější, subjektivně přijatelnější možnosti zbožnosti.“⁵¹

Osvícenští myslitelé hledají, jak může být náboženství chápáno nedogmaticky a nekonfesně, resp. nadkonfesně. „Pouze v náboženství, tedy tam, kde šlo o vztah nepodmíněné jistoty k nepodmíněným obsahům, mohl rozum spatřit své vlastní síly, a tím také sobě postavit hranice.“⁵² Jestliže v této „prověrce“ obsahy víry obstály, získaly na své věrohodnosti. Osvícenství chrání náboženství před jeho fanatickými formami. Rozumu se neprotivící víra a zjevení – to byl hlavní záměr osvícenské kritiky náboženství; žádné „odstranění“ náboženství, nýbrž jeho přetavení výhni rozumu, zocelení, a tím i prohloubení. Z tohoto úhlu pohledu se sekularizace jeví jako odhalení zformalizované, zpohanštělé a zideologizované víry v její prázdnotě, tedy jako dechristianizace a rechristianizace zároveň.⁵³

Osvícenství není dílo nabubřelého ega, jež svůj rozum neskloní ani před Bohem, nýbrž nejvážnější hledání – a ne pouze „výsledek“⁵⁴ – rozumově přijatelných odpovědí na dlouhou a širokou řeku otázek a úkolů, jejichž naléhavost roste s tím, jak dlouho před nimi zavíráme oči. Současný „střet civilizací“ ukazuje, nakolik je kritická, rozumem třibená a nadhled si dopřávající práce s vlastní náboženskou tradicí, v níž zaujímá exegeze svatých textů – ať Bible, či Koránu – místo nejpřednější, zapotřebí. „S osvícenstvím se vstupuje na půdu, kterou moderna pocituje jako svůj domov.“⁵⁵ Jsme-li

⁵⁰ J. Lauster, *Religion*, 149.

⁵¹ U. Barth, 139.

⁵² U. Barth, 139.

⁵³ Srv. H. Lehmann, *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen 1997.

⁵⁴ Tak U. Barth, 140.

⁵⁵ J. Lauster, *Verzauberung*, 407.

si vědomi skutečných motivů, jež vězely za osvícenstvím, dokážeme lépe porozumět problémům moderny, které sahají daleko před osvícenství jako historickou epochu.⁵⁶ Na prvním místě problému sekularizace.

3. Sekularizace jako hermeneutická kategorie krize náboženství

3.0. Kritické faktory modernizace

Mladý Schleiermacher ve svých *Promluvách o náboženství* (1799) zdůraznil, že osvícenská kritika náboženství musí být chápána na hlubší rovině než obvykle. Ne militantní ateisté, nýbrž spíše přespříliš prakticky orientovaní lidé uvnitř a vně náboženských institucí jsou skutečnými hrobníky náboženství!⁵⁷ Tím, že trvají na užitečnosti ve všech oblastech života („K čemu je to proboha dobré věřit v Boha?“), nejsou s to nahlédnout Nekonečné v konečném, tedy zakusit náboženství.

V rámci funkční logiky moderních sociálních systémů se perspektiva celistvosti a transcendence, pro náboženství klíčová, vytrácí. Empiristický a utilitární redukcionismus zahltl téměř všechny oblasti současného chápání skutečnosti. Je sice pravda, že „moderna otevírá perspektivy jak pro oblast sekulární, *tak i* pro oblast náboženskou: věcně rozděluje mezi konečným a nekonečným, transcendentním a imanentním. To se děje k *oboustrannému* užitku.“⁵⁸ Avšak v moderních, sekularizovaných společnostech zcela scházejí sociální podmínky pro subjektivní relevanci víry.⁵⁹ Aby vykreslil strukturální obtíže, rozvíjí Barth sociologickou perspektivu a představuje následující, bohatě provázané charakteristiky moderny: byrokracii, kapita-

⁵⁶ Srv. U. Barth, 140.

⁵⁷ Srv. F. Schleiermacher, *Über die Religion*, p. 144; česky 114.

⁵⁸ J. Dierken, *Selbstbewußtsein*, 57n.

⁵⁹ Srv. A. Hahn, *Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1974, 116.

lismus, technologii, demokratizaci a informační média.⁶⁰ Dodávám ještě jednu charakteristiku, jež může být pokládána za důsledek oněch pěti: ztrátu vděčnosti.

3.1. Byrokracie

Diferenciace rolí patří k základním vlastnostem společenského uspořádání. Je zakotvena biologicky v pohlavních a generačních odlišnostech a upevňována kulturou a konvencemi. Čím je společnost komplexnější, tím je vyšší i míra diferenciace rolí.⁶¹ Maximální výkon a zisk při minimálním vynaložení sil je možný jen tehdy, jestliže jednotlivým subsystémům přináležejí určitá funkce a spolupracují navzájem. Interakce mezi funkčními oblastmi a jejich vzájemná závislost musí být jasně definována pro každou z nich. Tato komplexní struktura bývá už od Maxe Webera nazývána byrokratiizací. Podstata byrokracie spočívá v organizačním strukturování činností a kompetenčních oblastí, v přisuzování rolí na všech úrovních společnosti. Pro modernu příznačná vysoká míra byrokratických struktur je výsledkem racionalizace, která má saturovat rostoucí potřebu efektivity všeho.⁶²

Byrokracie má dalekosáhlé nejen sociologické, nýbrž i antropologické důsledky: proces analogický strukturální diferenciaci společnosti probíhá i v lidské mysli. „Jednotlivé individuum je bodem křížení množství individuí.“⁶³ Subjekt, povinován hrát různé sociální role, se stále více odcizuje od svého skutečného, jednoho „já“. V této heteronomii spočívá nejvlastnější

⁶⁰ Srv. U. Barth, 146–156. J. Dierken zmiňuje pět dalších fenoménů: disciplinování, industrializaci, scientifikaci, zvěčnění a odkouzlení (*Selbstbewußtsein*, 55).

⁶¹ Co říká Schleiermacher o „systematickém náboženství“, jistě platí i v této „profánní“ souvislosti: „...neboť kde si každý myslí, že má celý systém a též i jeho střed, tam musí neúměrně vzrůst hodnota přikládána každé jednotlivosti“ (*Über die Religion*, p. 202; česky 139; překlad pozměněn).

⁶² Srv. U. Barth, 147.

⁶³ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, GS I, Stuttgart – Göttingen⁹ 1990, 51. Diltheyovu teorii „individuí v individuu“ dále rozvíjel zejména Georg Simmel.

základ všech „křizí subjektivitý“. ⁶⁴ Odtud vede rapidní vývoj k individualizaci a privatizaci v moderně. ⁶⁵ Kultura se stala omezeným sektorem společnosti, až mohli tzv. teologové Slova dokonce učit: kultura je tam, křesťanství zde. ⁶⁶

Pokročilá byrokratizace jednotlivých oblastí života, jejich samostatná funkční reglementace vedou jedince k podřízenosti jedné každé. Korelativně roste jeho privátní sféra, jež stabilizuje heteronomii, ve které člověk žije, a prostředkuje mezi jeho vnějším a vnitřním světem. „Deindividualizace a individualizace se tedy podmiňují navzájem.“ ⁶⁷ Člověk se v zájmu uchování vlastní individuality utká do privátní sféry. Leč i nejprivátnější „já“ je jato dalšími mechanismy, do nichž se únikem do rádobý nezczizitelné svobody vpřádá. Zábavní či volnočasový průmysl (!) jsou toho ukázkovým příkladem; jeho standardizované formy člověka „včas“ upozorní, jak si „odlevit“. ⁶⁸

Současný stupeň byrokracie je pro sociální a individuální funkce náboženství prekérní. Náboženské vědomí zasahuje a obklopuje celou oblast lidské existence, jak ukazují klasické koncepty křesťanské antropologie. Není žádná stvořenost, žádný hřích a žádná potřeba spásy bez totálního určení člověka Bohem. Analogicky se člověk cítí zcela stvořen, zcela hřišníkem a zcela spaseným. Náboženské sebezporozumění se v důsledku fragmentace vědomí stává pouze jednou součástí člověka. Náboženství existuje v pluralitě, ba soutěží s jinými životními styly, a vyjadřuje tak pouhou subidentitu

⁶⁴ I. U. Dalferth – P. Stoellger (eds.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005.

⁶⁵ U. Barth, 147n.

⁶⁶ Proti postulované „křizi kultury“ po I. světové válce tzv. teologie Slova razila „nepřekonatelný protiklad, diastázi, kvalitativní vzdálenost mezi křesťanstvím a kulturou, mezi Bohem a člověkem“ (U. H. J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen, Probleme, Perspektiven*, Göttingen 2001, 26).

⁶⁷ U. Barth, 148.

⁶⁸ Srv. U. Barth, 148.

moderního člověka – zcela v rozporu se svou podstatou. Hlavním problémem pluralismu je kontingence, jež retroaktivně pluralismus posiluje.⁶⁹

Jistě, je tu řada důvodů pro to přijímat pluralismus jako výhodu a šanci. Ovšem neustálý růst povinnosti volit a rozhodovat se může být zakoušen ne jako realizace vlastní svobody, nýbrž jako „přetížená nutnost být svobodný“.⁷⁰ Celostnímu nároku náboženství lze za těchto okolností dostat jen tehdy, chápe-li se nikoli jako normativní kritérium jednotlivých dílčích perspektiv a rolí, do kterých se vědomí člověka rozpadá, nýbrž jako jejich transcendingující vybalancování. Je tu silná potřeba takové jednoty, jak dokládá úspěch „putující religiozity“ (Troeltsch) a různých „pseudonáboženství“ a „náhražkových náboženství“⁷¹ s jejich kultem osobnosti. Avšak stabilizující efekt náboženství může být dosažen pouze osvojením kultury sebeinterpretace.⁷²

3.2. Kapitalismus

S posledními globalizačními vlnami jsou spojeny razantní změny socioekonomických životních forem. Svoboda světového obchodu a technologicky umožněná výměna informací mají nejen kosmopolitické, nýbrž i závažné antropologické důsledky. Kapitalismus doprovázejí socializační síly, které spojují vždy vlastní zájem s tendenčně univerzálním nárokem. Kapitalistická „imanence“ čerpá svou dynamiku z podvědomého kontrastu k zaměření na transcendenci, ať už metafyzicko-symbolické, eschatologické

⁶⁹ Srv. historické, sociologické a psychologické námítky H. Joase vůči koncepci pluralismu P. L. Bergera: *Braucht*, 32–49.

⁷⁰ H. Joas, *Braucht der Mensch Religion?*, 32.

⁷¹ Tyto termíny používám z nedostatku konceptuálního náčiní. Srv. H. Lehmann, *Protestantisches Christentum im Prozeß der Säkularisierung*, Göttingen 2001, 32: „Hovoří-li se vzhledem k vykupujícímu potenciálu velkých ideologií 20. století dosti často o ‚pseudonáboženstvích‘ a ‚náhražkových‘ náboženstvích, ukazuje to, jak málo se dosud podařilo vyvinout přesvědčivou terminologii pro náboženskou brizanci těchto fenoménů.“

⁷² Srv. U. Barth, 148n.

či prostorové podoby, nebo ve figurách psychologické sebetranscendence, tj. směrem k niterně prožívanému zásvětnu.⁷³ Elementární nitrosvětská orientace, úsilí o štěstí a úspěch v očích druhých odpovídají analogickým náboženským motivům a mohou následovat jejich strategie při zacházení s rizikem kontingence, jež je se vším úspěšným počínáním spojeno. Tváří v tvář všudypřítomnosti směny a jí (pod) řízeného jednání může sám kapitalismus nabýt kvazináboženský charakter.⁷⁴

Snaha získat maximum při minimálním vynaložení sil podstatně motivují ekonomické jednání – ne až v moderně. Avšak teprve s vynalezením tržního hospodářství se stala posledním kritériem; kapitalismus byl povýšen na nejdokonalejší formu ekonomického jednání (tu a tam eufemisticky nazývanou „nejlepší ze všech špatných“) – snad aby suploval všechny ztroskotavší naděje na společenský pokrok. Jádrem moderního kapitalismu vězí ve vzájemném posilování růstu motivace vázané na profit a profitové kalkulace. Úspěšnost kapitalistického systému, spočívající na jednoduše fungující logice, že uspokojování potřeb vede k jejich stupňování, vyjevuje svou stinnou stránku, totiž odmítání jakýchkoli orientujících kritérií hospodářského jednání a tendenci podřazovat všechny neekonomické mechanismy své systémové logice. Základní kapitalistické rovnice: poměr cena/výkon, náklady/užitek a urputná soutěživost⁷⁵ (v populární taneční soutěži dokonce nesoupeří pouze jednotlivé páry, nýbrž nepřímou i porota s hlasujícími diváky, na nichž vposled závisí, kdo protentokrát vypadne) nejen opanují veřejný prostor, nýbrž pronikají i do emočních mohutností člověka a jeho zkušenostního světa.⁷⁶ V médiích vládne rétorika

⁷³ Srv. J. Dierken, *Fortschritte*, 228n.

⁷⁴ Srv. J. Dierken, *Fortschritte*, 229.

⁷⁵ Ta vede nejednou k představě církve „jako sportovního závodu“, jak glosuje M. O. Vácha, *Tančící skály. O vývoji života na Zemi, o člověku a o Bohu*, Brno 2003, 158n.

