

TEOLOGICKÁ

REFLEXE

2008

1/2008

Teologická REFLEXE

- Lenka Karfíková* *Hermeneutika existence*
- Tabita Landová* *Homiletika Karla Bartha*
- Jan Roskovec* *Ježíš nebo Pavel?*
- Zdenko Š. Širka* *Osoba interpreta
v procese duchovního
výkladu u Jána Cassiana*
- Malte D. Krüger* *Ke vztahu náboženství
a metafyziky
v Schellingově pozdní filosofii*
- Kateřina Bauer* *„Neřečovost“ symbolu
u Paula Ricoeura*

1

ROČNÍK XIV

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Univerzita Karlova v Praze – Evangelická teologická fakulta

Redakční rada: doc. Dalibor Antalík, Dr.; prof. Dr. Josef Dolista, Ph.D., Th.D.;
prof. Lenka Karfíková, Dr. Theol.; doc. ThDr. Jan Štefan;
doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.; doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D.;
doc. ThDr. Martin Wernisch

Odpovědný redaktor: ThDr. Jindřich Halama

Zástupce: ThDr. Pavel Filipi

Návrh obálky, graf. úprava a sazba: Daniel Trojan

Tisk: ARCH, Brno

Doporučená cena jednoho čísla: 69 Kč

Roční předplatné: 130 Kč, pro studenty teologie a duchodce 80 Kč,
pro zahraničí 13 Euro (Evropa), 15 USD (ostatní)

Vychází dvakrát ročně po 112 stranách

Adresa redakce:

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

Telefon: 221 988 321 – 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://www.etf.cuni.cz/tref/>

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>

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

Lenka Karfíková 5

HERMENEUTIKA EXISTENCE

Rozumění, výklad a řeč podle Martina Heideggera a Paula Ricœura

DIE HERMENEUTIK DER EXISTENZ: VERSTEHEN, AUSLEGUNG
UND SPRACHE NACH MARTIN HEIDEGGER UND PAUL RICŒUR

Tabita Landová 16

HOMILETIKA KARLA BARTHA

DIE HOMILETIK KARL BARTHS

Jan Roskovec 32

JEŽÍŠ NEBO PAVEL?

Nad knihou Jamese Tabora

JESUS OR PAUL? ON THE BOOK OF JAMES TABOR

Zdenko Š. Širka 47

OSOBA INTERPRETA V PROCESU DUCHOVNÉHO VÝKLADU U JÁNA CASSIANA

THE INTERPRETER IN THE PROCESS
OF SPIRITUAL INTERPRETATION BY JOHN CASSIAN

Malte D. Krüger 69

KE VZTAHU NÁBOŽENSTVÍ A METAFYZIKY V SCHELLINGOVĚ POZDNÍ FILOSOFII

ZU DER BEZIEHUNG ZWISCHEN RELIGION UND METAPHYSIK
IN SCHELLINGS SPÄTPHILOSOPHIE

Kateřina Bauer 78

„NEŘEČOVOST“ SYMBOLU U PAULA RICOEURA

THE “NON-LANGUAGE-BOUNDNESS” OF SYMBOL IN PAUL RICOEUR

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

David Zbiral. *Největší hereze. Dualismus, učenecá vyprávění
o katarství a budování křesťanské Evropy*

(Pavel Moskala)..... 93

*Kompendium sociální nauky církve.
Papežská rada pro spravedlnost a mír*

(Jakub S. Trojan)..... 95

J. Brož – M. Mikulicová (vyd.). *Sborník Katolické teologické fakulty.
Svazek VIII. K 100. výročí narození Prof. ThDr. Jana Merella*

(Jan A. Dus) 96

Dietrich Bonhoeffer. *Etika*

(Jindřich Halama)..... 100

Práce přijaté a obhájené v roce 2006..... 106

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

Prof. Lenka Karfíková, Dr. Theol., UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

Tabita Landová, ThD., Masarykova 22, 460 01 Liberec

Jan Roskovec, ThD., UK Evangelická teologická fakulta,
pošt. př. 529, 155 55 Praha 1

Mgr. Zdenko Širka, Toruňská 324/7, 181 00 Praha 8

Dr. Malte Krüger, Berliner Str. 40, 61440 Oberursel, BRD

Mgr. Kateřina Bauer, Závěrka 7, 169 00 Praha 6-Břevnov

HERMENEUTIKA EXISTENCE

Rozumění, výklad a řeč podle Martina Heideggera a Paula Ricœura

Lenka Karfíková

DIE HERMENEUTIK DER EXISTENZ: VERSTEHEN, AUSLEGUNG UND SPRACHE NACH MARTIN HEIDEGGER UND PAUL RICŒUR Der Aufsatz untersucht das Verhältnis zwischen dem Verstehen und der Auslegung nach *Sein und Zeit* M. Heideggers (§§ 29–34) und nach der Studie *Existence et hermeneutique* P. Ricœurs. Für Heidegger ist die Auslegung kein Weg zum Verstehen, sondern umgekehrt seine Explikation, d.h. eine Thematisierung und folglich ein Aussprechen dessen, wie das Dasein (die Existenz des Menschen) als das „In-der-Welt-Sein“ sein eigenes Sein immer schon versteht. Statt dieser Ontologisierung des Verstehens entwirft Ricœur den „Umweg“ einer „zersplitterten Ontologie“, nämlich die Hermeneutik als einen „Konflikt der Interpretationen“ von den Verstehensausdrücken, konkret von den sprachlichen Ausdrücken. In dieser Auffassung droht jedoch ein Zusammenfallen (1) der Ontologie und der Existenz (beides ist nämlich nach Ricœur ein Geschehen des unendlichen Interpretierens der Verstehensausdrücke), (2) des Verstehens und der Auslegung (Ricœur unterscheidet nicht das nach Heidegger im „In-der-Welt-Sein“ implizierte Verstehen von der Auslegung der Verstehensausdrücke).

Hermeneutikou se často míní teorie výkladu textu, toto vymezení však není zcela přesné. Mluvíme-li o hermeneutice, máme patrně na mysli především teorii *rozumění* textu, tj. nikoli jen sérii metod, jimiž s texty pracujeme, ale zejména postup, jímž text jako projev cizího (sebe)porozumění může vstoupit do našeho (sebe)porozumění. Účelem tohoto referátu není sledovat dějiny hermeneutiky ani proměny významu tohoto slova. Chtěla bych spíše ukázat, jaký význam má rozumění a výklad v *Bytí a čas* M. Heideggera (1927)¹ a jakou korekturu tohoto slavného místa provádí P. Ricœur ve své stati *Existence a hermeneutika* (1965),² tj. chtěla bych se s těmito dvěma autory zamyslet nad tím, co vlastně znamená rozumění a jakou roli v něm hraje výklad.

* Vypracováno v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“.

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979 (15. vydání); český překlad I. Chvatík a kol., *Bytí a čas*, Praha 2002 (2. vydání). Dále *SuZ*. Půjde především o část nazvanou „Existenciální konstituce našeho „tu““ (*Die existenziale Konstitution des Da*), tj. §§ 29–34.

Martin Heidegger: výklad jako artikulace rozumění

M. Heidegger se nezabývá rozuměním (*Verstehen*) jako jedním ze způsobů *poznání* (kupř. vedle vysvětlování, *Erklären*), jde mu o rozumění jako fundamentální existenciál, tj. jeden ze základních modů *bytí* pobytu (lidské existence). Pobyt jako bytí-tu (*Da-sein*) je vždy „bytím ve světě“, avšak nikoli jako danost, nýbrž jako to, oč teprve vždy jde. Pobytu jako „bytí ve světě“ jde o ně samo. V této formulaci je obsaženo jednak „kvůli čemu“ pobyt jest, jednak významnost světa (to, k čemu je svět ode-mčen), a sice právě pospolu.³

Pobyt totiž není výskytové jsoučno, nýbrž je svým „moci být“ (ještě není tím, čím je, nýbrž to má na starost). To nikterak neznamená libovolnost výběru, nýbrž se tím vyjadřuje, že pobyt je vždy tak, že se již vždy ocitl v nějakých svých možnostech, které si sám ne zvolil, z nichž některé nechal padnout a některých se naopak chopil. V tomto smyslu je pobyt „veskrze vržená možnost“ (*durch und durch geworfene Möglichkeit*).⁴

Pobyt přitom vždy již rozumí (nebo také nerozumí, což je podoba rozumění), že může být tak nebo onak. K tomuto „tak nebo onak“ podstatně patří „rozpoložení“ (*Befindlichkeit*), které ukazuje pobyt v jeho vrženosti.⁵ Rozpoložení (ontologická struktura umožňující na ontické rovině náladu) patří nedílně k rozumění: „Rozpoložení má vždy své porozumění ... Rozumění je vždy nějak naladěno.“⁶

Rozumění má samo o sobě existenciální strukturu, kterou Heidegger nazývá „rozvrh“ (*Entwurf*), poněvadž rozumění *rozvrhuje* bytí pobytu v jeho „kvůli čemu“ neboli v jeho možnostech. Rozumění je tedy „způsob bytí pobytu, v němž pobyt *jest* svými možnostmi jako možnostmi“.⁷ Vrženost a rozvrhování náleží nedílně k sobě, stejně jako rozpoložení a rozumění. Pobyt totiž rozvrhováním odemyká své možnosti vždy již nějak naladěno, a to právě proto, že je ve všem svém odmykajícím rozvrhování vždy již vržen do „tu“ svého „bytí-tu“ (pobytu).⁸

² P. Ricoeur, *Existence et herméneutique*, in: týž, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, str. 7–28; český překlad M. Rejchrt a J. Sokol, *Existence a hermeneutika*, in: *Život, pravda, symbol* (Praha 1993), str. 168–187. D'ále *EeH*

³ *SuZ*, § 31, str. 143 (česky str. 174 n.).

⁴ *SuZ*, § 31, str. 144 (česky str. 175).

⁵ K rozpoložení srv. *SuZ*, § 29, str. 134–140 (česky str. 165–171).

⁶ *SuZ*, § 31, str. 142 (česky str. 174).

⁷ *SuZ*, § 31, str. 145 (česky str. 177).

⁸ *SuZ*, § 31, str. 148 (česky str. 180).

Rozumění je tedy pro Heideggera způsob bytí pobytu, nakolik je pobyt bytím možností; neboť o možnostech se mluví jen v jejich odemykajícím rozvrhování, tj. rozumění. Rozumění však může být rozvíjeno, tj. vylouženo. Výklad (*Auslegung*) tedy není cestou k rozumění, ale je naopak explikací rozumění, je existenciálně zakotven v rozumění. Výkladem se ovšem rozumění nestává něčím jiným, nýbrž naopak přichází samo k sobě. Výklad tematizuje to, čemu již rozumíme, tj. rozpracovává možnosti, jež jsou rozuměním rozvrženy.⁹

Svět, jemuž už vždy rozumíme v jeho významnosti, je vykládán praktickým ohledem, kupř. příruční jsoucno jako sloužící k tomu a tomu. Takovéto výslovné rozumění odkrývá strukturu „něco jako něco“ (*etwas als etwas*), typickou pro výklad. Tato struktura je sice přítomná v každém rozumění, teprve ve výkladu je však tematizována a vyslovena. Nerozumění není vůči této struktuře předchůdné, ale naopak je z ní odvozeno jako deficientní modus.¹⁰

Pro své zakotvení v rozumění má výklad navíc strukturu „před-“ (*vor-*), kterou Heidegger ukazuje v trojím ohledu. Příručnímu jsoucnu již vždy rozumíme z celku dostatečnosti, ačkoli ne nutně explicitně. Soustředit se na jedno příruční jsoucno (kupř. na tuto knihu, Heideggerovým příkladem je kladivo), znamená postavit si je před oči výslovně – tento aspekt Heidegger nazývá „před-se-vzetí“ (*Vorhabe*). V takovém soustředění je zároveň přítomno jakési hledisko, z něhož nás zvolená věc zajímá (kupř. mě zajímá tato kniha ve svém grafickém provedení, ve své obtížnosti, ve své zachovalosti) – tento aspekt se nazývá „před-vídání“ (*Vor-sicht*). Konečně výklad vždy již zvolil jakousi pojmovost, již bude užívat (kupř. budu pro výklad grafické stránky užívat technická označení písem, nebo naopak budu jen povšechně sledovat čitelnost) – tento ohled se nazývá „před-pojetí“ (*Vorgriff*).¹¹

To, čemu rozumění již vždy rozumí, a co chce výklad explikovat, je smysl (*Sinn*). Smysl jako korelát rozumění byl již přítomen v rozvrhování jako takovém, on umožňuje výslovnou srozumitelnost „něčeho jako něčeho“. Smysl je tedy existenciálem pobytu, nikoli vlastností jsoucen. „Smysl ‚má‘ pouze pobyt, pokud odemčenost bytí-ve-světě je ‚naplnitelná‘ jsouc-nem, v této odemčenosti odkrytelným.“¹² Sám sobě ovšem pobyt jako

⁹ *SuZ*, § 32, str. 148 (česky str. 180).

¹⁰ *SuZ*, § 32, str. 149 (česky str. 181).

¹¹ *SuZ*, § 32, str. 150 (česky str. 182).

¹² *SuZ*, § 32, str. 151 (česky str. 184).

„bytí ve světě“ rozumí jen v rozumění světu a také naopak. Cokoli vykládáme, musíme již vykládanému rozumět (struktura „před-“), a rozumíme mu proto, že v rozvrhování rozumíme vlastnímu bytí, které je vždy „bytím ve světě“.¹³

Tento kruh (*Zirkel*) pro Heideggera není nikterak bludný a také nemůže jít o to z něj vystoupit. To by znamenalo „zásadně rozumění nerozumět“. Struktura „před-“ každého výkladu je totiž fundována v existenciální struktuře „před-“ pobytu samého. Pobyt, jemuž jako „bytí ve světě“ jde o toto bytí samo, má ontologickou kruhovou strukturu: Jde mu o „bytí ve světě“, jímž už vždy je (ačkoli metafora kruhu přejatá z výskytového jsoucna, navíc nečasového, nemůže pobyt ontologicky charakterizovat příliš přesně).¹⁴

Výklad coby tematizované či explikované rozumění může být dále formulován ve výpovědi (*Aussage*), která je pro Heideggera pouze „odvozený modus výkladu“ (*abkünftiger Modus der Auslegung*).¹⁵ Lze v ní rozlišit trojí aspekt: (1) „ukazování“ (*Aufzeigung*) čili *apofansis*, které zvyšlovňuje jsoucno, o němž jde (knihu, o jejímž grafickém provedení uvažujeme); (2) „predikace“ (*Prädikation*), tj. vypovídání predikátu o subjektu, která zužuje ukazování subjektu na určitý ohled („tato kniha je vysázená písmem Baskerville“, „tato kniha pojednává o fundamentální ontologii“, „tato kniha váží půl kila“); (3) „sdělení“ (*Mitteilung*), které nechává druhého vidět to, co je určením ukázáno, aniž by to nutně měl před sebou.¹⁶

Je-li výpověď jakýmsi modem výkladu, pak by snad bylo možné (ačkoli to Heidegger neříká) vidět vzájemné odpovídání mezi těmito třemi ohledy výpovědi a třemi dříve uvedenými momenty struktury „před-“. Výklad si na základě rozumění celku dostatečnosti volí příruční jsoucno, které vykládá, a toto „před-“ jeho „před-se-vzetí“ je zvyšlovněno v *apofansi* výpovědi. Výklad předem ví, z jaké perspektivy bude jsoucno vykládat, a tomuto „před-“ jeho „před-vídání“ odpovídá zúžení, které provádí predikace. Výklad je vždy proveden pomocí předem známé pojmovosti, kterou vykládající sdílí s ostatními, a tomuto „před-“ jeho „před-pojetí“ odpovídá výpověď ve svém aspektu sdělování.

Jakou modifikací se však z výkladu latentně přítomného v rozumění stává výpověď? Heidegger na tuto otázku odpovídá rozlišením dvojího

¹³ *SuZ*, § 32, str. 152 (česky str. 184).

¹⁴ *SuZ*, § 32, str. 152 n. (česky str. 185 n.).

¹⁵ *SuZ*, § 33, str. 153 (česky str. 186).

¹⁶ *SuZ*, § 33, str. 154 n. (česky str. 187 n.).

„jako“. Netematizované rozumění nevytrhuje jsoucno z celku dostatečnosti (z významnosti světa), nýbrž se pohybuje na jeho půdě: rozumí bez přemýšlení knize „jako“ tomu, co stojí v knihovně, „jako“ tomu, po čem se někdy sáhne pro pobavení, „jako“ tomu, s čím se pracuje. „Jako“ tohoto netematizovaného rozumění nazývá Heidegger „existenciálně-hermeneutické jako“. Rozumění artikulované ve výpovědi zahlašuje celek dostatečnosti a soustředí se na určité jsoucno v nějakém jeho ohledu, pomocí zvolené pojmovosti. Modifikuje původní „jako“ v jiné: tato kniha „jako“ vysázená písmem Baskerville, „jako“ pojednávající o fundamentální ontologii“, „jako“ vážící půl kila. „Jako“ těchto výpovědí nazývá Heidegger „apofantickým jako“, přičemž míra jeho teoretické odbornosti může být různá, vždy však platí, že *apofantické* „jako“ výpovědi je zakotveno v *hermeneutickém* „jako“ výkladu implicity či explicitě přítomného v praktickém rozumění.¹⁷

Mluvíme-li však o výpovědi, je třeba podívat se blíže na řeč (*Rede*), která je pro Heideggera existenciálně stejně původní jako rozpoložení a rozumění. Řeč jako artikulace srozumitelnosti našeho „tu“ neboli smyslu je existenciálně-ontologickým fundamentem jazyka (*Sprache*) jako nitrosvětského jsoucna, souboru slov. V řeči promlouvá sama naladěná srozumitelnost „bytí ve světě“. Protože je však „bytí ve světě“ na svět odkázáno a do něj vrženo, je řeč artikulující srozumitelnost existenciálně jazykem, tj. řečí v její vyslovenosti, souborem slov. Řeč je odkázána na jazyk, nakolik je pobyt „bytím ve světě“.¹⁸

Řeč je značícím učleňováním srozumitelnosti, proto má – jako artikulace „bytí ve světě“ – své „o čem“. Pobyt se vždy již zdržuje „u“ toho, čemu rozumí, a toto naladěné rozumění se řečí vyjadřuje. Zároveň však k řeči patří sdělování, nikoli ve smyslu transportu prožitků z jednoho odděleného nitra do druhého, ale jako artikulace „bytí spolu“ (*Mitsein*). Patrně proto k ní nepatří jen mluvení, ale také naslouchání a mlčení jako projevy existenciální otevřenosti pobytu vůči druhému (faktické slyšení je umožněno touto ontologickou rozumějící otevřeností pobytu, nikoli naopak).¹⁹ Mluvením pobyt vyslovuje sám sebe, což ovšem rovněž neznamená vyslovování nitra odděleného od „vnějšku“, ale naopak artikulaci „bytí ve světě“ čili bytí „venku“, rozumění.²⁰

¹⁷ *SuZ*, § 33, str. 158 (česky str. 190 n.).

¹⁸ *SuZ*, § 34, str. 160 n. (česky str. 193 n.).

¹⁹ *SuZ*, § 34, str. 163 (česky str. 196).

²⁰ *SuZ*, § 34, str. 161 n. (česky str. 194 n.).

Paul Ricœur: existence interpretovaná „oklikou“

Právě v tomto posledním bodě, totiž v pochopení řeči jako artikulace rozumění, jako základu jazyka, jež je však zároveň na jazyk odkázaná, navazuje svou úvahou P. Ricœur. Toto navázání však není přímým tématem jeho eseje, chce se zde naopak vůči Heideggerovi vymezit. Namísto Heideggerovy ontologie rozumění (*ontologie de la compréhension*) jako „krátké cesty“ (*voie courte*), tj. jako převrácení problematiky rozumění v problematiku ontologie, rozvrhuje Ricœur „dlouhou cestu“ (*voie longue*) hermeneutiky pojaté znovu jako epistemologie interpretace,²¹ tj. jako interpretace výrazů rozumění. Ricœur přitom tuto „dlouhou cestu“ nechápe jako pouhý návrat k tradiční exegezi v její snaze o metodický výklad textu, ale pokouší se filosoficky odůvodnit, proč je tato metodika nutná právě také v rámci ontologie pobytu, jak ji rozvrhl Heidegger.

Ricœur pokládá za nezbytné vyjít z řeči (*langage*, v Heideggerově terminologii spíše *Sprache* než *Rede*), nikoli z rozumění jako existenciálu pobytu, protože právě a jen v řeči je podle jeho přesvědčení možno pozorovat, že rozumění je modelem bytí, a rovněž jen v řeči lze také hledat poukaz k tomu, že odvozené formy rozumění (kupř. historické poznání) jsou založeny v rozumění ontologickém. Jen na této „dlouhé cestě“ analýzy řeči, tj. touto „oklikou“ (*le détour*) přes interpretaci, bude podle Ricœurůva možné uchovat nutné spojení *pravdy*, která je vlastní rozumění, a *metody*, kterou nás učí disciplíny vzešlé z exegeze. Zároveň tak bude odkryt způsob existence, který spočívá nikoli v reflexivním sebeprůhledu ducha (jako pro Descarta či Husserla), ale v tom „být interpretován“ (*être-interprété*).²²

Ricœurůva dlouhá cesta analýzy řeči prochází dvojí rovínou, sémantickou a reflexivní, aby se nakonec dostala zpět k existenci a šancím ontologie této existence.

Sémantikou přitom Ricœur míní zkoumání „architektury smyslu“, tj. struktury dvojího či vícenásobného smyslu, jak se jím zabývá hermeneutika ve svých dějinách od exegeze až po psychoanalýzu. Interpretace těchto výrazů, nazývaných u Ricœurůva „symbolické“, je „myšlenková práce, která ve zjevném smyslu dešifruje smysl skrytý a rozvíjí ony roviny významu, které jsou zahrnuty ve významu doslovném“.²³ Symbol a inter-

²¹ *EeH*, str. 10 (česky str. 170).

²² *EeH*, str. 14 n. (česky str. 174 n.).

²³ *EeH*, str. 16 (česky str. 177).

pretace se tak stávají souvztažnými pojmy, o interpretaci mluvíme tam, kde je několikery smysl, a pluralita smyslu se zjevuje právě v interpretaci.²⁴ Interpretace přitom vychází z mnohotvárného určení symbolu v jeho třech základních podobách symbolu kosmického, snového a poetického. Ricœur jej chápe jako závislý na řeči, jakkoli zakořeněný hlouběji (v kosmu, touze, imaginaci).²⁵ „Přebytek smyslu“, jímž se symbol vyznačuje, musí interpretace zúžit podle určitého dešifrovacího klíče. Proto je interpretací vícero a některé jsou protichůdné (kupř. interpretace pracující metodou psychoanalýzy a fenomenologie náboženství). Filosofická hermeneutika, o níž Ricœurovi jde, má vypracovat cosi jako „kriteriologii“, tj. ukázat oprávněnost i meze každé z těchto interpretací daných její teorií a metodou.²⁶

Porozumění znaku či symbolu však musí být spojeno s porozuměním sobě, *reflexí*, nemáme-li ztratit ze zřetele původní cíl, jímž je analytika pobytu. Hermeneutice v jistém smyslu vždy šlo o „přisvojení“ interpretovaného textu, o zasazení jeho smyslu do aktuálního sebeporozumění. Co je však ono „sebe“ v sebeporozumění? Nelze to říci předem, soudí Ricœur, nýbrž je to právě až výsledek interpretace. Sebeuchopení v myšlení, Descartovo *cogito*, zůstává slepou intuicí, není-li prostředkováno výrazy, v nichž se objektivuje život (jak to nazývá Dilthey), či díly a skutky, které jsou znamením aktu existování (Nabert). „*Cogito* nemůže být uchopeno jinak než oklikou (*le détour*) – dešifrováním dokumentů svého života. Reflexe je přivlastňováním našeho úsilí existovat (*effort pour exister*) a naší touhy být (*désir d'être*), a to skrze díla, která o tomto úsilí a této touze svědčí.“²⁷

K tomuto odkrývání *cogito* v dokumentech jeho života je však zároveň třeba připojit kritiku vědomí falešného, totiž bezprostřednosti, kterou si *cogito* jakousi lstí tvoří, aby zaplnilo prázdné místo, jímž ve skutečnosti je (srv. subverzivní hermeneutiku Marxovu, Nietzscheovu, Freudovu). Reflexe je tak podle Ricœura dvojnásob nepřímá: jednak existence sama sebe nachází jen v dokumentech svého života (nikoli přímým sebeuchopením), jednak musí být ustavičně v pohotovosti vůči lstem vědomí falešného.²⁸

²⁴ *EeH*, str. 16 (česky str. 177).

²⁵ *EeH*, str. 17 (česky str. 177).

²⁶ *EeH*, str. 18 n. (česky str. 178 n.).

²⁷ *EeH*, str. 21 (česky str. 181).

²⁸ *EeH*, str. 21 n. (česky str. 181 n.).

Práce reflexivního myšlení tak podle Ricœura potvrzuje logiku dvojího smyslu, odhalenou v sémantice. Neredukovatelná dvojznačnost na úrovni sémantické (nikoli dvojznačnost způsobená zmatením smyslu) odpovídá vlastní povaze reflexe jako odkázané na výrazy života, bez jejichž prostřednictví (jako prvního, doslovného smyslu) se nemůže vztáhnout sama k sobě.²⁹

Také ontologie existence je proto podle Ricœura možná jen v procesu interpretace, spíše jako horizont či záměr, který nikdy není hotov zcela. Interpretované bytí můžeme zahlédnout jen v konfliktu soupeřících hermeneutik, půjde proto o ontologii „roztříštěnou“ (*ontologie brisée*).³⁰ V „archeologii subjektu“, jak ji kupř. provádí psychoanalýza, prosvítá existence, avšak zůstává zahrnuta do procesu dešifrování. Co touto cestou můžeme najít, není *le moi*, objektivované já, ale *le je*, já existující, já jako subjekt svých aktů. Nacházíme ho však právě jen nepřímou jako implikované v jeho aktech.³¹

Vůči hermeneutice psychoanalýzy, pokoušející se o archeologii subjektu, je podle Ricœura protichůdná hermeneutika „prorocká“, kterou nachází (starozákonníci prominou) v Hegelově *Fenomenologii ducha*. Z této druhé, „teleologické“ perspektivy nalézají každá forma nikoli svůj výklad ve vrstvě předchozí, ale svůj smysl ve formě budoucí, k níž tíhne. Jak archeologie, tak i teleologie subjektu se však konstituují právě jen v pohybu interpretace. I zde filosofie zůstává hermeneutikou vícenásobného smyslu, tj. „čtením skrytého smyslu v textu zjevného smyslu“. Ukazuje se zde, co Ricœur (v navázání na Hegela) míní existencí jakožto interpretovanou: „Existence se stává sebou ... jen tak, že si přisvojuje smysl, jenž sídlí nejprve ‚vně‘, v dílech, institucích, památkách kultury, v nichž se objektivoval život ducha.“³²

Ricœurova „roztříštěná ontologie“ ovšem není přísná věda, nýbrž vždy nese riziko interpretace, je vydána vnitřnímu boji, který mezi sebou svádějí protichůdné hermeneutiky. Ty však nejsou pouhými hrami na úrovni jazyka, nýbrž implikují existenci jako svůj přímo netematizovatelný předpoklad. Jinak než právě v tomto „konfliktu interpretací“ existenci chápanou jako „interpretované bytí“ uchopit nelze. „Filosofii, která začíná u řeči (*langage*) a reflexe,“ ukončuje Ricœur svou úvahou, „zůstává tak

²⁹ *EeH*, str. 22 n. (česky str. 182).

³⁰ *EeH*, str. 23 (česky str. 183).

³¹ *EeH*, str. 24 (česky str. 184).

³² *EeH*, str. 26 (česky str. 185).

ontologie zaslíbenou zemí; mluvící a reflektující subjekt ji může podobně jako Mojžíš pouze zahlédnout před tím, než zemře.³³

Rozumění implikované v existenci a jeho výklad v řeči (Závěr)

Ricœurova „interpretovaná existence“ neboli existence probleskující v dějství interpretace (lépe řečeno v zápase interpretací protichůdných) tak není jen kritickým navázáním na Heideggerův pokus o ontologii pobytu jako jsoucna, které svému bytí vždy již rozumí. Je to zároveň rozvedení Heideggerovy intuice týkající se konečné existence (čili pobytu), jež je vždy jen tak, že se jako rozumějící a naladěná artikuluje v řeči. Heideggerovo rozumění jako existenciál pobytu – pobyt si vždy již rozumí, protože mu jde o bytí ve světě, jímž už je – přitom Ricœur transformuje v architekturu dvojího smyslu, typickou pro existenci. Existence si rozumí právě a jen v dějství interpretace, v němž skrze své výrazy (a jen tak) může zahlédnout sama sebe.

Odkázanost řeči na jazyk (jako vyslovenost či sediment řeči), o níž se Heidegger zmiňuje, proměňuje Ricœur v samo metodické vodítko svých úvah. Místem analýzy existence pro něj proto není každodennost našeho bytí ve světě (implicitní porozumění kladivu v jeho příručnosti a explikace tohoto rozumění ve výkladu, jako u Heideggera), nýbrž interpretace řečových útvarů obdařených mnohonásobností smyslu. Na místo Heideggerova „bytí ve světě“ jako by zde nastoupilo jakési „bytí v řeči“, přesněji snad „bytí v symbolické řeči“ (tj. v řeči o mnohonásobném významu).

Ricœurova interpretace „oklikou“, chápeme-li ji jako pokus o alternativní analytiku existence, podle mého soudu právem zdůrazňuje moment odkázanosti řeči na jazyk (řečeno s Heideggerem) neboli „okliku“, po které se existence dostává sama k sobě interpretací svých výrazů, nikoli bezčasým sebeprůhledem v myšlení (jako u Descarta či Husserla).

Zároveň má však Ricœurova „dlouhá cesta“, jak se aspoň domnívám, dvě úskalí. Předně je to cesta až příliš „dlouhá“, totiž nekonečná. Nejenže *existence* zahlédá sama sebe pouze v interpretačním dějství sváricích se hermeneutik (tento moment se jeví sám o sobě velmi přesvědčivý), ale tento osud stíhá i *ontologii*, jak se o ní Ricœur zmiňuje v poslední části svého eseje. Nejen sebereflexe existence, ale i její analytika je možná jen jako pohled na zaslíbenou zemí, do níž vstoupit by paradoxně znamenalo

³³ *EelI*, str. 28 (česky str. 187, překlad pozměněn).

smrt ontologie, totiž ztrátu existujícího „já“ (*le je*) lstí *cogito* a jeho konstruktů. Platí však opravdu, že ontologie existence musí mít stejný způsob bytí jako existence sama? Musí i ontologie žít pouze a jen ve stále novém osvojování výrazů svého vlastního života a vlastního sebeporozumění, jako existence sama? Je tak existence vlastně ontologií a ontologie existencí? Nelze opravdu nijak odlišit dějství interpretace (stále nové osvojování vlastních výrazů), jímž je existence sama, od ryze řečového pokusu tento děj analyzovat? Musí se i toto druhé nutně dít v interpretování bez konce, které nemůže dospět k žádnému cíli? Pravda je, že většina Ricœurových knih tento dojem vyvolává, jde v nich o stále interpretování textů, které jako by chtělo naznačit, že existenci nemůžeme představit jinak, než při díle interpretování, v němž je implikována. Je však existence implikována jen v interpretování textů?

Tím se dostáváme k druhému úskalí Ricœurovy „dlouhé cesty“, totiž jejímu výlučnému soustředění na řečovost (v Heideggerově slovníku ovšem spíše *Sprache* než *Rede*). Je skutečně privilegovaným místem k porozumění existenci interpretování (vyslovené) řeči? Není řeč spíše jakýmsi aspektem existence, která je však čímsi širším, co je také třeba jako širší celek chápat? Je skutečně žité rozumění typické pro existenci vždy řečové? Platí opravdu, že také rozumění struktury dvojího smyslu se děje výlučně v řeči? Je kosmický symbol, o němž Ricœur často mluví, symbolem až jako vykládaný? Je sen strukturou dvojího smyslu až jako vyprávěný? Neměl by Ricœur vzít vážněji Hegelovy objektivace „života ducha“ v celé jejich mnohotvárnosti?

Možná však Ricœur „řečovostí“ symbolické struktury, z níž musí vycházet dlouhá cesta interpretace, míní pouze to, že symbolem může být jen něco, čemu se jako symbolu rozumí. Nazveme-li však celou škálu rozumění, od latentní srozumitelnosti světa, umožňující naši nejelementárnější orientaci, až po rozumějící intuici vyjádřenou v umění, již vždy „řečí“, provádíme tím rozhodnutí, které nám velmi znesnadní nebo i úplně zahradí možnost analyzovat úroveň, z níž řeč vyrůstá. Ricœur tuto úroveň rozhodně nepopírá (ba říká výslovně, že je v ní symbol zakořeněn), zůstává pro něj však, stejně jako ontologie sama, spíše zaslíbenou zemí, do níž nelze z východiska řeči samé vkročit.

Řeč jistě zvyšlovňuje a zároveň spoluzakládá naše rozumění, nicméně s ním patrně není beze zbytku totožná. Řeč převádí hermeneutické „jako“ našeho žitého rozumění v apofantické „jako“ vykládající výpovědi (máme-li užít Heideggerovy terminologie). Obojí se nepochybně navzájem ovlivňuje a jedno nemůže být bez druhého, nicméně toto dvojí „jako“ žitého rozumění a vykládající výpovědi není zcela totožné, tak jako není

totožná ani existence a její ontologie. Řeč nevyslovuje sama sebe, ale vyslovuje rozumějící existenci, jíž tak zároveň k rozumění pomáhá. Zrušit tento oboustranný pohyb úplným ztotožněním žitého rozumění a řeči by znamenalo, jak se aspoň obávám, minout se porozuměním jak existenci, tak i řeči.

HOMILETIKA KARLA BARTHA

Tabita Landová

DIE HOMILETIK KARL BARTHS Die Predigtlehre Karl Barths wird in der neueren homiletischen Diskussion öfters nur noch als ein überwundener Teil der Theologiegeschichte betrachtet. Der Artikel versucht dagegen zu zeigen, dass die Homiletik Karl Barths eine aktuelle zeichentheoretische Interpretation zulässt. Er geht in drei Schritten vor: Zuerst werden vier häufigsten Vorwürfe gegen die Predigtlehre Karl Barths angeführt. Dann wird seine Predigtlehre in ihrer Entwicklung von den liberalen Anfängen bis zu ihrer Endgestalt anhand der Quellen rekonstruiert. Zuletzt wird das skizzierte Bild mit den angeführten Vorwürfen konfrontiert. Es zeigt sich, dass man die Vorwürfe gegen die Predigtaufassung Karl Barths nur teilweise für bestimmte Phasen seiner Entwicklung zulassen kann. Man kann aber nicht beweisen, dass Barth die Predigt als Inkarnation des Wortes Gottes irgendwann verstanden hatte. Indessen findet man – am deutlichsten in seiner späten Predigtlehre – die Annäherung an die zeichentheoretische Auffassung der Predigt als „Gleichnis“, bzw. „Zeichen“.

Karl Barth je znám v první řadě jako systematický teolog. Nieméně jeho dílo má rovněž významný přesah do teologie praktické, zejména do oblasti homiletiky. Kázání je ohniskem, z něhož vycházela a k němuž směřovala veškerá Barthova teologická práce. Rudolf Bohren dokonce označuje celou Barthovu teologii za „principiální homiletiku velkého stylu“.¹ Od dob tzv. empirického obratu ve druhé polovině 60. let 20. století se však většina praktických teologů v německé jazykové oblasti od Barthovy principiální homiletiky striktně distancuje a svou pozornost obrací k homiletice orientované empiricky. V nejnovějších teologických lexikonech a homiletických kompendiích je Barthova teologická reflexe kázání pojednávána pouze jako kapitola z dějin teologie.² Je tato distance praktických teologů vůči Barthově teologii nutným důsledkem konfrontace s jeho teologií?

* Vypracováno v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“.

¹ R. BOHREN, Zur Definition der Predigt, in: W. DANTINE, K. LÜTHI (eds.), *Theologie zwischen gestern und morgen. Interpretation und Anfragen zum Werk Karl Barths*, München: Chr. Kaiser, 1968, s. 125–135, s. 125. Podobně také H. GENEST, *Karl Barth und die Predigt. Darstellung und Deutung von Predigtwerk und Predigtlehre Karl Barths*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995, s. 4.

V následujícím se pokusím ukázat, že Barthova principiálně homiletická reflexe kázání a otázek jeho zdůvodnění, podstaty a úlohy nutně nevede k rozchodu s homiletikou praktickou, nýbrž (zejména ve své pozdní podobě) představuje podnětné teologické východisko homiletické teorie, která chce být v rozhovoru i s jinými, mimoteologickými disciplínami. Budu postupovat ve třech krocích: V první části stručně shrnu základní výtky, které jsou vůči Barthově homiletice vznášeny. Ve druhé části představím Barthovo pojetí kázání v jednotlivých etapách jeho teologického vývoje.³ V závěru se vrátím k uvedeným výtkám a načrtnu možnosti současného navázání na Barthovu principiální homiletiku.

1. Kritické interpretace Barthovy homiletiky

Kritiku Barthovy nauky o kázání vyvolal především pocíťovaný rozpor mezi dogmatickou definicí kázání jako Božího slova a faktickým stavem nedělních kázání. Koncentrace dialektické teologie na principiálně-teologické předpoklady kázání (zejména problém možnosti řeči o Bohu) zapříčinila podle některých interpretů jak ustrnutí homiletiky, tak úpadek kazatelské praxe.⁴ V tomto směru mají zásadní význam programatické články tří německých teologů z poloviny 60. let 20. století,⁵ jejichž výtky vůči Barthově nauce o kázání se v obměnách objevují v kritikách Bartha až do současnosti. Lze je shrnout do čtyř bodů:

Za prvé, Barth ztotožňuje kázání s Božím slovem a tak pojem kázání blouznivecky přetěžuje. Za druhé, kvůli jeho definici kázání jako Božího

² Např. H. M. MÜLLER pojednává o Barthově homiletice pouze v rámci historické kapitoly o homiletice a dialektické teologii, zatímco homiletiku Barthova současníka Emanuela Hirsche traktuje v souvislosti se současnými problémy kázání (*Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996, s. 134–143). G. OTTO zas poukazuje v souvislosti s dialektickou teologií pouze na její teologickou sankcionizaci pohrdání rétorikou (čl. *Predigt, Predigtlehre*, in: *EKL* 3, ¹1993, sl. 1305–1317, sl. 1311n).

³ Vycházím z rozborů Barthova pojetí kázání, které jsem podala ve své nepublikované disertační práci *Kázání a profétie. Teologie kázání K. Bartha a J. L. Hromádky*, Praha: UK ETF, 2005.

⁴ Tak např. A. BEUTEL, čl. *Predigt II. Geschichte der Predigt*, in: *GGG* 6, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), ¹2003, sl. 1585–1591, sl. 1590.

⁵ W. TRILLHAAS, *Die wirkliche Predigt*, in: H. GERDES (ed.), *Wahrheit und Glaube. Festschrift für Emanuel Hirsch zu seinem 75. Geburtstag*, Itzehoe: Die Spur, 1963, s. 193–205. H.-D. BASTIAN, *Verfremdung und Verkündigung. Gibt es eine theologische Informationstheorie?*, München: Chr. Kaiser, 1965. D. RÖSSLER, *Das Problem der Homiletik*, in: A. BEUTEL ad. (eds.), *Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre*, Tübingen: Katzmann-Verl. KG, 1986, s. 23–38.

slova se homiletika uzavřela rozhovoru s empirickými humanitními vědami, jako je lingvistika, rétorika, věda o komunikaci apod., neboť jakékoli úsilí o účinek kázání je vnímáno jako zásah do působení Ducha svatého. Za třetí, Barth pojímá homiletický proces jako jednosměrný pohyb od textu ke kázání a jeho jednostranná koncentrace na exegezi má za následek opomíjení potřeb skutečných posluchačů. Za čtvrté, Barth přisuzuje nedělnímu kázání zcela monopolní postavení, takže jiné formy jednání a řeči církve zůstávají upozaděny.