⁷⁶ Srv. U. Barth, 150.

homo debitor, křivčovitá forma sekularizované hamartologie s takřka stejným náboženským patosem. Všechny sociální sféry jsou infikovány imperativem „splácení dluhů“, který se dobře hodí k zamaskování dluhů reálných a naléhavějších – v první řadě ekologické stopy, v České republice jedné z nejhlubších v Evropě.⁷⁷

Kapitalistická společnost vyznává „fundamentalistické náboženství růstu Růstu, které má své chrámy – supermarkety, své velekněze – manažery a makléře, své rituály a jazyky – reklamy a manažerské ptydepe, kterým je dnes naučená angličtina.“⁷⁸ Toto „náboženství“ spojuje tzv. levicové a pravicové strany v jednu „velkou stranu růstu“.⁷⁹ Kromě „[f]etiš[e] hospodářského růstu“ „nenabízejí moderní společnosti žádný společný smysl“, avšak kdyby se tato vidina zhroutila, „ohrozí to i nezbytnou soudržnost společnosti.“⁸⁰ Evropa zakouší časy „postdemokratického kapitalismu“, v němž se všechny alternativy stávají jeho součástí.⁸¹ Kapitalismus „zaplavuje tekutý totalitarismus, o kterém nevíme, kde pramení a kam až dosahuje.“⁸²

Nejpozději na tomto místě se dotýkáme oblasti náboženství, zprvu její praktické stránky, tj. etiky. Ta propojuje v dané kultuře tradiční pravidla a normy jednání a volní motivace, nezbytné k jejich dodržování, s jednáním, které vyrůstá z náboženského výkladu „společenské smlouvy“. Prý již sám Adam Smith si uvědomil, nakolik je křesťanská láska k bližnímu –

⁷⁷ Srv. V. Bělohradský, *Mezi světy & mezisvěty. Reloaded 2013*, Praha 2013, 19.

⁷⁸ V. Bělohradský, *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby*, Praha 3 2014, 9. Srv. T. Sedláček, *Ekonomie dobra a zla. Po stopách lidského tázání od Gilgameše po finanční krizi*, Praha 2009, 62: „Ekonomická snaha nemá cíle, ve kterém by bylo možno spočinout. Dnes známe jen růst pro růst samotný, a pokud se hospodářství daří, neznamená to důvod k odpočinku, ale k dalšímu výkonu.“

⁷⁹ V. Bělohradský, *Mezi světy & mezisvěty*, 20.

⁸⁰ J. Sokol, „Politika, náboženství a veřejný prostor“, online: <http://www.jansokol.cz/2014/03/politika-nabozenstvi-a-verejny-prostor/> [10. 1. 2015].

⁸¹ V. Bělohradský, *Mezi světy*, 24.

⁸² V. Bělohradský, *Mezi světy*, 27.

abychom užili klasický topos náboženské etiky – v příkrém rozporu s pravidly a normami jednání v prostředí tržního hospodářství. Metody a motivy, jakými náboženská víra vede k dodržování (a odvádí od porušování) morálních norem, již nefungují. To vidíme nejzřetelněji na problémech katolické církve prosazovat její morální pravidla – i mezi vlastními členy. Jistě, mnohé křesťanské mravní principy se v rámci habermasovského „postsekulárního překládání“⁸³ staly součástí evropského kulturního milieu, ne však přesvědčení o nerozlučnosti manželství, o lidské bytosti již v embryonálním, resp. plodovém stádiu vývoje či nepřipustnosti užívání „nepřirozené“ antikoncepce.

Oproti výše představenému problému vztahu byrokracie a náboženství tu najde o intrasubjektivní konflikt vyvolaný diferenciací rolí jedince, nýbrž o rozpor mezi náboženským étosem a logikou, již se řídí svět, ve kterém žijeme. Strukturální rušení platnosti náboženského étosu praxí tržní ekonomiky vykazuje jeho realizaci do specializovaných forem organizačního zprostředkování (rozvojová pomoc, sociální politika, diakonie apod.), a tím jej redukuje na intersubjektivní regulativy jednání v uměle vydělené sociální oblasti. Snižování evidence morálních principů samých je toho nutným důsledkem. „Náboženská etika se vůči reálným vztahům stává ideologií ve špatném smyslu slova.“⁸⁴

3.3. Technologie

„Skutečná technika je... stejně tvůrčí, intelektuální, chcete-li duchovní činností jako skutečná filosofie, umění nebo věda.“⁸⁵ Leč od 19. století

⁸³ Srv. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001; srv. k tomu H. Joas, *Braucht*, 122–128.

⁸⁴ U. Barth, 151.

⁸⁵ J. Sokol, „Technika“, in: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, Praha 2010, 144–151; 147.

charakterizuje vztah člověka k technice vzájemné podmiňování moderní přírodovědy, industriální produkce a zpeněžení v rámci tržní ekonomiky. Technika se definitivně separovala od umění a řemesla a dala se dohromady s vědou.⁸⁶ Přestala být hledáním způsobů uspokojování potřeb a stala se hledáním toho, co může být vyrobeno.⁸⁷

Prostřednictvím vnitřní dynamiky ekonomické „superstruktury“ (Gehlen) získávají technologické interkonexe stále více povahu sebe sama regulujících systémů, které vposled vrhají uživatele techniky – tj. prakticky každého západního jedince – do situace nemožnosti kontrolovat její přiměřenost jeho skutečným potřebám a využívat ji podle toho.⁸⁸ Program v nejlevnějším počítači porazí v šachové partii mistra světa. Detailní technické specifikace automobilů zmizely z reklamy;⁸⁹ jsou přespříliš složité a tak málo odlišné od jiných typů, že se jeden rozhoduje beztak podle jiných kritérií (že i zručnostně a technicky nejzdatnější jedinci dnes musejí svůj vůz svěřit do rukou odborníků, nepřímou dokládá faktický nezáměr výrobců a dealerů automobilů na tom, aby vůbec kdo směl tuto „posvátnou“ sféru překročit bez nutnosti vyhledat „prostřednický“ servis). Musíme užívat technologické produkty, aniž bychom jim mohli rozumět; mnohé nás dokonce mohou děsit (nejde jen o střely, rakety a bomby, ale i naše každodenní průvodce: nejeden počítačový expert je dnes vážně tázán, zda představa, že by stroje povstaly proti svým tvůrcům, patří stále do jen do R. U. R. či Matrixu). Prisma vyrobitelnosti a praktické použitelnosti určuje

⁸⁶ „To, co vědci vymysleli a vyzkoušeli v laboratoři, dovede technika prakticky zužitkovat, dovede vědce zásobit lepšími a lepšími přístroji a stále častěji i praktickými problémy, které je třeba vyřešit“ (J. Sokol, „Technika“, 146).

⁸⁷ Analogicky i věda přestává být zkoumáním toho, co jest, a stává se nástrojem na řešení problémů (J. Sokol, „Technika“, 149).

⁸⁸ Srv. U. Barth, 151.

⁸⁹ Srv. J. Sokol, „Civilizace, kultura, náboženství“, in: *Malá filosofie člověka*, 219–226; 222.

nejen interpretaci skutečnosti, resp. reality, nýbrž do značné míry i pohled na druhého. Vliv na apercepční formy náboženského vědomí je nesmírný.⁹⁰

K elementárním funkcím náboženství ve všech kulturách patří vytvoření v sobě členěné celkové představy o skutečnosti – svět je chápán jako smysluplná totalita. V náboženství křesťanském k tomu dochází na základě představy stvoření, resp. vírou ve stvoření statuovaným vztahem Boha a člověka. Tradiční víra ve stvoření prodělala na počátku novověku hlubokou proměnu, kdy přírodovědecký model vysvětlení vzniku světa vykázal náboženskou kosmologii do pozice transcendentního zakládajícího smyslu – a i ta je současnou technologickou interpretací světa zpochybňována.⁹¹ Náboženský výklad světa stojí v nepřekonatelném protikladu k výkladu technologickému, v němž poslední platnost připadá zmíněnému hledisku vyrobitelnosti a praktické použitelnosti. Řád stvoření v oblasti přírody, přirozeného světa a společnosti se stal transcendentním natolik, že zcela ztrácí sankcionující význam a v nejlepším případě získává charakter mementa – nezadatelnost lidské důstojnosti, povinnost chránit životní prostředí apod.⁹²

3.4. Demokratizace

Proces etablování politické demokracie nezůstal omezen pouze na politickou sféru, nýbrž při svém tažení napříč jinými oblastmi veřejného života zasáhl v 19. století i církevně organizované křesťanství. Byl s těžkým srdcem, implementovaly některé protestantské církve demokratické principy a mechanismy do svých vnitřních struktur. Takto otevřené možnosti spolurozhodování se však na pozadí pokračující demokratizace všech dalších společenských oblastí ukázaly jako nedostatečné.⁹³ V důsledku toho se

⁹⁰ Srv. U. Barth, 151n.

⁹¹ Srv. U. Barth, 152.

⁹² Srv. U. Barth, 152n.

⁹³ Srv. U. Barth, 153.

církevní představitelé začali zodpovídat nejen církevním synodám, nýbrž i řadovým církevním členům. Učení o dvojím stavu slábne („Wir sind Kirche“). Nadto získává kritika církve ze strany jejího členstva novou kvalitu – nemíří totiž pouze na jednotlivé církevní nešvary, nýbrž na církev jako instituci.⁹⁴ V důsledku toho členství v organizovaných náboženských společnostech již zdaleka neplatí za kritérium konfesní příslušnosti. Instituce se musejí s „křesťanstvím mimo církev“⁹⁵ nejen učit žít, nýbrž jej uznávat, ba někteří obzvlášť otevření jeho existenci prohlubují teologicky. Podíl „laiků“ na náboženských obřadech vede ke ztrátě dogmaticky nadřazené exkluzivity oficiálního náboženského personálu. I sociální formy náboženského života jsou ovlivněny strukturálním demokratickým procesem, který jako tendence k účastenství a podílnictví charakterizuje modernu celkově.⁹⁶

3.5. Informační média

Všechny formy symbolické komunikace jsou závislé na médiích, jež určují stupeň jejich publicity. Vznik masmédií představuje nejvýraznější zlom ve vývoji veřejné komunikace vůbec. „Co víme o své společnosti, ano o světě, ve kterém žijeme, víme prostřednictvím masmédií.“⁹⁷ Vztah mezi masmédií a veřejným míněním se stal samostatným tématem sociologického zkoumání. Výsledek zkoumání je jednoznačný: „Moderní, funkcionálně diferencované společnosti nemohou bez systému masmédií vůbec existovat.“⁹⁸ Nová kvalita komunikace a akcelerace přenosu informací vyžaduje vnitřní kritérium hodnoty sdělovaného. Bylo nalezeno v pojmu „informace“, který

⁹⁴ Srv. U. Barth, 153n.

⁹⁵ T. Rendtorff, *Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung*, Hamburg 1969.

⁹⁶ U. Barth, 154.

⁹⁷ N. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen 1996, 9.

⁹⁸ W. Gräb, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002, 135.

není totožný se „zprávou“, nýbrž vztahuje se na originalitu sdělovaného.⁹⁹ Přitažlivost konzumovaných informací se neměří kvalitou, nýbrž hbitostí střídajících se zpráv, jež mají na prvním místě nikoli informovat, nýbrž překvapovat, nejlépe šokovat, a bavit. „Informační tempo se stává samostatným obsahem prožívání.“¹⁰⁰ Ve veřejném prostoru lze dnes sotva rozlišit *facta* a *ficta*; *facta ficta* vznikají „samovzněcováním médií“ (V. Havel) „a slouží všemocné, neproniknutelné alianci médií, politiky, finančních oligarchií a nositelů specializovaných vědění.“¹⁰¹ Jestliže „i lidé v diferencovaných a pluralistických společnostech potřebují společné konstrukce své sociální a subjektivní reality“, nic je v nich nevytváří tak dokonale jako masmédia.¹⁰² Budováním „velkých příběhů“ masmédia úspěšně suplují *rolí* náboženství ve veřejném prostoru (*religio* ve smyslu *religare*).

Masmédií přivozené strukturální změny způsobu komunikace se ovšem dalece týkají náboženství samého, nejvíce snad jeho veřejné roviny – kultu. Náboženská komunikace pochází z kulticko-rituální performance, jež v archaických dobách sestávala především z obětních rituálů. Ve vyspělých náboženských kulturách je obětní rituál doplněn a částečně i vytlačen jinými formami symbolického znázornění. K veledůležitému mezníku ve vývoji náboženské komunikace došlo se vznikem a rozmachem – schematicky řečeno – „náboženství knihy“, která přenesla jádro náboženské komunikace do recitace a výkladu svatých textů. Do středu kultu se dostává aplikace zjevených pravd na danou současnost. Protestantismus tuto situaci předpokládá a v rámci křesťanského náboženství mu dává nejprísnejší výraz. Už proto je epochální transformací moderní komunikace obzvlášť zasažen.¹⁰³

⁹⁹ Srv. U. Barth, 154n.

¹⁰⁰ U. Barth, 155.

¹⁰¹ V. Bělohorský, *Společnost*, 9.

¹⁰² W. Gräb, *Sinn*, 135.

¹⁰³ Srv. U. Barth, 155.

Náboženská interpretace skutečnosti vznáší exkluzivistický nárok. Vždy soupeřila s alternativními podobami hledání smyslu, jež se v pluralismu mimořádně rozhojnily. K obsahovým protikladům přistupuje soutěž na poli mediální prezentace. Tradiční formy náboženské komunikace se musejí osvědčit vůči masmediálně raženým světům zážitků.¹⁰⁴ Tyto stojí se strukturními momenty náboženské performance takřka v rozporu: na jedné straně „rajc“, jímž masmédia svá témata přesycují, dynamika, s níž o nich zpravují, vytváření imaginativní mnohosti událostí včetně pocitu, že na nich konzument participuje, sugerovaná smyslová přítomnost subjektivně spoluzakusitelných životních situací či svoboda anonymního mediálního konzumu, na druhé straně charakteristická „dlouhodečnost“ rituálů, záměrná nenázornost symbolů, četba a výklad stále stejných svatých textů, marginálnost publicity při kultu a naléhavost na osobní účast¹⁰⁵ – tisíciletími tříbené „náboženské vědění, které věřícího inspiruje, motivuje a náležitě usměřňuje“,¹⁰⁶ náboženství „komunikuje“ na prvním místě v kultu.

Jakkoli mohou formy náboženské komunikace tu a tam snad i pro svůj strukturní protiklad vůči mobilům, tabletům a počítačům fascinovat, tento konkurenční tlak může vést nejen k povlovné ztrátě schopnosti formovat myšlení jejích podílníků, nýbrž i rostoucímu nezájmu na oficiálním kultu. „Zdá se, že ve vysoce rozvinutých informačních společnostech je tento stav dalekosáhle dosažen.“¹⁰⁷

¹⁰⁴ Srv. U. Barth, 155n.

¹⁰⁵ Srv. U. Barth, 156.

¹⁰⁶ H. Küng, *V co věřím*, Praha 2012, 109.

¹⁰⁷ U. Barth, 156.

3.6. Ztráta vděčnosti

Náboženská interpretace skutečnosti je vděčná. Schleiermacherův „pocit naprosté závislosti“ jakožto „podstata zbožnosti“¹⁰⁸ je synonymem pro „pocit naprosté vděčnosti“. Člověk přijímá svůj život jako nezasloužený dar; každé ráno, ba každý okamžik je oslavou. Křesťanský postoj nezná žádnou „profanitu“; vše je „posvátné“.¹⁰⁹ Věřící zakouší „dimenzi“ Posvátna, Absolutna, Nekonečna či Nepodmíněného ve všech konstelacích všednodenního života. Na pocit naprosté vděčnosti bohoslužba odpovídá, prohlubuje jej a rozšiřuje.

Navzdory vyvinutému sociálnímu systému zdůrazňují moderní individualizované společnosti nezávislost a soběstačnost. Náboženská interpretace vlastního života se proto jeví jako stále více zbytná a vděčnost je pocífována pouze ve výjimečných případech. Přitom nejdůležitější věci našeho života si nemůžeme koupit, nýbrž dostat darem: zdraví, štěstí, harmonickou rodinu či dobré přátele – na tom turbulence moderny pranic nezměnily. V důsledku byrokracie, kapitalismu, technologie, demokratické a informačních médií se tento pocit zdá vyprchávat, spolu s vědomím nezaslouženého dědictví sdílených duchovních hodnot. Z hrazení zdravotního pojištění vyplývá nutnost uzdravení právě tak málo jako míra povinnosti slunečního svitu a zdrženlivosti deště závisí na tučnosti za

¹⁰⁸ F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1821/1822 I*, Studienausgabe, ed. H. Peiter, Berlin – New York 1984, § 9, 31.

¹⁰⁹ To není nějaký „liberální“ výstřelek, nýbrž christologicky zakotvené zjištění, jež pojmy „posvátné“ a „profánní“ pregnantně vyjadřuje Hartmut Gese: „V této [scil. Ježíšově] sebeoběti proniká posvátné profánním a již netrvá v oddělenosti“; jde o „vydávající[] se vtažení profánního do posvátného“ („Das Gesetz“, in: *Zur biblischen Theologie*, Tübingen 1989, 55–84; 78.79). „Kristova smrt je uskutečněným posledním hlubiny lidství, spojením posvátna s nejvyšším utrpením smrti“ („Das biblische Schriftverständnis“, in: tamt., 9–30; 27). Dále srv. takřka hymnické pasáže ve finále Geseho programového textu „Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie“, in: *ZThK NF*, 67, 1970, 417–436; 434nn (přetištěno in: *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, München 1974, 11–30).

dovolenou vynaložené sumy. Ztráta vděčnosti jako výsledek přijímání všeho jako automaticky fungujícího podle mých přání, hybris naprosté disponibility vlastním životem a jeho obsahem, má dalekosáhlé hamartologické důsledky. Bezbřehá důvěra v sebe sama, rozvrhování sebe sama bez pocitu vrženosti, posiluje potřebu fakticky sebeklamného sebeospravedlnění. Jistě, není-li již náboženská interpretace skutečnosti samozřejmá a „in“, náboženství „může být hlubší, vřelejší, pravdivější a svobodnější.“¹¹⁰ Může „bránit pocitu zbytečnosti a nudy..., otevírat oči pro nouzi jiných, pro krásu skutečnosti, čistoty, skromnosti a nesobeckého jednání a nabízet tak poslední smysl lidské svobodě.“¹¹¹ Avšak bez pocitu naprosté vděčnosti není žádné zkušenosti ospravedlnění – a žádného náboženství.

Závěr

V podmínkách moderny se složitost vytvoření náboženského vědomí obrovsky zvýšila. Dynamické efekty naší doby se ukazují jako specificky moderní fenomény. Žijeme na troskách moderny; Evropa neprožívá ani konec křesťanství, ani pouhou změnu dosavadních náboženských forem, nýbrž turbulentní transformaci společenského a individuálního sebeporozumění. To je charakterizováno pocitem „identitární paniky“, jak pregnantně říká V. Bělohradský: identita založená na argumentaci se mění v argumentaci založenou na identitě. Artikulace křesťanských hodnot sekulárním jazykem a jeho kultivace je z dlouhodobé perspektivy sotva myslitelná bez církví.¹¹² Leč i tradiční církve vlivem modernizačních faktorů nabízejí spíše *celebritas Dei* namísto *Gloria Dei*.¹¹³ Přesto se přinejmenším tradiční církve zatím

¹¹⁰J. Sokol, „Civilizace“, 224.

¹¹¹J. Sokol, „Civilizace“, 226.

¹¹²Srv. J. Dierken, *Selbstbewußtsein*, 53.

¹¹³*Celebritas* označuje slávu, které lze dosáci prostředky pozemského, nedokonalého světa.

nepohybují v „situac[i] duchovního tržiště“¹¹⁴ a těžko odhadovat, jakou roli budou hrát do budoucna. Pevně doufám, že tato otázka bude zajímavá nejen pro církevníky a teology.

Gloria naproti tomu vyjadřuje jedinečnou, „zcela jinou“ a vznešenou událost; na rozdíl od *celebritas* o ní „nemůžeme mlčet“ (Sk 4,20). „Největší nebezpečí postmoderní doby mediální moci je, že i Bůh bude jen *celebrita*, bude *celeber*, ne *gloriosus*“ (V. Bělohradský, „Od gloria [dei] k celebritas [dei]. Papežovy smažené brambůrky žádejte v snack-barech Sabritas!“; in: *Společnost nevolnosti*, 77–84; 82).

¹¹⁴D. Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha 2010, 158. Pojem „duchovní tržiště“ užil v titulu své práce W. C. Roof pro označení *americké* náboženské situace: *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remarking of American Religion*, Princeton – Oxford 2001.

TRPÍCÍ BŮH A BOŽÍ BERÁNEK – CHARLES HARTSHORNE A TEOLOGIE NENÁSILÍ

Petr Macek

DIVINE SUFFERING AND THE LAMB OF GOD – CHARLES HARTSHORNE AND PEACE THEOLOGY: Does the process view of reality construing God's activity in the world as non-coercive persuading correspond with the theology of nonviolence? The role of Jesus Christ in Charles Hartshorne's thought may instigate such query. The theology of peace is stimulated by the conviction that "the way of the cross" is not just a situational ethical strategy but a normative manner of living revealing the nature of the Creator's own dealing with all creatures. Hartshorne himself was rather a defamer of pacifism and did not assume any such connectedness but some Hartshornian scholars argue for presenting his view as a metaphysical basis of Christian pacifism. One can also compare his conception with the views of those who anticipate a metaphysical ground of nonviolence regardless of process theism. There seems to be no conflict between the universal nature of the process world view and the particularity of the Christian experience.

K nejoriginálnějším americkým filosofům druhé poloviny minulého století patří Charles Hartshorne (1897–2000), spojovaný především s tzv. procesuální filosofií či filosofií dění, jejímž průkopníkem byl Hartshornův starší kolega na Harvardově univerzitě, filosof britského původu Alfred North Whitehead (1861–1947). Whitehead i Hartshorne vypracovali teistický výklad skutečnosti. Jejich teismus je filosofický, ale podle jejich přesvědčení odpovídá základní intuici teistických náboženství. Svět je v tomto výkladu vnímán jako dění, jehož základními jednotkami jsou jakési atomické sebe-tvorné, navzájem provázané a vzájemně se pociťující okamžiky bytí, jež nevykazují žádnou trvající „substanci“, pouze jakousi dědičnost. Zpravidla probíhají v určitých societách majících svá centra a svou strukturou jsou tu

více, tu méně (podle svého typu) otevřené nástupu něčeho nového. Všechny jsou – jednotlivě i ve svých centrech – vztaženy k živému eminentnímu centru, které je ovlivňuje a „řídí“ tím, jak se jim samo dává pocítit. Náboženské teismy (a v navázání na ně i tyto metafyzické výklady) nazývají toto centrum Bohem. Jeho funkci lze přirovnat – u vědomí toho, že každá analogie kulhá – k funkci hospodáře, manažera podniku nebo hlavy rodiny: Má vizi, jak tento celek harmonicky vést, má také nejvyšší moc jej ovlivnit (a řešit jeho různé krize), ale nemůže jej k ničemu násilím donutit. V tom, co je na tomto celku nezávislé, co je jeho vlastním zájmem a cílem, je Bůh neproměnný, v tom, čím je s tímto celkem provázán, se v odezvě na to, co se v tomto celku kde odehrává, a díky tvůrčí inspiraci, kterou mu to skýtá, aktuálně mění – mění strategii svého vlivu, své správy a mění i nás. Díky této reciprocitě může být vnímán jako „fellow-sufferer“ – velký souputník, který nám v našich bolestech rozumí.¹ Hartshornova formulace této Boží bipolarity se od Whiteheadovy v některých ohledech liší, ale oba jsou zajedno v přesvědčení, že bez tohoto živého tvůrčího centra nelze pochopit a vysvětlit povahu našeho světa, jeho racionální strukturu, jeho principiální jednotu, jeho integritu i jeho křehkost a zranitelnost.²

Whitehead je mnohem známější, avšak část teologie, která se aspoň v některých ohledech inspirovala též filosofickým teismem, oslovil hlavně Hartshorne.³ Jedná se především o teologii procesuální ražby, která je z principu otevřená myšlence „přirozené“ či filosofické teologie i mezioborovému dialogu. Podle Hartshorna je metafyzika procesuální vize v podstatě

¹ Srov. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Macmillan, New York 1929, 413.

² Whiteheadovým klíčovým dílem je jeho *Process and Reality* z roku 1929. V Hartshornově tvorbě takové jedno přelomové dílo nenajdeme, nejbližší mu stojí asi jeho *Creative Synthesis and Philosophic Method* z roku 1970.

³ V češtině vyšla jeho kratší studie *Přirozená teologie pro naši dobu*, OIKOYMENH, Praha 2006.

domyšlením výroku o všezahrnující a integrující povaze lásky, citovaného v Lk 10,27. Může být Hartshornova filosofie nějak zajímavá nebo užitečná i pro teologii jiné proveniencie, především tu, která vychází z biblického svědectví a programově navazuje na křesťanskou teologickou tradici, včetně tradice reformační s jejím důrazem na centrální význam příběhu a díla Ježíše Krista?

Role božského vtělení v Hartshornově filosofické christologii

Pokusy o to se v minulosti děly, a to dokonce i ze strany samotných processuálních či teologií dění silně ovlivněných teologů.⁴ Jakou roli hraje Ježíš Kristus v Hartshornově vizi? V článku „Filosofovo zhodnocení křesťanství“ Hartshorne říká, že sám žádnou christologii nemá a žádnou také nemínil kritizovat.⁵ Je jasné, že jeho zmínky o Ježíši žádný systematický koncept nepředstavují, věcně však svou určitost i koherenci mají. Určujícím motivem těchto zmínek je důraz na Krista jako výraz či projev vlastního Božího utrpení. Jinde říká: „Nauka, že na kříži zemřel bohočlověk, znamená víc než důraz na Boží dobrou vůli a na spřízněnost všech lidí. (Ježíšova) oddanost lidem byla výrazem jeho náklonnosti vůči nim v jejich utrpení i v jejich radosti. Jejich tragédie se staly jeho tragédií a jejich radosti jeho radostí, a to v té míře, že ho to stálo život. Ježíš je symbolem solidarity, ze které se neutíká.“⁶ Debata o Ježíšově „božství“ na tento aspekt inkarnace podle Hartshorna do značné míry zapomněla. Přitom je to to nejdůležitější: „Říkat, že ‚Ježíš je Bůh‘, znamenalo, že sám Bůh je v lidských osudech pří-

⁴ Jmenujme aspoň systematicko-teologicky koncipované pokusy Daniela D. Williamse (*Spirit and the Forms of Love*, Harper & Row, New York 1968) nebo Schuberta M. Ogdena (*The Understanding of Christian Faith*, Cascade Books, Eugene 2010).

⁵ Ch. Hartshorne, „Philosopher’s Assessment of Christianity“, in: Walter Leibrecht (ed.), *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*, Harper, New York 1959, 175.

⁶ Ch. Hartshorne, *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion*, Hafner, New York 1971, 147.

tomen a že Boží láska je především náklonností, která hoře druhého bere na sebe.“⁷ „Hlavní novinkou Nového zákona je, že Boží láska, kterou ... zřetelně vyhláshuje už prorocké mluvení o milosrdném Bohu, který se zajímá o osud bezmocných a nešťastných, je tu rozvinuta až k účasti na utrpení stvoření, symbolizovaném společně Kristovým křížem a učením o Božím vtělení.“⁸

V uvedeném článku Hartshorne říká: „Jeden aspekt tvrzení, že Bůh se vtělil v Kristu, tu chci zmínit. Ježíš byl člověk, který na kříži intenzivně trpěl, mentálně i fyzicky, a nebyl v tom sám. Jeho přijetí utrpení symbolizuje nejvyšší hodnotu pokory.“⁹ V pozadí je kritika klasického teismu: „Nejdůležitější člověk umírá jako otrok. Nemáme však vidět ještě něco jiného? Ježíš byl nazván Kristem, sebe-manifestací samotného Boha. Podle mnohých teologických a filosofických nauk je znamením božskosti imunita vůči jakémukoli utrpení. V tomto případě by stoický či buddhistický mudrc byl božštější než Ježíš.“¹⁰ Proti této logice staví Hartshorne zásadu, že k Bohu patří jak nejvyšší aktivita, tak nejvyšší receptivita. Boží realita obepíná v našem pohledu všechny věci, a protože utrpení v nich hraje podstatnou roli, patří utrpení i k Bohu. Proto říká:

Je třeba vzít doslovně výrok, ‚cokoliv jste učinili jiným, učinili jste mně‘, kde odkaz ke ‚mně‘ je odkazem k Bohu, ne jen k nějakému člověku, včetně člověka Ježíše. To neznamená, že si máme představovat ‚žíznicího‘ Boha atd. ... Spíš jde o to, že zkušenost utrpení je Bohu známa, podle analogie, že sympatizující pozorovatel žíznicího člověka se v nějakém smyslu podílí na jeho strádání. V Božím případě to není jen pouhá představivost, ale intuitivní participace.¹¹

⁷ Tamtéž.