Výsledkem kritických interpretací Barthovy homiletiky se stalo zjištění nepřekonatelného rozporu mezi teologickým a empirickým pohledem na kázání, mezi homiletikou principiální a praktickou. Jelikož teologické pojetí kázání jako Božího slova bylo označeno za příčinu úpadku homiletiky i kazatelské praxe, nalezli praktičtí teologové východisko z dané situace v „suspendování“ učení o Slovu z praktické teologie a v obratu k empirii.⁶

Je zřejmé, že požadavky, které byly vzneseny ze strany empiricky orientované homiletiky (např. požadavek empirického zkoumání kázání, požadavek ohledu na posluchače apod.), jsou zcela oprávněné a jejich rozvinutí přispělo k obohacení a rozkvětu této disciplíny. Nad vývojem, k němuž došlo v praktické teologii ve vztahu k Barthově homiletice, však stojí dvě zásadní otázky. Za prvé: Nakolik jsou kritické interpretace Barthovy homiletiky relevantní? Barthova teologie včetně jeho pojetí kázání prošla složitým vývojem, který výše zmínění autoři zpravidla nezohledňují. Za druhé: Nakolik je přiměřené stavět principiální a praktickou homiletiku proti sobě, resp. vede Barthova homiletika nutně k proklamovanému rozporu mezi teologickým a empirickým pohledem na kázání?⁷

Tyto otázky naznačují, že je zapotřebí nové interpretace Barthovy nauky o kázání, a to takové, která zohlední celkový vývoj jeho teologie a přihlédně k nejnověji publikovaným pramenům. Jedině tak se lze vyvarovat paušalizujících soudů.

2. Barthovo pojetí kázání

Na základě klasického dělení Eberharda Jüngela⁸ rozlišuji v Barthově teologii tři, resp. čtyři periody: (1) počátky – do prvního vydání *Listu Římanům* r. 1919, (2) období dialektické teologie – do vydání *Křesťanské dogmatiky* r. 1927, (3) období dogmatické teologie. V rámci tohoto posledního období dále odlišuji (4) období Barthových homileticko teologických retraktací – zhruba od r. 1946. Nejzásadnější proměnu prodělalo Barthovo pojetí kázání v souvislosti se změnou, resp. obratem jeho teologického

východiska, k němuž došlo v letech 1919–1922. Tento obrat se začal ohlašovat již v letech 1914–1916, ovšem teprve mezi 1. a 2. vydáním *Listu Římanům* Barth plně vykročil z původního liberálně–teologického schématu. V průběhu následujících let došlo v jeho pojetí kázání k dalším významným posunům, o kterých však můžeme říci, že již nikdy nevykročily z rámce jednoho teologického paradigmatu.

2.1. Kázání jako sebepředstavení vnitřního života víry

Barthova výchozí teologická pozice je určena jeho studiem u významných představitelů liberální teologie, Adolfa von Harnacka v Berlíně (1906/07) a Wilhelma Herrmanna v Marburgu (1908/09). Vedle toho staví mladý Barth své teologické základy na studiu Immanuela Kanta a Friedricha D. Schleiermachers. Po vzoru Hermanna rezignuje na objektivně platný pramen zjevení, který se ukazuje jako vědecky neprokazatelný, a teologické východisko nalézá v Ježíšově vnitřním životě, působícím náboženskou zkušenost. Předávání víry v dějinách chápe jako prostředkování vnitřní náboženské zkušenosti, působené nazíráním Krista.⁹

Naznačené teologické pozici odpovídá Barthovo rané pojetí kázání. Jako začínající kazatel v reformovaném sboru v Ženevě r. 1909 prohlašuje: „Být dobrými přáteli, ukazateli, vůdci v oblasti vnitřního života [...] více nemůžeme.“¹⁰ Úlohou kazatele je vést posluchače k individuálnímu, autonomnímu a probuzenému náboženskému životu. Pro kázání přitom není určující vázanost na Písmo ani soulad s církevním učením, nýbrž vnitřní náboženský život osoby, která je pronášá. Kázání je tak v pohledu mladého Bartha sebepředstavením vnitřního náboženského života kazatele. Člověk, který dosvědčuje Krista působícího v sobě samém, se sám stává pramenem zjevení.¹¹

⁶ Tak H.-D. BASTIAN, *Verfremdung und Verkündigung*, s. 30.

⁷ Na diskrepanci mezi praktickou a principiální homiletikou upozornil a pokus o jejich zprostředkování podnikl W. GRÄB, *Predigt als Mitteilung des Glaubens. Studien zu einer prinzipiellen Homiletik in praktischer Absicht*, Gütersloh: Gütersloher Verl., 1988.

⁸ E. JÜNGEL, *Einführung in Leben und Werk Karl Barths*, in: *týž, Barth-Studien*, Zürich, Köln: Benzinger-Verl., 1982, s. 22–60, s. 28.

⁹ K. BARTH, *Der christliche Glaube und die Geschichte*, (1910), in: H.-A. DREWES, H. STOEVE-SANDT (eds.), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914*, (GA III), Zürich: Theol. Verl., 1993, s. 149–212.

¹⁰ Kázání na Fp 3,12–15, 26. 9. 1909, cit. podle E. BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München: Chr. Kaiser, 1975, s. 54n.

¹¹ K. BARTH, *Der christliche Glaube und die Geschichte*, s. 209.

V době nástupu na sbor ve švýcarském Safenwillu r. 1911 je Barth poprvé bezprostředně konfrontován se sociální problematikou.¹² V důsledku toho a pod vlivem kázání náboženských socialistů Herrmanna Kuttera a Leonharda Ragaze se k jeho individualistickému pojetí kázání přidává sociálně a církevně kritický moment. Nábožensko sociální kritika, hojně inspirovaná zvěstí starozákonních proroků, je zhruba do počátku roku 1914 jedním z ústředních motivů jeho kázání.¹³ Tímto důrazem se však Barth nedistancuje od založení své teologie v individuálním náboženském prožitku. Sociální komponentu naopak chápe jako nerozlučnou součást individuálně pojatého náboženství, a proto představuje tyto dva momenty jako dvě strany jedné mince.¹⁴

Velmi záhy mladý Barth naráží na závažný nedostatek moderního teologického směru, který vyvstává při přechodu moderně smýšlejících teologů do církevní praxe. Tento nedostatek spočívá v nemožnosti závazně komunikovat individuálně prožívaný náboženský život, neboť jakékoli vnější vyjádření vnitřní zkušenosti víry je vždy historicky relativní. Nic z toho, co kazatel předkládá posluchačům, nemůže uplatňovat nárok na objektivní platnost a závaznost.¹⁵ Další problém vyvstává Barthovi s vypuknutím I. světové války, kdy se mu v plném rozsahu odhaluje ambivalence a nezajištěnost teologického východiska z náboženské zkušenosti. Barth je zaskočen postojem svých německých profesorů teologie, kteří válku obhajují a svůj postoj zdůvodňují vnitřním náboženským přesvědčením.¹⁶

V konfrontaci s tímto postojem si Barth uvědomuje, že teologické východisko ze zkušenosti náboženského vědomí podléhá subjektivismu

¹² Barthova autobiografická skica z r. 1927, in: B. JASPERT (ed.), *Karl Barth - Rudolf Bultmann. Briefwechsel, 1922-1966*, (GA V), Zürich: Theol. Verl., 1971, s. 306.

¹³ K roli profétie v Barthových kázáních viz T. LANDOVÁ, *Prophetische Dimension der Predigt. Zur Predigt und Homiletik Karl Barths*, in: E. HAUSCHILD (ed.), *Reden von Gott in der Mitte Europas. Evangelische Theologie im Kontext Bonn - Prag - Warschau*, Bonn: CMZ-Verl., 2004, s. 198-221.

¹⁴ K. BARTH, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, (1911), in: H.-A. DREWES; H. STOEVEESANDT (eds.), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, (GA III), Zürich: Theol. Verl., 1993, s. 380-417, s. 406.

¹⁵ K. BARTH, *Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit*, (1909), in: H.-A. DREWES, H. STOEVEESANDT (eds.), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1905-1909*, (GA III), Zürich: Theol. Verl., 1992, s. 334-366, s. 344.

¹⁶ Srov. Barthův dopis M. Rademu z 23. 11. 1914: „Říkáš nám, že nyní něco *prožíváte* a že v tomto *prožitku* poznáváte *Boží vůli* a tato Boží vůle je *válka*.“ C. SCHWÖBEL (ed.), *Karl Barth - Martin Rade. Ein Briefwechsel*, (GA V), Gütersloh: Gütersloher Verl., 1981, s. 121.

bez možnosti kritického přezkoušení. V důsledcích totiž každé náboženské individuum může tvrdit cokoli, pokud to odpovídá jeho vnitřnímu přesvědčení. Takový způsob teologické argumentace nejenže činí Boha závislým na lidském prožívání, nýbrž současně se uzavírá jakékoli věcné diskuzi.¹⁷ Proto Barth začíná hledat nové teologické východisko, které předřadí Boží skutečnost lidskému prožívání a umožní závazně komunikovat obsahy víry. Zde ovšem vyvstávají otázky: Na základě čeho lze Boží skutečnost s jistotou poznat? Co zakládá možnost věrohodné a legitimní řeči o Bohu, možnost křesťanského kázání vůbec?

2.2. Kázání jako nemožná možnost

Poznání zásadního rozdílu mezi Bohem a člověkem přivádí Bartha k poznání „apriorní nemožnosti našeho kázání“.¹⁸ Proto se v korespondenci se svým kolegou a přítelem Eduardem Thurneysenem, ale i v samotných kázáních často zmiňuje o těžkosti kázat.¹⁹ Nouzi kázání přitom nespátňuje v problému, jak napsat kázání. To potvrzuje i skutečnost, že v této době spolu s Thurneysenem připravuje k vydání sbírku svých kázání.²⁰ Nouzi kázání pociťuje v principiální nemožnosti hříšného člověka mluvit o Bohu. Tuto kritickou situaci kazatele a teologa, jejímž paradigmatem je mu – podobně jako již dříve – situace starozákonních proroků, charakterizuje známými slovy: „*Jako teologové máme mluvit o Bohu. Jsme však lidé a jako takoví nemůžeme mluvit o Bohu. Máme vědět obojí, to, že máme, a to, že nemůžeme, a právě tím vzdát Bohu čest.* To je naše tíseň. Vše ostatní je vedle toho dětská hra.“²¹

Jako nejpříměřenější řešení kritické situace teologa navrhuje Barth tzv. dialektickou metodu, která vychází ze zjištění, že o Bohu nelze vypovídat přímo, tedy ani způsobem dogmatickým, jak to činí ortodoxie, ani kritickým, jak to činí mystika. Prostřednictvím dialektické metody se teolog pokouší oba typy výpovědí spojit a vzájemně na sebe vztahovat pozitivní

¹⁷ Srov. Barthův dopis M. Rademu z 14. 11. 1914: „A vy jste se z vaší strany odvolali na ‚prožitek‘ a zakazujete tím další diskuzi.“ Tamt., s. 117.

¹⁸ Barthův dopis Thurneysenovi ze 7. 12. 1917, in: E. THURNEYSEN (ed.), *Karl Barth – Eduard Thurneysen. Briefwechsel, Bd. 1, 1913–1921*, (GA V), Zürich: Theol. Verl., 1973, s. 247.

¹⁹ Srov. kázání na Lk 1,5–23, 16.12.1917, in: K. BARTH, *Predigten 1917*, (GA I), H. SCHMIDT (ed.), Zürich: Theol. Verl., 1999, s. 425.

²⁰ Vyšla pod názvem *Suchet Gott, so werdet ihr leben!* Bern 1917, München ²1928.

²¹ K. BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, (1922), in: H. FINZE (ed.), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, (GA III), Zürich: Theol. Verl., 1990, s. 144–175, s. 151.

rozvíjení myšlenky Boha stejně jako kritiku člověka a všeho lidského – s vírou, že uprostřed tohoto dění může dojít k vlastnímu Božímu oslovení. Přitom si je Barth vědom, že ani dialektický způsob řeči o Bohu není s to být Božím promluvením a že „možnost, že promluví Bůh *sám* tam, kde se o něm mluví, neleží na dialektické cestě jako takové, nýbrž tam, kde i tato cesta *končí*.“²² Mezi lidskými slovy kázání a Božím slovem, které je vlastním smyslem kázání, tak zůstává nepřeklenutelná propast. Kázání Božího slova v lidských slovech je pro Bartha dialektického období v zásadě nemožnost.²³

Co si má kazatel v této tísnivé situaci počít? Barth doporučuje, aby se věcně ujal své kazatelské úlohy a přitom pamatoval na to, že o Bohu může mluvit jen Bůh sám. V pochopení kritické situace se mu totiž otvírá určité východisko: „*Věrohodnými* se staneme jen tak, že budeme vědět o své nevěrohodnosti! *Přesvědčivé* mluvení o Bohu, to existuje jen tam, kde samo křesťanské zvěstování stojí uprostřed *nouze*, pod *křížem*, v *tázání* [...] Z této nouze se nesmíme chtít dostat *ven*.“²⁴ Vědomí nemožnosti legitimní řeči o Bohu je tak pro kazatele předpokladem toho, aby se před ním tato možnost otevřela. Na jiném místě to Barth vyjadřuje slovy: „Naše tíseň je také naším zaslíbením“.²⁵

Nicméně vzápětí upozorňuje, že ani toto tvrzení nemůže vznášet nárok být Boží pravdou, neboť i ono je dialektické. Uvažovat o možnosti, že tato výpověď vyjadřuje pravdivou skutečnost, bychom podle Bartha mohli jen v případě, že samotné zaslíbení vešlo do lidské tísně, že se Boží slovo stalo lidským slovem v Ježíši Kristu. Pak by bylo možné, aby se lidská slova stala alespoň hliněnou nádobou slova Božího. Ovšem právě zde spočívá zásadní problém, neboť nikdo z nás není s to bez jakýchkoli kondicionálních říci, že *Ježíš je Kristus*. Tuto výpověď mohli podle Bartha provést jen jeho očití svědkové, a proto se naše řeč o Bohu může opírat jediné o jejich svědectví. V důsledku toho zůstává výpověď, že „naše tíseň je naším zaslíbením“, výpovědí dialektickou.²⁶ A jelikož to, co je podmínkou možnosti věrohodné lidské řeči o Bohu, nemůžeme uchopit jako skutečnost, nýbrž jen v dialektické výpovědi, vznáší Barth pochybnost o možnosti

²² K. BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, s. 171.

²³ K. BARTH, *Not und Verheissung der christlichen Verkündigung*, (1922), in: H. FINZE (ed.), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, s. 65-97, s. 90 a 91.

²⁴ K. BARTH, *Not und Verheissung der christlichen Verkündigung*, s. 93.

²⁵ K. BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, s. 174.

²⁶ K. BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, s. 175.

christologie vůbec: „Zdalipak se teologie vůbec někdy může a má dostat přes *prolegomena* k christologii? Je přece také možné, že s prolegomeny je již řečeno vše.“²⁷

Ve druhé polovině 20. let můžeme u Bartha pozorovat náznaky opouštění dialektické definice kázání a postupný obrat k pozitivní teologii. První náznaky tohoto obratu spatřuji v jeho prvním kurzu dogmatiky „*Vyučování v křesťanském náboženství*“, který přednesl na univerzitě v Göttingen v letech 1924–1925. Východiskem úvah o kázání v *Prolegomenech* této dogmatiky již není analýza kritické situace faráře či teologa, nýbrž skutečnost, že „se káže“ (*es predigt*).²⁸ Kázání církve se podle Bartha děje s předpokladem, že Bůh sám chce promlouvat v lidských slovech. Pokud bychom kázání nechápali – jak říká známá Bullingerova teze – jako Boží slovo, bylo by samotné faktum kázání nepochopitelné a nesmyslné. Proto nezbyvá než se postavit na půdu předpokladu, že Bůh sám je tím, kdo oslovuje církev, a tak ji povolává, aby o něm mluvila.²⁹

Ještě dál, k explicitnímu christologickému zdůvodnění řeči o Bohu postoupí Barth ve třetí části tohoto kurzu, kterou přednesl v letech 1925–1926 v Münsteru. Toto christologické zdůvodnění předkládá v rámci reinterpretace klasického dogmatického učení o Kristově trojím úřadu.³⁰ Z trojice Kristových úřadů zde vyčleňuje úřad prorocký a přiznává mu primát vůči zbývajícím dvěma úřadům. Zatímco úřad královský a kněžský chápe jako obsahové vyjádření Kristova díla smíření, prorocký úřad pojímá jako jejich syntézu a formální princip poznání Kristova díla.³¹ Smíření se nejen děje, nýbrž se také samo dává poznat. Možnost poznání Boha a s tím i možnost legitimní řeči o Bohu je tak založena v Kristově díle smíření samém. „Všechna *skutečnost* pravého mluvení a slyšení o Bohu pramení ze skutečnosti Logu, který se stal tělem.“³²

²⁷ K. BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, s. 175.

²⁸ K. BARTH, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, 1. Bd. *Prolegomena 1924*, REIFFEN, H. (ed.), (GA II), Zürich: Theol. Verl., 1985, s. 34.

²⁹ K. BARTH, *Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt*, (1924), in: H. FINZE (ed.), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, s. 426–457, s. 430.

³⁰ Tím se výslovně distancuje od své dřívější kritiky učení o Kristově trojím úřadu a jednoznačně preference úřadu kněžského, kterou vyjádřil ve druhém vydání *Listu Římanům*: K. BARTH, *Der Römerbrief. (Zweite Fassung)*, (1922), Zollikon–Zürich: Evang. Verl., 1940, s. 136.

³¹ K. BARTH, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, 3. Bd. *Die Lehre von der Versöhnung, die Lehre von der Erlösung 1925/26*, STOEVE SANDT, H. (ed.), (GA II), Zürich: Theol. Verl., 2003, s. 98.

³² K. BARTH, „*Unterricht in der christlichen Religion*“, 3. Bd., s. 104.

2.3. Kázání jako třetí podoba Božího slova

Zatímco pro „dialektického“ Bartha je kázání „nemožnou možností“, změna epistemologické a teologické metodiky, tzv. posun k analogii³³ mu dovoluje posunout se ke stanovisku skutečné možnosti řeči o Bohu. Jejím posledním zdůvodněním je – jak Barth shrnuje v *Prolegomenech Církevní dogmatiky* – christologie: „Celá lidská *nemožnost* [...] že lidé mají mluvit to, co mluví Bůh, – ta je v Ježíši Kristu již zrušena: přivedla jej, jediného, pro něhož to nebylo nemožností, skrze ruce těch, pro něž to byla skutečně nemožnost, jako rouhače na kříž, aby se stala zjevnou v jeho vzkříšení právě jako nová *možnost* člověka, aby byla skrze něj přenesena na jeho proroky a apoštoly a aby byla skrze jejich svědectví přenesena také na církev.“³⁴ Zároveň Barth nevylučuje, že se lze setkat s Božím slovem i mimo prostor církve. Jelikož se však chce orientovat na tom, co je „jisté“, vychází ve své teologii z konkrétního pověření církve ke zvěstování a z řeči o Bohu v rámci církve.³⁵

Kázání církve definuje Barth „dogmatického“ období jako třetí podobu Božího slova – vedle Božího slova ve zjevení a v Písmu.³⁶ Ovšem i tentokrát zůstává v jeho vymezení stopa dialektiky. Podle definice, kterou přednesl v rámci bonnského semináře „Cvičení v přípravě kázání“ v letech 1932/1933, je kázání jednak „Boží slovo, které mluví on sám [...]“, jednak „církví uložený pokus sloužit samému Božímu slovu“.³⁷ Otázkou zůstává, jak lze myslet – natožpak uskutečnit – jednotu těchto dvou protikladných výpovědí, když v prvním případě je subjektem kázání Bůh, ve druhém případě je subjektem člověk, resp. církev, a Bůh objektem. Jak může být Bůh subjektem a objektem lidské řeči zároveň?

Barth spatřuje mezi Božím slovem a lidským slovem kázání čtyři základní vztahy, které přirovnává ke čtyřem koncentrickým kruhům.

³³ BALTHASAR, Karl Barth – *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln: Verl. Jakob Hegner, s. 71. Tak také E. JÜNGEL, *Von der Dialektik zur Analogie. Die Schule Kierkegaards und der Einspruch Petersons*, in: *týž, Barth-Studien*, Zürich, Köln: Benzinger Verl., 1982, s. 127–179.

³⁴ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik I/2. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zollikon–Zürich: Evang. Verlag AG, ¹1948 (1938), s. 837n.

³⁵ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik I/1. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zollikon–Zürich: Evang. Verlag AG, ¹1952 (1932), s. 54–56.

³⁶ KD I/1 § 4 „Boží slovo ve své trojí podobě“.

³⁷ K. BARTH, *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt (1932/33)*, Zürich: Theol. Verl., ²1985 (1966), s. 30.

Postupuje přítom od vnějšího kruhu k vnitřnímu: (a) Boží slovo je pověřením ke zvěstování. Nutnost zvěstování není založena ani v objektivně zjiitelném stavu věcí, ani v subjektivním přesvědčení člověka, nýbrž v Božím pozitivním příkazu, který přichází k člověku „zvnějšku“. (b) Boží slovo je předmětem zvěstování. Jím se však stává jedině z rozhodnutí své svobodné milosti, tedy jako subjekt. (c) Boží slovo je soudem zvěstování, totiž kritériem pravdivosti jeho řeči. (d) A konečně, Boží slovo je událostí, v níž se zvěstování stává skutečným zvěstováním. Tuto událost označuje Barth za zázrak zjevení a víry.³⁸ Jestliže lidé skutečně mluví Boží slovo a slyší je, pak podle Bartha nelze hovořit o výkonu člověka, nýbrž jedině o Božím dile.

Toto vymezení vztahu mezi Božím a lidským slovem v kázání nadále vzbuzuje otázky: Jestliže chápeme konání kazatele jako řeč, v níž se stává subjektem Bůh sám, co se děje se subjektem zvěstujícího člověka? Jestliže ztotožníme pojem „skutečného zvěstování“ s děním zjevení a víry, nepřichází zkrátka pojem kázání jako lidské řeči? Barth se pokouší naznačené otázky předjímat. Zdůrazňuje, že zázrak skutečného zvěstování neznamená zrušení přítomnosti, účinnosti, svobody ani pozemské substance lidského subjektu, na jehož místo by vstoupila holá božská skutečnost. Skutečné zvěstování je podle něj naopak možné jen jako zvěstování v lidských slovech. Tam, kde je člověk poslušen Božího pověření a káže v souladu s Boží vůlí, tam je toto lidské konání ospravedlněno, posvěceno a stává se událostí, v níž a skrze niž mluví Bůh sám.³⁹ Identita, o kterou jde mezi Božím slovem a lidským slovem kázání, je však – podobně jako v případě vztahu mezi Božím slovem a lidským slovem Písma – vždy „nepřímou identitou“.⁴⁰ Jedná se o identitu v pohledu víry.

2.4. Kázání jako podobenství Božího království

Stěžejním tématem Barthovy pozdní teologie je – jak napovídá stejnojmenná přednáška z roku 1956 – „Boží lidskost“, Boží vztah a příklon k člověku.⁴¹ Na první pohled se zdá, že důraz položený na Boží lidskost je v rozporu s dřívějším zdůrazněním Božího božství. Ale právě správně pochopené Boží božství zahrnuje podle Bartha i jeho lidství.⁴² Tímto no-

³⁸ KD I/1, s. 92–95.

³⁹ KD I/1, s. 96n.

⁴⁰ KD I/2, s. 831.

⁴¹ K. BARTH, *Die Menschlichkeit Gottes*, Zollikon–Zürich: Evang. Verl., 1956, s. 3.

vým důrazem Barth dovádí dál své dosavadní směřování, což v důsledcích přináší i jisté posuny v jeho pojetí kázání.

Rámcem Barthových úvah o kázání je *Církevní dogmatika IV/3: Učení o smíření*, konkrétně reinterpretační tradice tradičního dogmatického učení o *munus triplex Christi*. Podobně jako již ve své první dogmatice z poloviny 20. let i nyní Barth chápe kněžský a královský úřad jako dvojí rozvinutí věcného obsahu učení o smíření a prorocký úřad jako vyjádření jeho komunikativní povahy: Smíření se samo dává poznat a zároveň zmocňuje ke své komunikaci, ke zvěstování.⁴³ Poslední zdůvodnění kázání je tak zakotveno v samotném Kristově díle.⁴⁴ Christologická koncentrace však nyní přichází ke slovu ještě mnohem intenzivněji než dříve. V návaznosti na první tezi Barmenského teologického prohlášení z roku 1934 Barth zdůrazňuje exkluzivitu Božího slova v Kristu: „Ježíš Kristus je jediné slovo Boží.“ To v důsledcích vede k určité revizi jeho učení o trojí podobě Božího slova ve zjevení, Písmu a kázání, resp. k novému vymezení vztahů mezi lidskými slovy a Božím slovem.

Jestliže jediným Božím slovem je Kristus, pak podle Bartha „bible jako taková není slovem Božím“, ani „církev, její učení, vyučování, bohoslužby, celá její existence nejsou jediným slovem Božím“, stejně jako jím nejsou ani dějiny Kristova působení.⁴⁵ Zároveň Barth připouští existenci „jiných“ závažných a pravdivých lidských slov, a to v Písmu a ve zvěstování církve, ale i za jejími hranicemi, jelikož sféra Boží vlády zahrnuje celý svět jeho stvoření.⁴⁶ Křesťanské kázání je tak v důsledcích pojato výhradně jako lidské jednání,⁴⁷ a jako takové se otevírá empirickému zkoumání a uplatňování všech prostředků lidské řeči. Toto pojetí rovněž přináší určitou relativizaci kázání vzhledem k jiným závažným a pravdivým lidským slovům jak v církvi, tak v oblasti mimo církev.⁴⁸ Ne náho-

⁴² K. BARTH, *Die Menschlichkeit Gottes*, s. 10.

⁴³ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik IV/3, I. Die Lehre von der Versöhnung*, Zollikon–Zürich: Evang. Verl. AG, 1959, s. 7.

⁴⁴ K. Barthovu učení o Kristově prorockém úřadu viz podrobněji T. LANDOVÁ, Kázání jako podobenství Božího království. Barthovo učení o Kristově prorockém díle a jeho homiletické důsledky, in: *Výklady a vykladači*, (SAT), Praha: ETF UK, 2005, s. 120–139.

⁴⁵ KD IV/3, s. 108.

⁴⁶ KD IV/3, s. 130.

⁴⁷ KD IV/3, s. 997.

⁴⁸ Odlišnost kázání od ostatních druhů lidských sdělení spatřuje Barth primárně v obsahu jeho výpovědi a dále v jeho konkrétní vázanosti na biblické svědectví o Kristu. KD IV/3, s. 995n.

dou pojednává Barth o kázání v rámci oddílu o jednotlivých formách služby sboru, kde rozšiřuje pojem zvěstování i na jiné formy služby církve, jako je vyučování, evangelizace, misie, teologie, modlitba, péče o duše, osobní vzory, diakonie, prorocké jednání a společenství.⁴⁹

Zastavme se nyní u otázky, jak pozdní Barth vymezuje vztah mezi kázáním, popř. jinými závažnými a pravdivými lidskými slovy,⁵⁰ a jediným Božím slovem v Kristu. Pro tento vztah Barth s oblibou užívá tradiční výraz „svědectví“, ale také méně obvyklé výrazy „podobenství“⁵¹ a „znak“ (*Zeichen*).⁵² Poslední dvě označení, která je v daném kontextu třeba chápat jako metafory, zdůrazňují především dva základní aspekty vztahu mezi kázáním a jediným Božím slovem v Kristu: (1) korespondenci v rovině sémantické a (2) formální odlišnost v rovině ontologické. Kázání jako lidská řeč o jediném Božím slovu v Kristu je jen řečovým vyjádřením této skutečnosti, nikoli prezentací této skutečnosti samé.⁵³ Výraz „svědectví“ implikuje třetí moment tohoto vztahu: (3) Hybným motivem kázání nemůže být jiná instance než dosvědčovaná skutečnost – jediné Boží slovo v Kristu.⁵⁴

Vedle výrazů, zdůrazňujících referenční povahu kázání, se v Barthově pozdní teologii setkáváme rovněž s novým spojením ve druhé části definice kázání: kázání je „podobenství *Božího království*“.⁵⁵ Toto označení má – oproti výrazu „jediné Boží slovo v Kristu“ – širší sémantický potenciál. Naznačuje, že kázání, ale i všechny ostatní formy služby církve se vztahují k eschatologické skutečnosti, která v osobě Ježíše Krista vstoupila do tohoto světa, ve světě působí a je v plnosti očekávána na konci časů. Tato nová skutečnost je nabídkou, alternativou nejen pro jednotlivce, ale i pro širší společenství. K této nové skutečnosti kázání odkazuje a zve.

Za jakých předpokladů je kázání „podobenstvím *Božího království*“? Ze sémiotického zkoumání je známo, že znak funguje jako znak, je-li

⁴⁹ KD IV/3, s. 994–997.

⁵⁰ Závažná a pravdivá slova jak v církvi tak mimo církev musí podle Bartha splňovat stejná kritéria.

⁵¹ KD IV/3, s. 967, 979, 991.

⁵² KD IV/3, s. 968.

⁵³ V pozadí tohoto důrazu stojí mj. Barthova konfrontace s existenciální teologií R. Bultmanna. K tomu blíže viz T. LANDOVÁ, *Kázání jako podobenství Božího království*, s. 120–139.

⁵⁴ KD IV/3, s. 123n.

⁵⁵ KD IV/3, s. 967, 974, 978, 979, 991; zvyraznění T. L.

jako znak vnímán, to znamená, uplatňuje-li se jako odkaz k něčemu jinému. Podobně i kázání funguje jako „podobenství Božího království“ tedy, je-li vnímáno ve své referenční funkci – tedy jako odkaz k referované skutečnosti. K tomu je zapotřebí aktivního podílu posluchače. I tento zřetel pozdní Barth reflektuje, když přibližuje úlohu kázání pomocí tří klíčových výrazů: kázání je vyslovení evangelia, jeho osvětlení a oslovení, jinými slovy: proklamace, explikace a aplikace evangelia.⁵⁶ Zaměřme se na posledně jmenovaný aspekt, *applicatio*.

Barth věděl již ve 30. letech, že kázání se neděje v prázdném prostoru, nýbrž že se vždy obrací k lidem v tomto světě. A proto již tehdy upozorňoval, že kazatel „má při svém výkladu nepřetržitě promýšlet: život těchto lidí, velké a malé věci, které pro ně mohou být důležité, předpoklady, které si tito lidé s sebou přinášejí, prožitky či zkušenosti, které mají za sebou nebo také před sebou.“⁵⁷ Silněji však v této době dával zaznít jinému důrazu, totiž, že konání kazatele nemá být ničím jiným než „výkladem“ popř. „opakováním Písma“.⁵⁸ Téměř o 30 let později svou výpověď koriguje: a píše, že kázání je „zřetelně něčím jiným než prostě výkladem Písma“. Tím nezpochybnuje, že se kázání má zakládat na biblickém textu, nýbrž upozorňuje, že kázání je vždy také „přímým sdělením a oslovením“ posluchače.⁵⁹

Na čem oslovení posluchačů závisí? Do Barthova zorného pole se více než kdy jindy dostává osoba kazatele a to, že „kázání je v naslouchání výpovědi Písma *samostatně* provedenou výpovědí a osvětlením evangelia, *samostatně* uskutečněným evangelijním oslovením.“⁶⁰ Za rozhodující však Barth nepokládá metodiku, jak posluchačům co nejpříhodněji sdělit a osvětlit evangelium na základě znalosti jejich situace, nýbrž spíše základní teologickou perspektivu, z níž kazatel k posluchačům promlouvá. Kazatel má mít na zřeteli, „že také je Bůh stvořil a miluje, že také za ně Ježíš Kristus zemřel a byl vzkříšen, že také jejich prvním a posledním určením je naslouchat Božímu slovu a být jej poslušen.“⁶¹ Smyslem evangelijního oslovení je otevřít lidem tuto novou perspektivu, „vtáhnout je do podobenství Božího království“.⁶²

⁵⁶ KD IV/3, s. 967.

⁵⁷ K. BARTH, Die Gemeindegemässigkeit der Predigt, (9. 1. 1935), *EvTh* 16 (1956), s. 194–205, s. 200n.

⁵⁸ Tak např. K. BARTH, *Homiletik*, s. 59.

⁵⁹ KD IV/3, s. 996.

⁶⁰ KD IV/3, s. 996.

⁶¹ KD IV/3, s. 975.

Nakonec zmiňme ještě jeden pozoruhodný moment Barthovy reflexe kázání. Ačkoli řadí kázání mezi ty formy služby sboru, které se realizují především mluvením, chápe je rovněž jako „jednání“. „Kázání nereflexuje, nemudruje, nediskutuje, nepoučuje. Kázání zvěstuje, volá, zve, přikazuje“⁶³ – tedy jedná. Tak se v něm obnovuje a potvrzuje povolání, odehrává se v něm „nová konstituce a navenek nové zviditelnění sboru jako společenství služby a svědectví“.⁶⁴ Kázání je děním, které utváří církev.

Zda se kázáním dosvědčovaná skutečnost Božího království stane posluchačům zjevnou a zda ji přijmou, to však – jak Barth opakovaně zdůrazňuje – již není v moci kazatele samotného, nýbrž v moci profétie Ježíše Krista a Ducha svatého. Kázání jako zcela „světský faktor“ může v tomto směru poskytovat pouze „nepřímý podnět“ a zvát k víře.⁶⁵

3. Závěr

Důsledným sledováním vývoje Barthovy homiletické teorie jsem se pokusila ukázat, že nelze trvat na její neslučitelnosti s homiletikou praktickou. Domnívám se, že kritika Barthovy nauky o kázání musí vzít na vědomí jeho vývoj a jeho vlastní korektury. Také je třeba pečlivě odlišovat vlastní Barthovu teologii a teologii tzv. barthiánů, která dovedla některé Barthovy důrazy do extrému. Ke čtyřem nejčastěji uváděným výtkám na Barthovu adresu připojuji následující:

Ad 1) Ačkoli Barth vnímal vztah mezi lidským a Božím slovem v kázání v jednotlivých fázích svého vývoje různě, v žádném období kázání s Božím slovem neztotožnil. Zdánlivě proklamovaná identita kázání s Božím slovem v jeho „dogmatickém“ období byla vždy identitou v pohledu víry, to znamená identitou nanejvýš nepřímou. Ve své pozdní teologii pak definuje kázání jednoznačně jako lidskou řeč.

Ad 2) Je třeba připustit jistou Barthovu rezervovanost vůči empirickým vědám, která se však u pozdního Bartha v KD IV/3 změnila v jasně deklarovanou otevřenost. Zohlednění empirických předpokladů lidské řeči a mezilidské komunikace můžeme spatřovat například v jeho pojetí řeči jako jednání či v rozlišení momentů proklamace, explikace a aplika-

⁶² KD IV/3, s. 978.

⁶³ KD IV/3, s. 996.

⁶⁴ KD IV/3, s. 995.

⁶⁵ KD IV/3, s. 968, 971n, 976n.

ce, připomínajícím Austinovu teorii řečových aktů.⁶⁶ Pojetím kázání jako „znaku“ se Barthova homiletika otevírá sémiotickému zkoumání.

Ad 3) Výtku, že Barth pojímá kázání jako autoritativní, jednosměrnou komunikaci, která nezohledňuje lidský subjekt kázání (kazatele a posluchače) a koncentruje se výhradně na zvěstování kérygmatu, lze snad do určité míry připustit pro Barthovo dogmatické období. Ale i v této době se Barth vyslovoval o potřebě ohledu kazatele k situaci posluchače. Tuto výtku pak v žádném případě nelze uplatnit na homiletiku pozdního období, kdy Barth výslovně požaduje zohlednění člověka, jeho dějinnosti a individuality.

Ad 4) K výtce, že Barth redukuje rozmanitost forem služby sboru na nedělní kázání, je třeba poznamenat, že pozdní Barth rozšiřuje pojem zvěstování i na jiné formy služby sboru. Kázání je tak začleněno do mnohosti těchto forem církevní služby.⁶⁷

Přetrvávající přínos Barthovy teologie pro dnešní homiletiku lze nepochybně spatřovat v jeho znovuobjevení biblického textu pro kázání. Koncentraci na biblický text jako na primární svědectví o Božím jednání s člověkem přitom není nutno chápat jen jako pojistku vůči nekontrolovatelnému subjektivismu, tedy jako cosi, co omezuje vlastní kreativitu kazatele, nýbrž naopak pozitivně – jako odkaz k bohatému a stále aktuálnímu zdroji inspirace.

Dosud nedostatečně zhodnoceným teologickým programem v homiletice je – dle mého názoru – Barthova pozdní reflexe kázání, resp. služby církve.⁶⁸ Ačkoli homiletika pocházející z okruhu teologie Slova je v některých kruzích obecně považována za překonanou, otvírá se dnes překvapivě znovu zásadní otázka po její aktualitě. Neboť – jak konstatuje Folkart Wittekind – „popis toho, co je podstatou kázání, nelze dostatečně

⁶⁶ *Proclamatio* by bylo možné chápat jako „lokutivní akt“ (výpověď), *explicatio* jako „ilokutivní akt“ (nevyslovený záměr sdělení), *applicatio* jako „perlokutivní akt“ (zakalkulovaný účinek na posluchače). Srov. J. L. AUSTIN, *Jak udělat něco slovy*, Praha: Filosofia, 2000, s. 101–106.

⁶⁷ K vyrovnání se s kritikou Barthovy nauky o kázání viz také M. JOSUTTIS, *Das Wort und die Wörter. Zur Kritik am Predigtverständnis Karl Barths*, in: *Freispruch und Freiheit: FS für W. Kreck zum 65. Geburtstag*, München 1973, s. 229–243. W. SCHILDMANN, *Wandlungen im Predigtverständnis bei Karl Barth*, *PTh* 72 (1983), s. 208–223. H. SCHRÖER, *Die theologischen Voraussetzungen kirchlicher Gestaltung*, *PTh* 75 (1986), s. 422–437. A. GRÖZINGER, *Offenbarung und Praxis: Zum schwierigen praktisch-theologischen Erbe der Dialektischen Theologie*, *ZThK Beiheft 6: zur Theologie Karl Barths* (1986), s. 176–193.

⁶⁸ Je s podivem, že na KD IV/3 neodkazuje ani R. BOHREN v *Predigtlehre*, München: Chr. Kaiser, 1971.

uskutečnit s odvoláním se na rétorické, komunikační či vůbec rituálně–teoretické myšlenkové systémy“.⁶⁹ Barthovo pozdní rozpracování principiálních předpokladů kázání a jejich zakotvení v christologii nabízí homiletice solidní teologický základ. Kázání církve je tu pojato jako aktivita, která nevychází z lidské schopnosti komunikovat, nýbrž je založena před potenciální zasažeností kazatele. Svým pozdním christologickým konceptem Barth zároveň poskytuje takové teologické předpoklady kázání, které je umožňují chápat výhradně jako lidskou řeč, a tak otvírají homiletice prostor k rozhovoru s empirickými vědami.

Na rozdíl od čistě empirického přístupu vede Barthova homiletika k neustálé reflexi vztahu mezi lidským subjektem, resp. lidskými slovy kázání a Boží skutečností, resp. skutečností Božího království. V tomto směru jsou inspirativní zejména Barthovy pozdní úvahy, které vymezují tuto relaci v duchu neontologizující vědy o znacích. Kázání je pro Bartha „znakem“, popř. „podobstvím Božího království“, tedy jazykovým poukazem k dané eschatologické skutečnosti, nikoli touto skutečností samou. Současně Barth pamatuje na to, že vztah lidského slova kázání ke skutečnosti Božího království se posluchači stává zjevným jen díky působení Ducha svatého. K Barthovu odkazu tak nepochybně patří i tento motiv, který posléze rozvinul jeho žák Rudolf Bohren: prosba o přítomnost Ducha svatého jako nezbytná součást kazatelovy přípravy i samotné realizace kázání.