⁸ Hartshorne, *Přirozená theologie pro naši dobu*, 76.

⁹ Hartshorne, „Philosopher’s Assessment of Christianity“, 175.

¹⁰ Tamtéž.

¹¹ Tamtéž.

I intuitivní participace je konkrétní účastí. Proto tím aspektem christologie, na nějž se Hartshorne soustředí nejvíce, je Ježíš jako konkrétní zástupce Boží souvztažnosti a útrpnosti. Bůh naše tragédie intuitivně zažívá a tak je sdílí. Doslovně „trpí“. Proto nejvyšším symbolem Boží účasti na lidských bolestech i radostech, na bohatství i tíži světa, je pro Hartshorna *kříž*.¹² „Kříž lze pokládat za symbol toho, že Ježíš přijetím svého osudu vyjádřil nad všechnu pochybnost, že nějaký únik jeho osudu nepřicházel vůbec v úvahu.“¹³ Působíme-li si navzájem nesnáze, působíme je Bohu, jestliže se navzájem mučíme, působíme muka Bohu, či jak se dřív říkalo, „znovu křížujeme“ v Ježíši symbolicky přítomného Boha.¹⁴

To, čeho je kříž symbolem, lze podle Hartshorna vyjádřit slovem *láska*. Kříž jako symbol božské lásky je založen na skutečné události této lásky v Ježíšově příběhu. Ježíš je tak doslovně *boží* v tom smyslu, že je „božskou láskou“ – nikoliv, že je pouze „jako Bůh“, ale že na Bohu participuje. Je Boží *symbolicky*, protože jeho láska je analogickým odkazem k Boží realitě jako takové. Jako každý člověk (a každý tvor) přispívá svým dílem k Boží realitě, k tomu, jak na tom živý Bůh aktuálně je, zároveň je však nejvyšším symbolem Boží lásky ke stvoření jako takovému. Kříž symbolizuje ovšem víc než Boží utrpení. Vypovídá i o příčině utrpení.

Svět je tragičnem, protože jeho tvorové jsou částečně svobodni a mohou se střetávat, neboť jejich volby probíhají zpravidla ve vzájemné ignoranci, a pokud jde o jejich důsledky pro okolí, jsou tak často krokem do tmy. Ti, kdo ukřižovali Ježíše, nejednali v naprostém nevědomí. Svět je tragičnem nejen proto, že konflikt bývá nevyhnutelný, ale i proto, že u lidí dochází i k vnitřnímu střetu mezi vůlí sloužit obecnému dobru a touhou hájit svůj soukromý či skupinový cíl. ... Z evangelijního podání také vyplývá, že Syn člověka byl předán Římanům

¹² Hartshorne, *Reality as Social Process*, 147.

¹³ Ch. Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Willet, Clark and Company, Chicago 1941, 165.

¹⁴ Hartshorne, *Reality as Social Process*, 152

ve jménu Božím. Ti, kdo ho odsoudili, hájili Boží čest, byli (mysleli si, že jsou) na Boží straně. Toto osobování si božské role či funkce je asi největším hříchem.¹⁵

Kříž je Hartshornovi klíčem k existenci jako takové.¹⁶ Bůh nás v procesuálním pojetí mění tím, jak jej (ve whiteheadovské teorii nastávání všeho aktuálně jsoucího) činíme svou součástí, jak si jej – v odezvě na jím neustále proměňovaný svět – „osvojujeme“.¹⁷ Všichni lidé nějak ztělesňují Boží cíle pro lidstvo, ale je tu i prostor pro ztělesnění, které je v nějakém smyslu jedinečné. V tom také spočívá podle myslitelů, jako je Hartshorne, i jedinečnost Ježíšova.¹⁸ „Pravými lidmi,“ říká, „se stáváme jen tam, kde se zdroji pravého lidství otevřeme. Není tímto největším zdrojem možnost přijmout vědomě a ochotně dílo lásky, která nekonečně překonává a inspiruje tu naši?“¹⁹ „Když chceme pomáhat druhým, musíme si přivlastnit jejich vlastní ideály. To je však nesmírně obtížné. ... Pouze Bůh dokáže doslovně milovat druhé stejně intimně, jako miluje sebe sama.“²⁰ Nicméně, všichni „jsme částmi jedni druhých, protože jsme částmi onoho živého celku, vázání solidaritou svých pocitů; ta je v nás nedokonalá, v Bohu je však dokonalá a absolutní. ... Ježíš proto byl a dosud může být živoucím a jedinečným symbolem křesťanského ... pohledu na Boží lásku.“²¹

¹⁵ Tamtéž, 148.

¹⁶ Ch. Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, SUNY Press, Albany 1984, x.

¹⁷ Srov. Ch. Hartshorne, *Divine Relativity: A Social Conception of God*, Yale Univ. Press, New Haven 1983², 139, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, Open Court, La Salle 1970, 277. Hartshorne tu aplikuje Whiteheadův pojem „prehension“ označující sebe-tvůrčí pocitování druhých a všeho, co se aktualizujícímu se subjektu v jeho „světě“ nabízí. Výraz „osvojení“, kterého zde užívám, to vystihuje jen částečně.

¹⁸ Tamtéž, 167. Srov. Schubert M. Ogden, *The Point of Christology*, Harper & Row, San Francisco, 79–85.

¹⁹ Tamtéž, 149n.

²⁰ Tamtéž, 150.

²¹ Hartshorne, *Reality as Social Process*, 152.

Hartshorne a pacifismus

Je nabíledni, že procesuální akcent na „morální“ povahu skutečnosti jako takové, koncipující Boží působení ve světě jako výlučně nenásilné přesvědčování, kladoucí navíc důraz na „galilejský“ model lidské odezvy²² a nesení křížže jako působnost, která odpovídá povaze tohoto celku, nemůže být úplně bez významu pro teologii a teologickou etiku. Hartshorne si toho byl vědom, má však tento předpoklad kompatibility mezi procesuálním teismem a křesťanskou teologií šance u myslitelů, kteří vycházejí důsledně z teologických partikularit Písma? Může být adeptem takové srovnatelnosti celostního myšlení a důsledně biblického východiska „teologie nenásilí“, jejímž krédem je, že cesta křížže není jen situační etickou strategií, ale normativním způsobem existence korespondující s nezadatelným charakterem Božího jednání se světem a ve světě?

Není to rozhodně samozřejmé u vědomí toho, že teologie nenásilí a její svědecké formy jsou určitou verzí náboženského *pacifismu* a Hartshorne neměl právě pro pacifisty velké porozumění. Naopak, spolu s Whiteheadem patřil ke kritikům pacifismu a obráncům teorie „spravedlivé války“. Byl přesvědčen, že pacifismus je principiálně deficitní v sociálním uvědomění. Společenský realismus nás podle Hartshorna učí pochopit, že předat moc těm, kdo jsou inferiorní v lásce, znamená garantovat, že na konci bude sociálního uvědomění ještě méně.²³ Sám je přesvědčen, že „dogmatický pacifismus je často výrazem upřednostňování určitého příjemného sentimentu proti odvaze postavit se tváří v tvář tragédii existence, jíž nemůže uniknout ani Bůh“.²⁴ „Až celý svět bude v rukou agresora, nebude pacifistům ani dovoleno, aby promluvili.“²⁵ Sociální uvědomění a aktivita z něj

²² Srov. Hartshorne, *Process and Reality*, 404.

²³ Hartshorne, *Reality as Social Process*, 168.

²⁴ Tamtéž.

²⁵ Tamtéž, 171.

vycházející „musí zahrnout i odmítnutí toho, aby monopol na užití násilí měli jen asociálové. Násilí, jehož cílem je zabránění tomu, aby násilí vedlo k zničení svobody všech, není rozhodně aktivitou, která je bez sociálního uvědomění, spíš je jedním z jejích rozhodujících výrazů.“²⁶

Nebylo to poprvé a nebylo to také naposled, kdy se Hartshorne vyjádřil na adresu pacifismu takto negativně. Již dříve proklamoval, že pacifismus je pozice, kterou nemůže logický teista držet, protože jen Bůh představuje onu eminentní lásku, která je s to učinit nesympatizující projevy moci něčím pro udržení řádu zbytečným. My lidé musíme držet lásku a donucení v rovnováze.²⁷ Válka je tak podle Hartshorna někdy „menším zlem než odmítnutí nebo neschopnost těch, komu bylo ublíženo, odporovat silou“. Pacifismus se mu zdá „tragédií existence spíš vyhýbat, než aby jí čelil tváří v tvář“.²⁸ Ještě po válce říká, že „pacifismus je omylem, který předpokládá, že nejvyšší či božská moc je jediná legitimní“.²⁹

Rozlišování mezi Boží a lidskou mocí není jediným zdrojem Hartshornova odmítání pacifismu. Jiným je jeho údajná nepraktičnost. Je jasné, že pacifismus vnímá spíš jako druh netečnosti než jako nenásilný způsob rezistence. Pacifista musí být v zásadě „připraven spolupracovat s každým, kdo ho chce zneužít“; proto se nejedná o hrdinství, ale slabost.³⁰ A protože je to postoj vycházející z nedostatku sociálního uvědomění, je vlastně protikladem teismu a jeho snaha napodobit božskou lásku je falešná.

²⁶ Tamtéž, 173. Srov též M. Y. Davis, „The Pacifism Debate in the Hartshorne-Brightman Correspondence“, *Process Studies* 27 (1998), 200–214.

²⁷ Ch. Hartshorne, *Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature*, Peter Smith, Gloucester 1975, 26–27.

²⁸ Tamtéž. cit. D. Dombrowski, „Pacifism and Hartshorne’s Dipolar Theism“, *Encounter* 48 (1987), 340.

²⁹ Hartshorne, *Divine Relativity*, 154n.

³⁰ Hartshorne, *Man’s Vision of God*, 171.

Hartshornovský pacifismus Hartshornovi navzdory

Mnozí procesualisté si nicméně byli vědomi toho, že i když Hartshorne pacifistou není, „jeho centrální vize Boha jako přesvědčující moci prezentuje nenásilnou lásku jako ideální či dokonalý způsob jednání, který máme napodobit“.³¹ Jak připomíná hartshornovský badatel Daniel Dombrowski, Hartshornova kritika byla nedorozuměním. Pacifismus by mohl být „protikladem teismu“ jen za předpokladu, že Hartshornova tvrzení o jeho nedostatečném sociálním vědomí a o neschopnosti hledět tvář v tvář tragédii existence platí. Je však toto tvrzení opodstatněno? Není-li pacifismus vnímán jen jako opozice proti násilí při vyřizování sporů, ale jako druh odporování násilí, může být účinný. Hartshorne, říká Dombrowski, nemohl vědět, že pacifismus jako způsob nenásilného odporu nemůže uspět. Gándhíovská nenásilná rezistence praktikovaná množstvím nábožensky motivovaných pacifistů by podle autora byla mohla uspět i proti Hitlerovi, problémem však bylo, že náboženské komunity v Německu byly vůči pacifismu principiálně skeptické. Hitler proto na žádný větší odpor z této strany nenarazil.³²

Hartshorne tak podle Dombrowskiho neprokázal, že pacifismus nefunguje, a také neprokázal, že pacifismus je falešný pokus vyrovnat se Boží lásce. Pacifismus není protikladem teismu, tím méně bipolárního teismu. Naopak, superioritu pacifismu jako účinného jednání lze paradoxně založit právě na Hartshornově metafyzice. Procesuální teismus nabízí pojmový aparát, který umožňuje přechod od „spravedlivé války“, zastávané Hartshornem i Whiteheadem, k pacifismu.³³ Jestliže Hartshorne říká, že „nejvyšší mocí je moc vnímavosti“, pak nenásilná rezistence představuje přímou

³¹ Srov. Barry L. Whitney, „Charles Hartshorne“, in: *Non-Violence-Central to Christian Spirituality* (ed. J. T. Culliton), The Edwin Mellen Press, Toronto 1982, 217–237.

³² Dombrowski, „Pacifism and Hartshorne's Dipolar Theism“, 343.

³³ Tamtéž, 342.

a potenciálně mocnou manifestaci takové vnímavosti. Brutální moc tuto přímou nemá, protože kvůli životu zabíjí a kvůli míru uskutečňuje válku. Nenásilí je tak způsobem čínorodého „bytí ve smyslu dění“, které je božskému bytí-skrze-děni podobnější než jiné modely.³⁴

Je-li pacifismus správně interpretován, nepřestavuje pasivitu, ale disciplinovaný pokus dosáhnout oné whiteheadovské harmonie, která „utišuje destruktivní turbulence a kompletuje civilizační proces“.³⁵ Počátečním centrem pokoje je jedinec, který je příkladem pokoje a přispěvatelem k pokoji ve velkém. Soustředěnost na sebe není tvořivá. Jedině pacifista jako „činitel pokoje“ (*pace-fere*) si osvojuje pokoj v zájmu jeho šíření. Nenásilné akce usilují o uskutečnění a zachování vnitřních hodnot každého okamžiku. To odpovídá Boží strategii tvorby a záchovy věcí bez boje a bez destrukce, jak ji prezentuje i Hartshorne. Proto je pacifistické „osvojování si pokoje“ způsobem napodobení onoho božského „bytí“, které je „děním“ ve smyslu přecházení k stále větší plnosti. Pacifista nechová iluze, že zlo lze zcela eliminovat, a nechce ani „konkurovat“ Boží harmonizující moci. Doufá však a věří, že cesta *imitatio Dei* nebude nakonec zahanbena.³⁶

Hartshornův odpor vůči pacifismu se dočasně týkal i možnosti použití nukleárních zbraní,³⁷ ale v tomto kontextu se objevovaly už i jiné tóny.³⁸ Jakkoli věřil, že Hitlerům či Stalinům nelze ustupovat, volal už i po jedno-

³⁴ Autor připomíná i studii whiteheadovského badatele Roberta Kinasta *Nenásilí v procesuálním pohledu na svět*, v níž autor interpretuje nenásilí z procesuální pozice vycházející z Whiteheadových analýz. Jeho tezí je, že uskutečnění plné hodnoty nenásilí vyžaduje nenásilný způsob života, lásku ke světu a otevřenost vůči budoucnosti. Srov. R. Kinast, „Non-violence in a Process Worldview“, *Philosophy Today* 25 (1981), 279–285.

³⁵ Dombrowski, „Pacifism and Hartshorne’s Dipolar Theism“, 344.

³⁶ Srov. Dombrowski, „The Process Concept of God and Pacifism“, *Sophia* 52 (2013), 483–501. Srov. také též, *Christian Pacifism*, Temple Univ. Press, Philadelphia, 1991.

³⁷ Hartshorne, *Reality as Social Process*, 213–219.

³⁸ Ch. Hartshorne, *Insights and Oversights of Great Thinkers: An Evaluation of Western Philosophy*, SUNY Press, Albany 1983, 336.

stranné redukci nukleárního arsenálu a připustil, že morálku „odstrašení“ je vzhledem k děsivé absurditě těchto zbraní třeba přehodnotit.³⁹ Ač Whitehead i Hartshorne zůstali podle Dombrowskiho ve svých úvahách stát kdesi na prahu, přes který se nikdy úplně nedostali, postupné osvojení si jejich teismu v myšlení víry by mohlo společensko-etická selhání způsobená tím, že „Bohu byly připsány hodnoty, které patří jen císaři“,⁴⁰ napravit.

Paradoxnosti Hartshornova sporu s pacifismem se věnuje i Harsthornův interpret Mark Y. Davies, který konstatuje, že pro ty, kdo vědí o Hartshornově důrazu na Boží přesvědčování, působí jeho advokacie donucující moci jako něco nepatřičného.⁴¹ Podle něho to bylo hlavně Hartshornovo vědomí lidské hříšnosti, co mu, podobně jako někdejšímu pacifistovi Reinholdu Niebuhrovi, nedovolovalo, aby tam, kde bylo třeba se postavit silám hříchu, mluvil pouze o moci přesvědčování.⁴² Důraz na hřích by však neměl být omluvou vylučující spolehnutí na méně násilné metody ve společenských vztazích.⁴³ Za největší slabinu pokládá autor Hartshornovo nepochopení starosti pacifistů o důsledky, které použití násilí má, i to, že nebral v potaz jejich dlouhodobý cíl, jímž je myšlenka *smíření*. V té souvislosti uvádí příklad Martina L. Kinga, který zamítl jak extrém pasivní ne-rezistence, tak

³⁹ John B. Cobb, Jr. a F. I. Gamwell (eds.), *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1984, 187n. V roce 1992 však Hartshorne konstatuje, že po padesáti letech od války pochopil, že „skutečným nepřítelem se stává sama válka“, a že „pacifistická pozice je na cestě k tomu být jediným adekvátním řešením“. (Srov. Ch. Hartshorne, „Some Comments Comments“ (on Randall Morris' *Process Philosophy and Political Ideology*), PS 21/2 (1992), 15.

⁴⁰ A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Corrected edition, (Ed. D. R. Griffin a D. W.), The Free Press, New York 1978, 520.

⁴¹ Davis, „The Pacifism Debate“, 206.

⁴² Srov k tomu Niebuhrovo rozlišování mezi skupinami a jednotlivci v jeho studii *Moral Man and Immoral Society* (Charles Scribner's Sons, New York 1932, passim).

⁴³ Davis, „The Pacifism Debate“, 210. Srov též Alliman Sears, „Suffering and Surrender in the Midst of Divine Persuasion“, in: Darren J. N. Middleton (ed.), *God, Literature and Process Thought*, Ashgate, Aldershot 2002, 79–102.

i extrém násilného odporu. „Kinga by Hartshorne nemohl obvinít z toho, že nedbá na následky nenásilných akcí. Právě tento zájem ho totiž vedl k volbě nenásilného způsobu boje“.⁴⁴

Metafyzika a teologie nenásilí

Jestliže Hartshorne definuje lásku jako přijetí zájmů druhých do sféry vlastních zájmů, a to i tam, kde se však zájmy kříží a „vzniklý nesoulad se skrze Boží lásku stane nesouladem uvnitř milující Bytosti“,⁴⁵ a jestliže již Whitehead konstatoval, že strádání způsobené těmito konflikty „dospívá v Harmonii harmonií ke svému konci“,⁴⁶ pak toto božské řešení a překonání nesouladu může být napodobeno i skrze kristovské řešení tak, jak mu rozumí „teologie nenásilí“ – jako sebeomezení v zájmu života těch druhých, často i všelijak „jiných“.

Pro metafyzický základ křesťanského pacifismu argumentuje i americká teoložka a filosofka Nancey Murphyová. Ta je přesvědčena, že výsledky výzkumu a reflexe této souvztažnosti v různých oborech lidského poznání volají po revizi moderního předpokladu diskontinuity mezi etikou a vědou. V knize *Morální podstata světa*⁴⁷ vyslovuje spolu s jihoafrickým kosmologem Georgem Ellisem v úvodu tezi, kterou se v širokém záběru analýz pokoušejí oba autoři dokázat:

Teistická verze poskytuje mnohem koherentnější vysvětlení kosmologických konstant našeho univerza, reality, jak ji známe z perspektivy přírodních a sociálních věd či z perspektivy morální zkušenosti, než verze neteistické. Avšak ne všechny verze Boží podstaty a povahy jsou slučitelné s takovým modelem jeho

⁴⁴ Davis, „The Pacifism Debate“, 212.

⁴⁵ Ch. Hartshorne, „A Philosophy of Democratic Defense“, *Science, Philosophy, and Religion: Second Symposium*, New York 1942, 130–72.

⁴⁶ A. N. Whitehead, *Dobrodružství idejí*, OIKOYMENH, Praha 2000, 288.

⁴⁷ Nancey Murphy a George F. R. Ellis, *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethics*, Fortress, Minneapolis 1996.

jednání, které odhalujeme v přirozeném světě. Zdá se nám, že Bůh jedná v souladu s přírodou a nikdy neznásilňuje ty přírodní procesy, které stvořením světa sám uvedl na scénu. Tato verze charakteru Božího jednání, spočívající v naprostém odmítnutí násilí vůči stvoření, má přímé důsledky na lidskou morálku. Jejím ohlasem je etika kenoze či sebezapírání, kdy člověk musí kvůli druhým omezit sama sebe stůj co stůj. Taková etika se samozřejmě podstatně liší od etických předpokladů, na nichž spočívá současná sociální věda.⁴⁸

Předpoklad, že říše etiky a empiricky podložené konstatování o tom, jak to ve světě chodí, jsou dvě zcela různé sféry, pokládají autoři studie za neudržitelný. Sociální vědy postulují otázky etické povahy, ale etika, která na ně odpovídá, se zase neobejde bez implicitní metafyziky. Metafyzika a morální systém jsou ovšem komponentami širšího celku, zahrnujícího přírodní i společenské vědy, a metafyzika (resp. teologie) vždy nějak odpovídá na „hraniční otázky“ nejrůznějších vědeckých disciplín.⁴⁹

Murphyová a Ellis se hlásí k metafyzice „kenotického teismu“ – k myšlenke Božího sebe-omezení. Božího cíle, stvoření tvorstva, které je s Bohem ve vztahu, bylo dosahováno postupně, nepřímou a bolestně, protože kvality vztahů, o jakou Bůh usiluje, nemůže být dosaženo procesem, který sám tuto kvalitu nemá. Proto i ten proces sám musí od samého začátku až do konce, od těch nejmenších Božích tvorů až po ty nejoslnivější, reflektovat nenásilnou, přesvědčující, trpělivou lásku. Ospravedlněním pro křesťanskou etiku je, že lidé mají žít a jednat tak, aby byli „dětmi svého nebeského Otce“. Jejich morální charakter by měl být obrazem morálního charakteru Boha samého.⁵⁰ Ideálním lidským životem je proto sebezapíravý život, život, který si odepre i „legitimní nárok“ na obranu. Nejde ovšem jen o pacifis-

⁴⁸ Tamtéž, xv.

⁴⁹ Tamtéž, 19nn, 64nn. Murphyová a Ellis jsou přesvědčeni, že odpověď na „hraniční otázky“, které vznikají na rovině a okrajích vědecké kosmologie, poskytuje nejplausibilnější a nejúspornější vysvětlení křesťanská nauka o Bohu jako Tvůrci světa.

⁵⁰ Tamtéž, 246.

mus na rovině osobních střetnutí, ale i o odmítnutí participace na státem organizovaném násilí, bez ohledu na to, co to bude stát.⁵¹ Pacifistická teze je tu zcela zásadní: Žádá si ji nejen koherence celého schématu, ale i praktické řešení současné situace lidstva.⁵² Autoři jsou přesvědčeni, že konzistentní strategie užívání co nejmenšího násilí k dosažení kýženého cíle bude mít kumulativní efekt – zvýšení účinnosti méně násilných prostředků z dlouhodobého hlediska. Zastánci nenásilí již ukázali, že nenásilí někdy funguje, a existuje bohatá literatura dokumentující efektivitu nenásilných akcí, včetně těch použitých proti nacismu.⁵³

Teologicko-etickou základnou pacifistické teze není autorce jen samotná teistická metafyzika – svoboda Stvořitele tvořícího svobodné stvoření – ale i partikulární příběh tohoto stvoření a jeho christologická interpretace. Tuto interpretaci předkládá Murphyová ve své studii nazvané „Yoderova Systematická obrana křesťanského pacifismu“.⁵⁴ Americký teolog John Howard Yoder vycházel jako teologický odchovanec Karla Bartha důsledně z biblického svědectví a o filosofickou interpretaci či filosofický rámec své teologie se nestaral.⁵⁵ Murphyová mu jej poskytuje tím, že ho prezentuje jako představitele konzistentní ideje, která je svého druhu „výzkumným programem“, jehož výtěžky lze zúročit v širším kontextu. V jejím vlastním podání lze tento výzkumný program definovat tezí, že „v Ježíšově zranitelné lásce k nepřátelům a zřeknutí se nadvlády se odkrývá Boží morální charakter,“ a že „napodobování Ježíše je tak konstitutivním prvkem společenské etiky“. Yoder argumentuje, že křesťané jsou voláni k tomu, aby Krista napodobili

⁵¹ Tamtéž, 250.

⁵² Tamtéž, 251.

⁵³ Tamtéž, 161.

⁵⁴ N. Murphy, „Yoderova systematická obrana křesťanského pacifismu“, in: P. Gallus a P. Macek, *Teologie jako věda: Dvě perspektivy*, CDK, Brno 2007, 217–242.

⁵⁵ Česky vyšla jeho studie o společensko-etickém významu novozákonního svědectví o Ježíši. Srov. John H. Yoder, *Ježíšova politika*, Eman, Benešov 2004.

„nesením kříže“.⁵⁶ Tímto křížem není ovšem veškeré utrpení, ale je jím míněna pouze cena, již člověk platí za společenskou „nepřizpůsobivost“, již důsledné následování Ježíše Krista s sebou nese. Pokud následovníci Krista odmítnou s nároky stávajících (často už dávno ne zcela legitimních) autorit i „legitimní“ užití násilí, setkají se analogicky s nepřítelstvím „starého řádu“, jemuž čelil on sám.⁵⁷ Cenou za vzepření se stávajícím mocím v jejich modlářských ambicích na absolutnost je ovšem utrpení.

Ježíšova veřejná působnost má podle Yodera vedle svého společensko-etického významu i význam „kosmický“: Jeho příběh nás poučuje o tom, jaké druhy působení, jaké způsoby budování společenství a jaké druhy řešení konfliktu odpovídají základní charakteristice a struktuře našeho světa, o němž víme to, „co neví César“, že Ježíš je (jako Logos) jeho základem i Pánem. „Nezačínáme proto u nějakého mechanisticky pojímaného univerza, hledající v něm praskliny a trhliny, jimiž by do něj mohlo proniknout trochu tvůrčí svobody (za niž bychom potom vzdali hold Bohu). Ke světu s jeho zákonitostmi se hlásíme jako k tomu, co je obepnuto suverenitou Boží, suverenitou Boha, který se zjevil v Kristu.“⁵⁸ Ve svém eseji „Zbrojení

⁵⁶ Yoder, *Ježíšova politika*, 97–98.

⁵⁷ Tamtéž, 98. Nejvýznamnějším příspěvkem Yoderovy četby Bible k politické analýze je podle autorky jeho aplikace Pavlova učení o „vládách a mocnostech“ na současné mocenské struktury s důsledky, které to má pro nové vnímání Ježíšovy mise. Stvořitelský záměr těchto struktur byl dobrý, neboť lidská společnost se bez nich neobejde. Problémem je, že „upadly“, že už obecnému dobru neslouží, a spíš jen usilují o svou vlastní expanzi. Tak se z nich staly modly, které si nárokují, aby jim lidé sloužili a pokládali je za absolutní hodnotu. Proto je třeba za součást Kristova poslání pokládat destrukci modlářských nároků těchto expandujících struktur moci. Ježíš svým vystupováním a veřejným působením ukázal, že je možné žít navzdory těmto nárokům opravdu svobodně, a svou smrtí, která byla evidentně justiční vraždou, je vlastně „odzbrojil a veřejně odhalil“ (Koloským 2, 15) v jejich zvrhlosti: Přišly jak o iluzi své absolutní moci, tak o schopnost vytvořit iluzi své legitimacy.