⁶⁹ F. WITTEKIND, Karl Barth und die moderne Predigt: Homiletik und Glaubensverständnis bei Niebergall, Tillich und Karl Barth, *ZThK* 98 (2001), s. 344–371, s. 346.

JEŽÍŠ NEBO PAVEL?

Nad knihou Jamese Tabora

Jan Roskovec

JESUS OR PAUL? ON THE BOOK OF JAMES TABOR This review article deals with the book by James Tabor, recently published in Czech translation (orig. *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity*, New York: Simon & Schuster 2006). In the first part the main assertions of the alternative description of the beginnings of Christianity presented by the book are surveyed, in the second part the reviewer tries to revise and amend the problematic ones. Particularly questioned are: the assumption of Jesus' clear-cut messianic agenda based on his awareness of the Davidic descent, exercised in a tandem with John the Baptist, the assumption of the key role of Jesus' family already in his earthly ministry and their authoring the earliest Christianity gathered around James the Just as Jesus' successor in a dynastic manner, and the stubborn oversimplification of Paul's relationship to the Jewish Jerusalem Christianity. In spite of some valid observations, on the whole the reconstruction suggested in the book is far from convincing.

Starou otázku liberální biblistiky minulých staletí znovu oprášil James D. Tabor ve své knize o počátcích křesťanství, která nedávno vyšla v českém překladu.¹ Sám za sebe na ni dává jednoznačnou odpověď: strani s Ježíšem a s těmi, kdo autenticky zachovali jeho dědictví, proti pavlovskému křesťanství, které ovšem v dějinách na dlouhou dobu převládlo natolik, že se tradičně zdá, jako by žádná alternativa neexistovala. Tu je nutno znovu odkryt, pokusit se nahlédnout do *skrytých* dějin, jak to ohlašuje podtitul knihy. Její hlavní název je trochu zavádějící – po všech senzačních konstrukcích typu Leonardovy šifry, od nichž se ovšem autor výslovně distancuje, ačkoli senzačnost svému pojetí neupírá. V knize nejde o dynastii, kterou by Ježíš založil, nýbrž jejímž byl členem. Tabor se snaží ukázat, že členové Ježíšovy rodiny – tj. vedle jeho matky Marie především jeho bratři a jeho vzdálený bratranec Jan Křtitel – měli v jeho

* Vypracováno v rámci Výzkumného záměru MŠMT č. MSM0021620802 „Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy“.

¹ J. D. Tabor, *Ježíšova dynastie. Skryté dějiny Ježíše, jeho královské rodiny a zrození křesťanství*, Praha: Knižní klub 2007, přel. Dušan Zbavitel, 368 stran.

životě a působení i v počátcích křesťanské církve daleko významnější roli, než se běžně zdá, a že to byli oni, kdo byli Ježíšovými skutečnými pokračovateli.

Autor je profesorem na Univerzitě Severní Karoliny v Charlotte (USA), kde vede oddělení náboženských studií. Vystudoval biblistiku a antickou literaturu, nějakou dobu se věnoval náboženské literatuře helénistické doby (podílel se na knize o mučednictví a nábožensky motivovaných sebevraždách v antice), ale jeho zájem se od literatury postupně přesunul k archeologii. To je patrné i na této jeho ježíšovské knize, do jejíž argumentace jsou archeologické objevy, dokumentované na obrazových přílohách, hojně zapojovány. Nachýlení k archeologii činí knihu nesporně zajímavou – mnohé tu autor podává z první ruky – zároveň se však právě tady podle mého názoru projevuje její základní slabina. Interpretace vykopávek z podstaty věci dává daleko větší prostor fantazii, než je tomu v případě interpretace textů. A fantazie je v *Ježíšově dynastii* opravdu hodně, z archeologických dat, která ji snad ještě unesou, často přenášené i do práce s texty, kde už často jde zřetelně proti srsti střízlivému, kritickému úsudku. Jistěže v každém obraze historie, zejména takto vzdálené, je nutno a možno skutečnosti, které jsou známy spolehlivě, doplňovat také tím, co je méně jisté, i domněnkami a odhady. Solidní výklad je však takový, v němž je tato různá závažnost jednotlivých součástí obrazu pokud možno zřetelně odlišena a podle ní je jim také přisouzena funkce v celkovém argumentu. Takovou spolehlivost však Taborovy postupy postrádají. To, co na jednom místě opatrně a kriticky označí za nedoložitelnou možnost, se mu pod rukama vzápětí mění na pravděpodobnost a základ dalších úvah. Kniha rozhodně není přísně odborným pojednáním: je napsána čtivě, ona „skrytá“ historie je odkrývána s jistou až beletristickou ambicí, nelineárně, v různých odskocích a návratech. Zároveň je však vybavena poznámkovým aparátem, který jí přece jen dává podobu seriózní odborné publikace. Výklad však s prameny pracuje dosti selektivně, což ovšem neodborník těžko postřehne. To je poněkud záluďné.

Neodpustím si hned v úvodu poznámku *k překladu*. Kniha v češtině vyšla jen s ročním zpožděním vůči originálu, ale rychlost tu zřejmě šla na úkor kvality. Vedle někdy kostrbatého jazyka a odchylek od zavedených termínů se tu najdou i věcně zavádějící chyby. Překladatel ani jeho redaktor (v tiráži uveden Petr Mikeš) se moc nevyznamenalí.²

Taborova staronová rekonstrukce zasutého příběhu počátku křesťanství je složena zhruba z následujících tvrzení. (1) Ježíš se narodil do rodiny, která patřila k některé z větví *Davidovského rodu* a byla si toho vědoma. Tvrzení o tomto rodinném povědomí Tabor opírá o existenci Ježíšových

rodokmenů (Mt 1,1–17; Lk 3,23–38), které podle něj autenticky vycházejí z rodinných záznamů podobných těm, o nichž se zmiňuje Julius Africanus citovaný Eusebiem (EH 1,7,13n). Rozdíly v matoušovském a lukášovském rodokmenu vysvětluje Tabor tím, že Matouš podává záznamy rodiny Josefovy, zatímco Lukáš Mariiny. Ježíšova rodina tedy byla davidovská z obou stran, z Mariiny strany byla navíc spřízněná s rody kněžskými, léviiovskými, čemuž kromě Lukášova údaje o příbuzenství Marie s Alžbětou, matkou Jana Křtitele (Lk 1,5.36), nasvědčuje šestery výskyt různých variant jména Matouš, prý oblíbeného mezi lévijci, v lukášovském rodokmenu. Davidovský kolorit Ježíšova dětství podle Tabora dokreslují i mesiášsky rezonující jména jeho domovské obce Nazaret a nedaleké vsi Kochaba³ – Nazaret by mohl být odvozen od „výhonku“ (*necer*) z Iz 11,1, Kochaba zase od „hvězdy z Jákoba“ z Bileáмова prorocství (Nu 24,17).

² Následující výčet problematických míst zdaleka není úplný. Na str. 53 se o Herodovi Velikém píše, že byl „intimním přítelem“ Antonia (míněno zřejmě „blízkým“), na str. 56 je řeč o „zdroji Q“ (obvyklý český termín je „pramen“), hned na následující str. se o Tomášově evangeliu tvrdí, že je „napsané v koptštině“ (správně: „koptsky psané“, jde o překlad, nejspíš z řečtiny), na str. 89 se tvrdí, že Bible klade důraz na „materiální tvorbu Boha“ (zřejmě jde o hmotné Boží stvoření), na str. 99 se dočteme o touze „nakouknout pod závoj a nějak rozptýlit záhadu“ či o milionech „nekonečně fascinujících otázek“, na str. 124 se Izrael z Božího vyvolení má stát „vzorným národem“ (spíše asi „vzorovým“), podle výpovědi na str. 147 byl Jan Křtitel „naziritou“ (obvykle se užívá „nazír“), na str. 159 se odkazuje na „Odkaz dvanácti Patriarchů“ (obvykle „Závět“ či „Testament“ a „patriarchů“), na str. 173 Ježíš v biblických textech nachází „silniční mapu toho, co se bude dít“ (lépe snad „cestovní mapu“ či „itinerář“), na str. 209 je patrně chybný časový údaj – místo „čtvrtek“ (Thursday) nejspíše „úterý“ (Tuesday), na str. 215 je v pozn. 13 zbytečně zachováno poučení o anglické výslovnosti slova „Didaché“ (uvedena na str. 343), na str. 239 je chybně uveden odkaz na Matouše 16,6 (správně Marek), v pozn. 15 na str. 244 (uvedena na str. 346) je ponechán nepřeložen anglický název Knihy Bartolomějovy (více viz J. A. Dus [ed.], Prorocství a apokalypsy. Novozákonní apokryfy III. [Knihovna rané křesťanské literatury], Praha: Vyšehrad 2007, str. 96), na straně 267 se tvrdí, že řecké sloveso *DIADECHOMAT* (sic!, správně *DIADECHOMAI*) je termínem pro „předání genetického dědictví“ (lépe snad „rodového“) a jsou zmiňovány apokryfní texty s kuriozními názvy: „Jakubův vzestup“ (spíše asi „Jakubovy výstupy“ či „stupně“ – původně *ANABATHMOI IAKOBOU*), „Pseudoklementinská uznání“ (obvykle „rekognice“), „Hebrejské evangelium“ (obvykle „Evangelium Hebreů“), podle str. 278 Pavlovi protivníci navštívili jeho „kongregaci“ (obvykle „sbor“ nebo „obec“), na str. 280 čteme, že „za Pavlovy ideje“ se postavili „intelektuálně bystří křesťanští předáci jako mučedník Justin“ (obvykle „Justin Martyr“ či „Justin Mučedník“), na str. 288 se židovské krédo z Dt 6,4n skloňuje podle vzoru žena („drželi se Šemy...“, „vyznával Šemu“). Odkazy na biblická místa jsou uváděny po anglosaském způsobu (kapitoly a verše oddělené dvojtečkou).

³ Podle zmínky Julia Africana citované výše.

(2) Druhým prvkem tvořícím pozadí Ježíšova vystoupení byla podle Tabora židovská *mesiášská očekávání*. Tabor je vykresluje (na str. 158–162) na základě několika textů poměrně jednoznačně jako očekávání *dvou* mesiášských postav, vedle královské (davidovské) také kněžské (áronovské), která v některých představách měla dokonce hlavní roli. „Jan jako kněz z kmene Lévi a Ježíš jako Davidův potomek z Judova kmene muse-li probudit naději tisíců židů, očekávajících příchod obou mesiášů jako jisté znamení konce.“ (str. 162)

(3) Ježíšovo „veřejné působení“ navazovalo na působení *Jana Křtitele* daleko těsněji, než se zdá z evangelijních zpráv. Tito dva příbuzní vytvořili mesiášskou dvojici odpovídající onomu podvojnému očekávání. Vstoupili tak do proudu apokalyptických očekávání vyhlížejících v blízké době přímý Boží zásah, očekávání která neprobudili (v mnohém navazovali např. na eseje, str. 141), ale rozhodujícím způsobem zformovali (str. 135). Jan měl v této dvojici pozici prvního, pozici učitele (a plnil roli kněžského mesiáše), Ježíš byl jeho žákem⁴ a pokračovatelem (str. 161). Teprve když Herodes uvěznil a posléze popravil Jana, vystoupil Ježíš samostatně, a to jen proto, aby nesl dál, co Jan začal.⁵ Janovo „sebepochopení“, na něž Ježíš navázal, bylo podle Tabora určeno především dvěma vlivy. Jednak izajášovskými a malachiášovskými texty o „hlasu“, který připravuje příchod Hospodinův (str. 139n), jednak vypjatými očekáváními „posledních dnů“ přiřizovanými chronologickými výpočty. Ty se zakládaly především na symbolických údajích knihy Daniel, které podle Tabora ukazovaly právě na roky 26–27, do nichž Janovo a posléze Ježíšovo vystoupení zasazuje (str. 157n). Ježíšovo kázání o blízkosti Božího království tak prý mělo docela konkrétní pozemský obsah a politicko-sociální výhled.⁶

Společným „plánem“ Jana a Ježíše bylo „vzbouřit celou zemi a otrást v nadcházejících letních a podzimních měsících roku 27 jak politickým, tak náboženským zřízením“ (str. 156). Rozdělili si proto pole působnosti: „Jan zůstal na severu, na strategických křižovatkách území Galileje, Peráie a Dekapolisu (*sic!*), a Ježíš odešel na jih do končin Judeje“ (str. 155) – to Tabor usuzuje z ojedinělé zmínky Janova evangelia, že také Ježíš sám

⁴ Od Jana podle Tabora převzal Ježíš i modlitbu Otčenáš – tvrzení bez jediného argumentu (str. 151, 170)!

⁵ „Za Ježíšova života a mezi jeho bezprostředními následovníky existovalo jen jedno jednotné hnutí a jeden křest.“ (str. 163)

⁶ „Když Ježíš prohlásil, že ‚čas se naplnil‘ a že ‚království Boží je už nablízku‘, nehovořil jen tak obecně, ale odkazoval konkrétně na události odvíjející se podle prorockého ‚jízdního řádu‘. (str. 157, srov. 170)

křtil (J 3,22–24). Podobnou roli pokračovatelů a poslů měla skupina Dvanácti, kterou Ježíš vytvořil poté, co hnutí přišlo o svého prvního vůdce, jako jakousi „prozatímní vládu“ a zároveň „delegáty či zmocněnce“ (str. 176). Jejími významnými členy byli Ježíšovi příbuzní.

(4) Tím se dostáváme k dalšímu, klíčovému článku Taborovy rekonstrukce: v Ježíšově působení hrála jeho *rodina* důležitější a kladnější roli, než ukazují evangelia. Podle Tabora tři nebo čtyři Ježíšovi učedníci ze skupiny Dvanácti byli jeho (nevlastní) bratři.⁷ K tomuto závěru⁸ dochází odvážnou kombinací různých novozákonních i raněkřesťanských jmených údajů. Jmenné seznamy Dvanácti⁹ porovnává se jmény Ježíšových sourozenců¹⁰ a to obojí pak se zprávami o ženách pod křížem,¹¹ resp u hrobu.¹² Všimá si toho, že ve scénách pod křížem a u hrobu je vedle Marie Magdalské, která se vyskytuje ve všech zprávách, uváděna ještě jakási „jiná“ Marie (Mt 28,1), která je u synoptiků označena jako „matka Jakuba (Mladšího) a Josefa“ (či Joseta:¹³ Mk 15,40; Mt 27,56; Lk 24,10: „Marie Jakobova“). Jan uvádí pod křížem dokonce tři Marie: vedle Marie Magdalské ještě Ježíšovu matku a jakousi Marii Kleofášovu. Kromě toho mluví ještě o „sestře jeho matky“, přičemž není jisté, zda jde o nějakou čtvrtou ženu, nebo právě o onu Marii Kleofášovu (Tabor bez vysvětlení volí tuto možnost). Jelikož jména Joses (Josef) a Jakub se vyskytují ve výčtech Ježíšových sourozenců, Tabor, opět bez velkého vysvětlení, ztotožňuje synoptickou „matku Jakuba a Josefa“ s matkou Ježíšovou (str. 94).

Kleofáš (řecky *KLÓPAS*) je poměrně vzácné jméno, takže snadno zaujme zmínka u Hegesippa,¹⁴ že nástupcem ve vedení jeruzalémské církve po Jakobovi, který byl r. 62 ukamenován, byl ustanoven „Šimon, syn Kleofáše, o němž se zmiňuje i evangelium“ a který byl bratr Josefa. Šimon je však zmíněn také mezi bratry Ježíšovými (Mk 6,3 par.) a jméno Kleofáš by podle jedné teorie mohlo mít řeckou verzi Alfeus. Odtud už je pro

⁷ „Toto je snad nejbudlivěji uchovávané tajemství v celém Novém Zákoně (*sic!*): že mezi takzvanými dvanácti apoštoly byli Ježíšovi vlastní bratři.“ (str. 178, kurziva autor)

⁸ Formuluje jej však postupně, na různých místech knihy, zejména na str. 92–96 a 176–178.

⁹ Mk 3,16–19; Mt 10,2n; Lk 6,14n; srov. Sk 1,13.

¹⁰ Mk 6,3; Mt 13,55.

¹¹ Mk 15,40; Mt 27,56; J 19,25.

¹² Mk 15,47; 16,1; Mt 27,61; 28,1; Lk 24,10.

¹³ *ΙΟΣΕΦ* i *ΙΟΣΕΣ* jsou dvě možnosti řeckého přepisu hebrejského jména, obě doložené i mimobiblicky.

¹⁴ Opět podle citace u Eusebia, *EH* 3,11.

Tabora jen krůček k závěru, že Kleofáš, bratr prvního Mariina muže Josefa, se po jeho smrti na základě levirátního práva stal jejím druhým mužem a zplodil s ní děti, které jsou uváděny jako Ježíšovi sourozenci. Uvedení Marie Kleofášovy jako *sestry* Ježíšovy matky u Jana je pak jakýsi zastírací manévr, ve skutečnosti je Marie Kleofášova s Ježíšovou matkou totožná, jakési její *alter ego* (však je nepravděpodobné, že by se dvě sestry jmenovaly stejně).¹⁵ Také Jakub Alfeův ze seznamu Dvanácti, Jakub Mladší a Jakub bratr Páně (Ga 1,19; 2,9; etc.) je jeden a týž člověk. Podobně se členem rodiny stává Lévi Alfeův alias Matouš Celník alias Josef (jméno po otci, str. 178) a ovšem také Juda Jakubův – nikoli syn, nýbrž bratr – a Šimon.

Pro *Jakuba* má Tabor ještě další zajímavé ztotožnění: on je oním janovským „milovaným učedníkem“, kterému Ježíš s kříže svěřil svou matku. Tato scéna, v níž vykladači obvykle hledají symbolické významy, skrývá podle Tabora prozaické vysvětlení: Jakuba Ježíš ustanovil svým pokračovatelem, do jeho rukou vložil péči o svoji „věc“ a zároveň mu předal úkol nejstaršího syna postarat se o ovdovělou matku.

(5) Ježíšova rodina, jmenovitě Jakub, měla důležitou úlohu i *po velikonocích*, o nichž byl Ježíš popraven. Cestu, která Ježíše nakonec přivedla na kříž, kombinuje Tabor z údajů synoptických (zejména Markových – pobyt v okolí Cesareje Filipovy byl „bodem obratu“, str. 189–194) a Janových (víceleté schéma Ježíšova působení) a předkládá ji jako dosti přesný itinerář, včetně datování.¹⁶ Podle této rekonstrukce se Ježíš po Janově uvěznění načas uchýlil do Galileje (proč, když se tím vracel na území Janova vězňatele?), „vzvedl si“ v Kafarnaum své učedníky Petra, Ondřeje a Zebedeovce, kteří se tam již dříve vrátili ke své rybářské obživě (tím se elegantně vysvětlí ta záhadná samozřejmost, s níž se po setkání u Genezaretského jezera, líčeném v evangeliích jako „povolání“, vydali za Ježíšem) a zintenzivnil tak svoji kazatelskou kampaň vyhlášující blízkost Božího příchodu.¹⁷ Po Janově popravě, které žádný zásah z nebes nezabránil, a která proto janovsko-ježíšovským hnutím těžce otrásla, nastaly ony

¹⁵ Charakteristický rys Taborovy argumentace: Janův text ovšem výslovně neříká, že „sestra jeho matky, Marie Kleofášova“ je jedna osoba, pouze tuto možnost gramaticky připouští! Srozumitelné vysvětlení takové možnosti, které nevyžaduje ztotožnění obou žen, podává např. R. Bauckham, *Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels*, London, New York: T&T Clark 2002, 209: pokud šlo o ženu Kleofáše, o němž mluví Hegesippos, pak byla přesně „žena bratra manžela Ježíšovy matky“, což bylo dobře možno zjednodušit výrazem „sestra“ v jeho širším významu.

¹⁶ Opakovaně připomíná, že k datování užívá počítačový program, např. str. 200, pozn. 2.

plavby přes Genezaretské jezero, o kterých vypráví Marek a které Tabor vykládá jako pokusy uniknout rostoucí pozornosti lidí. Posléze se Ježíš na čas uchýlil mimo dosah Herodovy moci, do okolí Cesareje Filipovy, kde začal promýšlet možnost, že by podobný konec mohl čekat i na něj, a po dalším ukrývání v oblasti Dekapole v Zajordání se konečně o velikonočních r. 30 vydal do Jeruzaléma. Tam se podle jeho očekávání měl začít „odvíjet scénář posledních dní“ (str. 203), jehož spouštěcí scénou byl slavnostní vjezd zinscenovaný podle Zacharjášova proroctví. Jeruzalémská kněžská aristokracie v součinnosti s prefektem Pilátem proti němu zasáhla a Ježíš byl popraven jako vzbouřenec.

Především zásluhou Ježíšova bratra Jakuba, jeho „milovaného učedníka“, se hnutí vzpamatovalo i z této druhé rány. „*Vzkříšení*“ se podle Tabora stalo šifrou pro souběh tří faktorů: jednak přítomnosti Ježíšových pokrevních příbuzných, kteří sdíleli jeho davidovský původ, jednak setrvalé hodnoty Janova a Ježíšova poselství, jejich „věci“, a konečně politiky i sociálně nestabilní doby, která dobře ladila s apokalyptickým duchem hnutí (str. 254).¹⁸ „Ježíšova dynastie“ v čele s jeho bratrem Jakubem se tak na dlouho stala jakousi „kotvou hnutí“. Její významné postavení sleduje Tabor na základě Hegesippa a dalších údajů u Eusebia, Epifania v linii jeruzalémských „episkopů“: od Ježíšova bratra Jakuba Spravedlivého k Ježíšovu bratranci (podle Tabora spíše rovněž nevlastnímu bratru) Šimonovi, dále pak mj. na základě Apoštolských konstitucí¹⁹ spekuluje o tom, že i další jména, která se v této linii objevují, Joses a Juda, patří Ježíšovým (nevlastním) bratrům. To, že je klíčová role Ježíšovy rodiny v raněkřesťanském hnutí našim očím tak málo patrná, je důsledek tendenčního zkreslení, které mají na svědomí Pavel a jím ovlivnění autoři, především Lukáš.

(6) *Pavel*, který se s „pozemským“ Ježíšem nikdy osobně nesetkal, vytvořil a prosazoval úplně jiný typ křesťanství. Pavlovo setkání s Ježíšem mělo povahu „vizionářského zážitku“ (str. 272), z čehož podle Tabora

¹⁷ Ježíšovu představu o vyvrcholení jeho působení si Tabor představuje takto (str. 180): „Budou následovat zemětřesení a jiná nebeská znamení (*sic!*) a tyto kosmické události otřesou celou společností. To pak připraví cestu mesiášskému Králi, který shromáždí vyvolené, vysvobodí svého spoluvládce, mesiášského Kněze, z vězení a potom se společně s Janem odebere do Jeruzaléma, aby ohlásil začátek nového království.“

¹⁸ Tradici zjevení Vzkříšeného (setkání se Vzkříšeným), která se tomuto vysvětlení vzpírá, se Tabor elegantně vyhýbá tím, že ji prohlásí za pozdní, a tedy sekundární: dokladem je Marek v původní podobě, tedy končící Mk 16,8.

¹⁹ V překladu na str. 300 jako „Apoštolská ústava“.

ra plyne jeho pojetí Krista jako nebeské bytosti, vposledu rovné Bohu (str. 287), království Božího jako „duchovního království, ne na zemi, nýbrž v nebi“ (str. 270) a zároveň Pavlovo sebevědomí „člověka, který je pod ‚vyšším zákonem‘ Kristovým“ (str. 279), což jej činí svobodným od observance Tóry. Pavel to byl, kdo zavedl do křesťanství dualismus tíhnoucí k mimosvětnu, mystiku (navazující na spekulativní proudy v židovstvu), kdo z křesťanství vytvořil „nové náboženství“, o němž v původním ježišovském hnutí nikdo neuvažoval (str. 276).

(7) *Obsah* onoho „původního“ křesťanství, jehož postupně mizejícími nositeli byly skupiny tradičně nazývané „židokřesťanskými“, např. ebjonité, lze do jisté míry zrekonstruovat z Jakubovy epištoly, Judovy epištoly, evangelijního pramene Q a Didaché, případně i Tomášova evangelia. Je to „křesťanství, které nikdy neutíká před tímto světem a podržuje si stále jasné poselství proti všem formám bezpráví, nepoctivosti a útisku s prosazováním ideálu Božího království realizovaného na zemi“ (str. 319n). Toto poselství, „soubor ústředních etických a duchovních hodnot založený na poselství hebrejských proroků, který dodnes nachází silnou odezvu u křesťanů právě tak jako u nekřesťanů“, Tabor na závěr knihy (str. 320n) shrnuje v krátkém sledu citátů a parafrází z uvedených pramenů.

(8) Celou knihu prostupují odkazy na *archeologické nálezy*, často sloužící jako podněty k uváděným domněnkám a opora argumentace. Čtenář je do výkladu vtažen líčením objevu záhadného hrobu z 1. století, v němž byly nalezeny schránky na kosti popsané jmény známými z evangelii, podle autora patrně společné hrobky Ježíšovy rodiny, dokládající její trvalé přesídlení do Jeruzaléma a značný vliv – tento druh pohřbů byl výsadou bohaté menšiny tehdejších obyvatel Judeje. Tezi, že biologickým otcem Ježíše byl jakýsi Pantera,²⁰ snad Žid naverbovaný do římských jednotek, podle Tabora přinejmenším zajímavě ilustruje náhrobek římského vojáka tohoto jména z 1. století objevený u porýnského Bingerbrücku.²¹ S hnutím Jana Křtitele je spojována jeskyně s vodním rezervoárem v Subě

²⁰ Toto vysvětlení neobvyklých okolností Ježíšova narození je poprvé doloženo v Origenově apologii Proti Celsovi jako tvrzení tohoto odpůrce křesťanů (Origenes, *Contra Celsum* 1,28; 1,32n; 1,69).

²¹ Archeologický průzkum tam proběhl v r. 1859, o nález jako jednom z dokladů skutečného výskytu jména, které bylo dlouho pokládáno za uměle vytvořené, referoval Adolf Deissmann v samostatném článku, později shrnutém v *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen: Mohr Siebeck³1909, 46nn.

nedaleko Jeruzaléma,²² Tabor tam ve své fantazii nechá nějaký čas přebývat i Ježíše a jeho nejbližší učedníky.²³ Podobně umí lokalizovat i místo, kde Ježíš prý strávil se svými učedníky zimu před svou poslední cestou do Jeruzaléma na jaře r. 30. Tento „Ježíšův úkryt“, vádí El-Jabis na východním břehu Jordánu v oblasti starobylé Pelly, je legendárním údolím potoka Keritu, u něhož se kdysi ukrýval Eliáš, a později poslouží také Ježíšovým pokračovatelům, kteří se sem uchýlí z Jeruzaléma bezprostředně před jeho obléháním v r. 68 (tento útěk je podle Tabora historickým jádrem alegorie ve Zj 12). Dále se čtenář dozví ledacos zajímavého o vykopávkách Herodovy pevnosti Machairús, rybářském člunu z Ježíšovy doby nalezeném v Genezaretském jezeře (str. 188), Kaifášově hrobce (str. 224) atp.

Podmanivost Taborova výkladu spočívá v tom, že obraz, který předkládá, je sám o sobě dobře srozumitelný a kongruentní. Čtenáři, který o jeho zdrojích ví málo nebo nic, bude připadat přesvědčivý. Vnitřní soudržnost však není jediným ani hlavním kritériem, jímž je třeba historické rekonstrukce poměřovat. Pravděpodobný obraz minulosti musí především co nejpřesněji odpovídat pokud možno všemu, co je o věci známo. Taborův obraz je zřetelně selektivní, co do něj nezapadá, přechází většinou mlčením. Když začneme uváděné informace ověřovat a ptát se po tom, co z dostupných pramenů je ignorováno, vyvstanou nad celkovou přesvědčivostí Taborovy rekonstrukce vážné pochyby. Podrobnější rozbor by vyžadoval mnoho místa, zde jen stručně poukážu na některé problémy.

(1) Ježíšův davidovský původ je obecně považován za historicky pravděpodobný (navzdory J 7,42; viz Ř 1,3; 2Tm 2,8),²⁴ méně zřetelné však je,

²² Jeskyni nedaleko osady Ejn Karim, podle tradice rodiště Jana Křtitele, v r. 2000 objevil respektovaný archeolog Shimon Gibson. Výsledky průzkumu publikoval v knize *The Cave of John the Baptist*, New York: Doubleday 2004. Jde nesporně o pozoruhodný objev: jako vodní cisterna byla jeskyně upravena už v 8. či 9. stol. př. n. l., v 1. stol. n. l. byla nejspíše užívána pro rituální účely (očistné koupele), v byzantské době byla zřejmě poutním místem křesťanů. Spojení s Janovým hnutím však, především pro absenci nápisů, zůstává zcela hypotetickým. Zajímavá je také změna podtitulu mezi prvním a druhým vydáním Gibsonovy knihy: v r. 2004 (podle všeho zformulován nakladatelem) zněl „The Stunning Archaeological Discovery That Has Redefined Christian History“, o rok později už v opačném smyslu, ovšem stejně senzacechtivě: „The First Archaeological Evidence of the Historical Reality of the Gospel Story“.

²³ Formulace na str. 166, kde Tabor o této možnosti uvažuje, je charakteristická pro sugestivní způsob jeho výkladu: „Naše subská jeskyně mohla být docela dobře ústředním dějištěm Ježíšových kázání a křtící kampaně na sklonku roku 27. Onoho odpoledne mi připadalo snadné představit si u subské jeskyně i Ježíše a jeho následovníky.“

jakou roli tato skutečnost hrála v jeho sebeepochopení. Texty, které zachycují Ježíšovu zdrženlivost přinejmenším k přímočarému pojetí davidovského mesiáše (srov. Mk 8,29–33; 12,35–37; 14,61–65), je nesnadno vysvětlit jako povelikonoční úpravy, neboť právě v povelikonoční době se tento titul (Kristus) stal nejrozšířenějším Ježíšovým přívískem. Kdyby byl Ježíš měl jasnou představu o svém mesiášském poslání, spojeném se svým původem, proč by ji jeho následovníci ve své paměti rozmlžovali a tlumili? Pokud jde o výklad odlišností mezi Ježíšovými rodokmeny u Mt a Lk tím, že sledují jednu linii otcovskou (Mt), podruhé mateřskou (Lk), jsou potíže této prastaré snahy o harmonizaci, které ji činí velmi nepravděpodobnou, podrobně zváženy v exegetické literatuře, kterou Tabor nezmiňuje.²⁵ Teorie o Panterovi jako Ježíšově biologickém otci s hlavním argumentem knihy nijak nesouvisí, ale dobře ukazuje ukvapenost Taborových závěrů. Nález náhrobku v Porýní dokazuje (společně s dalšími epigrafickými památkami) pouze to, že v Ježíšově době a v římské armádě se toto jméno vyskytovalo. Nic ovšem nemění na skutečnosti, že nejstarší doklad tohoto vysvětlení Ježíšova původu pochází teprve z druhé poloviny 2. století,²⁶ v dřívějších apologetických sporech, např. v Justinově Dialogu s Tryfónem, se neobjevuje. Starší výklad, podle něhož tento údaj mohl vzniknout jako posměšná přesmyčka z křesťanského tvrzení o Ježíšově narození z panny (řecky *PARTHENOS*),²⁷ prokázaným výskytem jména Pant(h)era nejen není vyvrácen, ale spíš jím nabývá na pravděpodobnosti.

(2 a 3) Dobové mesiášské představy podle všeho zdaleka neměly tak zřetelné kontury, jak je líčí Tabor. Představa mesiášské „dvojice“ se sice tomu, co se dá z dochovaných (hlavně kumránských) textů vyčíst, nevy-myká, ale sotva je možné ji prohlásit za nějak převládající model. Vedle „kněžské“ a „královské“ patřila do eschatologických představ také postava prorocká a jak u Jana Křtitele tak i u Ježíše byly podle evangelijního

²⁴ Viz např. přehlednou diskusi v J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. 1: The Roots of the Problem and the Person* [Anchor Bible Reference Library], New York etc.: Doubleday 1991, str. 216–219.

²⁵ Antickým dokladem harmonizačních snah je Eusebiův referát o úvahách Julia Africana (EH 1,7,14). K exegetické diskusi viz např. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City, NY: Image Books 1979, str. 89; Meier, *Marginal 1*, str. 217, p. 47; též komentáře k příslušným místům.

²⁶ Celsův spis *Pravdivé slovo*, na který Origenes reagoval, se obvykle datuje do r. 178.

²⁷ Za pravděpodobný tento výklad považuje např. židovský badatel J. Klausner (*Jesus of Nazareth: His Life, Times and Teaching*, London: George Allen & Unwin 1925, str. 23n).

líčení rysy proroka jejich okolím pozorovány. To, že Ježíš patrně byl Janovým žákem a že tento vztah později křesťanská tradice poněkud upozaďovala, se v současné biblistice považuje za pravděpodobné (viz např. Mk 11,27–33). Taborova představa mesiášského tandemu však naráží na historicky rovněž plausibilní evangelijní líčení Janových a Ježíšových učedníků jako dvou různých skupin (např. Mk 2,18nn) a na zmínky ukazující na jistou distanci Ježíše vůči Janovi či rozdílnou strategii (Lk 7,33–35).²⁸

(4) Přítomnost a významné postavení některých členů Ježíšovy rodiny v povelikonočním společenství jeho následovníků jsou nesporné. Právě proto však nelze tak snadno přejít zmínky v evangelijním podání, které naznačují, že za Ježíšova života k jeho hnutí jeho příbuzní nepatřili (Mk 3,31–35; J 7,5), včetně Ježíšových výroků relativizujících důležitost rodinných pout obecně (Mk 10,29–31; Lk 14,26n par.). Důležitou funkci v Taborově ztotožňování jmen Ježíšových učedníků s jeho příbuznými má tvrzení, že Klópas a Alfaios jsou dvě verze téhož jména. I tady se Tabor přidržuje poměrně letité teorie, aniž by zmínil její celkem rázné odmítnutí v novějších pojednáních.²⁹ Ztotožnění Ježíšova bratra Jakuba s „milovaným učedníkem“ mlčky pomíjí skutečnost, že milovaný učedník je specificky janovská postava s výrazně symbolickými rysy a že v janovských textech samotných lze těžko najít záchytné body pro toto ztotožnění.

(5) Podobně je to s rolí Ježíšovy rodiny při utváření povelikonoční víry. Tabor vychází z apriorního odmítnutí možnosti, že by se víra v Ježíšovo zmrtevýchvstání opírala o nějakou „vnější“ skutečnost, nezávislou na lidských představách a lidském vnímání. Toto přesvědčení nazývá „parametry vědeckého pohledu na realitu“.³⁰ To, co přežilo Ježíšovu smrt, byla „věc obou mesiášů“ (str. 254) a pomohla jí k tomu – vedle její vlastní

²⁸ K tomu např. P. Pokorný, Ježíš a Jan Křtitel, in: P. Pokorný, *Ježíš Nazaretský. Historický obraz a jeho interpretace* [Edice Oikúmené 111], Praha: OIKOYMENH 2005, 62–73.

²⁹ Toto ztotožnění uvádí např. J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Edinburgh: T&T Clark 1896, s. v. ALFAIOS, KLÓPAS („apparently identical“); důvody proti němu shrnuje např. Bauckham, *Women*, 208: v obou případech jde patrně o řecký přepis semitského jména, v prvním poměrně častého כְּלֹפָאס, ve druhém řídké doložené כְּלֹפָאס. Viz též W. Bauer, K. Aland, B. Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin, New York: de Gruyter 1988, s. v. KLÓPÁS. Podobně znějící KLEOPÁS (Lk 24,18) je jiné jméno, stažený tvar z řeckého KLEÓPATROS, mohlo být ovšem užíváno pro tutéž osobu.

³⁰ „Mrtvá těla nevstávají z mrtvých (...) Takže pokud byla hrobka prázdná, je historický závěr prostý – Ježíšovo tělo někdo odnesl a pravděpodobně znovu pohřbil na jiném místě“ (str. 243)

vnitřní hodnoty a apokalyptickému uvažování příznivé doby – přítomnost Ježíšovy rodiny, zejména bratra Jakuba, který se podle Tabora stal „Ježíšovým nástupcem a nezpochybňovaným vůdcem křesťanského hnutí“ (str. 256). Na otázku, proč se jeho rekonstrukce tak výrazně liší od obrazu, který předkládají novozákonní spisy, odpovídá Tabor jednoduše: protože byl tento obraz záměrně pozměněn, a to především jeho nejvlivnějším tvůrcem, autorem knihy Skutků Lukášem.³¹ Tak např. Sk 1,14, kde jsou Ježíšovi bratři zřetelně odlišeni od skupiny Dvanácti (nyní jedenácti), je prostě Lukášův (úspěšný) pokus „změnit věci“. Odkud známe jejich skutečnou podobu? Přítomnost Ježíšových bratrů mezi Dvanácti vyvozuje Tabor z již zmíněných kombinačních úvah nad seznamy jmen, pro nástupnickou a vůdčí roli Jakubovu je podle něj dokladem to, že jej Pavel v Ga 2,9 jmenuje na prvním místě, že ve Sk 12,17 posílá Petr vzkaz o svém osvobození „Jakubovi a ostatním bratrům“,³² že na „apoštolském koncilu“ je to Jakub, kdo nakonec navrhuje řešení (Sk 15,13–21), že ve 12. logiu Tomášova evangelia Ježíš označuje „Jakuba Spravedlivého“ za vůdce, že jej Eusebios na základě zmínek Klementa Alexandrijského a Hegesippa považuje za prvního „biskupa“ Jeruzaléma.³³ Pokud vezmeme v úvahu, že zprávy u Eusebia jsou vedeny – patrně relativně pozdním – zájmem o zjištění hierarchické posloupnosti, lze všechny uvedené prameny vidět v soulasu s obrazem novozákonním: Jakub měl v prvním sboru významné postavení. O *výsadním* postavení promlouvají pouze tehdy, pokud něco takového předpokládáme. Tabor tedy uvádí na podporu svého tvrzení texty, které mu neodporují, aniž by je však implikovaly, a texty, které naznačují něco jiného, prohlašuje za překrucování pravdy. To je argumentace v kruhu, metodicky velmi pochybný postup.

Taborova rekonstrukce je však v rozporu s prameny ještě v jedné závažnější věci, kterou přechází mlčením. Ať už byl prvním vůdcem křesťanů Jakub či kdokoli jiný, z dostupných pramenů lze jen násilím vyčíst funkci v počátcích povelikonočního křesťanství, jakou mu přisuzuje

³¹ „Lukáš určitě věděl, ale nebyl ochoten povědět, že po Ježíšově smrti převzal vedení hnutí Jakub.“ (str. 257) „Hlavním důvodem toho, že Ježíšova dynastie zmizela z pozdější křesťanské paměti, bylo, že kniha Skutky záměrně potlačila její existenci.“ (str. 259)

³² „Bratřimi“ jsou tu podle Tabora míněni Ježíšovi bratři (str. 262).

³³ EH 2,1,2–4; 2,23,4. Překlad citátu z Hegesippa, který Tabor uvádí, slovosledem poněkud posunuje důraz, takže Jakub se ocitá na prvním místě: „posloupnost v církvi přešla na Jakuba, bratra Páně, spolu s apoštoly...“ (originál zní: *DIACHETETAI TĚN EKKLĚSIAN META TŌN APOSTOLŌN HO ADELFOU TOU KYRIOU IAKŌBOS*). Nemohl jsem ovšem ověřit, zda k posunu nedošlo až v českém překladu.

Tabor. Překonání Ježíšovy smrti z vnitřních zdrojů, převzetím „žezla“, a pokračování hnutí pod dalším vůdcem – to je úplně jiný obraz, než podávají nejstarší texty, tj. spisy Nového zákona. Jejich obraz je spíše decentralizovaný a předpokládá jakýsi vnější impuls, který byl považován za Boží zásah. Ježíš se podle všeho dostal do středu víry křesťanů velmi brzy, zatímco význam lidských představitelů a vůdců rostl teprve postupně – přesně naopak, než by tomu mělo být podle Taborovy teorie o zpětném potlačování významu Ježíšovy dynastie.