⁵⁸ Yoder, *Ježíšova politika*, 232n.

a eschatologie“ Yoder říká, že „lidé, kteří nesou své kříže, jednají v souladu s vlastní povahou univerza“. ⁵⁹

Ve světě vlků pod vládou Beránka

Yoder pléduje na pozadí své interpretace „vtělení“ pro historiografickou revizi. Důvod, proč je třeba dějiny číst nově, spočívá i v tom, že v určitých bodech těchto dějin jde o „specifikovatelnou *dobrou novinu* o lidské situaci, jejíž dobrota či novost nebyla ještě těmi, kdo doposud určovali vyličení příběhu světa, náležitě doceněna.“⁶⁰ Vládnu skutečně Césarové, anebo žijeme ve světě, jehož pánem je Ježíš Kristus? Zpěv o tom, že Beránek „je hoden“ převzít moc, který se ozývá ve Zjevení Janově, není podle teologů nenásilí jen poezie. Je to pokus o nový pohled na skutečnost, bez něhož nelze mít morální svobodu k hlásání pravdy každé moci do očí, nebo vydržet žít proti obecnému trendu, i když se zdá, že se to nevyplatí. Dějiny však je třeba číst a vnímat na pozadí změny, kterou znamenal a znamená Ježíšův život a jeho dílo, včetně jeho smrti a vzkříšení. Kříž a zmrtvýchvstání neoznačují jen několikadenní sled událostí v Jeruzalémě prvního století, ale i sám základní charakter našeho světa.⁶¹

Je-li podstatou vtělení láska, která dosáhla svého symbolického vyvrcholení na kříži, má nový život, který je v tomto dění ustaven jako lidská možnost, obrovské sociální implikace. Ty jsou však z principu nedosažitelné technikami donucení. Bůh jedná se zlem skrze sebeobětavou a nenásilnou lásku. „Dobré“ je podle hermeneutiky nenásilí to, co je konformní Božímu příkazu a Božímu charakteru, dosvědčenému v biblické zvěsti, ne to, co vede

⁵⁹ Hned však dodává, že k tomu se ovšem člověk nedopracuje jinak než tím, že „se životně spojí s těmi, kdo oslavují ubitého Beránka“. Srov. J. H. Yoder, „Armaments and Eschatology“, *Studies in Christian Ethics* 1 (1988), 58.

⁶⁰ J. H. Yoder, „The Burden and Discipline of Evangelical Revisionism“, in: L. Hawley a J. C. Juhnke (eds.), *Nonviolent America*, Betel College, North Newton 1993, 21.

⁶¹ Yoder, *Ježíšova politika*, 156.

k statisticky ověřitelnému úspěchu. Bůh prosazuje své věci ve světě skrze stvoření lidí, kteří odmítají bojovat se světem jeho vlastními prostředky. „Pacifismus mesiášské komunity“ je proto, podle Yodera, třeba odlišit od jiných druhů pacifismu, včetně těch nábožensky motivovaných. Je to pacifismus, který je nesrozumitelný bez „vyznání, že Ježíš je Kristus a že Ježíš Kristus je *Pán*“.⁶² Proto i když pozvání k následování Ježíše je adresováno všem, standard, jímž se takový život řídí, není střížen na míru lidstvu jako takovému, ale je určen těm, jejichž osobní orientaci změnil Ježíš a jeho poselství. Jen tato změna orientace (*metanoia*) činí onu novou lidskou existenci možnou.

Je zřejmé, že toto pojetí křesťanského pacifismu konvenční kritika, včetně té Hartshornovy, nepostihuje, a v zásadě je v souladu s jeho důrazem na motiv Kristova kříže. Je to sice trochu jiné pojetí Ježíšovy jedinečnosti než to, které mluví o „jedinečném osobním osvojení Božího cíle“, ale znamenali toto osvojení participaci na Božím záměru, tak tu tak velký rozdíl není. Hartshorne by asi o inkarnaci nemluvil jako o vytvoření nové lidské situace, ale jeho pojetí kreativity (každé dění je vytvářením „nového“) vynoření určité „nové pravdy“ připouští.⁶³ Zde proto není procesuální vnímání skutečnosti jako dění, které má svůj charakter, s událostní základnou křesťanské teologie (její christologie a její etiky) v žádném zásadním rozporu. Hartshorne by jistě souhlasil i s tvrzením, že „jednou z funkcí teologické kritiky je i podezíravost vůči teologiím, které z dogmatických tvrzení dělají něco důležitějšího, než je věrnost v dějinných situacích. Teologická kritika musí zahrnout ostražitost vůči nebezpečí, jímž je názor, že pokud užijeme správné

⁶² J. H. Yoder, *Nevertheless*, Herald Press, Scottsdale, 1971, 124n.

⁶³ Ch. Hartshorne, „Process Philosophy as a Resource for Christian Thought“, in: Perry LeFevre (ed.), *Philosophical Resources for Christian Thought*, Nashville 1968, 66.

formulace, na našem chování už nezáleží.⁶⁴ Yoder připomíná, že z hlediska hermeneutické strategie „učednické“ církve nelze, pokud jde o evangelium, rozlišit mezi „naukou“ a „etikou“. V novozákonním pojetí jsou Ježíšovy pokyny právě tak evangeliem jako jeho příběh. Kázání na hoře *je* evangelium. Že je možné se chovat jinak, *je* „dobrá zpráva“. Proto „nelze odlišit *kérygma* a *didache*“.⁶⁵ Smyslem inkarnace je, že „Bůh prorazil naše definice toho, co je lidské, a novou formativní definici poskytl v člověku Ježíši“.⁶⁶ Proto „změna smýšlení“ je sama aspektem spásy, ne pouhým jejím důsledkem, který by „mohl“ nebo „měl“ následovat.

Zdá se tedy, že kříž jako symbol trpícího Boha, jehož mocí je nedonucující láska, představuje bod, v němž k zřejmé afinitě mezi procesuální metafyzikou a vyznavačským teologickým postmodernismem dochází, a to tak, že se navzájem doplňují. Teologie pospolitě praxe nenásilí dává příliš abstraktní procesuálně-vztahové vizi konkrétní obsah. Ta jí naopak zase poskytuje kosmologické dotažení.⁶⁷ Můžeme ovšem souhlasit s názorem, že účinná přesvědčivost Boha jako lásky nespočívá tolik v tom, jak Bůh jedná se stvořenými aktéry „ve světě“, nýbrž v tom, že těmto zčásti sebeurčujícím bytostem poskytuje příležitosti a možnosti svobodně odpovídat na lásku, skrze jejíž přítomnost existují a v jejíž přítomnosti se vždy nacházejí.⁶⁸

Trýznivé zkušenosti s násilím, které nečekaně máme v druhé dekádě jednadvacátého století, mohou vést ovšem k otázce, zda tzv. „křesťanský

⁶⁴ J. H. Yoder, *Preface to Theology: Theology and Theological Method*, Brazos Press, Grand Rapids 2002, 395.

⁶⁵ Tamtéž.

⁶⁶ Yoder, *Ježíšova politika*, 156.

⁶⁷ Srov. Leslie A. Muray, „Confesional Postmodernism and the Process-Relational Vision“, *Process Studies* 18/2 (1989), 83–94.

⁶⁸ Srov. Ingolf U. Dalfert, *Becoming Present: An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, Peeters, Leuven 2006, 167.

realismus“ nemá nakonec přece jenom pravdu a zda rasantní odpor násilníkům všemi prostředky, které se mohou ukázat jako účinné, není tím jediným sebezáchovným postupem a prostředkem k zachování civilizace. Americký teolog slovanského původu Miroslav Volf, který se hlásí k pacifismu, připouští v závěru své knihy *Odmítnout nebo obejmout* teologické reflexe etnických čistek na Balkáně v devadesátých letech minulého století. Dochází v nich k tomu, že ve světě násilí je důsledné neodplácení a nenásilí nemyslitelné. „Je možné,“ říká, „že tyrany je potřeba sesadit z trůnu a šilencům je třeba zabránit v rozsévání zkázy... Je také možné, že jsou nutná určitá opatření zahrnující i připravenost použít násilí, aby se tyrané a šilenci vůbec nedostali k moci a aby se spouště běžných násilníků, kteří chodí po našich ulicích, zabránilo v jejich násilných činech.“ Zároveň však konstatuje, že křesťan, který „na sebe místo svého kříže vezme vojenskou výstroj“, by pro to „neměl hledat ospravedlnění ve víře, která hlásá ukřižovaného Mesiáše“.⁶⁹

Tady lze namítnout, že k násilí odhodlaným „šilencům“ a „násilníkům, kteří chodí po našich ulicích“, nezabraňuje v jejich akcích zpravidla armáda, ale policie a že i policejní akci nasazenou proti teroristům organizovaným v komplexních formacích nemusíme pokládat za „válečný akt“, a dokonce ani za tzv. „spravedlivou válku“. Policejní ochranu před nejrůzněji motivovanými násilníky rozlišují od válečných tažení i teologové nenásilí včetně Yodera samého. Rozhodně ji lze přirovnat k donucovací moci, o které apoštol tvrdí, že je „hrozbou“ pouze tomu, „kdo jedná zle“, a jako taková patří k „Božímu řádu“ a „slouží“ Bohu.⁷⁰ Víme také, že Ježíš vyzývá své následovníky, kteří jsou zranitelní jako „ovce mezi vlky“, aby nebyli jen „bezelstní jako holubice“, ale též „obezřetní jako hadi“. Odkaz k „hadům“

⁶⁹ M. Volf, *Odmítnout nebo obejmout?*, Vyšehrad, Praha 2005, 339n.

⁷⁰ Srov. Římanům 13,2–4.

lze na tomto místě číst také jako alarmující výzvu: „jako ti hadí“. Řecký výraz *fronimos*, překládaný jako „obezřetnost“, je možno chápat také jako označení prozíravosti sledující předejití důsledkům „hadí“ úskočnosti a připravenosti uštknout. To ovšem nic nemění na tom, že křesťanská existence zůstává následováním toho, kdo ztělesňoval Boží vstřícnost ke všemu stvoření a raději újmu trpěl, než aby ji způsobil druhým, včetně těch, kdo se mu protivili.

IN MEMORIAM PROF. PAVEL FILIPI (26. 5. 1936–28. 12. 2015)

V ranních hodinách 28. prosince 2015, půl roku před svými osmdesátinami, zemřel v Praze profesor Pavel Filipi. Pocházel z rodiny, jejíž předkové od tolerančních dob patřili k písmákům ve vysočinské vsi Telecí.

Pavel Filipi se narodil 26. května v Praze, jeho otec Jan byl presbyterem a kurátorem evangelického sboru na Vinohradech a patřil ke kruhu laických žáků starozákonníka Slavomila C. Daňka (1885–1946). Se znalostí jeho biblických výkladů zahajoval v r. 1954 Pavel Filipi svá studia evangelické teologie na tehdejší Husově bohoslovecké fakultě. V době jeho studia (1954–1959) došlo k rozdělení fakulty na husitskou a evangelickou, která přijala jméno J. A. Komenského. Ve své první akademické práci se Filipi věnoval systematicko-teologickým důsledkům Daňkova exegetického přístupu k Bibli.

Po povinné vojenské službě působil jako vikář své církve (v Praze–Střešovicích a u Salvátora), mj. se zvláštním pověřením pro práci s mládeží v pražském seniorátě. V roce 1967 přešel na Komenského fakultu, kde se stal asistentem J. L. Hromádky (1889–1969) a posléze nastoupil akademickou dráhu. Svému učiteli, nejvýznamnější učitelské osobnosti pražské fakulty, se věnoval také ve své disertační práci, obhájené v r. 1970, v níž zkoumal Hromádkovy začátky v pastorační práci faráře. S Hromádkou se vyrovnával také v četných dalších domácích i zahraničních studiích, vydal některé Hromádkovy práce a pokusil se o jeho teologickou biografii (*Do nejhlubších hlubin*, Praha 1990). V roce 1974 se habilitoval prací o eku-
menických motivech v českém protestantismu 19. století a v roce 1978 byl

jmenován profesorem. Na Komenského fakultě pak léta řídil Ekumenický institut a posléze také katedru praktické teologie. V letech 1999–2005 byl po dvě období děkanem fakulty, která byla v r. 1990 inkorporována do Karlovy univerzity.

Pavel Filipi byl praktický teolog a ekumenik, ale také citlivý interpret dějin české teologie, zejména 19. století. Než se k tomu vrátím, chci připomenout jeho další práce, které si získaly pevné místo v oborech praktické a ekumenické teologie. Napsal knihu o Večeři Páně (*Hostina chudých. Kapitoly o večeři Páně*, Praha 1991), *Příručku pro ekumenické bohoslužby* (Praha 1991), ekumenický přehled po církvích *Křesťanstvo* (vydané čtyřikrát v letech 1996–2012) a na ně navazující „kapitoly z ekumenické eklesiologie“ (*Církev a církve*, Brno 2000), v nichž systematickým způsobem vyjádřil to, na čem mu velmi záleželo. Filipi byl však také pronikavým vykladačem Bible, jak ukazuje jeho knížka o poselství kajících žalmů (*Kdo slyší můj nářek?* Třebenice 1997) či k jeho sedmdesátinám vydaná sbírka kázání *Kolik zbývá z noci* (Praha 2006). K této oblasti jeho působení se vztahuje i sborník prací jeho přátel vydaný k jeho předchozím kulatým narozeninám (*Ministerium verbi divini*, Praha 1996).

Ekumenické zaujetí jej z české kotliny vedlo do zahraničí. Začal jako teologický poradce Ekumenické rady církví, v roce 1982 byl však povolán do mezinárodních grémíí Leuenberské konkordie a v roce 1992 do Komise pro víru a řád (Faith and Order) Světové rady církví v Ženevě.

Jako hostující profesor byl zván k přednáškám na německé univerzity v Siegen, Halle, Lipsku a také ve Vídni. Vykládal o situaci církve v prostředí určeném extrémní sekularizací a na tomto pozadí rozvažoval, co lze očekávat od procesu evropského sjednocování.

Obzvláštní vztah jej vázal k církevnímu společenství Leuenberské konkordie (1973), nyní Společenství evangelických církví v Evropě. V letech

1987–2001 byl členem jeho exekutivy, posléze jejím prezidentem za reformovanou část. Dlouhá léta se také účastnil práce skupiny pro věroučný rozhovor regionu jižní a východní Evropy a v ní se podílel na vzniku textu *Církev – lid – stát – národ* (2002). Tento významný dokument Společenství se nejen pokouší sondovat složité otázky vztahu církve k těmto základním uskupením lidské společnosti, tedy otázky zvláště citlivé v zemích Podunají a Karpatského oblouku, ale také se snaží stavět teologické zábrany ožívajícímu nacionalismu.

V krátkém citátu z memoranda „o příspěvku leuenberských církví k dorozumění mezi Českem a Rakouskem“ z téhož roku 2002, který dobře vystihuje tehdejší problematiku, je možno zaslechnout Filipiho hlas:

„V dějinách byly církve kvůli své spjatosti s národy a etnickými skupinami často zataženy do konfliktu, a tak ztrácely ze zřetele svou smířčí a sjednocující roli. Je proto zásadně důležité, aby se učily odolávat manipulaci k politickým a nacionalistickým účelům.“

Sousedská spolupráce mezi Českem a Rakouskem vedla k radostným a plodným setkáním ekumenických rad obou zemí, z nichž vzešla například knížka *Brnem cestami pokoje* (Brno 2008), kterou jsme spolu s Filipim připravili a která popisuje dějiny a současnost Židů a křesťanů v tomto městě. Byla prezentována na brněnské radnici po slavnostním procesí od římskokatolické katedrály k Červenému kostelu.

Toho, kdo se zabývá církevními dějinami, zaujme zvlášť Filipiho příspěvek k dějinám teologie, zachycený nejen v jeho habilitační práci, ale i v dalších studiích o katechismech používaných českými evangelíky a o moravských a českých žácích vídeňského profesora teologie Eduarda Böhla (1836–1903). Zvláště tyto práce o „böhlovcích“ jsou nejen výstavními ukázkami protestantských dějin teologie a vzdělávání, ale podmaňují čtenáře také citlivým, až do psychologie zacházejícím pozorováním pro-

středí a všedního života této generace farářů 19. století. Filipi zde vychází vstříc zvýšenému zájmu o sociální dějiny, které zpracovává na materiálu z církevního a náboženského prostředí.

Eduard Böhl byl do Vídně povolán v roce 1864 jako profesor reformované teologie. Platil za reformovaného konfesionalistu, který svou církev zapřísalal Druhou helvétskou konfesí a Heideberským katechismem, dvěma základními vyznavačskými spisy, jež pod vlivem pozdně racionalistické liberální teologie upadaly v zapomnění. Pod vlivem svého tchána Herrmanna Friedricha Kohlbrügge (1803–1875) propojil pietismus, probuzenectví a reformovaný konfesionalismus ve zjištěné situaci národního vzepětí tzv. „českého jara“, v němž bylo snadné podlehnout nacionalismu. Böhlovi žáci byli proti tomu teologicky vyzbrojeni. Filipi pronikavým způsobem analyzoval toto „opožděné probuzení v prostoru Čech a Moravy“, hutně popsal nakonec nerozhodný spor o to, zda má platit katechismus heideberský, nebo bratrský, a vylíčil diskuse mezi konfesionalisty a probuzeneckými kazateli, přičemž se věnoval také zahraničním vlivům (Skotsko, Švýcarsko, oblast Porýní). Zabýval se i vztahy mezi böhlovci, obsahem jejich konferencí a okružních dopisů. Postavil tak této skupině farářů přelomu 19. a 20. století trvalý pomník.

Když jsme v roce 1996 u příležitosti 175. výročí založení evangelické teologické fakulty ve Vídni založili společenství jiho-, středo- a východoevropských teologických fakult (SOMEF), byl Pavel Filipi jedním z prvních, kdo se ujal úkolu takto vytvořené sítě propojující jednotlivá učiliště evangelické teologie vdechnout život a obsah. I za to chceme na tomto místě vyjádřit vděčnost, kterou Pavlu Filipimu dlužíme. V této souvislosti sluší připomenout, že mu v roce 2004 byl jako výraz díky z vídeňské strany udělen Rakouský čestný kříž za vědu a umění 1. třídy. V *laudatio* bylo tehdy zmíněno slovo německého fyzika Carla Friedricha von Weizsäckera

(1912–2007), který prohlásil, že teologové se zabývají „jedinou pravdou sahající do větší hloubky než pravda přírodních věd, na níž spočívá atomový věk.“ Věnují se totiž „vědění o podstatě člověka, jež koření hlouběji než v novověké racionalitě.“

Teolog Pavel Filipi tuto hlubokou pravdu zodpovědně a usilovně hledal: jako vědec a badatel, jako akademický funkcionář, ale také jako kazatel a věřící křesťan. A nestyděl se tuto pravdu dosvědčovat, tedy činit to, co nositeli titulu *professor* význam toho slova ukládá. R. I. P.

Karl Schwarz, Vídeň

ČÍTANKA TEOLOGICKEJ ESTETIKY¹

Gesa Elsbeth Thiessen (ed.), *Theological Aesthetics: A Reader, Grand Rapids/Cambridge: William. B. Eerdmans, 2005 [2004], 400 stran.*

Gesa Elsbeth Thiessen je nemecká teologička pôsobiaca na Trinity College v Dubline. Vo svojej akademickej práci sa okrem iného venuje i vzťahu teológie a umenia a recenzovaná publikácia je ovocím práve tohto jej dlhodobého bádateľského záujmu. *Theological Aesthetics* predstavuje neoceniteľný zdroj pre všetkých tých, ktorí sa venujú teologickej estetike, teda disciplíne „zaoberajúcej sa otázkami o Bohu a teologickými témami vo svetle a optike zmyslového poznania (dojem, cit, imaginácia) prostredníctvom krásy a umenia“ (s. 1). Ide o čítanku pôvodných textov kresťanských teológov,² resp. ich prekladov do angličtiny.

Kniha je zostavená chronologicky a zároveň tematicky. Jej päť hlavných častí totiž sleduje tradičné delenie dejín kresťanstva (raná cirkev; stredoveká cirkev; reformácia;

17.–19. storočie – novovek; 20. storočie), zatiaľ čo každá jednotlivá časť je zložená z kapitol pojednávajúcich o rozličných aspektoch a témach relevantných pre problematiku, ktorú kniha ako celok sleduje. Menujme aspoň niektoré z týchto tém a aspektov: božská krása a videnie Boha; ikonoklazmus a idolatria; obrazy Boha; oslava Boha v architektúre, poézii a hudbe; mystické vízie; božská krása a krása stvorenia; cit, imaginácia a kontemplácia; umenie ako *locus theologicus*; pravda, zmysel a umenie; či imaginácia, kreativita a viera. Čitateľ tu nájde úryvky z prác takých teologických velikánov, akými sú Augustín a Tertulián, Anselm z Canterbury a Tomáš Akvinský, Luther a Kalvín, Schleiermacher a Newman, alebo Tillich a Barth. Zaradené state sú zvolené vhodne – názorne a prístupným spôsobom ponúkajú rozličné pohľady na danú tému. Zostavovateľku je potrebné pochváliť nielen za výber textov, ale aj za to, že každý úryvok je uvedený krátkou editorskou poznámkou k jednotlivým autorom a ich prístupom k sledova-

¹ Príspevok vznikol v rámci grantu GAČR, 14-22950P „Mýtus jako výrazový prostředek narativní teologie“.

² Ojedinelé výnimky predstavujú príspevky z pera filozofov, kritikov umenia či spisovateľov.

nej problematike. Čitateľ iste ocení i úvod ku každej z piatich častí knihy predstavujúci príslušné teologicko-estetické dôrazy a otázky typické pre dané obdobie. Ocenenie si taktiež zaslúži menný a predmetný register, zoznam ďalšej odporúčanej literatúry, no predovšetkým všeobecný úvod k publikácii od samotnej editorky. Thiessen v ňom nielen predstavuje disciplínu teologickej estetiky, zámer knihy a kľúč k výberu autorov a zostavovaniu materiálu, ale taktiež ponúka úvahy nad (umeleckou) kreativitou ako spôsobom na zahliadnutie zábleskov božského mystéria, spásnym charakterom krásy, previazanosťou krásy, pravdy a dobra, či schopnosťou umenia predstaviť si „inú“ skutočnosť (porov. s. 5–6).

Theological Aesthetics má nepochybne i svoje nedostatky. Stručne zmieňme aspoň niektoré z nich. Po prvé, perspektíva a záber publikácie je silne eurocentrická, čo sa javí ako nedostatok predovšetkým v poslednej časti venovanej 20. storočiu. Jediný neeurópsky, resp. neseveroamerický príspevok do diskusie (z celkového počtu 44!) predstavuje krátky úryvok od Leonarda Boffa.

Podobne neadekvátne sa javí, po druhé, i zastúpenie pravoslávnych teológov v neskorších historických obdobiach (časti 3 až 5). Po tretie, recenzentovi chýbalo aj silnejšie zastúpenie ženských hlasov. Hoci v ranejších obdobiach je ich nedostatok pochopiteľný a nepochybne poteší zaradenie Hildegardy z Binguenu, Juliany z Norwicheu a Terezy z Avily, je určite škoda, že pre 20. storočie bolo zo 44 autorov vybraných len 5 žien, pričom v kapitole venovanej pravde, zmyslu a umeniu nie je zaradená žiadna teologička.

A napokon, po štvrté, tento recenzent by bol veľmi uvítal epilóg či určitú záverečnú štúdiu, ktorá by pojednávala o výhľadoch v teologickej estetike pre 21. storočie.

Recenzovanú publikáciu je napriek tomu potrebné hodnotiť vysoko ako jedinečný zdroj primárnych materiálov relevantných pre disciplínu teologickej estetiky. Ocenia ju nielen študenti bohoslovnia a duchovní, ale tiež všetci tí, ktorí sa zaujímajú o prieniky teológie a umenia a o otázky spojené s estetikou, imagináciou, tvorivosťou a vierou.

Pavol Bargár

PIETISMUS A DOCENĚNÍ JEHO VÝZNAMU

Roger E. Olson a Christian T. Collins Winn, Reclaiming Pietism. Retrieving an Evangelical Tradition, Grand Rapids: Eerdmans, 2015, 190 stran i s rejstříkem.

Vycházejí v poslední době, řekněme dekadě, knihy o pietismu v dostatečném nebo, přinejmenším, postřehnutelném množství? Anebo jsou zřídka? A co knihy snažící se navíc pietismus objektivně(ji) zhodnotit? Na základě vlastní zkušenosti průměrně zorientovaného člověka bych řekl, že jich je spíš jako šafránu a/nebo že nedoputují k široké veřejnosti. V mnoha protestantských kruzích se pojem „pietista“ míní skoro jako nadávka, stavící takto označovaného věřícího na vedlejší kolej jako člověka omezeného, chybně jednostranného. Ale i mezi odborníky se na pietismus jako na jev názírá často s despektem, který nemá akademické opodstatnění, nýbrž je subjektivního rázu a patří k „nálepkovému inventáři“; kdybychom metaforu tohoto postoje hledali v textilnictví, řekli bychom, že je už „předepранý“. Tuto recenzi jsem formuloval v prosinci

2015, kdy se mi dostal do rukou článek „Pietism on the American Landscape“ ve třetím čísle časopisu *Concordia Journal* z téhož roku. Autor, emeritní profesor dějin náboženství na Concordia College v Bronxville (ve státě New York), Martin E. Conkling, v jeho úvodu dokládá, že pietismus byl v americké historiografii haněn a zjednodušujícím způsobem zavrhován, přičemž v současných pracích pozoruje snahu jej docenit a posoudit bez zaujatosti. Podobný vývoj zaznamenávají i autoři recenzované knihy, kterou ovšem Conkling necituje – s největší pravděpodobností vyšla v době, kdy byl se svou studií hotov – a hodlají se připojit k hlasům, jejichž záměrem je pietismus očistit od (nezaslouženě) znevažujících označení a docenit jeho význam. Činí tak rozhodně a cílevědomě, což naznačuje i název jejich knihy.

Již v první kapitole (s. 1–18) se noří do zmíněného problému spočívajícího v široce zakořeněném negativním postoji vůči pietismu a vyjmenovávají základní výtky směřované na jeho adresu: je (příliš) emocionální, individualistický, elitářský, staví se proti vzdělání,

myšlení jako intelektuální práci a nezajímá se o reálný svět. Dále pojednávají o kriticích pietismu z řad významných teologů (A. Ritschl, K. Barth), jejichž práce měly široký dopad na nevstřícnou percepci tohoto hnutí, a zkoumají, nakolik byli právi standardní podobě tohoto hnutí. Podle Olsona a Collinse Winna nerozlišovali jeho extrémní polohy od základní.

Následují čtyři (nebo tři) „povinné“ kapitoly (s. 9–107) připomínající osobnosti, které tento směr reprezentují, a pak jeho základní zásady a rysy. Druhá kapitola je věnována předchůdcům pietismu z řad římských katolíků (autor díla *Theologia germanica*), spiritualistů (Paracelsus) i protestantů (J. Arndt) a také obrodným hnutím v Německu, Anglii a Francii pozdního středověku. Třetí kapitola hovoří o počátcích pietismu a jeho koryfeích, P. J. Spenerovi a A. H. Franckem, zatímco čtvrtá traktuje jeho další a rozvintější projevy: radikální pietismus, pietismus (a dění kolem) hraběte M. L. Zinzendorfa, württemberský pietismus s jeho apokalyptikou.