(6) Stavěním pavlovského křesťanství do opozice vůči ježíšovskému Tabor v podstatě jen opakuje názory racionalistických a liberálních teologů a filosofů 19. století, jejichž nejznámějším mluvčím se stal F. Nietzsche ve svém *Antikristu*.³⁴ Je ovšem pravda, že Pavel ve své teologii nevychází ze setkání s pozemským Ježíšem ani primárně z reflexe nad jeho učním. Na druhé straně je však hrubým zkreslením tvrdit, že pro Pavla Ježíšova tradice neměla žádný význam. Mezi Pavlem a Ježíšem lze úspěšně nacházet shody a navazování, jak to opět ukazují novější pojednání o Pavlově teologii.³⁵ Svou tezi, že „v Novém zákoně jsou ustavena dvě naprosto oddělená a výrazná „křesťanstva““ (str. 271), podepírá Tabor velmi jednostranným vylíčením Pavlovy teologie jako dualisticky zaměřené jen na nebeské věci, relativizující význam Tóry a s ní celého židovství. Znamky návaznosti Pavla na „předpavlovské“ křesťanství Tabor ignoruje. Například skutečnost, že formulí víry (1K 15,3–5), která obsahuje jak zvěst o vzkříšení, tak soteriologický výklad Ježíšovy smrti, Pavel uvádí jako převzatou, prostě nechává bez povšimnutí (str. 241), zmínku o tom, že Jakub se podílel na dohodě s Pavlem (Ga 2,9; Sk 15,13–21), obchází jednoduchým vysvětlením: Pavel ke schválení jeruzalémským představitelům nepředložil svou víru a poselství v úplnosti, vybral jen to přijatelné (str. 276). Konečně i paušální názor, že pavlovská tradice v rané církvi tak úspěšně převládala všechno ostatní, jak to Tabor naznačuje, je sporný. Spíš se zdá, že od 2. století bylo nevlivnějším spisem Matoušovo evange-

³⁴ Stručný přehled těchto pozic dostupný českému čtenáři, včetně citátů z Nietzscheho (pro Pavlovo poselství ironicky navrhuje název *DYSANGELIUM*, „špatná zpráva“), podává např. G. Bornkamm, *Apoštol Pavel*, Praha: Kalich 1998, 215–224.

³⁵ Českého čtenáře lze odkázat na studii P. Pokorného Pavel a Ježíš (in: P. Pokorný, *Ježíš Nazaretský*, 38–61), informativní a stručný přehled podává např. F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments 1. Die Vielfalt des Neuen Testaments: Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, 322–329 (Exkurs: Paulus und Jesus); podrobněji se otázkou zabývá např. J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids: Eerdmans 1998, str. 182–206.

lium, vycházející zřetelně z tradic židovsko-křesťanských a zdůrazňující právě pozemský Ježíšův příběh.

(7) Je ovšem signifikantní, že Matouš, podobně jako literatura janovská na seznamu textů, které podle Tabora autenticky zachycují původní ježíšovské dědictví, chybí, ačkoli jsou to zřetelně spisy vzniklé v prostředí židovsko-křesťanském. Zřejmě je diskvalifikuje christologie, která do Taborova obrazu nezapadá. Už jsem ostatně naznačil, že v zacházení s literárními prameny vidím největší Taborovu metodickou slabinu. Do diskuse s exegetickou literaturou se prakticky nepouští a míra kritičnosti jeho přístupu kolísá nejspíš podle potřeby. Někde předkládá konjektury a rekonstrukce, jinde přejímá tradiční, v kritickém bádání většinou nesdílené názory. Dobře je to vidět ve zmíněném pojednání o Ježíšových rodokmenech u Matouše a Lukáše, dále např. zcela ignoruje názor, že motiv mesiášského tajemství, včetně jistého zvratu u Cesareje Filipovy, je Markův literárně-teologický nástroj, nikoli bezprostřední odraz historie, epištolu Koloským cituje jako autentický text Pavlův, Jakubovu uvádí bez diskuse jako dílo bratra Páně atp. Charakteristický je Taborův povzdech, že by se „vize, kterou zastávali Jakub, Petr, Jan a ostatní z Dvanácti“ nebyla tak snadno ztratila, kdyby se „uchovaly spisy původních jeruzalémských Ježíšových následovníků“ (str. 280). Sice není sebemenší známka, že by takové spisy kdy existovaly, ale proč se nedomnívat, že je někdo záměrně zničil a dokonale zametl všechny stopy?

Závěrem. Teorie, které chtějí zrušit dosavadní modely a představy a nahradit je jinými,³⁶ vždycky přitahují pozornost. V tomto ohledu se Jamesi Taborovi nepochybně podařilo napsat úspěšnou knihu. Potíž ovšem bývá v tom, že jen zřídka jsou dosavadní modely, pokud vznikly kritickou reflexí, tak špatné a chybné, aby bylo potřeba – a vůbec možno – je úplně vyměnit. Platnost jednotlivých pozorování a postřehů takového převratného pokusu je pak podlomena neúspěchem podniku, do jehož služeb byly zapojeny.

Ve svém celkovém záměru je podle mého soudu Taborova kniha nepřesvědčivá. Mezi plausibilní jednotlivosti v ní patří důraz na to, že Ježíšovo ukřižování muselo být důsledkem vážného konfliktu, do něhož se Ježíš dostal s židovskými představiteli, a že jádrem tohoto konfliktu pravdě-

³⁶ Hned v předmluvě Tabor upozorňuje bez přehnané skromnosti: „Dopad a důsledky této knihy mohou být dalekosáhlé a potenciálně revoluční. V jistém smyslu ji lze nazvat „největším dosud nikdy nevyprávěným příběhem.“ (str. 17/18)

podobně byl nějaký nárok autority, který Ježíš vznesl, že pro Ježíšovo sebepochopení měl velký význam Jan Křtitel i promýšlení deuterioizajášovských a jiných prorockých textů, přičemž rozhodujícím myšlenkovým kontextem byl apokalyptický rámec, že Janovo evangelium patrně zachovává historicky cenné podrobnosti z Ježíšova života a působení. Nic z toho však v současném bádání o „historickém Ježíši“ a dějinách raného křesťanství není překvapením, které by bylo třeba zvláště připomínat.

OSOBA INTERPRETA V PROCESE DUCHOVNÉHO VÝKLADU U JÁNA CASSIANA

Zdenko Š. Širka

THE INTERPRETER IN THE PROCESS OF SPIRITUAL INTERPRETATION BY JOHN CASSIAN In this article the author deals with the exegetical principles of John Cassian, especially with the relationship between the person of the interpreter and the interpretation of the Scripture. The author does not define the person of an interpreter psychologically or sociologically, but according to monk's theology, as the spiritual growing of the soul. Furthermore, his intention is to prove the relevancy of the life of interpreter and his/her spiritual maturity for the understanding of the Scripture. For this purpose the author follows the journey of the soul from its beginnings till the end, through active phase, where he speaks about the study of Scripture and contemplative phase, where he talks about the interpretation of Scripture. In this article the author comes to a conclusion that without taking notice of the person and the life of the one who reads the Bible, it is impossible to talk about the understanding of Cassian's exegetical principles at all.

*Písmo vyjavuje telesným ľuďom pozemské veci,
duchovným ale veci božské.* Cassianus: *Collationes Patrum* XIV,11

1. Úvod

Na nasledovných stránkach sa budem zaoberať exegetickými princípmi mnícha a teológa Jána Cassiana (360–435). Zameriam sa pritom na špecifickú problematiku – na rolu, ktorú má osoba vykladača Písma pri výklade Písma a ako život resp. duchovná úroveň konkrétneho interpreta vplývajú na vznik rôznych výkladov, od jednotlivca do jednotlivca. Nie je pritom dôležitá osobnosť interpreta ako taká, jej psychologické alebo sociologické charakteristiky, ale je dôležitý jeho/jej duchovný vývoj, úroveň či pokrok. Som presvedčený, že život interpreta (v mníšskom kontexte hovoríme o duchovnej úrovni *mnícha*) je veľmi dôležitý faktor, ktorý určuje akým smerom sa bude výklad uberať.

Ihneď na začiatku sa venujem pozadiu Cassianových téz, ich genealógi z Alexandrijskej a Antiochejskej školy a následne výsledku vykonanej integrácii, ktorý Cassianus formuloval v podobe štvoritého zmyslu textu. Týmto si pripravím pôdu pre ďalšie argumentovanie. Následne rozdelím život vykladača (interpreta/čitateľa/mnícha) do dvoch úrovní, ako to bolo bežné v mníšskej teológii egyptskej púšte, a budem analyzovať povahu

vzťahu života interpreta a Písma na základe troch kritérií: (i) o aký druh poznania sa jedná, (ii) k akému cieľu smerujeme a (iii) akú rolu hrá Písmo v duchovnom živote (prostriedok alebo cieľ). V prvej časti (aktívna úroveň) budem preto hovoriť zásadne o štúdiu Písma a až v druhej (kontemplatívnej) o výklade Písma.

Cieľ, ktorý budem sledovať, je jednoduchý: dokázať, že bez povšimnutia si osoby a života interpreta nemožno vôbec hovoriť o pochopení Cassianových exegetických metód. Bližšie sa pozriem na život interpreta a to tak, že budem sledovať duchovný vývoj duše od začiatku až po koniec. Na tejto ceste budem pravidelne zastavovať, aby som vysvetlil konkrétne aspekty vzťahu medzi interpretom a Písmom.

2. Cassianus medzi gréckym Východom a latinským Západom

Skôr než sa venujem jednotlivým aspektom Cassianovho učenia, je nutné všimnúť si rôznorodosť myšlienkových prúdov, ktoré priamo či nepriamo vplývali na vznik a rozvoj jeho myšlienok. Ján Cassianus je jedinečný v tom, že integruje myšlienky dvoch antických škôl, Alexandrijskej a Antiochejskej, a umožňuje ich tolerantnú koexistenciu (i tých, čo majú radi alegóriu i tých, čo radi skúmajú text). Tieto dve školy predstavovali dva nepriateľské tábory, stojace na dvoch stranách biblickej exegézy. V Cassianovom myslení našli spoločné slovo: Alexandrijská škola kladením dôrazu na toho, kto vykladá text a Antiochejská škola chránením samotného textu a jeho doslovného znenia. Cassianus zdôrazňoval obe stránky: zachránil doslovný zmysel textu a zároveň kládol dôraz na vykladača a interpreta Písma. Sám Cassianus bol osobou integrujúcou a harmonizujúcou protichodné myšlienky: vyrástol bilingválne, ovládal latinsky i grécky jazyk, žil v Palestíne, Egypte a umrel v Marseilli.¹ Za svojho učiteľa považoval veľikána východnej cirkvi Jána Zlatoústeho a nepopierateľný vplyv na neho mal i otec egyptskej púšte, origenista Evagrius Pontský.

Svoj výklad začnem s *Evagriom Pontským* (345–399), ktorý ovplyvnil radu aspektov Cassianovho myslenia a na mnohých miestach vidieť jeho vplyv: chápanie vzťahu medzi praxou a teóriou a medzi aktívnym a kontemplatívnym životom, vzostup duše, vnímanie exegézy, kontemplácii, modlitby, v učení o démonoch alebo katalógu ôsmych nerestí. Verejne platí téza, že „*Evagrius mal najdôležitejší vplyv na Cassianovu mníšsku*

¹ Dve z troch Cassianových diel sú napísané v latinskom jazyku, to tretie v gréčtine. Bol jediným latinským spisovateľom, ktorý bol zahrnutý do vplyvného ruského vydania *Philokalia*, zhromaždeným od roku 1877 biskupom Theophanom.

teológii“.² Ťažko je ale odhadnúť rozsah jeho „pôžičky“ od Evagria, lebo ho Cassianus nikdy explicitne necitoval ani nemenoval, ba možno povedať, že verejne zaprel svojho učiteľa.³ Evagrius v tradícii Alexandrijskej školy hľadal za doslovným znením textu duchovný význam, ktorý bol prístupný iba gnostikom.⁴ Avšak oveľa dôležitejší pre Cassiana bol Evagriov dôraz na interakciu medzi čítaním a praktickou aplikáciou princípov do života čitateľa/vykladača. Od čitateľa textu sa vyžadujú dve veci: (i) aby pokračoval v čítaní textu až keď ovládol predchádzajúcu látku a (ii) aby napredoval vo vlastnom duchovnom živote, tak ako napreduje v čítaní o duchovnom živote.⁵ Obaja verili, že sa duchovný zmysel textu netýka len toho napísaného, ale i spôsobu čítania, ba týka sa i toho, kto číta (čitateľ/interpret).

Evagrius Pontský ako popredný teológ mníšskeho života bol stúpencom *Origena* (185–254) a práve Origenove tézy o exegetických princípoch mali najpriamejší vplyv na Cassiana. Origenes bol predstaviteľom Alexandrijskej školy, ktorá používala alegóriu⁶ na výklad Písma; Origenes túto neskoro antickú metódu výkladu prebral a preniesol na výklad biblických textov. Na základe platonického, ba i biblického delenia človeka na telo, dušu a ducha vytvoril Origenes učenie o trojakom zmysle biblického textu. Na Cassiana mal vplyv v dvoch aspektoch: (i) poskytol mu myšlienkové prostriedky na tézy o porozumení Písma a (ii) v spôsobe, ako výklad Písma korešponduje s duchovnou úrovňou vykladača. Origenovo učenie o troch vrstvách zmyslu textu pripravilo pôdu pre Cassianovu neskoršiu náuku o štyroch zmysloch významu textu. Obsahová (prekonanie literárneho aspektu a hľadanie duchovného) a terminologická blízkosť dvoch mysliteľov je nielen zrejmá, ale i napriek nedostatku Cassianovho odkazu na Origena je priamo dokázateľná, a to ďakujúc ich spo-

² C. STEWART, *Cassian the Monk*. Oxford University Press, New York/Oxford, 1998. s. 11.

³ Dôvodom tohoto zapretia mohla byť prebiehajúca origenistická kontroverzia v Egypte a i Jeronýmov útok proti Evagriovi; preto bol Cassianus ostrážitý a verejne sa neopovážal prihlásiť k vyhláseným heretikom. Evagriovo učenie bolo dokonca odsúdené, spolu s Origenovým, na 5. ekumenickom koncile v Konštantínopole (rok 533).

⁴ Gnostické poznanie = poznanie Boha. (pozri A. GUILLAUMONT, „*Evagrius Ponticus*“, in *Theologische Realenzyklopädie*, (ed.) G. Krause & G. Müller, Walter de Gruyter, Berlin, 1982, zv. 10, s. 568.)

⁵ Pozri S. D. DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*. A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the University of Toronto, 1994, s. 81–93.

⁶ Alegória (gr. *alla agúrei* – hovorí na verejnosti): prenáša čitateľa z roviny doslovného zmyslu na hlbšiu rovinu. Vedľa doslovného významu je prístupný i iný zmysel, hlbší.

ločnému používaniu veršu Príslovia 22,20.⁷ Origenes tento verš používa v kľúčovej stati štvrtej knihy *Peri archón*, kde z neho vyvodzuje návod na trojaké rozdelenie duchovného poznania (telesné, duševné a duchovné) – človek musí napísať Písmo trikrát, aby mohol podať svedectvo o pravde. Cassianus rovnaký verš uvádza⁸ taktiež v kľúčovej kapitole, keď vedľa historického zmyslu biblického veršu rozdeľuje duchovný výklad do trojici: alegorický, tropologický a anagogický.⁹ Tri významové vrstvy biblického textu u Origena zodpovedajú trom skupinám ľudí a vyhovujú rôznym štádiám na stúpajúcej ceste za dokonalosťou. *Telesný* (historický) zmysel je určený pre jednoduchých a prostých ľudí; *duševný* zmysel je adresovaný ľuďom pokročilejším vo viere a vzťahuje sa na situácie ľudskej duše; *duchovný* zmysel sa otvára iba dokonalým, „ukazuje nebeské veci a budúce dobrá, ktoré plynú z Božieho spásneho jednanja s človekom“.¹⁰ Podobne je to aj u Cassiana, keď hovorí, že iba tí dokonalí môžu prísť k tomu najhlbšiemu významu textu. Hlavná odlišnosť medzi Cassianom a Origenom je v otázke literárneho zmyslu. Cassianus totiž reprezentuje strednú pozíciu medzi Origenom, ktorý bol dômyselný v hľadaní viacerých významov, a medzi Evagriom, ktorý sa usiloval pripísať textu iba jeden význam.¹¹ Kým u Origena niektoré texty ani nemajú doslovný či historický význam,¹² a všetky texty možno vykladať spirituálne (*pneumatikos*), u Cassiana je to presne obrátene: telesný význam majú všetky texty, ba niektoré texty iba tento.

Koncom štvrtého storočia nastal v Egypte spor medzi domorodými, kopticky hovoriacimi mníchmi a medzi vzdelenými, grécky hovoriacimi mníchmi zaoberajúcimi sa Origenovými spismi. Následok tohto sporu¹³

⁷ „Či som ti nenapísal tridsať výpovedí ako rady a poznanie“. Aj Origenes aj Cassianus sa riadili ešte starším spôsobom čítania toho veršu, a číslo „tridsať“ čítali ako číslo „tri“.

⁸ Bez zmienky o Origenovi.

⁹ Pozri Origenes, *Peri archón* IV,2,4 a CASSIANUS, *Collationes Patrum* XIV,8.

¹⁰ I. NOBLE, *Po Božích stopách - Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. CDK, Brno, 2004, s. 75.

¹¹ Pozri STEWART, *Cassian the Monk*, s. 94.

¹² Pozri L. KARFÍKOVÁ, „Celé pole plné rozmanitých bylin“, in *Studie z patristiky a scholastiky*, Oikúmené, Praha, 1997, s. 26–27, sú to tzv. škandálne či zarážajúce miesta.

¹³ V roku 399 (niekoľko mesiacov po smrti mnícha Evagria) vydal biskup Theophilos pastiersky list, v ktorom odsúdil antropomorfistické tendencie a zdôraznil učenie, že Boh nie je ako človek a nemožno mať prístup k Nemu. Tento list sa dostal medzi púštne komunity a narazil u opozícii na odpor. Egyptskí mnísi neprijali anatemu priaznivo, a následne obvinili biskupa, že on je heretikom a nie oni. Vybrali sa do Alexandrie a spôsobili nepokoje. Ich odpor bol úspešný. Theophilos otočil stranu a zaslal list, v ktorom nariadil vyhnanie origenistických mníchov.

bol odchod origenistickej frakcie a ich exil do Konštantínopola, kde ich prijal *Ján Zlatoústý* (350–407). Ján Zlatoústý bol predstaviteľom Antiochejskej školy, ktorá sa už nevyvíja z alexandrijského platonizmu, ale sa odvoláva na filologickú školu, ktorá pramenila z Aristotelovej *Rétoriky*. Oni zachovávajú typologickú¹⁴ interpretáciu, venujú sa historicko-gramatickej exegézi, odmietajú alegorický výklad a na čítanie používajú dejinné súvislosti, gramatiku a logiku. Dôraz kládli na text, zvlášť na jeho doslovný význam.

Kým sa v Egypte Cassianus naučil hodnotiť osobu interpreta pri výklade Písma, na východe sa naučil nezanedbávať doslovný zmysel Písma. I keď Cassianus strávil v Konštantínopole iba niekoľko rokov,¹⁵ predsa je vidieť u neho určité prvky východného myslenia, ba dokonca sa Cassianus označuje za žiaka Jána Zlatoústeho.¹⁶ Nemožno poprieť tieto prvky v Cassianovom myslení, ktoré veľmi pravdepodobne prijal počas pobytu v Konštantínopoli: (i) zachovanie (tj. neopúšťanie) doslovného textu a (ii) skĺbenie mníšskeho života a verejnej činnosti. Zlatoústý venuje veľkú pozornosť doslovnému zneniu textu. Písmo chápe ako Božie poslanstvo „*które ľudom umožňuje prístup k Božej predstave*“¹⁷ a pri zachádzaní s Písmom nepovoľuje žiadnu ľubovoľnosť. Zostal teda v tradícii svojej školy, a samým tým s pochybnosťou hodnotil alegorické výklady Písma; pri štúdiu Písma sa viacej orientoval na príčinu, čas a miesto (*etos, kairos, topos*) v texte a to má za následok jeho záľubu v typológii. Pri svojich výkla-

¹⁴ Typologický význam: ponúkal výklad Starej zmluvy vzťahnutý na Ježiša a hľadal v Starej zmluve rysy Kristovej osoby, ktoré boli pred Jeho zjavením skryté a nerozoznané. Typológia nebola používaná len kristologicky, vykladá i iné starozmluvné postavy a udalosti ako predobrazy (*typoi*) novozmluvných postáv a udalostí. Pojem typológia pochádza až z 19. storočia. (pozri J. GRONDIN. *Úvod do hermeneutiky*. Oikúmené, Praha, 1997, s. 47.)

¹⁵ Cassianus pracoval v Konštantínopoli ako správca pokladu v katedrále a bol ordinovaný na prezbýtera.

¹⁶ CASSIANUS, *De Incarnatione Domini contra Nestorium* VII, 30. Viď i kontext v P. ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*. Oxford University Press, London, 1978, s. 171. Sú to posledné zachované Cassianove slová, kde nielen označuje Zlatoústeho za svojho učiteľa, ale vyjadruje i úzke spojenie so zborom v Konštantínopoli. Vzťah týchto dvoch mysliteľov je nejasný. Cassianus pravdepodobne opustil Egypt lebo bol pritiahnutý Chrysostomovou reputáciou. Všeobecne prevažuje názor, že „jeho závislosť na Zlatoústom bola skôr osobného rázu než literárneho.“ (O. CHADWICK, *John Cassian*. Cambridge University Press, Cambridge GB, 1968, s. 31). Podobne i ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, s. 170: „Možno je to pravda, že Zlatoústý skutočne nemal priamy literárny vplyv na Cassianove diela.“

¹⁷ J.-M. LEROUN, „*Johannes Chrysostomus*“, in *Theologische Realenzyklopädie*, (ed.) G. Müller, Walter de Gruyter, Berlin, 1988, zv. 17, s. 121.

doch/homíliach najprv analyzuje text verš-za-veršom, ale vždy sa vracia späť k svojej téme, o ktorej hovorí – znenie textu je vždy podriadené potrebe za poučením. Preto je i známy ako moralista, lebo sú jeho komentáre viacej parenézou a napomínaním než skutočným výkladom. Ďalej možno predpokladať, že Ján Zlatoústý zapôsobil na Cassiana aj spôsobom prepojenia prísneho mníšskeho života s verejnou činnosťou. Ukazuje na to skutočnosť, že Cassianus neskôr viacej hodnotil život v spoločnosti ako osamelý život a že sa zapájal do verejných debát (proti Augustínovi a Nestóriovi). Cassianus tak zostal Zlatoústeho žiakom ďalších tridsať rokov.¹⁸

3. Cassianove exegetické princípy

Výsledok procesov opísaných v predošlej kapitole je Cassianovo učenie o štvoritom spôsobe výkladu biblického textu, ktorým si zároveň pripravím podklad pre vstup osoby interpreta do interpretačného procesu. U Cassiana bolo zvlášť nutné zmapovať korene jeho formulácie biblického výkladu, lebo to ovplyvnilo podobu jeho exegetických princíпов.

Vo svojich dielach Cassianus hojne využíva citácie z Písma¹⁹ a považuje ich za pravdivé, lebo je Písmo inšpirované Duchom Svätým.²⁰ Dosvedčuje to nepopierateľnú autoritu Písma Svätého a jeho závislosť na nej a preto môžeme hovoriť o „výraznej biblickosti jeho myslenia“.²¹ Cassianov názor, že duchovné poznanie je nahliadnutím do Biblie, je v súlade s alexandrijskou tradíciou, ktorá považuje Bibliu za prameň teologického poznania.²² Neprekvapuje preto, že formuloval exegetické princípy, ktoré boli používané celým stredovekom a i dnes ich možno zaznamenať v rímskokatolíckych a niektorých konzervatívnych protestantských teologic-

¹⁸ Pozri ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, s. 170–172. Toto je ale predpoklad, známe fakty (ktorých nie je veľa) nám otvárajú i iné možnosti.

¹⁹ Najčastejšie používa Žalmy, Matúšovo evanjelium a Pavlove listy. Veľmi ľahko z tohto môžeme vyvodit ťažiskové body Cassianovej teológie: dôraz na modlitbu (žalmy) a na Ježišom doporučovaná dokonalosť (kážeň na vrchu).

²⁰ CASSIANUS, *De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* III,3

²¹ V. VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*. Benediktinské arcidiakonství svatého Vojtěcha a svaté Markěty v Břevnově, Praha, 2006, s. 178.

²² Cassianus podľa vzoru egyptských otcov napomína svojich čitateľov, aby sa pri pokušeníach neprestajne vracali k Písmu a tam hľadali ochranu (pozri *De Institutis* VI,1; *Collationes* I,18; *Collationes* VII,5; *Collationes* XXII,10) a predpokladá, že by mnísi mali neprestajne meditovať nad Písmom.

kých prúdoch. V dejinách hermeneutiky sa Cassianove úvahy často vyjadrujú slovným zvratom:²³ *litera gesta docet; quid credas allegoria; moralis quid agas; quo tendas anagogia*.²⁴

Cassianus rozlišuje medzi duchom a slovom textu a naznačuje tým, že niektoré texty môžu byť čítané alebo literárne alebo alegoricky a niektoré možno čítať obojako.²⁵ Existujú texty, ktoré sú jasné, neproblematické a pochopiteľné už literárnym výkladom,²⁶ kým iné sú literárne nepochopiteľné a skrývajú hlbší zmysel. Cassianus preto rozlišuje medzi tým, čo v Biblii jasne a zreteľne stojí a medzi tým, čo je tam skryté; považuje za potrebné zdôrazniť nielen *significatio litterae* textu, ale i *explanatio allegorica*.²⁷ Boh to zariadil tak preto, aby neboli sväté tajomstvá prístupné komukoľvek, ale iba tým najvytrvalejším a najúprimnejším. Písmo prirovnáva bohatému a úrodnému poľu, ktoré prináša všelijakú úrodu: takú, ktorá je človeku užitočná, i takú, ktorá je človeku neužitočná a treba ju spracovať. Podobne je to aj s Písmom Svätým. Niektoré veci sú jasné priamo z literárneho zmyslu, bez potreby vyššej interpretácie a bez potreby ďalšieho spracovania; ale iné priamo vyžadujú spracovanie „ohňom Duča“ v alegorickej interpretácii, aby boli ľahko stráviteľné (čítaj pochopiteľné).²⁸ Ďalej v knihe Cassianus uvádza štvornásobný výklad, kde je kontemplatívne (*theoria*) poznanie rozdelené do historického výkladu (*interpretatio historica*) a duchovného zmyslu (*intellegentia spiritualis*) a ten je následne rozdelený do trojici výkladov: *tropologický* (o morálke a asketickom živote), *alegorický* (naznačuje duchovné tajomstvá predznamenané alebo naznačené v literárnom význame) a *anagogický* obsah (najsvätejšie tajomstvá Božie, ktoré sú neviditeľné a budúce).²⁹ Cassianus chce svojím štvornásobným výkladom vyjadriť bohatstvo Biblie a nie

²³ Jedná sa o *dvójitý chiazmus*: kríženie analogických častí vety, to čo stojí v prvej na začiatku, v druhej stojí na konci a opačne – v druhom a štvrtom riadku stojí spôsob výkladu na konci, v prvom a treťom na začiatku vety.

²⁴ „Doslovný zmysel učí, čo sa stalo; čo máš veriť alegorický; morálny, čo máš činiť; k čomu speješ, anagogický.“ Aj keď štvoraký výklad pochádza od Cassiana, tento mnemotechnický verš nepochádza od neho. V takomto znení sa nachádzajú tieto verše v postile Mikuláša z Lyry, ktorej autorom bol ale Augustínus z Dákie. On ich okolo roku 1260 použil vo svojom teologickom kompendiu *Rotulus pugillaris* ako zhrnutie prvej kapitoly, ale s trochu iným ukončením: *quid speres, anagogia*. (uvádza BRINKMANN, *Hermeneutik*, s. 244).

²⁵ *Collationes* VIII,3.

²⁶ „(...) aj literárny zmysel musí byť zachovaný.“ (DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s. 163).

²⁷ *Collationes* VIII,3.

²⁸ *Ibid.*

systematicky ju obmedziť. Netvrdí, že všetky štyri výklady sú prítomné v každom verši.

Na znázornenie používa Cassianus biblický text Galatským 4,22–27 (Agar a Sára), kde nachádza všetky štyri druhy duchovného poznania.³⁰ Sám apoštol Pavel v texte už vymenoval dva aspekty a tak Cassianus pridal k nim ešte len tropologický a anagogický zmysel. O *historickom* aspekte platí, že „*zahrňa poznanie minulých a viditeľných vecí*“, v našom príbehu je to konštatovanie, že mal Abrahám dvoch synov. *Alegória* ide krok ďalej, to čo sa stalo predznamenáva „*podobu nejakého tajomstva*“, ako čo sú v našom príbehu Agar a Sára prirovnané dvom zmluvám: vrch Sinaj a vrchný Jeruzalem. Tretí druh výkladu je *anagogický*, ktorý „*stúpa z duchovných tajomstiev k ešte vznešenejším a posvätnjším tajomstvám nebies*“. Posledný zmysel, *tropologický*, je „*morálnym vysvetlením, ktoré má do činenia so zlepšením života a s praktickým učením*“. Splývanie týchto štyroch zmyslov si možno zobrazíť na pojme Jeruzalemu. Historicky je to židovské mesto v Palestíne, alegoricky sa vykladá ako cirkev Kristova, anagogicky predstavuje nebeské Božie mesto a tropologicky zase označuje dušu človeka.³¹

Prekonanie literárneho aspektu a vyzdvihnutie duchovného výkladu je zrejme na Cassianovom používaní biblických textov, ktoré väčšinou vykladá duchovne, ale málokedy určuje konkrétnu podobu duchovného výkladu. Pridanie literárneho aspektu ku duchovnému výkladu je možné ozrejmiť na výklade biblického zákazu smilstva, ktorý Cassianus uvádza neskôr v texte, keď už opustil štvoritý výklad a hovorí voľnejšie. Vychádza z literárneho zmyslu smilstva (*fornicatio*)³² ako jednom z nerestí, vzdaluje sa od telesného zmyslu a dáva mu vyšší, duchovný anagogický zmysel. Zákaz smilstva nezakazuje iba nedovolené sexuálne akty, ale sa Cassianus prepracúva aj ku duchovným smilstvám: idolatrii, judaizmu a heréze.³³ Nutnosť hlbšieho výkladu možno spozorovať tiež v situácii, keď sa Cassianus rozčuluje nad mníchmi, ktorí Kristov príkaz niest' svoj

²⁹ Operuje v podstate s dvomi zmyslami: priamym a spirituálnym, z ktorých ten druhý mal zase tri horizonty. (pozri T. AKVINSKÝ, *Theologická summa*, q.1, art. 10).

³⁰ pozri *Collationes* XIV,8.

³¹ *Collationes* XIV,8: „(...) *secundum historiam civitas Judaeorum, secundum allegoriam Ecclesia Christi, secundum anagogen civitas Dei illa coelestis quae est mater omnium nostrum; secundum tropologiam anima hominis.*“

³² Hovoril o ňom prvý krát v *Collationes* I,13.

³³ Pozri *Collationes* XIV,11. Človek, ktorý sa ešte neoslobodil od negatívnej náklonnosti tela, číta tento text literárne, avšak ten od nich oslobodený má vnímať text duchovne.

kríž pochopili doslovne a urobili si vlastné drevené kríže, ťahajúce ich za sebou, a tak „*boli výsmechom všetkým, ktorí ich videli*.“³⁴ Namiesto toho podporuje Cassianus výklad, ktorý zdôrazňuje prenesený význam Kristových slov: „*Náš kríž je bázeň pred Bohom*“.³⁵

4. Predpoklady duchovného výkladu s dôrazom na osobu vykladača

Život toho, kto číta a jeho duchovná úroveň je priamym činiteľom, ktorý ovplyvňuje výklad Písma. Interpret teda predstavuje nezanedbateľný faktor, na ktorý nielenže nesmieme zabudnúť, ale je podľa môjho názoru tým najdôležitejším článkom v celom procese porozumenia. Prehĺbené porozumenie Písma pramení z vnútorného obnovenia ľudí (*inovatio mentis*).³⁶ Na druhej strane, problémy s výkladom nespočívajú v texte, ale vo vykladačovi.³⁷ Z toho dôvodu budem najprv hovoriť o mníšskom živote a rôznych úrovniach dokonalosti. Pozícia čitateľa/interpreta na rebríku dokonalosti priamo ovplyvňuje spôsob výkladu biblického textu.

V nasledovnej časti vymenujem predpoklady na výklad Písma, ale zohľadním pritom osobu interpreta a rôzne fázy jeho vývoja. Schématicky rozlíšim medzi dvomi druhmi poznania, dvomi spôsobmi života, ako o nich píše Cassianus; zaradím tu i rozlišovanie medzi cieľom a koncom života a nakoniec i rozlišovanie medzi výkladom ako prostriedkom a ako cieľom mníšskeho života. V rámci predstavenia dvoch úrovní dokonalosti vykladača a podľa toho či je Písmo prostriedok na zlepšenie života vykladača, vymenujem po niekoľko aspektov povahy vzťahu Písma a interpreta.

4.1. Duchovné úrovne mníšskeho života: aktívna a kontemplatívna

Mnísi chápali svoj život ako výstup na horu, ako rebrík k dokonalosti. Už v gréckej filozofii bol život vnímaný ako vývoj, progres. Vývoj bol namierený k čistote mysle, kým sa nestala tak čistá, aby mohla uchopiť bytie.³⁸

³⁴ *Collationes* VIII,3.

³⁵ *De Institutis* IV,35.

³⁶ *Collationes* XIV,11.

³⁷ *Ibid.* Pozri tiež „*Lebo je nemožné pre dušu, ktorá sa hoci i v malej miere zaoberá pozemskými starosťami, aby získala dar poznania alebo sa stala autorom duchovného výkladu a bola usilovná v čítaní svätých vecí*“. (*Collationes* XIV,9).

³⁸ Počas tretieho storočia aplikovali alexandrijskí myslitelia túto filozofiu na morálny vývoj kresťanskej duše. *Klement Alexandrijský* bol prvý, ktorý použil tento slovník a hovoril o *gnosis* ako o poznaní Boha, o *apatheia* ako potláčaní svojej vôle a umŕtvovaní zla, a o *ataraxia* ako slobode a dokonalom pokoji duše. Jeho žiak *Origenes* alegorizoval cestu pútnika ako cestu Izraelitov cez púšť. (pozri CHADWICK, *John Cassian*, s.82-85.)

Cesta pútnika je rozdelená do aktívneho a kontemplatívneho života, ale ony nie sú úplne rozdelené – potrebné sú oba elementy.³⁹ Morálny rast je u Cassiana označený ako praktický život (*vita actualis*) alebo *praktiké*. Spočíva v prekonávaní katalógu ôsmich hriechov a jeho cieľ je čistota srdca (*puritas cordis*). To je len prvá fáza. Pre ďalšie stúpanie nahor, čím ďalej od nižších foriem *vita actualis*, je nutné ovládať svoje myšlienky. Túto fázu nazýva Cassianus kontemplácia, *vita spiritalis* alebo *theorétiké*. V aktívnej časti života čitateľa hrá Písmo inú úlohu, než v kontemplatívnej časti. A preto považujem za veľmi dôležité sledovať osobu interpreta štádiami jeho duchovného rozvoja a týmto spôsobom vysvetliť závažnosť života interpreta v procese duchovného výkladu. Predtým však uvediem tri kritériá, podľa ktorých rozlíšim a priradím duchovným štádiám konkrétne exegetické momenty.

4.1.1 Praktické a teoretické poznanie

Cassianus predpokladá dvojité, na seba nadväzujúce poznanie: *praktiké* a *theorétiké*. *Praktiké* je orientované na praktický, asketický život, vzťahuje sa na rast v činnom živote a zamerané je na poznávanie a prekonávanie nerestí, ako i na osvojovanie cností. Nazýva ho i *scientia actualis*,⁴⁰ „ktoré je stanovené na základe zlepšenia morálky a očistenia od chýb.“⁴¹ Boj proti nerestiam je v podstate bojom „proti“ a nie bojom „za“,⁴² ale predsa Cassianus uvádza i cnosti, ktoré si treba osvojiť: spravodlivosť (*iustitia*), rozumnosť (*prudencia*), udatnosť (*fortitudo*) a striedmosť (*tem-*

³⁹ Cassianovo rozlíšenie medzi aktívnym a kontemplatívnym životom a poznaním je založené na platonickom a aristotelskom modele, ktorý rozlišoval medzi aktívnym (*praktikos bios*) a kontemplatívnym životom (*gnōstikos* alebo *theōrētikos bios*). Stoická verzia rozlišovala medzi morálnym (*ethikos*), prirodzeným (gr. *physikos*, lat. *naturalis*) a logickým (gr. *logikos*, lat. *rationalis*). Origenes sledoval stoické trojité rozdelenie elementov života. (tak STEWART, *Cassian the Monk*, s. 50.) Cassianovo chápanie vzťahu je však veľmi závislé na Evagriovom modele, ktorý používal i dvojité i trojité schému. V Evagriovej dvojitej schéme bola dvojica: *praktikos* – *theōrētikos* (resp. *gnōstikos*) a v jeho trojitej schéme je kontemplatívne poznanie rozdelené: *praktikos* – *physikos* – *theologikos*. Cassianus prevzal od Evagria jeho dvojité schému, aj keď ho nikde nemenuje. (O vzťahu Evagria a Cassiana pozri DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s. 242 alebo STEWART, *Cassian the Monk* s. 92.)

⁴⁰ Latinský adjektív *actualis* nemá nominálnu formu a preto ho Cassianus spája so substantívami, ako napr. *scientia actualis* alebo *actualis disciplina* (*Collationes* XI,34).

⁴¹ „*quae emendatione morum et uitiorum purgatione perficitur*“ (*Collationes* XIV,1). gr. *praktiké* = lat. *scientia actualis* = lat. *vita actualis*. Terminológia je často rôzna, ale obsah zostáva rovnaký.

⁴² „Útočiacie hriechy sú oveľa početnejšie než obraňujúce cnosti.“ (*De Institutis* VII,15)

peramentia). *Theorétiké* je zase zamerané na kontemplatívnu stránku života a hovorí o ňom ako o duchovnom poznaní (*scientia spiritualis*), „*ktoré spočíva v kontemplácii božských vecí a poznávaní najsvätejších významov.*“⁴³ A tak je tu predložený (nielen) mníšsky život: askéza je síce dôležitá, je však iba východiskovým bodom,⁴⁴ musí byť skrze meditáciu (*meditatio diuina*) a *studia spiritualia* doplnená a prehĺbená.⁴⁵ Rovnaké nám hovorí aj vzťah *praktiké – theorétiké*: iba ten osvedčený v *actualis scientia*, v činnom živote, môže prísť ku *spiritualis scientia*.

Na rozlíšenie medzi aktívnou a kontemplatívnou ľudskou existenciou a na určenie vzťahu medzi činom a teóriou, využíva Cassianus príbeh o Márii a Marte,⁴⁶ ktorý číta ako alegóriu na aktívny a kontemplatívny život. Mária je predstaviteľom kontemplatívneho učeníka, ktorý si vybral to najdôležitejšie, *theoria sola*, Marta zase zostala pri praktickej stránke života. Cassianus ale nedáva tieto dva spôsoby do vzájomnej opozície; mníšsky život je vždy aj praktický aj kontemplatívny, nie je potrebné vybrať si medzi Máriou a Martou – potrebujeme oboje.⁴⁷ Kým praktický druh poznania môže byť získaný bez jeho teoretického naprotivku, kontemplácia nemôže existovať bez adekvátnej prípravy.⁴⁸ Ale predsa je rozdiel, a to eschatologický. To, čo Mária získala, jej nebude nikdy odobraté,

⁴³ „*quae in contemplatione diuinarum rerum et sacratissimorum sensuum cognitione.*“ (*Collationes* XIV,1) Cassianus tu síce použil grécky termín, obľúbenejší mu je predsa jeho latinský ekvivalent *contemplatio* alebo *scientia spiritualis*. *Theoria* = kontemplácia = *theorétiké* = *spiritualis scientia*. Grécke slovo *theoria* a latinský ekvivalent *contemplari* vyjadrujú to isté.

⁴⁴ Tak H. HOLZE, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992, s. 185. Ten kto vníma iba fyzickú stranu mníšskeho asketizmu úplne minul podstatu mníšskeho úsilia, ktorá je „*vziať ľudský potenciál až do krajnosti, s cieľom odovzdania týchto hraníc Bohu, ktorý ich jediný môže prekonať.*“ (STEWART, *Cassian the Monk*, s. 72.)

⁴⁵ Pozri *De Institutis* VI,2.

⁴⁶ Využíva ho v *Collationes* I,8 a *Collationes* XXIII,3. Cassianus pravdepodobne svoju úvahu o Márii a Marte založil na niektorom z gréckych rukopisov a nie na známych prekladoch. Podľa tradície, ktorú on poznal, Ježiš odpovedal Marte: „*Maria, Marta, starostlivá si a znepokojuješ sa pre veľa vecí; ale niekoľko vecí sú potrebné alebo len jedno. Mária si vybrala lepší podiel, ktorý jej nikto nevezme.*“ (*Collationes* I,8 – Lukáš 10,41n) Ako je vidieť, praktický život je označený ako „veľa vecí“, kým kontemplatívny ako „niekoľko vecí, čiže Jedno“, „Niekoľko“ a „jedno“ znázorňujú vývoj. Za Cassianovým čítaním o jednom a mnohom cítiť kresťanskú verziu platónskeho pohybu od menlivého (veľa) k nemenlivému (jedno). (pozri STEWART, *Cassian the Monk*, s. 49.)

⁴⁷ Preto napr. príkaz pohostinnosti platí i pre tých najdokonalejších mníchov. (*Collationes* XXIV,19)

⁴⁸ *Collationes* XIV,2.

ani po smrti, kým Martina pohostinnosť sa nevyhnutne ukončí jej smrťou.⁴⁹ Príbeh o Márii a Marte pomohol Cassianovi nielen rozlíšiť dva aspekty ľudskej existencie, ale tiež vypracovať vzťah medzi terajšou akciou, činom, a terajšou a zároveň budúcou kontempláciou.

4.1.2 Dva druhy cieľov

Cassianus vedie čitateľov neprestajným striedaním medzi požiadavkami tohto sveta a budúcim ideálom, a vyhľadávaním ciest, ktoré ich spájajú. Začnúc od prvej kapitoly knihy *Collationes*, rozlišuje Cassianus medzi najbližším cieľom mníšskeho života, ktorý je možno dosiahnuť z vlastných síl (→ *puritas cordis*⁵⁰) a eschatologickým cieľom (→ Božie kráľovstvo). Pomáha si pritom stoickým rozdelením medzi *skopos* (cieľ) a *telos* (koniec), resp. používa ich latinské ekvivalenty *destinatio* a *finis*, ale vždy pritom rozlišuje medzi najbližším cieľom a ultimátnym koncom, ako sám píše: „Konečný cieľ nášho povolania (...) je Božie panovanie alebo nebeské kráľovstvo, predsa však je našim blízkym cieľom čistota srdca, bez ktorej nikto nedosiahne onen konečný cieľ“.⁵¹ Ten najbližší cieľ teda nazýva čistotou srdca (*puritas cordis*) a ten konečný kontempláciou. *Puritas cordis* je centrálny pojem Cassianovej mníšskej spirituality a odvodnil ho z biblického textu „Blahoslavení čistí srdcom, lebo oni budú vidieť Boha.“ (Mt 5,8) Čistota srdca je cieľom pre tento život a orientovaná je smerom ku kontemplácii, ktorá zase pripravuje a anticipuje plnosť Božieho kráľovstva – mníšsky „koniec“, ktorý Cassianus nazýva *beautitudo* (gr. *makariotes*). Praktická náplň aktívneho života ako je pôst, modlitby, štúdium Písma, oddelenie od rodiny, umŕtvovanie, sú prostriedkom na dosiahnutie najbližšieho cieľa – čistoty srdca. Dokonalosť môže byť iba v aktívom živote, kým dokonalosť v kontemplácii môže byť iba v nebi. *Puritas cordis* obsahuje v sebe trojaký význam: (i) stanovuje najbližší cieľ života, (ii) obracia sa smerom k dokonalosti a (iii) zjavuje sa i ako anticipácia božského. Tieto tri črty čistoty srdca tvoria u Cassiana hlavnú štruktúru mníšskej spirituality.⁵²

⁴⁹ *Collationes* 1,8.

⁵⁰ Nepoužil pojem *apatheia* z alexandrijskej filozofii, kvôli kontroverzným súvislostiam a i kvôli tomu, že ten pojem už bol príliš zaťažený filozofickým dedičstvom. Evagrius používal pojem *apatheia*, na ktorý zaútočil Jeroným a obvinil Evagria z učenia o bezhriešnom stave. Evagrius bol ale nepochopený, pod stavom *apatheia* nemal na mysli bezhriešny stav.

⁵¹ *Collationes* 1,4.

⁵² Pozri G. SUMMA, *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian*. Studien zur systematischen und spirituellen Theologie. Echter, Würzburg, 1992, s. 15–18.

Čistota srdca nie je koncom, je len najbližším cieľom, poznanie Boha je možné až v kontemplácii. Kontemplácia je územím medzi prítomným cieľom a nebeským koncom. Cassianus vyjadruje svoju hlavnú tézu: „*kontemplácia je presahovanie smrteľných, pozemských obmedzení a predzvest' nebies*“.⁵³ Praktické skutky sú potrebné, ale ich potreba končí smrťou. Kontemplácia je súčasťou ako terajšieho života, tak i života po smrti.

4.1.3 Rola Písma: prostriedok alebo cieľ

Čistota srdca sa prejavuje ako paradox. Na jednej strane predkladá najbližší cieľ na ceste k Bohu, a to je dokonalosť cností a modlitby; na druhej strane je čistota srdca i cesta dozrievania, je predjímaním konečného cieľu cesty. Cassianus ju považoval i za cieľ i za prostriedok k niečomu väčšiemu. Niekedy ju považuje za cieľ samú osebe, inokedy o nej hovorí ako umožňujúcej iné skúsenosti (lásku, kontempláciu, duchovné poznanie, neprestajnú modlitbu).⁵⁴ V každom prípade je i cieľom, ktorý sa usilujeme dosiahnuť a operuje aj ako prostriedok, ktorý nám dáva silu a umožňuje ďalší postup na zlepšenie duchovného života.

Na základe troch predchádzajúcich kritérií budem v pokračovaní sledovať duchovný život mnícha/krešťana rozdelený do dvoch úrovní: aktívnej a kontemplatívnej.

4.2. Povaha vzťahu interpreta a Písma v aktívnej úrovni duchovného života

Písmo a jeho exegéza tu figurujú ako prostriedok a pomôcka na zlepšenie života vykladača a dosiahnutie dokonalosti; sú zamerané na najbližší cieľ a dosahujú tak praktické poznanie. Štúdium Písma tu funguje ako jedno z cvičení, ako umŕtvieť zlé túžby. *Vita actualis* alebo praktická stránka má za cieľ očistiť život od nerestí a pripraviť si dušu v cnostiach. Ak sú túžby pokorené, duša dosahuje stavu čistoty srdca, a túžby ju viacej neovplyvňujú. Dokonalosť v praktickom živote je podmienkou na videnie Boha. Človek má za úlohu pripraviť a očistiť sa. Cesta ďalej už nie je nim ovplyvniteľná, dokonalosť môže dosiahnuť iba v praktickom živote, dosiahnutím stavu čistoty srdca.

⁵³ *De Institutis* V,14. Pozri tiež: „*Kontemplácia je čistota srdca v čine, prítomný stav predstavy Boha zaslúbený čistým srdcom.*“ (STEWART, *Cassian the Monk*, s.47.) Cieľom mníšskeho života je „*byť vždy spojený s božskými vecami a s Bohom*“ (*Collationes* I,8) a ako také je najvyšším stupňom kontemplácie „*rast v kráse a poznaní Boha*“ (*Collationes* I,8).

⁵⁴ Pozri STEWART, *Cassian the Monk*, s. 43.

Skôr než sa pozriem na povahu vzťahu vykladača a štúdia Písma v dosahovaní dokonalosti, ilustrujem na jednom prípade možné konzekvencie stagnácii na jednej úrovni mníšskeho života. Túto ilustráciu (otec Serapion) prepojam s ďalšou ilustráciou (otec Theodor) v nasledovnej kapitole. Obe ilustrácie vychádzajú z porovnania, na ktorej spočíva *Collatio XIV*; na jednej strane je tam uvedené pseudopoznanie tých, ktorí ovládajú obsah Biblie, ale nemôžu prísť ku duchovnému poznaniu; a na druhej strane sú tí, ktorí sú nevzdelaní, ale majú duchovné poznanie.⁵⁵ Otec Serapion bol starý askéta, prísny a presvedčený vo svojom antropomorfistickom názore.⁵⁶ Photinus z Kappadocie bol pozvaný, aby prišiel a uistil mnícha Serapiona o jeho chybných názoroch. Otec Serapion je presvedčený a uznáva svoju chybu, že *imago dei* netreba chápať doslovne ale duchovne. Až keď sa starý mních pokúšal modliť, zistil, že bez obrazu Boha, ktorý mu vytreli zo srdca, nie je schopný modliť sa a upadol do zúfalstva. „Bohužiaľ! Aký úbohý človek som! Vzali mi môjho Boha odo mňa a nemám sa o koho oprieť; nemám koho uctievať ani kam sa obrátiť“,⁵⁷ zvolal Serapion. Otec Serapion si totiž vždy pri modlení predstavoval Boha v ľudskej podobe. Príbeh končí obrazom veľkého mnícha zlomeného v duchu. Bola to podivuhodná scéna, ktorá silne zapôsobila na Cassiana. V čom bol problém? I keď bol mních dokonalý v *actualis disciplina*, v asketickom živote, predsa nepokročil ďalej, do kontemplatívnej fázy – stagnoval. Zavrnutie antropomorfistickej predstavy Boha bolo kritickým bodom, ktorý mnícha udržoval iba na základnej úrovni. Otca Serapiona som

⁵⁵ Je to presné kontextuálne vysvetlenie. *Collatio XIV* nadväzuje na predchádzajúce XII a XIII, kde bolo hlavnou témou, že mnícha ku dokonalej zdržanlivosti privádza Božská milosť a nie jeho úsilie. Trinásta *Collatio* začína porovnaním údajnej zdržanlivosti filozofov so zdržanlivosťou tých, ktorí majú milosť od Boha. (*Collationes XIII,4–5*)

⁵⁶ Cassianus v *Collatio X* a *Collationes XVIII,11* reaguje na kontroverzný spor v Egypte medzi antropomorfistami a origenistami o Božom obraze. Podstata sporu bola exegetická – rozličný výklad veršu Genesis 1,26: „Potom riekol Boh: Učiniť človeka na svoj obraz, podľa našej podoby, aby panoval nad morskými rybami, nad nebeským vtáctvom, nad dobytkom, nad všetkou poľnou zverou a nad všetkými plazmi, čo sa plazia po zemi.“ Podľa Cassiana si Boha netreba predstavovať v ľudskej podobe – Boh má netelesnú podstatu, ktorú ľudskými poznávacími schopnosťami nemožno uchopiť ani posudzovať. (pozri *Collationes X,3* a *Collationes VII, 10*). Antropomorfné výroky Biblie si vyžadujú alegorickú interpretáciu. Ak je napísané napr., že Boh sa prechádza a vidí, treba to chápať v prenesenom význame ako prejav jeho „nekonečnej účinnosti“ (*De Institutis VIII,3*). Antropomorfné vlastnosti pripisované biblickému Bohu nemajú podľa Cassiana literárny zmysel a je nutné ich vykladať figuratívne (*figuraliter*). Má to i soteriologické konzekvencie. Ak ľudská myseľ vníma Boha v ľudskej forme, tým je Boh zredukovaný na ľudskú úroveň. Ježišova misia na zemi a jeho učenie nás majú predsa odkázať na vyššiu a ultimatívnejšiu realitu.

⁵⁷ *Collationes X,3*.

tu uviedol ako príklad niekoho, kto dokonale ovláda obsah Biblie a je pilný v askéze, dokonálny v praktickom živote. Jedná sa tu ale len o pseudo-poznanie, o schopnosť hovoriť a diskutovať, ale je „*neschopný preniknúť do srdca Písma a do skrytých duchovných zmyslov*“.⁵⁸ Na tomto mieste iba podotknem krátkozrakosť prísnej asketickej praxe a jej nedostatočnosť, a až na príklade otca Theodora (ktorého uvediem v nasledovnej kapitole) vysvetlím dôvody. V rámci aktívnej úrovne duchovného života považujem za dôležité dva momenty: memorovanie veršov a interakciu čitateľa a textu.

Nutné je ale sledovať život interpreta od začiatku a tak si povšimnem najprv povahu vzťahu vykladača a Písma v praktickej úrovni duchovného života. Zvlášť dva momenty považujem za dôležité.

4.2.1. Memorovanie veršov

Otec Nesteros pochválil Cassiana a jeho priateľa Germana za pokrok, ktorý už dosiahli v memorovaní Písma. Ak sa predpokladá, že sa aj čitateľ zúčastnil dialógu, tak i u neho sa predpokladá určitý pokrok, určitá duchovná zrelosť a úspech v učení Biblie naspamäť.⁵⁹ Texty sa memorujú zvlášť preto, aby sa vynorili v mysli práve vtedy, keď je potrebné, aby vyhli a zamedzili prístup hriešnym myšlienkam. Je nutné si uvedomiť, že vtedy nemal každý mních vlastnú Bibliu a jediná Biblia, ktorú mal, bola tá, ktorú mal namemorovanú.⁶⁰ – Aby získal čistotu srdca, mních musí byť pokorný a v tej pokore musí odstrániť všetky pozemské a ustarostené myšlienky. Ustavičné čítanie a meditácia mu v tomto môžu pomôcť. Mysel sa nemôže zbaviť všetkých myšlienok, ale môže získať kontrolu nad nimi.⁶¹ Práve meditácia⁶² nad biblickými textami má zaujať myseľ a pomôcť, aby nás nerušili iné myšlienky, „*meditácia preto pomáha očistiť myseľ a priviesť ju ku jej skutočnému objektu poznania – Bohu samému*“.⁶³ Z tohto vidno, že je štúdiom Písma časťou praxi, ba je jej súčasťou – meditácia pomáha vyhnúť neresti a výsledková čistota zase umožňuje hlbšie

⁵⁸ *Collationes* XIV,16.

⁵⁹ Na toto upozorňuje DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s. 228.

⁶⁰ Pozri „*Recitovanie Písma spamäti bolo bežnou praxou*“ (VENTURA, *Spiritualita křestanského mnišství*, s. 179).

⁶¹ *Collationes* XIV,13. Už mních Evagrius vo svojom diele *Antirrheticus* taktiež považoval biblické citácie za zbraň v boji proti hriešnym myšlienkam.

⁶² Recitovanie Písma = meditácia.

peniknutie do Písma. Tak ako my rastieme v čistote i poznanie zmyslu Písma sa bude meniť. Cassianus píše: „*tak ako obnova našej duše rastie prostredníctvom štúdia Písma, tak i Písmo bude meniť svoj obličaj a krása svätejších významov [holier meanings] bude rásť s našim rastom*“.⁶⁴ Prax a štúdium Písma sa teda navzájom obživujú.

Meditácia nad Písmom a memorovanie veršov majú pomôcť naplniť si myseľ iba myšlienkami na Boha. Rôznorodosť myšlienok zanikne a nastane iba jedna neprestajná myšlienka na Boha, neprestajná meditácia. Cassianus to nazýva stavom neprestajnej modlitby, to je tá druhá fáza, teoretická (kontemplatívna). Mysleľ vtedy nemyslí na nič iné, jedine na Boha. Morálny rast, *vita actualis*, je samozrejme nutný ako prvý krok. A čo je najdôležitejšie v tejto fázi, najdôležitejší predpoklad na ovládanie si vlastných myšlienok a pre stav neprestajnej modlitby je premýšľanie nad Písmom a memorovanie veršov, iným slovom – štúdiom Písma.

4.2.2. Interakcia medzi čitateľom a textom

Samotná úvaha o mníšskom ideále je márna, ak ideály nie sú aplikované do života.⁶⁵ Prílišné zdôrazňovanie asketických ideálov môže zapríčiniť strácanie skutočného cieľa.⁶⁶ Preto Cassianus vytvoril nový literárny model latinskej mníšskej literatúry (síce ovplyvnenej Evagriom), v ktorom nechcel len vymenovať princípy a zásady mníšstva, ale chcel čitateľovi priblížiť samotnú skúsenosť; jadro tohto modelu je silný vzťah „*medzi čítaním a praktickým uplatnením princíпов zahrnutých v textu*“.⁶⁷ Cassianus požadoval, aby pokrok, vývoj v čítaní bol zároveň i pokrokom v živote jednotlivca. Preto i mních musel najprv zvládnuť egyptské princípy

⁶³ DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s.231. Pozri tiež *Collationes* I,17: „*Preto časté čítanie a stála meditácia Písma nemá iný význam, než poskytnúť príležitosť našej pamäti zaoberať sa božskými myšlienkami, zrovna tak opakovaný spev žalmov má živiť stálu skrušenosť, aby sa naša myseľ nepúťala na pozemské, ale nebeské skutočnosti*.“

⁶⁴ *Collationes* XIV,11.

⁶⁵ Pozri napr. *Collationes* III,7; *Collationes* XII,16; *Collationes* XIII,18; *Collationes* XIV,2; *Collationes* XVIII,3.

⁶⁶ Pozri *De Institutis* III,8; *Collationes* II,16-17.

⁶⁷ DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s.128. Pozri tiež „*Vyzývala k reciprocite medzi čítaním a praxou, ktorá presahovala bežnú požiadavku v tej dobe, praktizovať princípy obsiahnuté v Písme*.“ (DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s. 132) alebo „*Spôsob ako čitateľ vnímal seba a svoje poslanie je transformovaný činom čítania*.“ (DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s. 15).

a až potom sa mohol zúčastniť dialógov. Cassianus totiž predkladá kompletnejšie úvahy až keď si je istý, že ich je čitateľ schopný pochopiť. Tak napr. v *Institutio VIII* iba naznačil prekonanie literárneho aspektu, ale nezavrel dvere za sebou, úplný prehľad podáva až v *Collatio VIII* a *XIV*. Interakcia medzi čítaním a praxou umožnila Cassianovi vstúpiť do života čitateľa. Neočakával aplikáciu abstraktných princípov, ale konštantnú zmenu v živote čitateľa: zmenu zvykov, nápravu života a pod. Vyžaduje tak od čitateľa, aby sa stále viac zaoberal svojim vnútorným životom a nie vonkajšími okolnosťami. To, čo je najdôležitejšie, je práve tento vnútorný pohyb duše.

4.3. Povaha vzťahu interpreta a Písma v kontemplatívnej úrovni duchovného života

Sledovanie duchovných úrovní v živote interpreta teraz postupuje do vyššieho stavu – kontemplatívneho. Písmo v kontemplatívnej úrovni duchovného života už nefiguruje ako prostriedok na získanie čistoty srdca. Už nejde len o čítanie a memorovanie Písma, tu už ide o výklad, o exegézu. Svoju náuku o štvorakom výklade zmyslu Písma zaraďuje Cassianus do kontemplatívnej úrovne, ba aj historické, doslovné znenie zaraďuje do tejto úrovne (na rozdiel od Origena). Cassianus v tejto súvislosti dokonca definuje teóriu (kontempláciu) ako biblickú exegézu.⁶⁸ Duchovné poznanie, videnie Boha, definované ako duchovný zmysel biblického textu, sa stáva cieľom – cieľom, ktorý sčasti anticipujeme ešte počas života, ale ktorý stále zostáva eschatologickým cieľom.

V stati o duchovnom poznaní (*Collatio XIV*) odpovedá otec Nesteros na otázku, ako prísť ku pravde Písma a vo svojej odpovedi vymenúva tri kroky: (i) usilovať sa získať pokoru srdca, ktorá nás bude viesť ku poznaniu, (ii) zbaviť sa všetkých znepokojivých a pozemských myšlienok a (iii) venovať sa čítaniu, kým neustála meditácia nenaplní naše srdcia.⁶⁹ Je tu v podstate vykreslená cesta k dokonalosti, cesta k *puritas cordi* a cesta od čistoty srdca ku kontemplatívne poznaniu. Pozornému čitateľovi iste neunikne, že je tu zase súhra praktického a teoretického života. Hnev, smútok a iné pokušenia znemožňujú úspešné štúdium Písma a cnosti ako pokora a čistota vytvárajú predpoklad na to. To je iba praktická stránka, nevyhnutná pre teoretické poznanie. A až ono teoretické (kontemplácia, neustála modlitba) je tým skutočným predpokladom pre pochopenie Písma;

⁶⁸ Jedine v *Collatio XIV* je *spiritalis scientia* technickým pojmom pre porozumenie Biblie.

⁶⁹ Pozri *Collationes XIV,10*.

je i cieľom i cestou. A preto sa budem venovať povahe vzťahu života interpretu a role Písma v kontemplatívnej úrovni duchovného života, ktorý je charakterizovaný odmietaním racionálnych exegetických metód a neustálou modlitbou.

4.3.1. Potreba mníšskej skúsenosti pre výklad

Ku skutočnému výkladu Písma mníchovi nemôžu pomôcť žiadne pozemské vedy,⁷⁰ i keď Cassianus nezamlčuje, že mnohí z egyptských otcov mali určité vedomosti pochádzajúce z ich predmníšskeho života.⁷¹ Vedou myslí Cassianus antické vzdelanie (rétorické a filozofické) a metodické racionálne teórie. Exegéza nie je akademickou disciplínou a sekulárne učenie nemôže pomôcť pri výklade Biblii.⁷² Zaujímavý je rozpor u samotného Cassiana, ktorý sám číta biblické komentáre, ba i cituje početných klasických básnikov.⁷³ Jeho názor je, že čítanie kníh nie je samé osebe nesprávne, ale nesmie sa stať skratkou alebo výmenou za poznanie získané mníšskou skúsenosťou. A preto zdôrazňujem potrebu mníšskej skúsenosti pre výklad a nie použitie metodických princípov. Na znázornenie si všimnem mnícha Theodora, ktorého i Cassianus použil ako ilustráciu.⁷⁴ Tento mních dokonca odrádza od čítania biblických komentárov. Cassianus podáva správu, že keď Theodor narazil na ťažký exegetický problém v Písme, nevenoval sa štúdiu, ale sa zavrel do tichosti cely a modlil sa sedem dní a nocí, kým sa mu nezjavilo riešenie. Modlitba a pôst namiesto učenia. Theodor neporozumel Biblii skrze vzdelanie alebo vlastným úsilím, ale jedine „čistotou srdca“.

I keď predkladám *Collatio* XIV ako vzor na výklad Písma, v podstate to nie je pojednanie o biblickej interpretácii, je tam názorne vidieť klasic-

⁷⁰ *Collationes* XIV,13. Pozri: „Cassianus prezentuje patrystickú tradíciu, pre ktorú bol výklad Biblie skôr spôsobom života, než akademickým cvičením založeným jedine na ľudskom učení.“ (STEWART, *Cassian the Monk*, s. 92.) Podobne aj VENTURA, *Spiritualita kresťanského mníšství*, s. 183: „Štúdium Biblie nie je záležitosť márneho intelektuálneho tárnia (*vana iactantia*), ale je to záležitosť životnej konfrontácii, ak chcete, záležitosť existencialná.“

⁷¹ Pozri napr. *De Institutis* IV,29.

⁷² Pozri Cassianovu zmienku z *Collationes* XIV,9: „(...) skryté tajomstvá, ktoré nemožno nadobudnúť učením ľudí alebo okolnosťami tohto sveta, jedine čistotou duše, prostredníctvom osvietenia Duchom Svätým.“

⁷³ Uvádza ich HOLZE, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum* s. 78, pozn. 129. Cassianus prezentuje slušnú znalosť gréckej a latinskej literatúry, najviac je narážok na Cicera. Cassianus však tlmí svoje klasické pozadie a do popredia sa dostávajú biblické texty.

⁷⁴ Pozri *De Institutis* V,33.

ký príklad súhry medzi mníšskym životom a schopnosťou porozumieť Biblii, zdôrazňujúc duchovný rast a pokoru namiesto intelektuálnych schopností. Ak sa budem koncentrovať iba na štvornásobný výklad, mienim tak hlavnú myšlienku, lebo Cassianovým zámerom je pripomenúť, že kľúčom ku nazretiu do Písma je „*rast v cnostiach*“.⁷⁵ Podporujem tým tézu, že Cassianus nevytvoril a nechcel vytvoriť žiadne učenie o výklade Písma. Jediné o čo mu šlo pri jeho úvahách, bolo vyzdvihnúť význam Písma pre duchovné prehĺbenie mníšskeho života. Hlbší význam Písma zostáva tým neskúseným (*inexpertus*) v mníšskom živote skrytý i napriek pilnému čítaniu.⁷⁶ Porozumenie duchovnému poznaniu si vyžaduje určitú duchovnú zrelosť a dospelosť.⁷⁷ Práve skúsenosť mníšskeho života je predpokladom, ako preniknúť k duchovnému obsahu slov Písma.⁷⁸ Pre Cassiana je nepopierateľnou skutočnosťou, že je nemožné niekomu s nečistou dušou,⁷⁹ aby získal duchovné poznanie, lebo „*nikto nelieva vzácny olej, alebo skvelý med alebo inú drahú tekutinu do špinavej alebo zapáchajúcej nádoby*“.⁸⁰ Zastrešuje to biblickou citáciou „*Načo sú bohatstvá blázni? Ved' omráčený človek nemôže obsiahnuť múdrosť*“ (Pris. 17,16). Rozdielne výklady sú pre Cassiana preto vyjadrením stupne čistoty vykladača. Slová Písma sa totiž zjavujú pozemsky telesným ľuďom, božsky ale duchovným,⁸¹ lebo práve vtedy sa nám „*Sväté Písmo otvára vo väčšej zrozumiteľnosti, ako keby sa nám odkryli jeho samé žily a špiky*“.⁸² S týmto tvrdením podčiarkuje Cassianus potrebu mníšskej skúsenosti pre poro-

⁷⁵ STEWART, *Cassian the Monk*, s.92.

⁷⁶ Otec Nesteros tvrdí, že neskúsený nemôže prísť ku poznaniu; nečistej duši nepostačí ani veľké úsilie. Je to paralela s Evagriom: „*tí nečistí musia nadobudnúť výchovu, teória je len pri tých čistých*.“ (paralelu uvádza H.-O. WEBER, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition*. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1961, s. 57.)

⁷⁷ Pozri *Collationes* XIV,14.

⁷⁸ *Collationes* XIV,1.

⁷⁹ Je zaujímavé, že na jednom mieste do tejto skupiny zaraďuje i novica v kláštore – *Collationes* XIV,14.

⁸⁰ *Collationes* XIV,14. Pozri tiež niekoľko zmienok z *Collationes* XIV,16: „*Skutočné poznanie môžu získať jedine skutoční veriaci*“; „*nikto nemôže správne hľadať Božie svedectvá, pokým najprv v praktickom živote nekráča nepoškvrnený cestou Kristovou*.“; „*Ak ste teda netrepezlívi získate nikdy-nekončiacu vôňu [never-failing fragrance], musíte sa najprv usilovať zo všetkých síl nadobudnúť od Pána čistotu zdržanlivosti. Pretože nikto u koho ešte stále pretrváva láska voči telesným túžbam, zvlášť voči smilstvu, nemôže získať duchovné poznanie*.“

⁸¹ *Collationes* XIV,11 (*uel terrena carnalibus uel diuina spiritalibus adparebit*).

⁸² *Collationes* X,11.

zumenie slov Písma. Namiesto racionálneho poznania kladie Cassianus na jeho miesto prax neustálej modlitby, skrze ktorú slovo Božie nanovo vzniká v duši človeka a stáva sa jeho vlastnou skúsenosťou.⁸³

4.3.2. Neustála modlitba

Vzťah modlitby a Písma (štúdium alebo výklad) je trojitý. Po prvé, poskytovala Biblia odôvodnenie pre neprestajnú modlitbu a zároveň ju zásobovala metódou a slovníkom.⁸⁴ Cassianus nepovažoval za modlitbu to, čo sa pod tým vníma.⁸⁵ Recitovanie žalmov alebo iných textov nie sú *oratio* v pravom slova zmysle. Recitované texty poskytujú iba jazyk a formu modlitby, ale skutočná modlitba nastáva v prestávkach medzi čítaniami textov, keď sa „*srdce vyjadruje z vlastného osvojenia textu*“.⁸⁶ Táto prestávka by nemala byť dlhá a malo by sa potom zase vrátiť k biblickým textom.⁸⁷ Po druhé, pre výklad Biblie a pre modlitbu platia rovnaké zásady: obe sú progresívne, približujúce sa Božej prítomnosti, majú istý cieľ, a to priviesť mnícha ku Kristovi a vyzývajú k hlbšiemu uvedomeniu si Božej prítomnosti v texte a každodennej skúsenosti. Tak ako treba v prípade Písma pátrať za písmenami a históriou, dostať sa pod povrch textu a prebývať tam, „*aby sa biblické slová stali našimi vlastnými kosťami, šlachami a telom*“;⁸⁸ podobné platí i pre modlitbu: pohybuje sa od slov ku stavu bez slov a bez obrazov, od komplexnej formy ku výslovnnej jednoducho-
sti, od materiálneho zamerania až po ekstatickú transcendentiu všetkých myšlienok. Čistú modlitbu nemôže získať začiatočník aktom vlastnej vôle. Po tretie, modlitba a Písmo nám poskytujú rôzne pojmové označenie na to isté. Kontemplatívna úroveň sa označuje ako neustála modlitba a aj ako duchovný výklad v rámci Cassianových exegetických princípov. Ich vzťah (podobnosť) vidno tým, že Cassianus opisuje kontempláciu vo svojich spisoch na dva spôsoby: najskôr ako vrcholný stupeň duchovného života označuje modlitbu ohňa (*ignita oratio*), „*keď srdce horí a je uchopené touto ohnivou modlitbou, ktorú nemôže ľudský jazyk*

⁸³ Pozri *Collationes* X,11.

⁸⁴ Pozri *Collationes* IX,25.

⁸⁵ Pozri state o modlitbe: *Collatio* IX a X.

⁸⁶ STEWART, *Cassian the Monk*, s.101.

⁸⁷ V Cassianovom odporúčaní nebol postoj a rytmus počas modlitieb formálny. Zaujímavé je pozerať sa na texty z obdoba ranného mníšstva propagujúce neformálnosť a podriadenosť príkazov, askézy a disciplíny zmenám v živote.

⁸⁸ STEWART, *Cassian the Monk*, s. 85.

pochopiť ani vyjadriť“,⁸⁹ kde mních stráca uvedomovanie si samého seba a zameriava sa úplne na Božie tajomstvá, a neskôr opisuje kontempláciu ako formu duchovného poznania zakoreneného v biblickej exegézi.⁹⁰

Rôzna terminológia na pomenovanie rovnakej úrovni duchovného pokroku neumožňuje Cassianovi len vyjadriť rôzne aspekty, ale i rozmanité prejavy života. Zvlášť pri sústredení na osobu vykladača je to nápomocné, lebo dopĺňa obraz osoby vykladača a bližšie špecifikuje jeho postoj ku výkladu Písma.

Záver

Mojím zámerom bolo dokázať závažnosť života vykladača a jeho duchovného stavu pre výklad Písma. Cassianus bol vďačný príklad, lebo z egyptskej púšti, kde strávil asi sedem rokov, si priniesol nedôveru voči vzdelaniu, ktoré nehrá žiadnu úlohu pri výklade Písma; a podčiarkol hodnotu duchovnej skúsenosti. Aby som sa dopracoval ku jadrú, ozrejmil som pozadie vzniku Cassianových myšlienok a pokračoval som prezentáciou známej formuly štvoritého výkladu. Argumenty som zoradil tak, aby vyhovovali chronologickému postupu života duše až po výstup k Bohu. Začal som s aktívnou duchovnou úrovňou života vykladača, kde čitateľ ešte Písmo nevykladá, ale ho len študuje, učí sa ho naspamäť a usiluje sa tak očistiť svoju myseľ postupným aplikovaním biblických princípov. Až v kontemplácii je možné hovoriť o výklade Písma, lebo samotná aktívna úroveň nepostačuje. Kontemplatívne vnímaná mnišska skúsenosť je charakterizovaná neprestajnou modlitbou. Tieto dva fenomény sú dva najdôležitejšie aspekty a prejavy životnej úrovne interpreta a zároveň hermeneutické kritéria. Ak zlyhajú tieto kritériá, zlyhá i interpretácia Písma, či duchovná či doslovná.

Použitá literatúra

- Chadwick, Owen. *John Cassian*. Cambridge, Great Britain: Cambridge University Press, 1968.
- Driver, Steven David. *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*. A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the University of Toronto, 1994.
- Guillaumont, A. „Evagrius Ponticus“. In *Theologische Realenzyklopädie*, (ed.) G.Krause & G. Müller. Berlin: Walter de Gruyter, 1982, zv. 10, s. 565–570.

⁸⁹ *Collationes IX,15*“.

⁹⁰ Pozri: „*Pre Cassiana nie je duchovné poznanie v exegéze odlišné od čistej modlitby*.“ (DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s. 216.). Skúsenosti modlitby a exegézy sú rovnaké, obe majú ako spoločné kontempláciu Boha.

- Holze, Heinrich. *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Karfíková, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. Praha: Oikúmené, 1997.
- Leroun, J.-M. „Johannes Chrysostomus“. In *Theologische Realenzyklopädie*, (ed.) G. Müller. Berlin: Walter de Gruyter, 1988, zv. 17, s. 118–126.
- Noble, Ivana. *Po Božích stopách - Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: CDK, 2004.
- Rousseau, Philip. *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*. London: Oxford University Press, 1978.
- Stewart, Columbia. *Cassian the Monk*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Summa, Gerd. *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian*. Studien zur systematischen und spirituellen Theologie. Würzburg: Echter, 1992.
- Ventura, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství*. Praha: Benediktinské arciepiškopství svatého Vojtěcha a svaté Markéty v Břevnově, 2006.
- Weber, Hans-Oskar. *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1961.

ABSOLUTNĚ BOŽSKÁ

Ke vztahu náboženství a metafyziky v Schellingově pozdní filosofii

Malte D. Krüger

**ZU DER BEZIEHUNG ZWISCHEN RELIGION UND METAPHYSIK II
SCHELLINGS SPÄTPHILOSOPHIE** Mit Schellings Spätphilosophie verabschiedet sich im Deutschen Idealismus die Vernunft vom Versuch ihrer Letztbegründung. Die Vernunft kann sich nicht in der Wirklichkeit eines absoluten Grundes ihrer eigenen Wirklichkeit versichern. Zwar realisiert die Vernunft, auf ein Absolutes bezogen zu sein, aber dessen Wirklichkeit als schöpferische Freiheit entzieht sich dem konzipierenden Ausgriff der Vernunft („negative Philosophie“). Allerdings befreit die von der Vernunft eingesehene Möglichkeit dieser rational uneinholbaren Wirklichkeit zu einem – theoretisch nicht erzwingbaren, aber auch nicht als irrational denunzierbaren – Perspektivenwechsel („Religion“). Danach ist der „entsicherten“ Vernunft eine Diagnose der Welt im Horizont der schöpferischen Freiheit des Absoluten möglich („positive Philosophie“).

So zeigt Schellings Spätphilosophie: Gerade eine Theorie des Absoluten kann der Unbestimmtheit, die sich in Phänomenen wie Ambivalenz, Zufall und Unausdeutbarkeit ausdrückt, Raum verschaffen. Damit nimmt Schelling vorweg, was die Moderne in ihrer Selbstcharakterisierung, und zwar gegen die theologischen und absolutheitstheoretischen Überlegungen des Deutschen Idealismus, gerne für sich beansprucht. Anders jedoch als manche Vertreter des Postidealismus loziert Schelling das Andere der Vernunft nicht strikt jenseits der Vernunft (Gefahr des Irrationalismus), sondern verbindet die Einsicht in das Andere der Vernunft mit der Selbstaufklärung der Vernunft. Das Andere der Vernunft ist ihr absoluter Grund. Und dieser Grund ist ursprüngliche Kreativität, schöpferische Freiheit: die Freiheit, aus der und durch die alles ist.

Svoboda je to, co drží svět v jeho nejhlubším nitru pohromadě. Vysvětluje, proč je vůbec něco. Je absolutním základem, o který člověk usiluje. Svoboda je absolutně božská. – To je odpověď pozdního Schellinga na základní metafyzickou otázku, proč spíše není nic. Budu se zabývat tím, co se tím říká (I) a co to znamená pro vztah náboženství a metafyziky (II), protože otázka po vztahu metafyziky a náboženství, o které se v současné filosofii náboženství často diskutuje,¹ nemůže bez vlastní újmy pomi-

¹ Vhled do současné diskuze poskytla 16. konference *European Society for Philosophy of Religion* od 1. do 4. září 2006 v Tübingen na téma *Religion after Metaphysics*, na níž jsem následující úvahy přednesl.

nout pozdního Schellinga² – a je lhostejno, zda budeme jeho filosofii vykládat ve smyslu klasické debaty v schellingovském bádání jako spekulativní dovršení německého idealismu nebo jako překonání německého idealismu filosofí existence.³

I Základní systematický nárys Schellingovy pozdní filosofie

Schellingova pozdní filosofie se dělí na dvě systémové části, totiž na „negativní“ (1) a „pozitivní filosofii“ (3). Důležitý je přechod mezi oběma částmi systému (2).⁴ Jak Schelling zdůrazňuje, je negativní, resp. pozitivní filosofie tím, co reformační teologie zná jako Zákon, resp. jako Evangelium.

1 Negativní filosofie jako kritika čistého rozumu („Zákon“)

Jako rozumné bytosti dokáží lidé artikulovat svá mínění o sobě a o světě formou, která je obecně schopná reflektovat sama sebe.⁵ Proto je třeba snažit se dorozumět se o možnosti této artikulace vůbec, neboť otázka po její vlastní možnosti je pro rozum nevyhnutelná – jinak by se rozum

² K významu pozdního Schellinga pro rozhovor teologie s filosofií srv. také: OSWALD BAYER, *Theologie* (HST 1), Gütersloh 1994, 504n.

³ K orientaci o stavu schellingovského bádání srv.: HERMANN ZELTNER, *Schelling-Forschung seit 1954*, Darmstadt 1975; FRANK MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätwerk* (ratio fidei 21), Regensburg 2004, 28–56.

⁴ Náčrt negativní filosofie (1) a přechodu k pozitivní filosofii (2) se zakládá na *Darstellung der reinrationalen Philosophie* (srv. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Darstellung der reinrationalen Philosophie*, in: TÝŽ, *Sämtliche Werke*, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856–61. *Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. v. Manfred Schröter, München 1927–54, nový přetisk 1962–1971, sv. XI, 253–572). Náčrt pozitivní filosofie (3) vychází z *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (vyd. Walter E. Erhardt [PhB 445a/b], Hamburg 1992). *Darstellung der reinrationalen Philosophie* je hlavní dílo negativní filosofie (srv. FRANK MEIER, cit.d., 67). O *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, která byla jako senzace publikována teprve roku 1992, platí totéž v pohledu na pozitivní filosofii (srv. MALTE KRÜGER, Schellings theologischer Absolutismus als Religionskritik, in: *Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe*, hg. v. Ingolf U. Dalferth/Hans-Peter Grosshans [Religion in Philosophy and Theology 23], Tübingen 2006, 53–81, 59n a pozn. 26).

⁵ K věcné nespornosti tohoto východiska srv. také: ANTON FRIEDRICH KOCH, *Wahrheit, Zeit und Freiheit. Einführung in eine philosophische Theorie*, Paderborn 2006, 11.

dostal do rozporu se svojí schopností všeobecné reflexivity. Tak se rozum pokouší sám sobě vyjasnit, co to znamená, že dokáže tématizovat všechny možné obsahy, tedy vůbec „něco“.