V pořadí pátou kapitolu nazývám

„povinnou“ trochu nejistě, jelikož nepředstavuje „klasický výčet představitelů“, ale na druhé straně je svým obsahem stěžejní a nosná, jelikož právě ona představuje průběžný kámen této knihy. V tom spočívá její „povinnost“, je přece nutno připomenout základní črty pietismu. Na druhé straně skýtá možnost většího interpretačního manévrování – v tom tkví její (částečná) „nepovinnost“ – ačkoliv i hlubší a rozsáhlejší zkoumání představitelů pietismu by mohlo vynést na světlo nejednu zajímavost. Autoři zohledňují různé sady základních znaků pietismu, jak se nacházejí literatuře. Sami vybírají a prodiskutovávají deset: důraz na pravověrnost učení, na zkušenost víry, na obrácení a zbožnost z něho plynoucí, na aktivní život víry, na lásku k Bibli, křesťanský život ve společenství s druhými, na přetváření světa jako budování Božího království, na ekumenismus, irenismus a všeobecné kněžství věřících.

Na řadu přicházejí dvě kapitoly o dějinném vlivu pietismu (s. 108–159). Šestá pojednává o jeho rozšíření ve Velké Británii a v Severní Americe. Z prvků, které natrvalo zanechal evangelikálnímu

křesťanství v USA, zmiňme důraz na evangelizaci nebo na roli laiků. Pietismus formoval i tamní rodící se luterskou a reformovanou církev. Autoři se snaží koncipovat tuto kapitolu i z hlediska opomíjení významu pietismu, např. ve srovnání s puritanismem. Sedmá kapitola přibližuje znovuobjevení pietismu v 19. století, a sice v probuzeneckém hnutí v některých částech Německa i jinde (Švédsko, Holandsko), v politicko-vlastenecky orientované diakonické práci H. Wicherna, v dění kolem otce a syna Blumhardtových a částečně také v myšlení F. E. D. Schleiermachera či S. Kierkegaarda. Samozřejmě: toto hnutí prošlo tavnou pecí jiných konkurenčních a prosazujících se proudů: romantismu a racionalismu. Jeho podobu také určoval směr myšlení osobností, které z něj určitým způsobem vycházely, a/nebo dějinný vývoj, např. průmyslová revoluce.

Zajímavá a předmětné téma vhodně dokreslující je osmá kapitola (s. 160–181), která poukazuje na pietistické prvky v díle čtyř současných teologů, odlišných jak svým denominačním zázemím a te-

ologickým profilem (i když jde o protestanty), tak zaměřením jejich tvorby. Například kvaker Richard Foster ve svém spisu věnuje tématu spirituality (uvedme jeho knihu *The Celebration of Discipline*). Olson a Collins Winn u něj spatřují stopu pietismu v akcentaci role malých skupinek jako prostředku posílení života církevního sboru. V pracích Jürgena Moltmanna hojně figurují eschatologické důrazy, na kosmického Krista nebo na obnovu světa zakotvenou v jeho zmrtvýchvstání, které najdeme ve württemberském pietismu či v teologii Ch. Blumhardta (1842–1919).

V závěru (s. 182–186) pisatelé hovoří o vyvažující roli pietismu v teologii a životě církve, formulují pět principů, které reprezentuje, např. vyrovnaný vztah mezi učením a vírou nebo tezí, podle níž motorem teologie má být modlitba a zbožnost. Tím (znovu) poukazují na jeho význam a završují svůj výklad.

Kniha představuje zdařilý, pestří a, vzhledem k svému rozsahu, bohatý průřez pietismem, obrací též pozornost k jeho mimoněmckým, neúzkoprsým (intelektuálně „rozmáchnutým“, tvůrčím, ekume-

nickým) a neortodoxním (čili méně známým) podobám. Její autoři se opírají o hojné množství literatury nejen anglické, ale i německé. V průběhu tematizace zvolené látky se snaží sledovat vytknutý cíl: docenit pietismus a jeho živé dědictví a vyvracet nepřiměřené výhrady vůči němu vznášené. Jejich apologie pietismu je však roztroušená po jednotlivých kapitolách, navíc ne rovnoměrně, takže nevyzní dost pádně a kompaktně. Pro větší přehlednost a výraznost argumentace mohla být před závěr umístěna kapitola, která by se na tento krok zaměřila a shrnula a podtrhla záměr obou původců.

Rovněž mám za to, že mohli jasněji, na příkladech denominací, rozličných skupin, osobností a/nebo teologické tvorby, nasvítit negativní jevy pietismu přičítané – ať z hlediska jejich fakticity, či jejich vstřícné nebo nesouhlasné interpretace. Domnívám se, že v takto vedené diskusi o charakteru pietismu nedosáhli dostatečné hloubky, konkrétnosti ani šíře. V první kapitole se sice vyrovnávají s Ritschlem a Barthem, což je správný krok, ale činí tak pouze „v rozjezdu“, aby

v ní nastínili problém, kterým se chtějí zabývat. A třebaže jsou jejich závěry ohledně postojů obou velikánů nosné, vycházejí příliš ze sekundární literatury, je samotné ke slovu téměř nepustí (Ritschla jednou, Bartha také jednou, navíc sekundárně) a čtenáře s jejich argumentací, jejím směrem, dosahem, s její hloubkou přímo neseznámí. Zůstává otázkou, na kolik Olson a Collins Winn pronikli do podstaty jejich výhrad vůči pietismu. Příkladem konkrétní dobové kritiky pietismu může být stať C. F. W. Walthera (1811–1887) v knize *The Proper Distinction between Law and Gospel* (Saint Louis: CPH, 1986, 140–150) polemizujícího s názory J. P. Fresenia (1705–1761). Zkrátka kritice a obraně pietismu mohli věnovat zvláštní kapitolu – i ve jménu poučení a ve snaze pochopit jeho odpůrce. (V ní by mj. stálo za to poukázat na možný psychický blok jako příčinu vehementního vymezování se mnohých vůči pietismu, jelikož svou, více či méně proklamovanou, emocionalitou, vroucností, přímočarostí i zranitelností vybízí k rezignaci na bezpečný odstup, který si lidé, zvláště o vyváže-

nost a „nezaujatost“ usilující muži, přirozeně, až instinktivně, hlídají a chrání. Ale našly by se i další problémy hodné pozornosti.) V takovéto separátní kapitole by měli příležitost se důsledněji a více zešíroka poměřit s různými problémy, které s pietismem souvisejí. Bez ní je jejich kniha mnohem víc historickým přehledem o tomto proudu.

Osobně v jejich práci postrádám zmínku o norském probuzeneckém hnutí 19. století vzniklém kolem H. N. Haugeho (1771–1824), které povzneslo zemi i hospodářsky a politicky. Haugeho příjmení zazní pouze v citaci slov R. Fostera (s. 168) v souvislosti se setkáváním ve skupinkách. Šestá kapitola je pak velmi skoupá na pojednání o pietismu ve Velké Británii – ve srovnání s prostorem, který v tomto směru vyčleňuje severní Americe. Pro kritické postřehy však není radno přehlédnout klady recenzované knihy, které jsme shrnuli na začátku tohoto odstavce. Kniha zdařile postihuje své téma, je věcná, čtivá a jasným, angažovaným způsobem vyzývá k docenění pietismu a jeho živého dědictví.

Autoři knihy jsou profesory evan-

gelikálních teologických vysokých škol v USA. R. Olson působí na George W. Truett Theological Seminary ve Waco v Texasu, Ch. Collins Winn na Bethel University v St. Paul v Minnesotě.

Marek Říčan

NOVÁ KNIHA O LUTHEROVI

Jerzy Sojka, Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego Pisma, Włostwa: Wydawnictwo „Luteranin“, 2014, 158 stran.

Činorodý a perspektivní odborný asistent Křesťanské teologické akademie (ChAT) ve Varšavě vydal v knižní a doplněné podobě sérii svých článků vyšedších původně v časopise „Luteranin“, čtvrtletníku luterských sborů ve Visle a Jistebné. Představují rozbor stěžejních Lutherových děl. Kniha sestává ze čtyř tematických částí. První si všímá začátku Lutherova působení a seznamuje s jeho devadesáti pěti tezemi proti odpustkům. Druhá část je věnována programu reformy církve, v níž autor rozebírá tři spisy, mj. *O svobodě křesťanské*. Třetí část se zaměřuje na pět Lutherových etických prací, např. *O dobrých skutcích*

nebo *O kupectví a lichvě*. Čtvrtá část nese název Katecheze (Nauka wiary) a všímá si osmi statí vyňatých z Lutherových katechismů, např. na téma Desatera nebo Večeře Páně.

Na začátku každé části se nachází úvod do dané tematiky a spisů, které ji reprezentují. Autorovy analýzy jsou doprovodeny dostatečným poznámkovým aparátem, z něhož je patrné, že čerpá ze současné zahraniční a tuzemské literatury a pracuje s klasickými vydáními Lutherových spisů (Výmarské vydání) i překlady děl, které můžeme Polákům závidět (J. Pelikan: *The Christian Tradition*, B. Sesboué: *Histoire des dogmes*). Na závěr autor zařazuje seznam polských překladů Lutherových děl.

Marek Říčan

O KONVERZI NAPŘÍČ VĚKY

John M. Mulder (ed.), Finding God. A Treasury of Conversion Stories, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans, 2012, 396 stran.

Kniha začíná kratší studií na téma konverze. Je antologií šedesáti výpovědí významných osobností o jejich obrácení, apoštolem Pavlem počínaje, přes Augustina, Ignáce

z Loyoly až k Billymu Grahamovi, a Bonem, zpěvákem rockové skupiny U2, konče. Z velké části jde o muže a ženy různé konfesní příslušnosti pocházející z anglosaského světa, ale i z jiných než anglofonních částí Evropy a dalších kontinentů. Jednotlivá líčení jsou vyňata z jejich děl, většinou životopisných. Některá mají charakter (silně) emocionální, jiná jsou ve znamení morálního přerodu, některá jsou jen kratičkými průblesky, jiná jsou výsledkem delšího a úzkostného zápasu.

Rozdílné jsou také příběhy, někdy peripetie, představovaných protagonistů před konverzí: někteří byli úzce spjati s křesťanstvím a jeho morálkou, jiní vedli rozháraný nebo i trestně postižitelný život, někteří pocházeli z vysokých a bohatých kruhů, jiní z prostých poměrů. Každá z osobností je představena v krátkém úvodu. Kniha je zajímavá z hlediska psychologie (náboženství), praktické nebo systematické teologie, církevních dějin. Obsahuje bohatý materiál k odbornému studijnímu zpracování i k (osobnějším) zamyšlení. A bezesporu je využitelná v církevní praxi.

Marek Říčan

Rejstřík ročníku XXI (2015)

Články

<i>Walter Brueggemann</i>	134
Devatenáct tezí aneb vzdoroscénář	
Nineteen Theses On The Scripture As An Alternative Social Script	
<i>Peter Cimala</i>	49
Finanční podpora misijní práce apoštola Pavla: evangelium zadarmo?	
Financial Support Of The Mission Work Of The Apostle Paul: The Gospel For Free?	
<i>Filip Čapek</i>	33
Existuje ‚to‘ lepší a lze je nalézt? (Kazatel 7,1–12)	
Does The Better Exist And Is It Possible To Find It? (Qohelet 7,1–12)	
<i>Jan Dušek</i>	15
Aramejská epigrafika a Starý zákon	
Aramaic Epigraphy And Old Testament	
<i>Michal Chalupski</i>	67
Práce na bohoslužebných knihách Českobratrské církve evangelické do roku 1939	
Development Of Service Books Of Evangelical Church Of Czech Brethren Until 1939	

<i>Petr Macek</i>	188
Trpící Bůh a Boží beránek – Charles Hartshorne a teologie nenásilí	
Divine Suffering And The Lamb Of God – Charles Hartshorne And	
Peace Theology	
<i>Jan Roskovec</i>	148
Mojžíš u Jana	
Moses In John	
<i>Pavel Roubík</i>	161
„Legenda o ‚nenáboženském věku‘“. sociokulturní transformace	
náboženství v moderně	
“The Myth Of The ‘Nonreligious Age’”. A Sociocultural	
Transformation Of Religion In Modernity	
<i>Petr Sláma</i>	117
O prorocké představivosti, rétorice a naději Waltera Brueggemanna	
On The Prophetic Imagination, Rhetorics And The Hope Of Walter	
Brueggemann	
<i>Jan Štefan</i>	5
Vyučujeme na teologii opravdu teologii? Malá filipika proti	
a-theologům	
Lehren Wir in der Theologischen Fakultät wirklich Theologie? Eine	
kleine Philippik gegen die A-theologen	
<i>Jan Štefan</i>	80
Dodatky ke studii Theologie ČCE	

Recenze

- Gesa Elsbeth Thiessen (ed.): *Theological Aesthetics: A Reader*
 (Pavol Bargár) 213
- Heidelberský katechismus: křesťanské učení* (Pavel Filipi) 91
- Zdenko Š. Širka, Cristian Panaitescu, Petr Jandejsek (eds.):
Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici (Pavel Roubík) . . . 84
- Jaromír Feber, Jelena Petrucijová, Tomáš Hauer: *Ztraceni v terrapolis* 95
 (Peter Rusnák)
- Jerzy Sojka: *Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego Pisma*
 (Marek Říčan) 219
- John M. Mulder (ed.): *Finding God. A Treasury of Conversion Stories*
 (Marek Říčan) 220
- Olson, Roger E., Christian T. Collins Winn: *Reclaiming Pietism.*
Retrieving an Evangelical Tradition (Marek Říčan) 215
- Tiňo, Josef (ed.): *Exodus (Komentáře k Starému Zákonu 3)*
 (Elena Sidorová) 93

Různé

In memoriam prof. Pavel Filipi (26. 5. 1936–28. 12. 2015)

(Karl Schwarz) 208

Práce přijaté a obhájené 2015 100