Má-li se tématizovat něco jako něco, musí to být možné. Je-li něco možné, vede to k pojmu čistého subjektu. Ten totiž označuje to, co vůbec může být a co přitom není žádné nic. Pojmenovává to, co předchází myšlenke možné predikace. Jako něco, co je základem něčeho jiného, je to první moment, na nějž navazuje jako druhý moment myšlenka čistého objektu. Oba momenty nejsou skutečné, ale označují momenty paradigmatické možnosti, tedy vůbec „něco“. Protože oba momenty jsou pouze potud, pokud se vztahují k sobě navzájem, a pokud máme uchopit jejich vlastní identitu, jak se konstituuje v jejich vzájemném vylučování, je třeba myslet vedle toho ještě třetí moment, odlišný od obou ostatních. Tento třetí moment neoddělitelně vzchází ze vzájemného vztahu subjektu a objektu. Proto lze tento třetí moment nazvat subjekt-objekt; opakuje modální strukturu, z níž vzchází: subjekt-objekt patří do oblasti možného.

Tyto tři momenty, které lze právem nazývat „potence“, kompletně vystihují strukturu „něčeho“: rozum je ta *schopnost*, která uchopuje vše, co vystupuje jako „něco“, v *jeho možnosti*, aniž by mohla přivodit jeho skutečnost. Rozum chápe tuto paradigmatickou možnost, protože se sám nachází v průběhu této tříčlenné dialektiky. Jako tento proces je rozum odkázán na manifestaci toho, co je skutečné. Pak ovšem rozum nedokáže zajistit ani skutečnost svého vlastního průběhu. Rozum tedy dokáže prohlédnout to, *co* chápe, nikoli však to, *že* chápe.

V sebeuchopení svých potencií rozum zakouší, že sám k sobě nedosáhne, protože spočívá na skutečnosti, která se v rozumu nevyčerpává. Tato skutečnost je principem rozumu. A na základě toho, že se tato skutečnost v rozumu nevyčerpává, musí jako tento princip konstituovat momenty rozumu tak, že je sám od této své funkce ještě jednou odlišný. Princip coby skutečnost musí onu paradigmatickou možnost implikovat a transcendovat.

Aby rozum k tomuto principu vylučovacím způsobem dosáhl, přechází k tomu, že rozdiferencuje paradigmatickou možnost. To vede k rozvrhu světa, jehož kategorie jsou odvozeny z komplexní souhry potencií. Na konci tohoto odvozování potud rozum dochází ke svému cíli, protože jako svůj princip uchopuje ideu Boha, který vposledku zprostředkovává všechny obsahy. V tomto poznání spočívá nedocenitelný význam Kantova učení o transcendentálním ideálu. Protože však i tento ideál je ještě rozvržen rozumem, je princip uchopen jako nutná idea, ale přece jen pouze jako idea.

2 Přechod k pozitivní filosofii jako existenciální změna perspektivy („náboženství“)

To vede rozum k tomu, aby po vyčerpání všech možností vložil svoji důvěru do praktického – a v přesném smyslu slova náboženského – aktu, totiž *zprvé*, aby transcendoval sám sebe, a *zadruhé*, aby důvěřoval v to, že se jeho princip, tedy Bůh, prokáže jako reálný. Možnost akceptovat skutečnost posledního principu spočívá v náhledu, že princip disponuje svými momenty, které je třeba od něj odlišovat. Spočívá tedy v poznání, že skutečnost principu transcenduje tři potence jako své implikace a že princip sám je tedy svobodný, aby své potence uskutečnil. Princip je skutečnost, která se odlišuje od svých potencií. Zároveň je princip přítomen ve svých potenciích, které mu dávají možnost něco svobodně začít, a sice tak, že své potence uskuteční. V možnosti uskutečnit (nebo také neuskutečnit) své potence spočívá svoboda tohoto principu. Rozlišování negativní a pozitivní filosofie takto vyjadřuje svobodu absolutního principu.

Této svobodě, kterou lze vypožorovat pouze *a posteriori*, odpovídá na straně člověka reflexí nedostižný fakt bezprostředně nastupující individuální vůle, jak se ukazuje v požadavku pozitivní filosofie. Svoboda absolutna, kterou je třeba chápat paralelně s fakticitou, nelze znovu vztáhnout zpět na nějakou systematiku apriorní rozumové vědy. Boží svoboda se vyjevuje pouze v takové pozitivitě, která vykračuje za hranice čistého rozumu, totiž v takové svobodě, která se ukazuje v lidské vůli, jež se spoléhá na Boha.⁶

3 Pozitivní filosofie jako teologická diagnóza fakticity („Evangelium“)

Dojde-li k této teoreticky nenutné existenciální změně perspektivy, následuje přechod k pozitivní filosofii, v níž by se nyní již transformované myšlení chtělo *a posteriori* dostat k absolutnu tak, že vyjde od skutečnos-

⁶ Přechod od negativní k pozitivní filosofii je systematickým zakotvením Schellingovy kritiky Hegela (srv. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in: TÝŽ, *Sämmtliche Werke*, cit.d., sv. X 126–164). Vytýká-li Schelling Hegelovi, že nedbá na rozlišování mezi negativní a pozitivní filosofií, děje se to na základě úvah o teorii absolutna, totiž *zprvé* na základě vhledu, že absolutno je svobodné ke stvoření reálného světa, že tedy na základě své struktury není nuceno k realizaci možností, které v něm spočívají, a *zadruhé*, že absolutno proto lze poznat pouze v praktickém aktu, který lze nahlédnout *a posteriori*, nelze ho však dokázat teoreticky z čistého rozumu (srv. MALTE D. KRÜGER, *Verborgene Verborgenheit. Zur trinitarischen Theorie des Absoluten beim späten Schelling*, in: *Entzogenheit in Gott. FS für Ch. Schwöbel zum 50. Geburtstag*, hg. v. Markus Mühling/Martin Wendte (ADSS 2), Utrecht 2005, 125–159, 139–142).

ti, jak se vyjevuje v přírodě a dějinách. Pozitivní filosofie není teoretický *důkaz* Boha (*Gottesbeweis*), nýbrž nedílně s existenciální praxí a s dějinným procesem světa spjaté *prokázání* Boha (*Gotteserweis*). Na místo posledního zdůvodnění vstupuje diagnóza.⁷

V tom, že absolutno má být diagnostikováno *jako* takováto skutečnost, spočívá důvod toho, proč pozitivní filosofie nevychází bezprostředně od absolutna, nýbrž od skutečnosti. Skutečnost je chápána jako fakticky se vyjevující bytí, jehož momenty může rozum zpětně rekonstruovat jako potence. Při tom se ukazuje, že pomocí tří potenci lze uchopit a je uchopováno samo absolutno, ačkoli je třeba ho jako bytnost (*Wesen*) od nich ještě jednou odlišit. Absolutno ve své bytnosti přesahuje tři potence jako své momenty, a sice tak, že těmito potencemi svobodně disponuje jako svými možnostmi.

Tato struktura absolutna, totiž být totalitou svých momentů a zároveň být vůči nim svobodnou bytností, představuje interní sebeodlišení. Je charakteristická pro řeč o osobním vědomí: Absolutno se ukazuje jako osobní Bůh.

Absolutno jako svoboda *od* bytí a *k* bytí potenci implikuje dále schopnost radikálního začátku. Právě to označuje pojem absolutní osoby, kterou Schelling plným právem nazývá „Otec“. Filosoficko-teologická tradice pod tím chápe toho původně prvního, který disponuje začátkem v radikálním smyslu slova, tedy schopnost vytvořit něco z ničeho.

Pokud Otec jako skutečná bytnost realizuje své vnitrobožské momenty, resp. v něm dřímající možnosti, dochází ke genezi světa; první potence se jakožto otcovská plodivá síla stává substrátem stvoření, který je formován druhou potencí ve třetí potenci.⁸ Druhou potencí lze identifikovat

⁷ Diagnostický charakter ukázal v schellingovském bádání především Thomas Buchheim (sr. THOMAS BUCHHEIM, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie* [Paradeigmata 12] Hamburg 1992, 106n).

⁸ Bůh není v Schellingově chápání ani čirou skutečností bez jakékoli možnosti v aristotelském smyslu, ani „skutečností“, která musí rozvinout svoje možnosti, ve smyslu Hegelově (sr. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, in: TÝŽ, *Sämtliche Werke*, cit.d., sv. XIII, 105n a pozn. 1). Bůh je naopak skutečností, která je svobodná realizovat své možnosti, přičemž tyto možnosti jako takové jsou pro Boží čirou skutečnost konstitutivní. Pokud Bůh tyto možnosti realizuje, dochází ke stvoření světa, které vrcholí v člověku, protože v lidském duchu otevírá příroda své oči („sebevědomí“). S tímto chápáním Boha je spojeno dvojí: Pokud *zprv* není člověk prostředkem, který Bůh potřebuje, aby zvládnul své údajné problémy s vlastní identitou, netvoří Bůh s člověkem sám sebe, nýbrž tvoří člověka kvůli němu samotnému. Účelem stvoření není žádná Boží autoterapie, nýbrž svoboda člověka. Pomocí své koncepce absolutna uniká Schelling *zadruhé* oprávněným pochybám novodobé kritiky náboženství. Neboť absolutno, které se realizuje teprve v manifesta-

jako Syna, který se spolu se světem stává z momentu, který spočívá v bytnosti Otce, reálnou osobou. Také třetí potence se stává z možného momentu reálnou osobou Ducha, který se ve světě ukazuje v duchu člověka (nikoli: jako duch člověka). Když příroda – jako postupný proces formování první potence skrze druhou ve třetí – otevře v duchu člověka oči, uvědomí si svět sám sebe jako svobodný Boží protějšek.⁹

S vědomím této svobody se stává plauzibilní i možnost odpadnutí od Boha.¹⁰

ci svého jinobyťi ve světě, nedokáže uniknout podezření, že je pouze funkcí světa (srv. ROBERT SPAEMANN, *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln 1977, 19.58). Kdyby absolutno nebylo ve své svobodě ještě jednou ve své bytnosti odlišeno od své manifestace ve světě, jevílo by se pouze jako podmínka světa a v důsledku toho by ztratilo – na základě vzájemného vztahu nepodmíněného a podmíněného – svoji nepodmíněnost, která je pro jeho chápání konstitutivní (srv. k tomu také – s odkazem na Schellinga – řeč o Boží „nenutnosti ve světě“: EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1982, 16–44, zvl. 30n a pozn. 15). Máme-li vůbec myslet absolutno jako absolutno, jak k tomu navádí negativní filosofie, je třeba odlišit absolutno v jeho identitě od jeho sebeidentifikace ve světě. Schelling proto nepojímá slovo „Bůh“ jako obecný pojem, nýbrž jako vlastní jméno. Neboť vlastní jméno vylučuje substanciální reinterpretaci, zaručuje neměnnou totožnost i v pohledu na identifikaci této totožnosti a nelze je tedy chápat jako zkratku jeho popisů (k tomu a ke správnosti Schellingových úvah s teorií jmen Saula A. Kripkeho srv.: THOMAS BUCHHEIM, cit. d., 74, pozn. 28; 87, pozn. 47; 93, pozn. 59; 98–107).

⁹ Z pohledu trojiční teologie to znamená: Nezrozenost Otce je předpokladem pro vyjití osob Syna a Ducha. Otec je jako svobodná skutečnost základem a důvodem (sám bez jakéhokoli dalšího základu a důvodu) pro možnost (nikoli: pro nutnost) interpersonálního rozlišení vnitropersonálních vztahů. Dojde-li k tomuto rozlišení, dochází ke stvoření. Boží jednota není ani neosobní jednota tří osob (nebezpečí triteismu), ani osobní jednota tří způsobů bytí (nebezpečí modalismu), nýbrž osobní jednotou (totiž jako Otec), která je svobodná interpersonálně rozlišit (totiž skrze stvoření světa, přičemž Syn se jako prostředník stvoření zjevuje v duchu supralapsárního člověka jako osoba) své vnitropersonální podoby bytí (totiž Syna a Ducha). Pomocí této koncepce rozvádí Schelling – což zmiňuji alespoň ve zkratce – formálně na půdě německého idealismu trojiční učení, které materiálně obnovuje ortodoxní subordinacianismus rané patristiky, jenž tvoří jádro pravověrného dogmatu nicejských otců (k tomuto dogmatickému pohledu srv.: WOLFGANG MARCUS, *Der Subordinatianismus. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen Theologie und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe OIKONOMIA und THEOLOGIA*, München 1963; JOHN MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, London–Oxford 1975, 183). Proto je třeba odmítnout pokus přeredit pozdního Schellinga k heterodoxně-gnostickému myšlení (srv. naposledy např.: PETER KOSLOWSKI, *Philosophien der Offenbarung. Spekulative Religion und Philosophie im Gnostizismus, bei Baader und Schelling*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2001, 571–733).

¹⁰ Událost odpadnutí vede dlouhou cestou dějin náboženství k zopakování dosavadního procesu stvoření v lidském duchu. Jako obraz svobodného absolutna se člověk může při převrácení své svobody od absolutna odklonit. Hříšný pád spočívá v uvolnění první potence člověkem, tedy v uvolnění otcovské plodící potence, která přináší možnost být, resp. tvoří substrát stvoření. To má za následek opakování procesu stvoření v lidském vědomí jako duchovní evoluce. To jsou dějiny náboženství, v nichž druhá potence sukcesivně překoná-

II Teze ke vztahu metafyziky a náboženství v Schellingově pozdní filosofii

Předložený nárys vede k tezím o chápání metafyziky (1), náboženství (2) a jejich vztahu (3) v Schellingově pozdní filosofii.

1 Metafyzika jako interní realismus

Skutečnost absolutna se nemusí vyjevit. Pokud se to ovšem stane, může člověk tuto skutečnost v její manifestaci, vzhledem ke svobodě absolutna, diagnostikovat pouze *a posteriori*. Realizované možnosti absolutna, které se v člověku stávají transparentní, skutečnost absolutna nevytvářejí. Když se skutečnost absolutna v uskutečnění svých možností (potencí) zjeví ve světě (ačkoli nemusí), může lidský rozum v této struktuře potenci – která je zároveň strukturou lidského rozumu samotného – rozpoznat skutečnost absolutna samotného. Tuto koncepci lze v kontextu analytické filosofie označit jako interní realismus.¹¹

Tázání metafyziky, která přináší poslední zdůvodnění, přejímá Schelling po formální stránce v tom smyslu, že se snaží vykázat absolutní základ základních epistemických a ontologických rozlišení; ve své odpovědi se však od této metafyziky odchyluje.¹² Tato rozlišení coby potence totiž Schelling předpokládá v absolutním základu samém a přechod tohoto základu k uskutečnění těchto svých diferencí deklaruje jako akt svobody. Na místo metafyziky, která přináší poslední zdůvodnění, vstupuje teorie, která jako svůj základ označuje svobodu, jejíž vstoupení do skutečnosti světa lze diagnostikovat pouze na základě jejího *faktického* vstoupení. Tím je zohledněna svoboda absolutna, která se sama prokazuje v průběhu faktické praxe a v jí odpovídající, s praxí svázané diagnostické racionalitě, aniž by byla odkázána na to, že by ji člověk ve smyslu metafyziky posledního zdůvodnění musel nahlédnout jako poslední teoretický základ.

vá první potenci, takže na konci se spolu s třetí potenci Ducha znovu rýsuje společenství s Otcem. Druhá potence Syna přitom působí skrytě v pohanské mytologii, ve zjevném křesťanském náboženství se pak zjevuje jako osoba.

¹¹ V schellingovském bádání bývá podtrhována afinita k Donaldu Davidsonovi (srv. např.: DANIEL SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention. Die Wirklichkeit in den Suchbewegungen negativen und positiven Denkens in F. W. J. Schellings Spätphilosophie* (Epistemata: Reihe Philosophie 188), Würzburg 1996, 55–80, 279–291).

¹² K věci a problematice srv.: KONRAD CRAMER, *Metaphysik im 20. Jahrhundert als Metaphysik nach Hegel*, in: *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*, hg. v. Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, sv. 17), Stuttgart 1988, 297–322.

2 Náboženství jako „praktické orientující vědění“¹³

Přijetí této koncepce při existenciální změně perspektivy z negativní do pozitivní filosofie je realizací náboženství: Pro toho, kdo si tuto změnu perspektivy existenciálně přivlastnil, dostává Bůh orientující funkci, neboť takový člověk ví, že za skutečnost světa vděčí Božímu svobodnému aktu. S tím související diagnostický charakter tohoto vhledu pak není žádným znamením iracionalismu, který zaostává za racionální jistotou, jak ji slibuje metafyzika přinášející poslední zdůvodnění, nýbrž indicií pro sepětí rozumu se skutečností. Ospravedlnění, které nelze provést teoreticky, naznačuje,¹⁴ že se rozum vztahuje k něčemu jinému než k sobě samému. Tím je ospravedlněn prakticky.

Jinak formulováno: Na možnou námitku, že se diagnostické myšlení nedokáže dostat ke skutečnému Bohu, protože je vždy hypotetické, je třeba odpovědět, že tato námitka zapomíná na charakter teorie, která je „pozitivní“, resp. se „prosyncena skutečností“ vztahuje k něčemu jinému. Rozdíl mezi popisem procesu utváření teorie a zaujetím teoretického stanoviska není známkou nedostatečnosti teorie, nýbrž známkou skutečnosti, kterou taková teorie tematizuje.¹⁵ Neboť to, co se v perspektivě utváření teorie jeví jako pouhé tvrzení, je z pohledu teorie, která se považuje za pravdivou, předpokladem skutečné existence. Přejít k pozitivní filosofii, která vystupuje k myšlence Boha, nelze vynutit pomocí prostředků teoretického rozumu. Proběhla-li však změna perspektivy, je třeba skutečností, které se v ní vyjevují, připsat existenci, i když se to děje v rámci diagnózy prakticky vázaného rozumu, který si *teoreticky* nemůže nárokovat žádnou objektivitu. Neuzavřenost teorie, která je s touto ambivalencí spojena a kterou Schelling interpretuje jako sebeprokázání Boží nepodmíněné svobody, je známkou jejího vztahu ke skutečnosti.¹⁶

3 Metafyzika a náboženství jako dvě děti Boží svobody

Je-li metafyzika osvobozena od zátěže, že musí vypátrat skutečnost (nikoli: možnost) nějakého posledního základu, naznačuje to její svobodu vůči

¹³ K tomuto pojmu srv. INGOLF U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 431–548.

¹⁴ Teologicky je spolu s posledním zdůvodněním vyloučena intelektuální spravedlnost ze skutků.

¹⁵ Srv. WILLARD VAN ORMAN QUINE, *Word and Object*, Cambridge (Mass.)²³ 1999, 22n.

¹⁶ Zde se Schellingova pozdní filosofie shoduje s analytickou filosofií v tom, že neuzavřenost není nedostatek, nýbrž podmínka poznání (k věci srv. také: GERHARD GAMM, *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten* (stw 1457), Frankfurt a.M. 2000, 153–177).

předmětu náboženství: Metafyzika nemusí zajistit skutečnost absolutna. Je-li náboženství osvobozeno od nutnosti ospravedlnit se pomocí posledního zdůvodnění (nikoli ovšem od nutnosti rozumnou formou vydávat počet), naznačuje to jeho svobodu vůči metodě metafyziky: náboženství může předpokládat skutečnost absolutna. Tento vztah vzájemné svobody je založen v existenciální změně perspektivy od negativní k pozitivní filosofii. Tento přechod přináší vhléd do svobody absolutna, které je na základě svých možností svobodné něco začít.

Formulováno paradoxně: Poslední, absolutní základ spočívá v „bez-důvodné“ (ungründig) svobodě, protože její kreativita se nemůže vyčerpat, natož aby ji bylo možné fixovat jako „poslední důvod a základ“ (Letztgrund). Tato stvořitelská svoboda, resp. původní kreativita, se totiž nevyčerpává ve světě a jeho rozumu. Anebo vyhoceno z pohledu dějin ducha: Schellingova pozdní filosofie ukazuje, že právě teorie absolutna dokáže vytvořit prostor pro neurčitost, která se vyjadřuje ve fenoménech jako je ambivalence, náhoda a nevyložitelnost. Tím Schelling předjímá to, co si moderna ve své sebecharakterizaci (a sice v rozporu s úvahami teologickými a s úvahami o teorii absolutna v německém idealismu) ráda nárokuje pro sebe.¹⁷ Schelling však na rozdíl od mnohých zástupců postidealismu lokalizuje protějšek rozumu nikoli striktně mimo rozum (nebezpečí iracionalismu), nýbrž spojuje vhléd do protějšku rozumu se sebezprojasněním rozumu. Protějšek rozumu je jeho absolutní základ. A tento základ je původní kreativita, stvořitelská svoboda: svoboda, z níž a skrze níž je všechno.

To lze ilustrovat krátkou příhodou: V létě 1851 stanul u Schellingových dveří August Eschenauer, mladý farář z Alsaska. Zajímal se o Schellingovu pozdní filosofii. Mnoho slyšel, něco dokázal vstřebat a jen málo skutečně pochopil. Slušně se představil a pak se odvážil zeptat Schellinga na jeho filosofii. Starý Schelling se zvedl, vzal svůj Nový zákon, otevřel list Římanům – kapitolu 11, verš 36: „Z něho a skrze něho a pro něho je všechno.“¹⁸

(překlad Petr Gallus)

¹⁷ Sevřené shrnutí postidealistického sebezpočepení podává GERHARD GAMM, *Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling* (Reclam Universalbibliothek Nr 9655), Stuttgart 1997, 11n.

¹⁸ Srv. XAVIER TILLIETTE, *Schelling. Biographie*. Aus dem Französischen von Susanne Schaper, Stuttgart 2004, 452.

„NEŘEČOVOST“ SYMBOLU U PAULA RICOEURA

Kateřina Bauer

THE “NON-LANGUAGE-BOUNDNESS” OF SYMBOL IN PAUL RICOEUR

This study focuses on Ricoeur's concept of symbol and the role which symbol plays in Ricoeur's general conceptualised process of understanding. The question is whether all understanding is carried by speech or whether unsaid or pre-speech moments also belong to it. A response to this question is sought in an analysis of the problem of the sense in which symbol is tied to speech. The article pays particular attention to those aspects of symbol which stand either outside of language or on its boundaries. This involves, for example, the material elements of symbol, which, for Ricoeur, are of course only bearers of symbol. In the dreamworld the sequence of images is merely material, which gains sense only through the telling of the dream or non-semantic aspects of symbol, which differ from metaphor. Ricoeur thus opens up a place for the non-language or pre-language character of understanding, without, however, at least in the theory of symbol, attaching sufficient weight to this place.

Úvod

Dle Paula Ricoeura (1913–2005) lze symbol „definovat jen jako strukturu řeči“, jíž připisuje schopnost „dvojího smyslu“.¹

Základně Ricoeur symbolem nazývá „jakoukoli významovou strukturu, v níž smysl přímý, primární, doslovný, poukazuje navíc k jinému smyslu, nepřímému, druhotnému, přenesenému, jenž nemůže být uchopen jinak než skrze smysl prvotní“.² Symbol se dle něj odehrává pouze v živlu řeči.³ Řeč má tedy schopnost říkat věci nepřímo a opírá se tím o svět, o smyslové, o to, co tu je a míří „k rozumovému, existencionálnímu, ontologickému, k tomu, co se rodí a přichází“.⁴

Druhý smysl pak vyvolává otázku interpretace. Hermeneutika je pro Ricoeura právě interpretace těch slov, které mají jistý druh mnohočetného smyslu. Definice symbolu je následně shodná s Ricoeurovou definicí interpretace. „Interpretace je myšlenková práce, která ve zjevném smys-

¹ Paul Ricoeur, „Symbol a mýtus“, in *Život, pravda, symbol*. Praha: Oikúmené, 1993, str. 162.

² Paul Ricoeur, „Existence a hermeneutika“, in *Život, pravda, symbol*, str. 176.

³ Ricoeur, „Symbol a mýtus“, str. 162.

⁴ Ricoeur, „Symbol a mýtus“, str. 162.

lu dešifruje smysl skrytý a rozvíjí ony roviny významu, které jsou zahrnuty ve významu doslovném.“⁵

Otázkou nadále zůstává, zda lze symbol vázat tak úzce na řeč? A pokud se porozumění sobě (*soi*) odehrává v interpretaci výrazů o mnohočetném smyslu, musí být tato interpretace nutně vyslovena?

V této krátké eseji se budu snažit odhalit ty aspekty Ricoeurova pojetí symbolu, které, i přes jeho těsnou vázanost na řeč, naznačují otevřenost jeho pojetí „před“, „za“ a „mimo“ řeč.

Práci rozdělují na několik podkapitol, z nichž se každá dotýká jednoho aspektu Ricoeurova pojetí symbolu, který, podle mého názoru, rozvírá mimo-řeč či stojí na její hranici. V mnohém čerpám z monografie Víta Huška *Symbol ve filozofii Paula Ricoeura*,⁶ která mi umožnila systematizovat vybraná témata.

Symbol jako řečový prvek ve třech oblastech

Ricoeur rozlišuje tři základní oblasti, ve kterých se symbol vyskytuje: kosmickou, snovou a poetickou.⁷ Ve všech třech oblastech je symbol dle Ricoeura prvkem řeči a na řeč je vázaný.

„Sen jako naše noční podívaná se nenávratně ztrácí. Pouze tehdy, když ho po probuzení vyprávíme, pozvedneme ho na úroveň řeči. Obdobně zůstávají fyziognomie světa vždy neměnné, pokud se konsekrační formule či žalmistova píseň neujmou jevu, jenž naplnil pozorovatele obdivem. A konečně básnický obrat umírá, nesetká-li se se slovem, které jej zachytí“.⁸

Ve všech třech oblastech Ricoeur ponechává stranou neřečovou složku. Velmi průkazné je to u dimenze kosmické, která na rozdíl od dvou následujících obsahuje také prvek materiální. Jedná se o elementy kosmu, jako např. voda. Ricoeur však tento prvek nepovažuje za symbolický. Symbolem je až řeč o elementu vody. Dále oblast snová je vázána na příběh, který je pacientem (např. v psychoanalytické práci) vyprávěn. Ricoeur nekladе důraz na snové obrazy, ale až na výpověď o nich. Třetí oblast je nejvíce založena na mluvě, na metaforické mluvě, která z mluvy činí vždy novou promluvu. Zde je ovšem opomenuta fonetická stránka této promluvy, jak správně rozpoznává Hušek.⁹

⁵ Ricoeur, „Existence a hermeneutika“, str. 177.

⁶ Vít Hušek, *Symbol ve filozofii Paula Ricoeura*. Svitavy: Trinitas, 2003.

⁷ Ricoeur, „Symbol a mýtus“, str. 161.

⁸ Ricoeur, „Symbol a mýtus“, str. 162.

Ve všech třech oblastech je nutné, ačkoli to Ricoeur nezdůrazňuje, počítat s nefechovými prvky symbolu, zejména pak s materiálními prvky v oblasti kosmické. Ty sice Ricoeur symbolem nenazývá, ale připouští, že jsou jeho nedílnou součástí.

Symbol v řeči o hříchu

Symbol je prvkem řeči a jako takový jej Ricoeur vysvětluje na třech úrovních řeči (*langage*), a to na příkladu řeči o hříchu, ve své práci *La symbolique du mal*.¹⁰ Nejvyšší úroveň řeči je teologickou reflexí, řeč mýtů je druhou rovinou a třetí je symbolická úroveň řeči. Tato řeč, jednodušší než řeč mýtů, je předmětem filozofické hermeneutiky. Trojí řeč odpovídá trojímu charakteru zkušenosti.

Ricoeur tedy sleduje řeč o zkušenosti zla od primárních po sekundární symboly. Zajímavé je, že spojitosti s řečí si autor všímá i u rituálu očištění, který od poskvrny očišťuje. Rituál potřebuje slovo, samotné gesto nestačí.¹¹ Dle Ricoeura rituál je pouhým konáním, kde, bez slova, chybí organizace času a prostoru.¹²

K symbolismu zla patří také rituály očištění, které Ricoeur spojuje bezpodmínečně s řečí, s vysvětlujícím slovem. Nicméně gesta jsou nedílnou součástí těchto rituálů a nenáleží do oblasti řeči jako takové.

Symbol a mýtus

Dalším důležitým aspektem je Ricoeurovo srovnání symbolu a mýtu, které vymezuje především v krátké eseji „Symbol a mýtus“ (1963). Mýtus je pro něj problém sekundární a je nadstavbou symbolické funkce, je symbolikou druhého stupně. Mýtus má blíže k racionalitě, ale v divoké podobě. Mýtus stejně jako symbol má ovšem také dvojitou intencionalitu. Mýtus stejně jako symbol nelze redukovat na *tradukci*. Mýtus se vyznačuje trojím: univerzalitou, časovou orientací a ontologickou explorační (tedy přechodem mezi dvěma stavy člověka).¹³ První a třetí rys je společný symbolu, druhý je specifický pro mýtus. Ačkoli Ricoeur chápe mýtus jako

⁹ Hušek, *Symbol ve filozofii Paula Ricoeura*, str. 32.

¹⁰ Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960; anglicky: „The Symbolism of Evil Interpreted“, in Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1974, str. 269–354.

¹¹ Paul Ricoeur, „Metafora a symbol“, in *Teória interpretace: diskurz a prebytek významu*. Bratislava: Archa, 1997, str. 88.

¹² Ricoeur, „Metafora a symbol“, str. 88.

¹³ Hušek, *Symbol ve filozofii Paula Ricoeura*, str. 43–44.

symbol druhé kategorie, je zajímavé právě ono rozpoznání, že mýtus na rozdíl od symbolu rozvíjí časovou dimenzi. Symbol se liší od mýtu, jakožto druhotného symbolu, tím, že nemá časovou orientaci. Otázkou zůstává, jak se časová dimenze (v níž mýtus nepředstavuje stabilní okamžik), která v symbolu není, vztahuje k řeči. Je zde čas prvkem neřečovým?

Stejně je tomu i s existenciální rovinou, která je společná jak mýtu, tak symbolu. Pokud se symbol a mýtus vyznačují přechodem z jednoho stavu člověka do druhého, pak i zde vyvstává otázka, jak se jinakost bytí, a vůbec bytí jako takové, vztahuje k řeči.

Symbol jako řečová struktura o dvou smyslech: znak a symbol

Ricoeur zásadně rozlišuje mezi symbolem a znakem. Každý symbol je znak, ale ne každý znak je symbol. Symbolu je vlastní dvojitá intencionalita. První doslovná intencionalita je základem pro druhou nedoslovnou intencionalitu. Sekundární, symbolický smysl je dán pouze skrze smysl primární.¹⁴ U znaku, stejně jako u symbolu, nachází Ricoeur dvojitou dualitu. Hušek popisuje dualitu znaku a symbolu přibližně takto: u znaku je první dvojitá struktura smyslového znaku (*signe sensible*) a významu znaku (*signification*), který je znakem nesen. Tato dvojice odpovídá termínům označující a označované u Ferdinanda de Saussure. Označující je akustický obraz, označované pojem. Tato dvojice neodráží vztah znaku k mimojazykové skutečnosti. To, co u znaku míří mimo jazyk, to, co míří mimo sebe, je až druhá intencionální dvojice: znak (*signe*) – ve smyslu první dvojice označující a označované a věc, a objekt (*chose, object désigné*).¹⁵ U symbolu se také jedná o dvojitý vztah, ale zde se jedná o vztah mezi dvojitým smyslem, kde ten první, doslovný, je snadno přístupný, zatímco ten druhý, skrytý, se od primárního smyslu liší, je však přístupný pouze skrze primární smysl.¹⁶ Symbol tak, oproti znaku, skýtá nevyčerpatelnou hloubku, neboť jeho druhá intencionalita (smysl) je otevřena různým interpretacím. Druhý smysl je nedoslovný. Odkazuje k mimojazykové skutečnosti a vztahuje se k němu interpretační práce.

Různost interpretací, které se vztahují k druhému smyslu, sice vyžaduje řeč, ale zároveň je důkazem, že vše být vyjádřeno (interpretováno) nemůže, vždy zůstávají možnosti, které vyřčeny nejsou, je však nutné s nimi počítat, aby se ze symbolu nestala modla.

¹⁴ Ricoeur, „The Symbolism of Evil Interpreted“, str. 289–290. Jak později ukazují v této studii, u Ricoeura ani primární smysl není vyčleněn z polysémie řeči.

¹⁵ Hušek, *Symbol ve filozofii Paula Ricoeura*, str. 34–40.

¹⁶ Ricoeur, „The Symbolism of Evil Interpreted“, str. 290.

Symbol versus analogie a alegorie

Symbol se také liší od analogie a alegorie. Podle Ricoeura existuje mezi prvním a druhým smyslem symbolu vztah analogie. Primární smysl skrze sebe zprostředkuje *analogon*. Jestliže má člověk účast na primárním smyslu, dostává se k smyslu sekundárnímu. Nejde tedy pouze o *analogon* mezi doslovným a nedoslovným smyslem, ale o naše zapojení světa symbolů. Je nutné být zapojen a angažován.¹⁷

Symbol se také liší od alegorie.¹⁸ Alegorie sice obsahuje oba smysly, ale ten druhý je příliš vzdálený od prvního a nedá se skrze něj uchopit. Mezi oběma smysly panuje vztah *tradukce*, překladu, předání smyslu. V okamžiku, kdy je alegorie pochopena, doslovný smysl se může nahradit symbolickým, a ten primární je již zbytečný. Alegorie je už sama interpretací. Alegorie znamená odhalit smysl skrytý a odložit tak doslovný. Alegorie dávají smysl různým způsobem. Pro jednorázové předání smyslu u alegorie, používá Ricoeur zmíněný pojem *tradukce (tra-duction)*, pro symbol pak pojem *transparence (trans-parence)*,¹⁹ chápané jako provokování smyslu v temné hádance. Symbol tedy nelze formalizovat, neboť je vázán ke svému obsahu, nelze nahradit primární smysl za sekundární, neboť u symbolu zde existuje analogický vztah. Symbol je otevřený různým interpretacím.

Na rozdíl mezi symbolem, analogií a alegorií se ukazují další aspekty dotýkající se neřečovosti symbolu. Symbol se liší od alegorie tím, že je u něj nutné zachovat oba smysly. Druhý smysl je přitom nutno interpretovat, neboť je tajemný, nedoslovný, neuzavřený. Symbolické poznání na rozdíl od alegorie lze, paradoxně, uchopit pouze tehdy, když je přímo uchopit nelze. Dále, pokud máme pochopit analogii mezi primárním a sekundárním smyslem, je nutné se zapojit do symbolického života. Zde pak vyvstává otázka, zda lze samotný život (existenci) limitovat pouze na řeč.

Symbol a metafora

Ve své esaji „Metafora a symbol“²⁰ poukazuje Ricoeur na podobnost mezi metaforou a symbolem. Pro naše téma je důležité, že Ricoeur rozpoznává v symbolu kromě sémantické i složku nesémantickou.²¹ Symbol stejně

¹⁷ Ricoeur, „The Symbolism of Evil Interpreted“, str. 290.

¹⁸ Ricoeur, „Metafora a symbol“, str. 79.

¹⁹ Hušek, *Symbol ve filozofii Paula Ricoeura*, str. 41.

²⁰ Ricoeur, „Metafora a symbol“, viz pozn. 11.

jako metafora obsahuje sémantický i nesémantický prvek. Symbol se však od metafory liší nesémantickou rovinou.²²

Sémantická rovina je to, co připodobňuje symbol k řeči. Je to struktura dvojího smyslu. Symbol však vždy znamená víc, má nadbytek smyslu, který je přístupný pouze skrze smysl první. Ricoeur hovoří o pohybu od prvního smyslu k druhému: „jedinému pohybu, který nás přenáší z jedné roviny na druhou a který nás připodobňuje (asimiluje) k druhému významu díky – nebo skrze – význam doslovný.“²³ Zde hovoří Ricoeur o asimilaci spíše než o přisvojení. Symbol připodobňuje spíše než přisvojuje věci k sobě a zároveň nás připodobňuje k označovanému. U symbolu jsou „všechny hranice setřené – mezi věcmi navzájem a mezi věcmi a námi“.²⁴ Symbol na rozdíl od metafory nemůže být vyčerpán pojmovou řečí. Vždy v něm zůstává něco víc. Ricoeur však také připomíná: „není však důležité odmítat pojem, i když připustíme, že symboly jsou zdrojem nekonečné exegeze... žádná existující kategorizace nemůže obsáhnout všechny sémantické možnosti symbolu. Ale je právě úkolem fungování samotného pojmu dosvědčit tento nadbytek významu“.²⁵ Symbol vždy svojí sémantickou složkou poukazuje na něco jiného. Jak uvádí na příkladu všech třech symbolických oblastí, „psychoanalýza spojuje svoje symboly ze skrytými psychickými konflikty: literární kritik odkazuje na něco takového, jako je vize světa anebo touha proměnit celý jazyk na literaturu, a historik náboženství chápe symboly jako prostředí, v kterém se manifestuje svatost, nebo to, co Eliade nazývá hierofanie“.²⁶

Pro naše téma je důležité to, co nazývá Ricoeur nesémantické kořeny. U symbolu se nachází něco, co nepřechází do metafory, co brání lingvistické, sémantické analýze.²⁷ Metafora na rozdíl od symbolu není vázanou, zakořeněnou aktivitou. Symbol je zakořeněn, spoután, postrádá autonomii. Ricoeur uvádí příklady vázanosti jednotlivých oblastí symbolu.²⁸

²¹ Ricoeur, „Metafora symbol“, str. 67.

²² Dvojitě členění: sémantický prvek zahrnuje figurativní i nefigurativní smysl; a nesémantický prvek odkazuje k sakrální skutečnosti (figurativní smysl) a transcendentní skutečnosti (nefigurativní smysl). Viz Ivana Dolejšová (Noble), „The Symbolic Existence according to Ricoeur and Chauvet“, *Communio Viatorum* 1 (2001), 39–59, zde str. 50.

²³ Ricoeur, „Metafora a symbol“, str. 79.

²⁴ Ricoeur, „Metafora a symbol“, str. 80.

²⁵ Ricoeur, „Metafora a symbol“, str. 81.

²⁶ Ricoeur, „Metafora a symbol“, str. 77.

²⁷ Ricoeur, „Metafora a symbol“, str. 82–86.

²⁸ Ricoeur, „Metafora a symbol“, str. 84–87.

Stručně řečeno, v psychoanalytické oblasti symbol stojí na rozhraní mezi touhou a kulturou, mezi pudy a reprezentacemi, mezi primárním a sekundárním vytěsněním. Psychoanalytický diskurz je smíšený. V oblasti poezie, která se na první pohled může zdát vyvázaná ze syntaktických a lexikálních nutností, však báseň nikdy nemůže být nahodilá hříčka slov. Poezie je vázána naléhavostí přivést k řeči způsoby bytí, které běžné vidění stírá nebo potlačuje. Třetí je oblast posvátna. Zde se jedná o zkušenost, kterou není možno hledat v kategorii logu. Nadpřirozený element není v první řadě otázkou řeči. Hovořit o moci *par excellence* znamená něco jiného než hovořit o řeči. Dále posvátno se může manifestovat ve skalách, stromech, gestech, rituálech, a tudíž zde řeč nemá žádné privilegium. Předjazykový charakter má posvátný čas a prostor. Jiným způsobem potvrzuje nelingvistickou dimenzi i velmi těsné propojení mýtu a rituálu. Toto spojení se objevuje na rovině základních elementů přírodního světa. Život a univerzum jsou prostoupeny posvátností. Symboly jsou v tomto smyslu spjaté s posvátným univerzem. Znovu se zde vyjevuje vázaný charakter symbolů. Symbol je spjatý s vesmírem.

Nicméně pro Ricoeura je i tato logika korespondence, která svazuje diskurz s univerzem, stejně spjata s řečí. Kdyby neexistovaly mýty jak universum vzniklo či rituály, v kterých se tento proces znovu odehrává, samotná jejich svatost by zůstala nemanifestována. Jak jsem již předeslala dřívě, rituál (gesto) slovo nutně potřebuje, vyprávění je nutně pro mýtus a slova k interpretaci symbolu. Ricoeur to souhrnně nazývá „minimální hermeneutikou“.²⁹ Lingvistická artikulace však posvátný charakter universa předpokládá. „Posvátnost přírody se odhaluje v tom, že hovoří symbolicky. Odhalení zakládá hovoření, ne naopak“.³⁰ Ale samozřejmě, že „symbol do jazyka zcela nepřejde, bude vždy něčím mocným, účinným, silným... jazyk zachycuje pouze pěnu z hladiny života“.³¹

Symbol obsahuje kromě sémantické i nesémantickou složku. K nesémantické složce symbolu patří jeho vázanost, zakořeněnost. „Symboly mají kořeny“,³² na rozdíl od metafory. Tato vázanost ke kontextu, k universu, z kterého vycházejí, se od nich nedá oddělit. Bez kořenů by symbol nebyl symbolem. Vázanost je něco, co se odehrává mimo řeč. Symbol do řeči nemůže plně přejít, jinak by totiž ztratil svoji účinnost.

²⁹ Ricoeur, „Metafora a symbol“, str. 88.

³⁰ Ricoeur, „Metafora a symbol“, str. 88.

³¹ Ricoeur, „Metafora a symbol“, str. 88-89.

³² Ricoeur, „Metafora a symbol“, str. 96.

Symbol a interpretace

Ricoeur se vymezuje proti širokému a úzkému pojetí interpretace.³³ Uka-
zuje dva problémy jednoznačnosti, která je zároveň nutná, aby vůbec byla
možná komunikace. Na straně druhé stojí jistá víceznačnost pojmu, kte-
rý se odvozuje od primárního významu. Tato jednota reference však
nepůsobí jednotu významů, nebrání různým významům. Ricoeur se sta-
ví jak proti úzkému pojetí interpretace, které je těsně spjato s biblickou
exegezí, tak proti širokému pojetí interpretace, které ji chápe pouze jako
spojování významů ve větě. Nakonec vymezuje interpretaci stejnou šíři
významu jako symbolu:

„Interpretace je myšlenková práce, která ve zjevném smyslu dešifruje
smysl skrytý a rozvíjí ony roviny významu, které jsou zahrnuty ve význa-
mu doslovném... symbol a interpretace se tak stávají souvztažnými poj-
my: o interpretaci mluvíme tam, kde je několikýrý smysl, a pluralita smys-
lu se zjevuje právě v interpretaci“.³⁴

Dále, jestliže je hermeneutika interpretací druhotného smyslu, je nutné,
abychom si byli vědomi, že jsou zde i významy, které nejsou vyřčeny.
Někde se dokonce hovoří o vícero smyslech, vždy je to výběr jednoho
z významů a redukce významů ostatních.³⁵

Pro interpreta je důležité vědomí této redukce. K interpretaci je však
nutná existenciální rovina. Jak jsme řekli, otázka naplnění symbolu sou-
visí se vztahem analogie mezi dvěma smysly. Znovu ten druhý přebývá
v prvním. Toto přebývání má charakter vázanosti, symbolický význam je
vázán k primárnímu smyslu. Tato analogie vázanosti není pouze vztahem
mezi primárním a sekundárním smyslem, ale je i vztahem k subjektu,
vede subjekt k druhému, sekundárnímu smyslu. Jde o existenciální rovi-
nu. Nutná je účast na primárním smyslu.

Znovu se objevuje důležitá role subjektu v interpretaci, v interpretaci,
která se děje celou existencí. Do jaké míry stojí subjekt mimo „řečovost“,
či do jaké míry je subjekt jako subjekt sám určen řečí, je otázka jiná, nic-
méně v Ricoeurově pojetí hraje existenciální angažovanost nezbytnou roli
pro život symbolu. Zde se právě projevuje dvojí rovina interpretace: nejen

³³ Hušek, *Symbol ve filozofii Paula Ricoeura*, str. 49–51.

³⁴ Ricoeur, „Existence a hermeneutika“, str. 177.

³⁵ Viz čtyři roviny smyslu: sémantický figurativní, sémantický nefigurativní, nesémantický figurativní (sakrální), nesémantický nefigurativní (transcendentní), in Dolejšová (Noble), „The Symbolic Existence according to Ricoeur and Chauvet“, str. 50.

slova pronášet, ale být oslovován, vstupovat, participovat. Je také nutné, aby si byl interpret vědom dalších „nevyřčených“ významů.

Hermeneutika jako hranice mezi řečí a ne-řečí

V krátkém eseji „Problém dvojího smyslu jako problém hermeneutický a jako problém sémantický“³⁶ se Ricoeur také dotýká aspektů, které nejsou zcela řečové a vychází z plnosti smyslu u symbolu. Jak jsme řekli, symbol jako struktura dvou intencionalit předpokládá, že druhá intencionalita, druhý smysl potřebuje interpretaci. Vícenásobný smysl se odehrává jak na rovině lexikální, tak sémantické i hermeneutické.

Na rovině hermeneutické, jak na úrovni techniky, tak intence, lze počítat s hermeneutikami soupeřícími, a to právě proto, že symbolika je prostředím, v němž se dostává výrazu mimojazykové skutečnosti. V hermeneutice není svět znaků uzavřen. Otevřenost znamená, že každá hermeneutika se děje na pomezí mezi lingvistikou a nelingvistikou, na pomezí mluvy a také prožité zkušenosti. Ricoeur zde uvádí příklad snové oblasti. To, co symboly vyjadřují, se nejprve děje na nejazykové úrovni, na úrovni pudů, jak je nazývá Freud.³⁷ Dle Ricoeura jsme stále na pomezí erotiky a sémantiky a jak sám říká, síla symbolu spočívá v tom, že dvojí smysl je způsobem, jímž se vyslovuje sama lest touhy.³⁸

Je tedy důležité počítat s otevřeností řeči. Sám Ricoeur doznává, že symbolismus, jak se projevuje v textech, značí, že se z řeči klube něco jiného, než je ona sama, což nazývám jejím otevřením: „takto se rozvíjet znamená vypovídat a vypovídat je tolik, co ukazovat; to, co rozděluje soupeřící hermeneutiky, není struktura dvojího smyslu, nýbrž způsob otevírání a finalita ukazování“.³⁹ V tom je slabost i síla hermeneutiky. A slabost je v tom, „že uchopuje řeč v okamžiku, kdy sobě samé uniká, uchopuje ji ve chvíli, kdy se též vymyká vědeckému zkoumání... Avšak tato slabost je její silou, protože okamžik, kdy se mluva vymyká sama sobě i nám, je zároveň okamžikem, kdy přichází sama k sobě, je okamžikem, kdy vypovídá; ať chápu vztah ukazovat-skrývat po způsobu psychoanalýtika... mluva působí a stává se sama sebou vždycky jakožto síla, která odkrývá, vyjevuje, odhaluje, a před tím, co sděluje, umlká“.⁴⁰

³⁶ Ricoeur, „Problém dvojího smyslu jako problém hermeneutický a sémantický“, in *Život, pravda, symbol*, str. 188–202.

³⁷ Viz Lenka Karfíková, „Ricoeurova analýza paměti podle knihy *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*“, *Teologická reflexe* 2 (2006), 159–180, str. 160.

³⁸ Ricoeur, „Problém dvojího smyslu jako problém hermeneutický a sémantický“, str. 192.

S problémem vícenásobného smyslu se setkáváme i na úrovni lexikální. Zde přichází problém, který Ricoeur nazývá polysémie.⁴¹ Fenomén dvojího smyslu umožňuje, že z mluvy je nástroj poznání toho, že jeden znak musí označovat jednu věc, aniž přitom přestává označovat jinou. Pro symbolizaci je zde velmi podstatný účinek kontextu, který reguluje polysémii. Kontext buď zakrývá, a tak vede k jednoznačnosti (jedna izotopie). Nebo kontext propustí několik dimenzí, a pak mluva říká jednu věc, ale sděluje jinou. Kontext tedy prosívá a ujednocuje smysl. Kontext je také něco, co stojí mimo řeč.⁴²

Symbolismus není odekorováním řeči: „polysémie i symbolismus patří k ustrojení a k fungování každé řeči“.⁴³ Filozofický dosah symbolismu spočívá v tom, že se v něm díky mnohoznačnosti našich znaků vyslovuje nejednoznačnost bytí. „Existuje-li nějaká záhada symbolismu, pak záleží zcela v rovině projevu, kde nejednoznačnost bytí přichází ke slovu v mnohoznačnosti promluvy.“⁴⁴

Ricoeur rozlišuje mezi uzavřeností znaků a otevřeností mluvy. Na úrovni strukturální sémantiky je zřejmé, že vícenásobný smysl a symbolické fungování je účinkem smyslu, který se projevuje v promluvě, ale jehož příčina tkví v rovině jiné. Strukturální sémantika ovšem nepostihuje nezbytný aspekt symbolu, a to z hlediska toho, co vyjadřuje. Strukturální analýza řeší pouze to, co symbol konstituuje, ale tím ruší jeho tajemnost. V expresivitě spočívá zázrak mluvy. Na jedné straně i ta „nejposvátnější symbolika pracuje s týmiž proměnnými jako nejobyčejnější slovo ze slovníku. Je však jakési tajemství mluvy, totiž to, že mluva promlouvá, že něco vyslovuje, že něco vypovídá o bytí. Existuje-li nějaká záhada symbolismu, pak leží zcela v rovině projevu, kde nejednoznačnost bytí přichází ke slovu v mnohoznačnosti promluvy“.⁴⁵ Lingvistika omezuje vzhledem ke své metodě promluvu na uzavřené univerzum znaků, které je nutno znovu otvírat vstříc bytí.⁴⁶

³⁹ Ricoeur, „Problém dvojího smyslu jako problém hermeneutický a sémantický“, str. 192.

⁴⁰ Ricoeur, „Problém dvojího smyslu jako problém hermeneutický a sémantický“, str. 192.

⁴¹ Ricoeur, „Problém dvojího smyslu jako problém hermeneutický a sémantický“, str. 195.

⁴² Ricoeur, „Struktura, slovo, událost“, in *Život, pravda, symbol*, str. 217.

⁴³ Ricoeur, „Problém dvojího smyslu jako problém hermeneutický a sémantický“, str. 197.

⁴⁴ Ricoeur, „Problém dvojího smyslu jako problém hermeneutický a sémantický“, str. 202.

⁴⁵ Ricoeur, „Problém dvojího smyslu jako problém hermeneutický a sémantický“, str. 202.

⁴⁶ Petr Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2005, str. 24–25, 46–48.

Vícenásobný smysl se projevuje na několika úrovních od lexikální až po hermeneutickou. Hermeneutika se odehrává na pomezí mluvy a žité zkušenosti. Zkušenost je něco mimo „řečovost“, ačkoli v řeči nachází své vyjádření. Z hlediska filozofie je důležité si uvědomovat otevřenost samotné řeči. Například samotná strukturální analýza zde nepomůže, neboť se zabývá pouze tím, co symbolismus konstituuje.⁴⁷ Důležité však je také to, co vyjadřuje, že něco vypovídá, že něco vypovídá o bytí. Nejednoznačnost bytí přichází ke slovu v mnohoznačnosti promluvy. Zkušenost a rovinu bytí tedy nelze omezit na řeč.

Jazyk a promluva

Ricoeur ve své eseji „Struktura, slovo, událost“ (1967)⁴⁸ sleduje rozlišení jazyka (*langue*) a mluvy (*langage*). Jazyk může podléhat empirickému zkoumání, což je předpokladem strukturální analýzy. Saussure⁴⁹ a strukturální analýza upřednostňuje synchronní rovinu. Je však třeba počítat i s diachronní rovinou a oddělit jazyk od mluvení a počítat s historií změn.

Podle Ricoeura je třeba vidět mluvení jako promluvu a počítat s aktem mluvení a změnami, kterými prochází.⁵⁰ Mluva na rozdíl od jazyka má prvotní intenci říci něco o něčem. Tuto intenci bezprostředně chápou jak mluvčí, tak posluchač. Mluva k něčemu míří, má dvojí záměr: ideální záměr (vypovídat) a reálný odkaz (vypovídat o něčem).⁵¹ V tomto pohybu mluva překračuje dva prahy: práh identity smyslu a nad tímto smyslem práh reference.⁵² Tímto překračováním a díky transcendentnímu pohybu mluva chce vypovídat. Postihuje realitu a vyjadřuje vliv reality na myšlení. V mluvě je třeba vzít v potaz dvě věci: její imanenci a její transcenden-
ci (rovinu projevu, v němž účinky smyslu jsou vystaveny účinkům reality).⁵³ Mluva je na rozdíl od světa znaků otevřená.

⁴⁷ Ivana Noble, „Postmoderní kritika“, in P. Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*, str. 342–344.

⁴⁸ Ricoeur, „Struktura, slovo, událost“, in *Život, pravda, symbol*, str. 203–219.

⁴⁹ Saussure rozlišuje mezi jazykem (*la langue*) a mluvením (*la parole*). Viz P. Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*, str. 24–26.

⁵⁰ Ricoeur, „Struktura, slovo, událost“, str. 207.

⁵¹ Ricoeur, „Struktura, slovo, událost“, str. 207.

⁵² Ricoeur, „Struktura, slovo, událost“, str. 207.

⁵³ Ricoeur, „Struktura, slovo, událost“, str. 207.

⁵⁴ Ricoeur, „Struktura, slovo, událost“, str. 208.

„Pro nás, kteří mluvíme, není mluva předmětem, nýbrž zprostředkováním, je tím, čím a prostřednictvím čeho vyjadřujeme sama sebe a vyjadřujeme věci. Mluvit je akt, kterým mluvící překračuje uzavřenost světa znaků a to intencí vypovědět něco o něčem a něco někomu: mluvit je akt, kterým se mluva jako znak překračuje směrem k své referenci a k tomu, kdo jí naslouchá. Mluva chce zmizet jako předmět chce zemřít.“⁵⁴

K dalším rysům promluvy patří to, že mluva je akt, má povahu události. Mluvit je aktuální událost, akt přechodný a pomíjivý. Dále se promluva sestává z řady voleb, v nichž se určité významy vybírají a jiné vylučují. Volbami vznikají nové kombinace. Tato produkce otevírá jinak uzavřený rejstřík znaků. Mluvit znamená vypovídat něco o něčem. Ricoeur rozlišuje mezi *sens* a *reference*, smyslem a významem. Je to postup od smyslu (ideálního) k významu (reálnému), který je duší mluvy.⁵⁵ Jde o významovou intenci, která prolamuje uzavřenost znaku k něčemu jinému. Z mluvy se stává vypovídání o něčem. Vypovídat o něčem označuje pohyb od smyslu k významu.

Mluva má určitou referenci, a to například subjekt, svět, posluchače. Naproti tomu strukturální analýza tuto referenci nemá, zabývá se pouze artikulacemi.

Zde je rozdíl mezi uzavřeností znaků a otevřeností promluvy. „Tajemství řeči tkví v tom, jak se v našem mluvení vynořuje výpověď. Právě to nazývám otevřeností či lépe snad rozevřeností řeči... nejvíce se řeč rozevívá, když slaví svůj svátek“.⁵⁶

Náboženská (poetická) mluva: rozdíl mezi smyslem a významem

Již v předchozí kapitole jsem naznačila rozdíl mezi smyslem a významem. Tentýž důraz nalezneme i v eseji „Filozofie a zvláštnost náboženské mluvy“ (1975).⁵⁷ Mluva se zde týká náboženské víry, kterou Ricoeur identifikuje právě na základě její mluvy (*langage*) jako zvláštní modalitu promluvy (*discours*).⁵⁸

Mluva není jedinou součástí náboženské zkušenosti, ta může být vnímána ve smyslu citovém, poznávacím či praktickém, vždy se však artiku-

⁵⁵ Ricoeur, „Struktura, slovo, událost“, str. 210.

⁵⁶ Ricoeur, „Struktura, slovo, událost“, str. 219.

⁵⁷ Paul Ricoeur, „Filozofie a zvláštnost náboženské mluvy“, in *Život, pravda, symbol*, str. 241–254.

⁵⁸ Ricoeur, „Filozofie a zvláštnost náboženské mluvy“, str. 241.

luje v mluvě.⁵⁹ Dle toho také Ricoeur pojednává o náboženské mluvě a jejích formách, které potom tvoří celek toho, jak společenství vyslovuje svoji víru. Hermeneutika náboženské mluvy se však nemůže zabývat pouhými výpověďmi, ale hledá žánry náboženské mluvy a hledá vztah mezi aktem promluvy a jejím obsahem a promluvou a řečníkem a vnitřní strukturou a mimojazykovým odkazem.

Ricoeur zde pracuje s pojmem *reference* (význam) a rozšiřuje ho na komplexní promluvu celého díla. Jednotlivé výpovědi obsahují smysl (*le sens*) a význam (*référence*).⁶⁰ Smysl nějakého výrazu je ideální předmět, o který jde: tento smysl je zcela imanentní mluvě. Význam (*reference*) odkazuje k tomu, co stojí mimo lingvistiku a co zakládá pravdivost zmíněného tvrzení, tj. k nároku na postižení skutečnosti. Tato vlastnost odlišuje promluvu od jazyka, neboť jazyk neodkazuje ke skutečnosti. K věcem se vztahuje pouze promluva, ta se obrací ke skutečnosti a vyjadřuje svět. V promluvě je problém významu vyřešen mluvčím, který má schopnost ukazovat na skutečnost, může věc popisem lokalizovat do časoprostorového systému, do něhož náleží účastníci.

Pokud se promluva stane textem, zdá se, že literární formy potlačují referenční prostor, a sepětí s jedinou časoprostorovou sítí. Text jako by ničil svět, je oproštěn od běžné odkazovací funkce mluvy. Text však není zbaven veškeré odkazovací funkce. Obrací se k základnější vrstvě skutečnosti, nežli činí každodenní jazyk. Ruší odkazovací řád prvního stupně, a vyvstává tak odkazovací řád druhého stupně. To znamená nevztahuje se ke světu manipulovatelných předmětů, nýbrž k tomu, co Husserl označil „*Lebenswelt*“ – svět ve kterém žijeme; a Heidegger jako „*In-der-Welt-Sein*“ – bytí ve světě.⁶¹ Tato odkazovací funkce fikce a poezie je nejzákladnější otázkou hermeneutiky. „Interpretace je poznávací metoda bytí ve světě, jak se rozvrhuje v textu.“⁶² To, co se v textu nabízí k interpretaci, je vlastně svět, v němž můžeme my sami být. „Beletrii a poezii se uprostřed každodenní skutečnosti otevírají nové možnosti bytí ve světě.“⁶³ Náboženské texty tvoří pro filozofickou hermeneutiku kategorii textů básnických. „Usilují různými způsoby o nový přepis existence.“⁶⁴

⁵⁹ Ricoeur, „Filozofie a zvláštnost náboženské mluvy“, str. 241.

⁶⁰ Ricoeur, „Filozofie a zvláštnost náboženské mluvy“, str. 248.

⁶¹ Ricoeur, „Filozofie a zvláštnost náboženské mluvy“, str. 249.

⁶² Ricoeur, „Filozofie a zvláštnost náboženské mluvy“, str. 250.

⁶³ Ricoeur, „Filozofie a zvláštnost náboženské mluvy“, str. 250.

⁶⁴ Ricoeur, „Filozofie a zvláštnost náboženské mluvy“, str. 250–251.

„Úkol hermeneutiky nespočívá v tom, aby čtenáře podněcovala k nějakému rozhodnutí, nýbrž aby rozvíjela svět, který je obsažen v biblických textech.“⁶⁵ V biblickém textu nejde navíc pouze o personalistické hledisko já-ty. Biblický svět obsahuje i hlediska kosmická, historická i kulturní a osobní. Člověk je vybízen z různých stran. V biblických textech je referentem Bůh, je to cíl, k němuž jsou dílčí promluvy zaměřeny. Slovo Bůh říká více nežli slovo bytí, protože předpokládá souvislost příběhů, proroctví, předpisů, žalmů atd. „Pochopit slovo ‘Bůh’ znamená sledovat směrovku smyslu. Směrovkou smyslu rozumím schopnost shromažďovat dílčí významy vepsané do různých dílčích promluv a otvírat obzor, který se nedá uzavřít do žádné promluvy.“⁶⁶

Důležité pro naše téma je Ricoeurovo rozlišení mezi smyslem a referencí. Reference (význam) odkazuje k tomu, co stojí mimo lingvistiku a co zakládá pravdivost zmíněného tvrzení, tj. nárok na postižení skutečnosti. V textu se ruší odkazovací řád prvního stupně a vyvstává tak odkazovací řád druhého stupně. Tato odkazovací funkce tedy stojí obecně mimo jazyk a je nejzákladnější otázkou hermeneutiky.

Závěr

Ricoeurova hermeneutika se snaží přemostit rovinu lingvistickou, reflexivní a existenciální. Existenci jako takové Ricoeur rozumí vždy jen v interpretaci symbolických řečových forem, které jsou charakterizovány mnohočetným smyslem. Symbolické výrazy definuje pouze jako řečové struktury. Otázkou je, zda lze symbol a tedy rozumění hledat pouze v řeči.

Viděli jsme, že u samotného pojetí symbolu u Ricoeura nacházíme některé aspekty, které stojí na pomezí mezi řečí a ne-řečí, ačkoli o nich takto explicitně sám nehovoří. Jedná se například o materiální elementy symbolu, které jsou pro Ricoeura pouze nosičem symbolu. Ve snové oblasti je sled obrazů pouze materiálem, jemuž dává smysl až vyprávění snu. Otázkou zůstává, zda už samotný sled obrazů není pro daný subjekt smysluplný, aniž by ho musel vyprávět. Dále i mýtus a rituál potřebují podle Ricoeura vyjádření v řeči. Otázkou je, zda samotná gesta pro vyjádření nestačí. Dalším aspektem „neřečovosti“ mohou být nesémantické aspekty symbolu, kterými se liší od metafory. Symbol je vázanou, zakouřenou veličinou. Nejen samotné symboly, ale i jejich interpretace se

⁶⁵ Ricoeur, „Filozofie a zvláštnost náboženské mluvy“, str. 251.

⁶⁶ Ricoeur, „Filozofie a zvláštnost náboženské mluvy“, str. 252.

může pohybovat za hranicí řeči, např. ve vědomí nevyslovitelnosti dalších významů, čímž by symbol ztratil svoji otevřenost, která jej charakterizuje.

Řeč samotná je u Ricoeura definována velmi široce jako porozumění (sebeporozumění). Ricoeur se nedotýká otázky, zda se veškeré porozumění děje v řeči, nehovoří o možnosti neřečového či předřečového charakteru porozumění. Podmínkou pro porozumění je dle něj zapojení do světa symbolů, kdy je člověk veden od primárního k sekundárnímu smyslu, ale nerozebírá symbolické jednání jako takové. Otázkou ovšem je, zda lze samotnou existenci definovat jako řečovou.

KATARSTVÍ V NOVÉM SVĚTLE?

David Zbiral. *Největší hereze. Dualismus, učenecká vyprávění o katarství a budování křesťanské Evropy. Argo 2007, edice každodenní život.*

Kniha přináší téma v naší literatuře několikrát zpracované, nicméně způsob, jakým fenomén katarství mladý brněnský historik a religionista David Zbiral uchopuje, je svým způsobem nový. Kniha nepředkládá žádný obecný popis historie a teologie hnutí, autorovi jde mnohem více o důsledné stopování motivu dualismu, jako určujícího znaku katarství. Na tom by ještě nebylo nic tak neobvyklého, vždyť dualismus je odbornou literaturou již dlouhou dobu považován za nejmarkantnější identifikační znak tohoto hnutí. Zbiral však postupuje zcela opačně a pokouší se celý tento konsensus demaskovat jako karikaturu.

Své zkoumání zahajuje rozbořem spisu Ekberta ze Schönaue *Liber contra haereses katharorum*, který mapuje situaci u porýnských „katarů“ v polovině 12. století. Zde byl totiž poprvé identifikován dualismus jako hlavní poznávací znak heretických skupin zahrnovaných obecně do katarství. „*Věříme a vyznáváme, že je jen jediný Bůh, který stvořil nebe i zemi i vše co je v nich, a to je základ naší víry. Oni však učí, že jsou dva stvořitelé: jeden dobrý a druhý špatný.*“ Zde nachází jasnou čáru „my – oni“, „jeden Bůh – dva bohové“ a počátek dlouhé učenecké tradice nahlížející na katarství jako na oprášený středověký výhonek manicheismu. Dualismus jako základní věroučný prvek Ekbert formuloval spíše na základě studia Augustinových protimanichejských spisů než z přímého kontaktu s katary. V této „intelektualistické“ verzi jej pak převzala dál středověká protiheretická učenecká tradice.

Autor důkladným výčtem pramenů z tak rozdílných koutů Evropy jako je Porýní, severní Itálie, Burgundsko či Languedoc dokazuje, jak jednotná tato tradice byla. Proti dogmatické schematičnosti učeneckých protiheretických pojednání a inkvizičních zápisů staví pestrou, až nezachytitelnou směs lidových věr a představ, které leckdy zcela postrádaly nějaký jednotící prvek a dnes je velmi obtížné je vůbec nějak rekonstruovat. Dochovaly se totiž téměř výhradně písemné doklady druhé strany, tedy doklady, které katarství rozumí jemu vnucenou optikou scholastické racionality. Učenecký diskurz vrcholného středověku nedokázal tematizovat katarství jinak než formou vymezení (my – oni, pravá víra – falešná víra, pravá církev – falešná církev, jeden Bůh – dva bohové). Tak vznikla představa konkurenční katarské církve, konkurenčního teologického systému se základním dogmatem – učením o dvou bozích jako protiklad k prvnímu článku kréda – víry v jednoho Boha. Takto konstruovaný obraz katarství, který údajně nekriticky přejala i historiografická tradice od 19. století, nám nesděljuje v zásadě nic podstatného o katarství, je spíše umělým plodem nové konstruktivní společensko-dogmatické racionality, která se potřebuje vymezit vůči tomu, co není schopna zahrnout. Autor na mnoha místech dokládá posun od mnohoznačných výpovědí vyslychaných ke zcela jednoznačným a neustále se opakujícím závěrům vyšetřovatelů, kteří se pohybovali pouze v prostoru načrtnutém protiheretickými příručkami tehdejších učenců. Nelze se tudíž divit, že drtivě většine výslechnů

dominovala tendence demaskovat výpovědi vyslychaných jako doklady o víře ve dva bohy, což se samozřejmě při asymetrii vzdělání mezi vyslychanými a vyslychajícími většinou velmi dobře dařilo. Ve skutečnosti katarská kázání v takovém rozporu s ortodoxií vůbec nebyla, většina nepoučených posluchačů pravděpodobně odchyly ani nepostřehla.

Obecně zastávanou představu o myšlenkové příbuznosti a ovlivnění východním dualismem, především v podání Bogomilů, autor odmítá. (Na údajný dualismus Bogomilů ostatně hledí také značně skepticky). Spíše než důsledný dualismus hlásalo katarství jakousi lidovou reflexi víry pomocí náboženských obrazů svého světa. Např. na otázku, zda Bůh stvořil bouřky a vlky, odpovídali, že nikoli, protože dobrý Bůh nic tak odporného stvořit nemůže. Na otázku, odkud tedy vlci jsou, odpovídají, že neví, vždy tu byli. Usuzovat z takovýcho odpovědí na víru ve dva bohy, vyžaduje velmi silně motivovanou interpretaci. Zvěsti o katarském uctívání d'ábla autor odmítá jako „nevědomou“ karikaturu, která má původ ve zcela odlišném chápání fyzického světa. Kataři, kteří fyzickým světem pohrdali, měli tendenci vidět Boha pouze jako stvořitele světa neviditelného. Něco tak odporného jako je tělesný svět plný nástrah a nebezpečí, nemohl dokonalý Bůh stvořit. V očích svých vyšetřovatelů, kteří viditelný svět nahlíželi mnohem pozitivněji, zasluhoval totiž druhý Bůh – ďábel (z hlediska disjunktivní logiky nutně stvořitel světa viditelného) stejnou úctu jako stvořitel světa neviditelného.

K pronásledování a vytěsnění katarství z oficiálního křesťanství proto dochází teprve v době, kdy nastává hluboká společensko-myšlenková proměna symbolizovaná odklonem od kláštera, mnicha a klášterní školy ke katedrále, biskupovi, univerzitě a městu. „Spontánní manicheismus“ počátku tisíciletí, z nějž se zrodily i prvky řazené pod „katarský dualismus“, přestal být na pořadu dne, protože model asketické elity pod tlakem proměněné ortodoxie pozbyl společenské legitimacy. Od světa, jeho hodnot a cílů odvrácený věřící představuje pro konstruktivní racionalitu vrcholného středověku nebezpečí, lze jej proto buď začlenit (jako žebravé řády) nebo vytěsnit. Tolerance není možná.

Až potud se jedná o zajímavý a netradiční pohled na fenomén katarství. Autorovi nelze upřít důkladnou práci s pramenným materiálem, vkrádá se nicméně otázka, zda se skutečně jedná o takovou revoluci v pohledu na katarství, jak autor předkládá. Na několika místech se ostře vymezuje vůči starším a renomovaným badatelům, jimž vytýká účast na stejném mocenském diskurzu, který nám katarství zkarikoval do podoby heretických dualistů. Pokud však čtenář nahlédne byť jen do české literatury, která se v posledních letech katarství věnuje, zjistí, že věc takto černobílá není. Leccos ze Zbiralových tezí, byť v oslabené formě, najdeme např. u Anne Brenonové (*Kataři: Život a smrt jedné křesťanské církve*). Za zcela nové nepovažuji ani tak věcné závěry, jako spíše celkovou perspektivu a tázání. Autor nenahlíží fenomén čistě dokumentárně historicky, neptá se ani příliš teologicky, jeho perspektiva je primárně společenská a právě tázání se po těchto souvislostech považuji za největší přínos i největší omezení studie současně. Autor, který odborným předchůdcům a kolegům vytýká ideologický přístup, který

nekriticky pokračuje v mocenském diskurzu vítězného pravověří, svým postojem evokuje oprávněnou otázku, zdali právě jeho přístup není tím nejideologičtějším. Pátrání po myšlenkové matici, která stojí v pozadí autorova tázání, není tak obtížné, v tomto ohledu autor nic nezastírá. Skutečnost, že text se hemží hesly jako *marginalizace, vyloučení, mocenský akt, dekonstrukce, disidence jako abnormalita, konstruktivní – nekonstruktivní racionalita, atd.* je dostatečným poukazem k derridovsko-foucaultovské inspiraci. Za vše mluví soudy jako „...*ten druh kontrolující evropské modernity, který je nadále poměrně dobře vidět i pod závojem osvícenských vyprávění o svobodě, toleranci a univerzálních hodnotách, lidských právech a nevinosti myšlení, je ideologickým dítětem společensky konstruktivní racionality intelektuálů 13. století, jež vyrostla z popela a krve své oběti – společensky nekonstruktivního a elitářského asketického křesťanství, které našlo snad svůj nejradikálnější, a tedy zničení nejvíce přivolávající výraz ve skupinách řazených do údajného katarství.*“ Není pochyb, že se jedná o filosoficky a politicky explicitně angažovanou historiografii. Polemikou zaskočenému čtenáři proto nelze než doporučit, aby četl autorovu studii jako neotřelý vhled do středověké hereziologie, který má svou hodnotu právě jen na pozadí tradičních pojednání. O bezpečné odstínění a otupení provokativního ostří, tak potřebného k formulaci autorovy „dekonstruktivní“ teze, se jistě postará ona „ideologická“ standardní literatura.

Pavel Moskala

KOMPENDIUM SOCIÁLNÍ NAUKY CÍRKVE

Kompendium sociální nauky církve. Papežská rada pro spravedlnost a mír. Vydalo Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2007, 534 str.

Vydání této knihy představuje v českém prostředí mimořádný vydavatelský počin. Jde o rozsáhlé kompendium textů týkajících se sociální nauky katolické církve. V úvodní části se čtenář seznámí s motivy integrálního humanismu, jehož významnou část tvoří právě odpovědnost církve za sociální oblast života společnosti. Text publikace je dále rozdělen do tří rozsáhlých částí, vždy o několika kapitolách s četným podkapitolami. Kniha končí závěrečnou úvahou nazvanou *Úsilí o civilizaci lásky*. Od str. 373 je připojen Rejstřík citovaných míst, od str. 405 až do konce knihy Analytický předmětový rejstřík.

Jde o dílo, které nám dává nahlédnout do úsilí katolické církve aktivně promýšlet problematiku sociálních, politických, právních, etických vztahů. Záběr kompendia je úctyhodný.

Čtenář v něm najde na počátku každé kapitoly informace o ideových východiscích dokumentů, po nichž následují rozборы celospolečenské problematiky, která se soustřeďuje na témata, vzbuzující pozornost i v postmoderní české společnosti. Lze se tak poučit o bohoslovecké perspektivě, v jejímž světle římské

katolictví formuluje své postoje k lidské osobě, lidským právům, ke společnému dobru, k zásadám subsidiarity, participace, solidarity. Podněty k promýšlení soudobé krize manželství a rodiny najde čtenář v rozsáhlých pasážích druhé části dokumentu; stejně tak k problémům v oblasti lidské práce, její důstojnosti, k právům pracujících, solidaritě mezi nimi. Dokument se zaměřuje dále i na vztahy morálky a ekonomiky, na povahu ekonomických institucí a jejich fungování. Stranou nezůstane ani politická oblast. Zde se Dokument dotýká základů, na nichž má být budována obec, povahy politické autority, demokratického systému, státu a náboženské komunity. V popředí stojí důraz na službu občanské společnosti, ke které jsou zavázáni i křesťané. Zaujmu nás úvahy o mezinárodním společenství a rozvoji mezinárodní spolupráce; středem pozornosti jsou dále otázky životního prostředí, mírových vztahů a příspěvku církve pro mírové vztahy. V třetí části kompendia se čtenář seznámí s pastoračním působením v sociální oblasti, a úlohou laiků a jejich duchovního vybavení pro účinnou službu v celé širší společenské odpovědnosti.

Kompendium sociální nauky církve je více než příručka. Je průvodcem každému, kdo se chce poučit o rozsáhlé problematice mezilidských vztahů, o politické a sociální odpovědnosti osobní i instituční v dnešním světě. Uspoří nám cestu k řadě cenných informací pro naši práci odbornou i pro každodenní občanskou odpovědnost.

Jakub S. Trojan

SBORNÍK KTF TENTOKRÁT O BIBLISTICE

J. Brož – M. Mikulicová (vyd.). Sborník Katolické teologické fakulty. Svazek VIII. K 100. výročí narození Prof. ThDr. Jana Merella, Praha: Karolinum 2006, 191 s.

Sborník na počest významného českého biblisty v několika ohledech přesahuje rámec biblistiky. Hned první příspěvek „Prof. ThDr. Jan Merell“ **Miroslava Zedníčka** patří spíše do oboru církevních dějin a církevního práva: připomíná, jak výrazně zasáhl stát roku 1950 do života katolické fakulty jejím vynětím z UK a dalšími projevy perzekuce. Merellovo děkanské (1954–1974) i pedagogické působení v nesnadném období autor shrnuje do několika odstavců bez odkazů na literaturu (více se asi ani nedá u žánru vzpomínky očekávat); i tak tu však nalezneme řadu informací cenných pro každého zájemce o dějiny KTF.

Také rozbor **Tomáše Petráčka** „Dominikánská biblická škola v Jeruzalémě a dvojí tvář církevní politiky Francouzské republiky v letech 1880–1922“ má blíže k církevním dějinám nežli k biblistice; tentokrát se však autor mohl opírat o větší množství pramenné i sekundární literatury, neboť si vybral o něco vzdálenější zem i epochu. Francouzský stát řešil své napjaté vztahy s církví pozoruhodným způsobem: na domácí půdě se snažil vliv církve omezit, ale současně

podporoval její misijní působení v zahraničí; škoda, že z toho druhého si nevzali příklad českoslovenští komunisté!

Shodou okolností je se zmíněným pracovištěm v Jeruzalémě spojeno téma, které právě Jan Merell zpracoval tak vynikajícím způsobem, že se jím natrvalo zapsal do dějin textové kritiky Písma: v prvním čísle *Revue biblique*, vlaškového periodika dominikánské Biblické školy, byla totiž poprvé zveřejněna část novozákonního papyru P⁴ (1892); Merell byl pak prvním, kdo v témže periodiku kriticky vydal tento papyrus v celém rozsahu (1938). Vyličení nálezu papyru a shrnutí diskuse o jeho dataci a významu nabízí příspěvek **Ladislava Tichého**, věnovaný také širšímu zamyšlení nad tzv. vnějšími a vnitřními kritérii textové kritiky. Autor se řadí k těm, kdo skepticky hodnotí program formulovaný nedávno Reubenem Swansonem (2003) – neusilovat o nalezení „čistého“ textu, ale sledovat rozmanité historické, sociologické i teologické podmínky, v nichž jednotlivé rukopisy vznikaly. Tichý právem namítá, že při tomto postupu „je možná ještě větší libovůle ... než při úsilí o zajištění původního textu Nového zákona“, a zastává klasické, skromné vymezení textové kritiky jako úsilí o nalezení textu, který by byl „alespoň velmi blízký originálu“ (151–152).

Stručný přehled bádání nad otázkou „historického Ježíše“ z pera **Jaroslava Brože** ústí v podrobnější líčení jeho zatím poslední etapy, tzv. Third Quest. Zatímco „v prvních dvou etapách převažoval teologický akcent německého protestantismu, který udával Ježíšův portrét v souřadnicích reformované pavlovské teologie“, pro třetí bádání je příznačná „mezinárodní a mezikonfesní šíře“ (31, 33). Ta se projevuje zejména odmítáním zjednodušeného chápání židovství jako náboženství skutků oproti Ježíšovu náboženství lásky; v neposlední řadě to byly kumránské nálezy, které přispěly k hlubšímu poznání rozmanitosti jednotlivých židovských skupin. Souhlasně i kriticky nás autor seznamuje s E. P. Sandersem a jeho pojetím Ježíše jako proroka starozákonního stříhu. V závěrečném hermeneutickém zamyšlení přitakává J. D. G. Dunnovi a jeho upozornění, že „při rekonstrukci historického Ježíše nelze vyloučit víru“ (48).

Zbývající příspěvky jsou „biblistické“ v užším slova smyslu, tj. zabývají se konkrétním biblickým místem (knihou). Tím ovšem jejich význam zdaleka není vyčerpán. V každém z nich nacházíme inspirující přesahy do teologických, historických a dalších oborů. Za článek, který se nejtěsněji drží vlastního tématu, lze asi považovat „Jak 2,18: řecký konektor *alla* a moderní české překlady“ **Josefa Bartoně**. Autor přesvědčivě ukazuje, jak české biblické překlady ve 20. století vesměs nesprávně tlumočí jedno z klíčových míst v teologické diskusi o vztahu víry a skutků, avšak sám se do této diskuse nepouští. Místo toho vychází z konkrétního místa, pokouší se zobecnit příčiny tohoto a podobných překladatelských omylů a nalézá je ve dvou okolnostech. Za prvé, většina moderních překladatelů je „profesně zaměřena teologicky, nikoli lingvisticky ... a uvažuje jen v omeze-

ném rámci menšího textového celku“, což například brání správnému pochopení spojky *alla*. Za druhé, „bohatá česká biblická (překladatelská) tradice podporovala určitou nesvobodnost a svázanost ... a zároveň asi i pohodlnost“ (23, 24).

Příspěvek **Josefa Hřebíka** „Žaltář mezi tmou a světlem“ je vzorným příkladem průřezové studie nad vybranými pojmy v jedné biblické knize; potvrzuje se na ní obecné pravidlo, že po pečlivé heuristické práci si můžeme troufnout vyslovit i teze, které by jinak vypadaly příliš vzletně. Zde je to koncepce pěti knih žaltáře jako obrazu životního zápasu člověka, který se „probojovává ze tmy ke světlu, tj. z oblasti hříchu a smrti k životu, který se mu otvírá v Bohu“ (52). V Hřebíkově (a samozřejmě také v již zmíněném Bartoňově) článku si evangelik najde ještě jeden zvláštní bonus: upozornění, že vedle kralického a ekumenického překladu existuje řada dalších, například překlad Žalmů z pera V. Bognera (1973), z něhož autor cituje nejen texty, ale i překladatelské poznámky.

Také další, dle názvu vysloveně starozákonní příspěvek „Scénická podoba nebeského soudu v Micheášově vizi (1 Král 22, 19–23)“ **Mladý Mikulicové** se při bližším pohledu vymyká představě specializovaného komentáře k jednomu místu. Minuciózní práce s textem není samoučelná, ale umožňuje čtivou úvahu o Božím jednání v dějinách. Biblický pisatel se zdárně vyrovnal s problémem, jak skloubit „potřebu vyjádřit skutečnost skrytého Pána vesmíru při výkonu jeho světovládné moci“ a „riziko snížení transcendentního a netělesného Boha na úroveň stvoření“ (92).

Za tématický kontrapunkt právě zmíněného textu lze považovat příspěvek „Událost Ježíšova proměnění v Matoušově evangeliu (Mt 17,1–9)“ **Petra Marečka**, zpracovaný ve standardním duchu solidní exegeze; po oddílech věnovaných kontextu, struktuře, tradici a redakci následuje vlastní výklad po verších, provázený hlasy novodobých, ale i starověkých komentátorů. „Událost proměnění představuje vrchol Ježíšova zjevení,“ konstatuje autor (77), ale možná se tím vystavuje drobné námitce, není-li slovo „vrchol“ příliš silné (např. ve srovnání se scénou ukřižování či zjevením Vzkříšeného), popř. nebylo-li toto slovo diktováno prostě jen skutečností, že k proměnění došlo na „vrcholu“ hory.

Také „Narativní analýza podobenství o boháči a Lazarovi (Lk 16,19–31)“, kterou předložil **Angelo Scarano**, usiluje o spořádanou strukturu výkladu; autorovi se zejména podařilo poutavým způsobem vystihnout celou řadu větších i menších protikladů znázorněných v textu různými prostředky (například: Lazar byl boháčovi blízko, když ležel na prahu jeho domu – a po smrti daleko za nepřeklenutelnou propastí). Klíčem k příběhu je otázka, budou-li boháčovi bratři poslouchat Mojžíše: „Na-slouchání podobenství odkazuje na po-slouchání Písma“ (144).

Společným rysem zbývajících dvou příspěvků je idea křesťanské jednoty a ekumeny. Od textové analýzy janovských a matoušovských textů včetně význam-

ných různocnění dospívá **Benedict Thomas Viviano** v článku „Jednota a symfonická různost v církvi: dialektika mezi Jan 17,20–23 (Mt 16,17–19) a Mt 18,18–20“ k postřehům o povaze pojmů jednoty, slávy a lásky. Ukazuje, jak i drobné posuny v chápání janovských pojmů (např. jedno stádo – jeden pastýř) mají závažné konotace pro eklesiologii. Obdobné pojmy sleduje totiž i v janovských listech, o nichž se domnívá, že je „nenapsal tentýž autor jako Jan 1–20 ... pocházejí ze stejné školy a z doby o něco pozdější, ale ještě předtím, než byla k Janovu evangeliu připojena kap. 21“ (163, 164). Autor věnuje značný prostor polemice s Bultmannem a jeho názorem, že janovskou jednotu nelze „vyrobit organizací, institucemi nebo dogmaty“, např. uvádí místa, na nichž Jan prozrazuje elementární znalost zárodků církevních struktur (165). Ignatios Antiochejský (Eph 5,1) dodává k motivu jednoty další důraz na osobu biskupa. Autor se ale vzápětí vrací k předpokladům janovské koncepce jednoty, a nachází je v kumránské literatuře, zejména v Řádu jednoty (IQS), i v biblické touze po sjednocení dvanácti kmenů (Dt 33,5) či dvou království (Iz 11,12–13 aj.). V dodatečné poznámce autor dochází k závěru, že „Jan má sklony spíše k holismu, Pavel a Matouš jsou přesvědčením spíše meristé“ (180). – Velké množství konotací, jimž řečník občas zjevně dovolil, aby se chopily vlády nad tokem jeho myšlenek (jedná se o překlad přednášky proslovené na KTF), způsobuje, že tento jinak pozoruhodný příspěvek trpí jistou nepřehledností.

Na závěr stručně o závěru Písma: „Milost Pána Ježíše se všemi“ (Zj 22,21). **Petr Pokorný** hájí toto kratší čtení proti různým přídávům, jimiž je okruh příjemců milosti vymezován („se všemi svatými, se všemi námi“ ap.). Argumentuje soupisem jednotlivých rukopisů a překladů (nejzávažnějším zástupcem krátké verze je Alexandrijský kodex, oproti němu Sínajský kodex hovoří o „svatých“), ale především teologickým rozvrhem celé knihy Zjevení, v němž převažují univerzální tóny nad skupinovými. Pán je vládcem veškerých dějin, všechny národy jsou pozvány k pití vody života, všechno stvoření bude velebit Pána (125). K úsměvnému paradoxu vede zamyšlení nad hrozivým varováním před jakýmikoli změnami textu knihy (Zj 22,18–19), jehož různí písaři a překladatelé evidentně nedbali a následující závěrečný verš Písma svévolně upravovali.

Příspěvky jsou seřazeny (na rozdíl od naší recenze) abecedně podle jmen autorů a opatřeny anglickým sumářem. Na konci svazku se nalézá zpráva z konference v polské Opoli „Člověk cestou Evropy“ (2004) a seznam bakalářských a diplomových prací obhájených v témže roce na KTF UK. Editoři poctivě přiznávají, že ve sborníku chybí bibliografie Jana Merella, avšak i to jim lze přičíst spíše k dobru: je lepší žádná bibliografie než polovičatá. Spíše by stálo za úvahu připojit stránku s krátkými medailony autorů, zejména, když se někteří v úvodu svých příspěvků zmiňují o svém osobním vztahu k oslavenci. Sborník je vzorně vysázen a graficky upraven.

BONHOEFFEROVA ETIKA ČESKY

Dietrich Bonhoeffer. Etika. Kalich 2007, 464 str.

Krátce po uplynutí stoletého jubilea Dietricha Bonhoeffera se konečně podařilo vydat jeho *Etiku* v českém překladu a za tento záslužný čin a nemalé množství práce náleží vydavatelství i překladateli (Bohuslav Vik) právem díky české teologické obce.

Po knihách *Následování* (Kalich 1962), *Na cestě k svobodě* (Vyšehrad 1991) a *Život v obecnství* (Návrat domů 2006) tak má český čtenář v rukou i další z Bonhoefferových stěžejních prací.

Skutečnost, že se tak stalo téměř šedesát let od jejího prvního vydání (1949), by se u standardního autorského díla dala považovat za zahanbující. U díla, které je fragmentem sestaveným z autorovy „pozůstalosti“ a jehož možná konečná podoba zůstane provždy otazníkem (zřejmě nestačila nabýt tvaru ani v autorově mysli), však se odstup stal naopak výhodou. České vydání tak mohlo využít výhody nového kritického vydání německého, s důkladným poznámkovým aparátem a především doslovem vydavatelů (str. 399–436), přinášejícím solidní informaci o dosavadním bádání nad fragmenty Bonhoefferovy *Etiky* a řadu poznatků o důležitých událostech Bonhoefferova života v době práce na nich, česky dosud nedostupných. Ve zkratce je tu nastíněna i recepce Bonhoefferova díla v uplynulém půlstoletí, diskuse a spory, které jeho mnohdy jen naznačené myšlenky vyvolaly.

Zatímco nové německé vydání zvolilo uspořádání podle nejpravděpodobnější chronologie vzniku textů (v letech 1940–1943), české vydání se po úvaze přidržel uspořádání z r. 1962 (viz poznámka str. 437), které je nejrozšířenější (přehledná tabulka obsahu jednotlivých vydání je připojena na str. 439). Znění textu však bylo převzato z vydání nového, což je šťastná volba, neboť nejen uspořádání, ale ani znění textu není jednoznačnou záležitostí. To zjistí pečlivý čtenář srovnáním se staršími vydáními. „Čitelnost“ Bonhoefferova rukopisu si lze letmo ověřit na předsádce knihy a všichni vydavatelé mluví o luštění, nikoli o četbě rukopisů, což se potvrdilo v novém vydání, v němž se podařilo na mnoha místech text „rozluštit“ lépe a zpřesnit jeho znění (např. jen v oddílku „Totální a výlučný nárok Ježíše Krista“ – str. 55–58 – napočítal recenzent šest takových zpřesnění).

Přemýšlivý český čtenář (ne nutně pouze teolog) tedy dostává do rukou Bonhoefferovy úvahy nad mravní krizí a rozpadem domněle nepochybných hodnot, nad troskotáním pokusů dát našim příběhům jednotu a smysl a dobrat se tak plného lidství. Úvahy, které jsou tři generace po svém vzniku leckde až trýznivě aktuální. Příklad? – Hodnocení dosavadních morálních a hodnotových koncepcí podává autor (v kapitole *Dějiny a dobro*) těmito slovy: „Na člověka tu bylo naloženo něco cizího, nepravého, vumělkovaného, fantastického a přitom naprosto tyranského, aniž jej to skutečně a v jeho podstatě zasáhlo, změnilo a přimělo k rozhodnutí. Ideologie se na člověku vyzuřily a pak jej opouštějí jako zlý sen při procitnutí. Vzpomínka na ně je hořká. Člověk po nich není zralejší a silnější, ale jen chudší a nedůvěřivější. Zjevuje-li se Bůh člověku v okamžiku tohoto neblahé-

ho procitnutí jako Stvořitel, před nímž člověk může žít jako pouhé stvoření, je to milost a požehnání chudoby.“ (s. 243)

Setkání Boha s člověkem i člověka s Bohem v Ježíši Kristu je Bonhoefferovi jediným způsobem, jak rozdělení a rozklad našeho lidského bytí může být překonán (a je překonán; na nás je, abychom to ve svých životech nechali platit) a člověk osvobozen k bytí pro druhé, k pravé odpovědnosti (jako odpovídání na Boží oslovení) a v této svobodné odpovědnosti k aktivnímu utváření svého života a světa.

Pokus nově zformulovat a zdůvodnit základy pro utváření života víry ústí do pochopení etiky jako procesu připodobňování našeho života životu Kristovu: „Etika jako utváření je tedy odvážný pokus hovořit o tom, jak postava Ježíše Krista nabývá podoby v našem světě, takovým způsobem, který není ani abstraktní ani kazuistický, ani programatický ani čistě spekulativní.“ (str. 87)

Toto „nabývání Kristovy podoby“ pak chce Bonhoeffer sledovat v konstrukční, budování (Aufbau) reflektující části své Etiky.

Najdeme zde motivy známé z dopisů z vězení, důraz na pravou světskost křesťanského života (proti nezdravému spiritualismu a privatizaci křesťanství) i oprávněné nároky přirozeného života (v protikladu k nepřirozenému, nikoli nadpřirozenému). Témata luterské teologie rozvíjí způsobem, který jim vrací zanedbaný nebo zapomenutý teologický obsah. To platí zvláště pro ambivalentní a mnohokrát zneužitý pojem stvořitelských řádů, které Bonhoeffer raději nazve mandáty, aby se mohl vymezit proti falešným koncepcím a nově naznačit jejich obsah a funkci v teologickém reflektování našeho sociálního života.

Kdo má zálibu v dobře promyšlených a přesně formulovaných textech, které podávají argument souvisle a plynule, může na místech, kde jsou myšlenky jen skicovitě naznačeny nebo kde rozvíjená myšlenka náhle končí, trpět. Bonhoefferova etika není uhlazenou a uklidňující četbou, nýbrž textem provokujícím (a prokukujícím), otevřeným, nutícím k přemýšlení a domýšlení – a právě touto svou otevřeností vždy znovu aktuálním.

Přesto mu neschází jednoznačnost a zřetelné celkové poselství. Veškeré naše lidské podnikání stojí ve znamení Boží milosti, poslední slovo nemůže mít etika a lidské hodnoty, ale ospravedlnění jako zvěst o milostivém a milujícím Bohu, který je s člověkem od počátku až do konce a svým evangeliem ukazuje na „předposlednost“, tedy relativní platnost jak našich troskotání, tak našich úspěchů.

Bonhoefferova „Etika“, jak ji vydal Kalich, je knihou i na pohled přívětivou, pokornou a zvoucí, abyste ji vzali do ruky. Překlad je čtivý až k potěšení, a přestože se nepodařilo eliminovat tiskové chyby, není jich tolik, aby to potěšení z četby rušilo. Připojený jmenný rejstřík a rejstřík biblických míst pak umožňuje používat knihu i jako svého druhu referenční příručku. Vydání této knihy je rozhodně událostí, která odpovídá významu autorova stoletého jubilea a předpokladem pro novou etapu recepcce jeho díla v Čechách.

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 2007

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

Doc. Michal Kaplánek, Th.D.

Eintritte der Jugendlichen in Tschechien in die katholische Kirche

habilitační práce v oboru teologie

Zatímco se evropští katolíci většinou stali členy církve tím, že je rodiče v dětském věku nechali pokřtít, můžeme v ČR pozorovat nový fenomén: každoročně vstupuje do církve ve věku dospívání nebo mladé dospělosti (do 25 let) několik stovek lidí, kteří nebyli křesťansky vychováni. Členy církve se stávají přijetím křtu po řádné přípravě (katechumenátu). Německy psaná práce M. Kaplánka se opírá o kvalitativní výzkum prováděný v r. 2004 mezi mladými lidmi, kteří se tři roky před tím nechali pokřtít. Autor zkoumal prvotní impulsy vedoucí respondenty k zájmu o křesťanství a reakce jejich blízkých, dále pak faktory, které přispěly k rozhodnutí přijmout křest, a nakonec jejich vlastní hodnocení tohoto kroku. Práce je uvedena reflexí pojmu „konverze“ z hlediska teologie a společenských věd. Teologickým přínosem práce jsou pastorální impulsy vyplývající z výsledků kvalitativního výzkumu.

ThLic. Alberto Giralda CID

L'invisibile nell'ambito visibile dei sacramenti, secondo la dottrina di Sant'Ambrogio di Milano. Attualità del messaggio ambrosiano

*disertační práce v oboru systematická teologie a křesťanská filozofie
(vedoucí práce Prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.)*

Výchozím bodem práce je sémiotická koncepce komunikace strukturovaná třemi prvky: odesílatel-poselství-adresát s důrazem na hodnotě znaků, ve kterých je poselství kodifikováno. Látkou studia je nauka sv. Ambrože z Milána o svátostech. V díle sv. biskupa milánského, a především v jeho spisech dogmatického charakteru, byla analyzována terminologie jím používaná. Dále se práce soustředila na strukturu třech výše jmenovaných sémiotických prvků. Ukázalo se, že odesílatel, totiž Nejsvětější Trojice, zůstává přítomný a působící od začátku až do konečného výsledku, a tím zaručuje věrohodnost a jistotu komunikace. Vyniká myšlenka, že sv. Ambrož ve své nauce o svátostech tvořil jednotu na základě trvalé přítomnosti neviditelného ve viditelném, a ukazoval na živé „mysterium“ v oživených svátostních znameních pro živého člověka. Byla rovněž kontextualizována nauka sv. Ambrože v dějinách sakramentologie. Dále bylo provedeno srovnání s naukou II. Vatikánského koncilu a Jana Pavla II. se snahou zachytit

aktualitu svatého biskupa milánského. Vyšlo najevo, že učení sv. Ambrože je velice aktuální, že je cestou, po které kráčí dále a dále magisterium moderních dob. Stejně bylo ukázáno, že sv. Ambrož má hodně co říci ohledně nejpálčivějších otázek moderní sakramentologie.

ThLic. Jiří Žůrek

Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka a analýza stěžejních témat jeho myšlenkového odkazu

*disertační práce v oboru systematická teologie a křesťanská filozofie
(vedoucí práce Prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.)*

Práce je rozčleněna do úvodu, osmi kapitol, závěru a příloh. První kapitola přináší kritický Boublíkův životopis, který čerpá jak z dostupných archivních materiálů, tak ze psaných i ústních svědectví pamětníků. Ve druhé kapitole podává autor dosud nejuplněnější bibliografii Boublíkových děl. Třetí a čtvrtá kapitola představuje teologické pozadí Boublíkovy tvorby, především s ohledem na recepci učení II. vatikánského koncilu. Pátá až osmá kapitola obsahuje analýzu stěžejních témat Boublíkovy teologie: fundamentální teologie, christologie, teologické antropologie a teologie náboženství. Přílohy obsahují kromě jiného nejvýznamnější části spisu vedeného na V. Boublíka bývalou komunistickou rozvědkou.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Mgr. Jiří Piškula

Dějiny adventizmu sedmého dne v českých zemích (1890–1989)

disertační práce v oboru historická teologie a teologie náboženství, 201 s.

Práce se zabývá stoletím dějin adventizmu sedmého dne v prostoru Čech, Moravy a Slezska od zakotvení této víry na našem území až po pád komunistické diktatury v Československu. Studie se soustředí na adventistickou církev v její interakci se státními strukturami a společností obecně a hlavním obdobím je v zorném úhlu této práce perioda let 1945–1969. Hlavním tématem v tomto období je pak vývoj vztahu komunistického totalitního režimu k Církvi adventistů sedmého dne, od státního uznání církve, přes její zákaz až k opětnému povolení. Okrajovými zájmy tohoto díla je také vzdělávací, vydavatelská, nakladatelská a dobročinná aktivita adventistů sedmého dne.

Mgr. Kateřina Šašková

Asyrské náboženství s přihlédnutím k paralelám a odlišnostem ve Starém zákoně

disertační práce v oboru historická teologie a teologie náboženství, 286 s.

Práce se zabývá rozličnými projevy asyrského náboženství a poukazuje na mnohé paralely či některé odlišnosti, které se objevují ve starozákonních textech, jež se vážou k přibližně stejnému dějinnému období. V první kapitole je přiblížen nejvyšší asyrský bůh Aššur, jehož charakteristika byla vytvořena převážně na základě dochovaných mezopotamských textů a rozboru osobních jmen, která obsahují Aššurovo jméno jako theoforní element. Dále jsou zde osvětleny Aššurovy funkce, atributy a vztah k ostatním božstvům asyrského pantheonu. V závěru kapitoly jsou uvedeny teorie badatelů, kteří předpokládají, že asyrské náboženství směřovalo k monotheismu, nebo že tohoto stavu dokonce dosáhlo. Druhá kapitola pojednává o Aššurově chrámu, jeho historii, uspořádání a personálu. Třetí kapitola je věnována komunikaci s božstvy. V její první části je nastíněn oficiální kult, který zahrnuje osobu panovníka jako nejvyššího kněze státního božstva i představeného všech chrámů říše, kultovní obřady, péči o božstva a věštecké techniky. Druhá část charakterizuje osobní zbožnost projevující se vírou v osobní božstvo, užíváním magických praktik, strachem z démonů a důvěrou v ochranné bytosti. V poslední kapitole je popsán asyrský kultický kalendář a svátky s důrazem na Aššurův chrám v hlavním městě Asýrie Aššuru.

Mgr. Robert Řehák

Synchronní metody výkladu hebrejských proprií ve Starém zákoně a v rabínské literatuře

disertační práce v oboru biblická teologie, 408 s.

Disertační práce předložená na UK-ETF v roce 2007 se v rámci biblické onomatologie zabývá synchronními metodami výkladů hebrejských proprií ve Starém zákoně a v rabínské literatuře. Práce na citovaných příkladech odhaluje, pojmenovává a definuje 13 hlavních metod výkladů biblických hebrejských proprií, mezi něž patří tyto metody výkladů hebrejských proprií: identifikace se slovy totožných konzontan, derivace ze slovesného kořene, dekompozice, opakované užití konzontan, notarikon, gematrie, atbaš, achas bata, retrogradní čtení, meta-teze, záměna konzontan, transpozice všech konzontan a odvození z jiného jazyka. U každé zmíněné metody práce cituje pramen onomatologického jevu, analyzuje jej a pokouší se o aplikaci metody výkladu na další dosud nevykládaná hebrejská biblická propria. V závěru se práce pokouší o aplikaci všech potenciálních metod výkladu na jedno vybrané proprium. Po takovéto aplikaci se velmi rozrůstá počet možných výkladů. Při aplikaci na hebrejské proprium Šimeón dosáhl počet možných výkladů jednoho propria počtu 22 výkladů. Výsledná diverzita umožňuje po aplikaci všech potenciálních metod výkladů na dané pro-

prium „vrátit se“ do jeho biblického kontextu a ověřit, zda příslušný kontext daného hebrejského propria některý z těchto výkladů umožňuje. Tím se otvírá cesta k novým výkladům mnoha textů Starého zákona.

Mgr. Jan Amos Dus

Sibylliny věštby I–II a VI–VIII. Otázky Bartolomějovy. Novozákonní apokryfy v českém překladu

disertační práce v oboru biblická teologie, 172 s.

Práce je inspirována projektem Centra biblických studií: „Novozákonní apokryfy v českém překladu“. V terminologickém úvodu se autor přimlouvá za zachování termínu „novozákonní apokryfy“ (Schneemelcher) a odmítá jeho nahrazování termínem „křesťanské apokryfy“ (Junod, Marksches). Po několika poznámkách o problematice překladu starověkého textu přechází k šesti charakteristickým jevům apokryfní literatury a ilustruje je vždy na vybraném motivu některého apokryfu: textově-kritické problémy („svatý národ“ v první knize Sibylliných věštb); kompoziční problémy (pseudo-fókylidovské gnómy převzaté do druhé knihy Sibylliných věštb); hromadění biblických odkazů („Protivník“ v Otázkách Bartolomějových); souběh starozákonních a novozákonních motivů („pokání před smrtí“ ve Zjevení Šadrakově); biblické a liturgické souvislosti („eucharistie“ ve Skutcích Tomášových); teologické posuny za proměnami textu („přímiluva za zemřelé hříšníky“ ve Zjevení Petrově). Závěrečná část obsahuje komentované překlady příslušných pasáží ze zmíněných apokryfů; ve dvou případech (Sibylliny věštby I–II a VI–VIII; Otázky Bartolomějovy) se jedná o první překlad do češtiny.

Mgr. Jan Zámečník

Literatura jako realizace a model. Teologická reflexe beletrie u Dorothee Sölleové a Dietmara Mietha

disertační práce v oboru systematická a praktická teologie, 172 s.

Disertační práce se pokouší systematicky sledovat teologicko-etickou reflexi krásné literatury u dvou vybraných autorů – protestantské teoložky D. Sölleové a katolického teologa D. Mietha. Jsou jedni z mála, kteří nabízejí kromě obecného teoretického přístupu k literárním dílům rovněž konkrétní interpretace. Lze u nich dobře ukázat spojitost mezi reflexí víry a literatury a je patrné, že beletrie je pro ně zdrojem etických impulzů. Práce má také ekumenický rozměr. Ovšem základní je záměr mezioborového dialogu. Studie se pohybuje mezi literární vědou, etikou, teologií a filozofií. Centrem předkládané práce jsou pasáže věnované Dietmaru Miethovi a Dorothee Sölleové, přičemž cílem není pouze interpretace jejich přístupu k literatuře, ale i představení teologie jmenovaných autorů. Vloženy jsou dílčí sondy ke klíčovým tématům, orientujícím teologicko-etickou reflexi obou. „Kontextualizace“ jejich myšlení je pak předmětem typologické

části, která má čtenáře zároveň seznámit s pohledy jiných teologů a teologizujících autorů. Tato část poskytuje soubor východisek a kritérií, vhodných pro klasifikaci jednotlivých teologických přístupů k literatuře v dalším bádání. V závěrečné části se nově formuluje přínos Sölleové a Mietha pro teologicko-etickou interpretaci krásné literatury, ale také pro teologickou etiku jako takovou.

Mgr. Jiří Just

Biblický humanismus Jana Blahoslava

disertační práce v oboru historická teologie a teologie náboženství, 157 s.

Disertační práce je rozdělena do tří kapitol věnovaných přehledu bádání o Blahoslavově překladu Nového zákona, Blahoslavově osobě a jeho překladu a předlohám, s nimiž Jan Blahoslav při překladu Nového zákona pracoval. Cílem je vyličit vznik uvedeného překladu od připravenosti autora k takovému podniku, jeho teoretických východisek, přes metodu samotné práce až k jeho výsledné podobě. Studie, kterou je možné stručně charakterizovat jako kulturně-historickou se zaměřením na některé speciální otázky biblistiky, sleduje několik různých aspektů. Zevrubným pohledem na místa Blahoslavových studií a činnost osob, s nimiž se zde setkal a jež jej ovlivnily, chce blíže poznat jeho odborné zájmy. Na pozadí výkladu o dobové teorii a metodách překladu vynikne Blahoslavův specifický způsob práce s textem. Pozornost je zaměřena i na jeho výslednou podobu a dokonce i na samotná obě vydání z formální stránky, zvláště ikonografické (interpretace dřevořezů). Výsledkem je určitější poznání předloh, se kterými Blahoslav pracoval a revize starších výsledků bádání.

Mgr. Zdeněk Ambrož Eminger

Teologická etika a kultura – Boží tajemství a řád. Studie o křesťanské etice a jejích podobách v kultuře

disertační práce v oboru systematická a praktická teologie, 329 s.

Disertační práce se zabývá tématem teologie kultury se zřetelem ke křesťanské etice a jejím nárokům a očekáváním v kontextu současné ekumeny. Jejím cílem je analytické popsání různých teologických a mravních úrovní kultury, jako je např. její duchovní podstata či vztah ke společnému (sociálnímu) dobru. Úvodní diskurs nazvaný „abeceda kultury“ přináší detailnější pohled na ty součásti duchovního bohatství kultury, které jsou upřednostňovány jednotlivými teologickými školami a jejich představiteli. Kapitoly o inkulturaci, sociálním rozměru společnosti a kapitoly o dimenzi křesťanské svobody v kultuře mají na mysli prolínání tzv. akademické teologie do života konkrétních lidských společenství. Druhý oddíl práce tvoří studie, které se zabývají myšlenkovými koncepty daného tématu, pocházející z oblasti 1) katolické teologie – např. Jan Pavel II., Jacques Maritain, Johan Huizinga, Joseph Ratzinger, 2) teologie východní – pravoslavné – Nikolaj Berďajev, Vladimír Solovjov, I. A. Iljin a 3) teologie protestantské – Albert Schweitzer, Paul Tillich, Emil Brunner a H. Richard Niebuhr.

Mgr. Petr Zemek

Reformace, protireformace a rozvinutí poreformačního katolictví v Uherském Brodě – křesťanská víra v proměnách času

disertační práce v oboru historická teologie a teologie náboženství, 417 s.

Studie je pokusem o zachycení charakteru a proměn života, myšlení a citění obyvatel města Uherský Brod jakožto křesťanů v časovém úseku 16.–18. století. Cílem je bližší poznání vnitřních i vnějších činitelů, utvářejících specifickou lokální religiozitu v procesu mohutných proměn církve na sklonku středověku a začátku nové doby. Byla zvolena relativně malá sociální jednotka, aby bylo možno sledovat i jednotlivce a jejich chování. V Uherském Brodě došlo vícekrát k zásadním změnám konfesních poměrů. Nejdůležitější z hlediska pozdějšího vývoje bylo pobělohorské pokatoličtění, které natrvalo ovlivnilo náboženskou situaci města i kraje. Skrze dochovaný pramenný materiál se autor snaží porozumět lidem, kteří se těchto procesů aktivně i pasivně účastnili, aby tak přispěl k poznávání raněnovověkého kulturního vývoje především v rámci regionu.

Mgr. Martin Piętak

Místo Bible v katechezi dětí školního věku. (Perspektiva Slezské církve evangelické a. v.)

disertační práce v oboru systematická a praktická teologie, 312 s.

Předložená práce si klade za cíl prozkoumat otázky související s používáním Bible v katechezi dětí, a to v kontextu současných změn teologických, sociologických i nábožensko-pedagogických paradigmat. K řešení těchto otázek přistupuje z čtveré perspektivy: 1. historické, 2. teologické, 3. empirické a 4. didaktické, a to na pozadí katechetické praxe Slezské církve evangelické a. v. v ČR (SCEAV). V historické části se práce zabývá modely práce s Biblií napříč církevními dějinami s hlavním důrazem na dějiny a současnost katecheze SCEAV a na německé a americké katechetické a nábožensko-pedagogické koncepty 20. stol. Teologická perspektiva se ptá po místě a pojetí Bible v současné systematické a hermeneutice. Empirická perspektiva vnáší do diskuse výsledky mnoha terénních výzkumů provedených s ohledem na Biblii a katechezi. Didaktická perspektiva usiluje o zhodnocení poznatků předchozích bádání a o zmapování faktorů určujících adekvátní biblické vyučování. Práce rozpracovává předpoklad, že zdařilé propojení teologie a didaktiky včetně jejích pomocných věd tvoří solidní základ dobré biblické katecheze.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

ThDr. Jiří Vogel, Th.D.

Církev v sekularizované společnosti (studie k husitské eklesiologii)

habilitační práce v oboru teologie – systematická teologie

Habilitační práce se snaží sledovat vývoj eklesiologického myšlení Církve československé husitské od jejich počátků po dnešek včetně aktuálních otázek spjatých s tímto procesem. První kapitola seznamuje s eklesiologickými východisky zakladatelů ČČS, kteří podtrhovali demokratické prvky uspořádání církevního života. Druhá kapitola nás uvádí do diskuse o poměru mezi církví a Božím královstvím především v podání F. Kováře, se kterou je spjata téma náboženského socialismu. Třetí a čtvrtá kapitola znázorňují vliv dialogického personalismu M. Buber a F. Ebnera, K. Heima a zejména E. Brunnera na eklesiologické úvahy v druhé generaci teologů ČČS, zejména na Z. Trtíka. Pátá kapitola poukazuje na některé nevyřešené otázky biblického personalismu, které se skrývají za faktickým rozpoznáním příčin konfliktu mezi církví jako společenstvím a církví jako institucí a vytyčuje úkol současné teologické reflexi, který spočívá ve zkoumání a hodnocení náboženských symbolů, kam náleží i církevní instituce jako medium setkání s Bohem a bližními. Z tohoto úhlu pohledu potom vstupuje církevní instituce do nové dimenze teologického chápání, její orgány by měly symbolicky znázorňovat skutečný obsah úkolu a smyslu církve a oblast církevního řádu by měla symbolicky vyjadřovat základní křesťanské motivy spolulidství, solidarity a úkolu vyslání do světa. Církev si v nich musí neustále připomínat svůj služební charakter, aby mezi svými členy realizovala vědomí skutečné identity. V této souvislosti je eklesiologie v následující šesté kapitole diskutována také v bezprostředním vztahu k naukám o Večeři Páně a o Trojici. Sedmá kapitola se věnuje bezprostřednímu vztahu církve a zvěstování a poukazuje, že společenství církve nikdy nemůže být obráceno pouze do svého nitra, nýbrž především navenek, ke společnosti, která s obsahem křesťanské zvěsti není seznámena. Osmá kapitola je věnována otázkám církevního úřadu, otázce laictví a všeobecnému kněžství, devátá otázce ekumenismu a závěrečná desátá kapitola výhledům, ve kterých autor hodnotí význam tradičních církví v moderní společnosti jako nositele kontinuity křesťanského svědectví a pečovatele o bohatství duchovního života, kultury a vzdělanosti a reflektuje úkoly církve vůči sobě i okolní společnosti.

Mgr. Pavel Kolář, M.T.S.

Svátostná teologie Jakoubka ze Stříbra a její liturgická percepce

disertační práce v oboru Husitská teologie – praktická teologie

Studie této disertace se zabývají dvěma vzájemně propojenými tématy a mají téměř charakter dvou případových studií. Jejich vzájemný vztah lze dobře vyjádřit

obecným pravidlem *lex orandi – lex credendi*. První část se převážně věnuje analýze tří utrakvistických liturgických rukopisů ze 16. století a soustředí se zejména na jejich ordines missae a canon minor. Část druhá pojednává o svátostných teologiích Jana němce ze Žatce, Tomáše Akvinského a Jakoubka ze Stříbra.

Mgr. Milena Bílková

Ikonografie v utrakvistické teologii

disertační práce v oboru Husitská teologie – praktická teologie

Utraktivismus, český náboženský proud 15. a 16. století, se vyznačoval teologickými specifiky, která se odrazila také v umění utrakvistické církve. Existuje několik specifických námětů, které opravňují k užití pojmu utrakvistická ikonografie. Jedná se především o zobrazení Jana Husa jako světce. Jeho atributem se spolu s popravčí hranicí stala i (původně degradující) kacířská čepice. Laický kalich, hlavní teologický rys utraktivismu, byl zobrazován v různých kontextech a na různých místech, ačkoli jeho zdůraznění nebylo pravidlem. Dalšími tématy utrakvistické ikonografie jsou přijímání pod obojí dospělými i dětmi, smrt Jeronýma Pražského a kutnohorských mučedníků, obrazy Žižky a obrazové antitez :

PhDr. Zdeněk Vojtíšek

Pastorační poradenství v oblasti sekt a sektářství

disertační práce v oboru Husitská teologie – praktická teologie

Disertační práce poskytuje úplnou informaci o jednom ze speciálních odvětví pastoračního poradenství. Tento specifický druh pastoračního poradenství metodologicky navazuje na zásady poradenství zaměřeného na klienta Carla Rogerse a jeho žáků. Prostřednictvím poznatků sociologie nových náboženských hnutí a psychologie duchovního vývoje autor nabízí možnost, jak porozumět konvertitům do nových náboženských směrů i odpadlíkům z nich a jak účinně pastoračně a poradensky pomoci v jejich obtížné sociální situaci.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

ThLic. Mgr. Karel Sládek

Vladimír Solovjov: mystik a prorok.

Osobnost a dílo Vladimíra Solovjova pohledem (nejen) české reflexe

disertační práce v oboru spirituální teologie, 248 s.

Vladimír Solovjov byl v disertační práci studován pod zorným úhlem několika aspektů jeho tvorby. Mystický a prorocký pohled byl vřazen do širšího rámce

jeho teosofického systému, který celý život propracovával a ve kterém je možné vysledovat jak „kontinuitu“ myšlení v zachování věrnosti všejednoticím atributům *krásy, dobra a pravdy*, tak „diskontinuitu“ v postupném odhalování nových horizontů poznání, kdy ve svých závěrech nejednou překonal mentalitu své doby. V mnohých učeních nalézal jen parciální zlomek všejediné kosmické vize světa, jak mu ji zjevila Boží Moudrost-Sofie v Egyptě. Mystického daru se snažil využít v universálním pohledu na smysl dění, kdy vynikl prorocký ráz jeho tvorby v hledání jednoty všech věcí, zejména jednoty v Církvi. Důležitým přínosem práce je zejména představení české reflexe nad dílem tohoto ruského génia, které vznikaly již za období Rakouska-Uherska (Ottův slovník naučný, Časopis katolického duchovenstva, Muzeum, Hlídka, Slovanský přehled, dílo Karla Jindřicha). Solovjova analyzovaly taktéž významné osobnosti první republiky Československé (Tomáš G. Masaryk, Emanuel Chalupný, Ladislav Klíma, František Krejčí, Vincenc Pořízka) a byl hojně uváděn i v církevním tisku (Apoštolát Cyrila a Metoděje pod ochranou bl. Panny Marie, Jitro). Renesanci Solovjovských bádání v Čechách můžeme sledovat i dnes po sametové revoluci, zejména s aktivitami Centra Aletti na Velehradě.

ThLic. Ing. René Milfait

Dítě jako zboží v prostituci. Perspektivy teologicko-etické reflexe

disertační práce v oboru teologická etika, 432 s.

Obhájená disertace se zabývá v rámci vědecké disciplíny teologická etika společensky a světově závažným, aktuálním ubližováním dětem. Volí k tomu metodický trojkrok vidět–posoudit–jednat. Sleduje, co znamená a jak se projevuje nejvyšší etický princip a paradigma právního systému lidská důstojnost v této složité a multidisciplinární problematice, kterou tím antropologicky ukotvuje a integruje. Dětskou prostituci jako formu fenoménu komerční sexuální zneužívání dětí představuje a zpracovává interdisciplinárně. Seznamuje se souhrou faktorů a příčin, s hlavními aktéry (děti, pachatelé), s trestněprávní úpravou v ČR a mravnostní kriminalitou. Porovnává definování a používání pojmů morálka, mravnost, etika v mravnostní kriminalitě a v teologické etice. Pojednává zároveň o vztazích práva a morálky a stává se tak profilovaným příspěvkem etiky práva v konkrétní oblasti. Relevantními tématy reflexe jsou dále vztah mezi pohlavími, lidská sexualita, svoboda, lidská práva, resp. lidská práva dítěte, princip solidarity, tajemství lidské viny a hříchu, lidská práce, nutný trest a jeho účel, role obrácení, smíření a odpuštění. Teologicko-etická reflexe, která je ve službě tomu, co je třeba konat, vyúsťuje do třetí velké části Důsledky pro konání, kde poukazuje na nutnost interdisciplinární spolupráce a její společné báze, na princip personaly, na potřebu výchovy k celostnímu pojetí člověka, ke kultuře rovnoprávnosti mezi pohlavími, k zodpovědnému zacházení se sexualitou, navrhuje změny v trestněprávní úpravě a v chápání pojmů morálka a mravnost v ní, předkládá požadavky, které vyplývají z principu solidarity pro různé aktéry a oblasti, včetně křesťanů a církv-

ví a toho, že představuje best practices a radikalizovanou lásku k nepřátelům-pachatelům, kde zvláště zaznívá proprium oboru. Disertace tak dokumentuje syntézu věrnosti propriu svého oboru a jednoho z hlavních bolestných znamení naší doby.

TEOLOGICKÁ FAKULTA JIHOČESKÉ UNIVERZITY ČESKÉ BUDĚJOVICE

Mgr. Samohýl, J.

Emanuel Rádl jako náboženský myslitel a jeho vztah k Masarykově filosofii náboženství

disertační práce v oboru filosofie náboženství

Tato disertační práce strukturuje náboženské a teologické myšlení Emanuela Rádla v kontextu jeho filosofických a politických textů. Profesor Emanuel Rádl, osobnost zejména v době první republiky zcela mimořádná, většinou kontroverzní, byl známý svou mimořádnou aktivitou společenskou, publikační i politickou. Cílem této disertační práce je Emanuela Rádla představit jako originálního náboženského myslitele, poukázat na religiózní strukturu jeho filosofického myšlení a tu srovnat s filosofií náboženství jeho učitele T. G. Masaryka.

Mgr. Míčka, R.

Michael Novak a jeho projekt teologie demokratického kapitalismu

disertační práce v oboru sociální etika

Tato disertační práce pojednává o americkém katolickém teologovi a sociálním mysliteli Michaelu Novakovi a o jeho díle, které je zásadním a vlivným příspěvkem ke katolickému sociálnímu myšlení. Novak je hlavním představitelem amerického katolického neokonzervatismu, proudu v katolickém myšlení, který vychází ze specifického kontextu zkušenosti amerického politického, ekonomického a kulturního uspořádání a který se začal rozvíjet v USA v souvislosti s americkou „konzervativní revolucí“. Katolický neokonzervatismus usiluje o spojení křesťanské a liberální tradice, pokouší se o rehabilitaci systému demokratického kapitalismu nově postaveného na křesťanských hodnotách, jeho cílem je tak ovlivnit celou oblast katolického sociálního myšlení, které je podle Novaka třeba dále rozvíjet a obohacovat o mimoevropskou, zejména „americkou zkušenost“ – katolické sociální myšlení je totiž podle něj příliš inspirováno socialismem a staretá tradice papežských encyklik výrazně poznamenána omezeným kontinentálně evropským horizontem. Disertační práce má za cíl alespoň částečně přispět ke katolické dějinné revizi hodnot klasického liberalismu ve světle této americké zkušenosti. Taktéž Novakovo užití teologických doktrín ve prospěch demokratic-

kého kapitalismu je přes určité výhrady zajímavým a neopominutelným experimentem v oblasti teologie pozemských skutečností. Novak není velkým teologem, ale především politologem a ekonomem, proto by jeho teologie demokratického kapitalismu mohla a měla být teology dále rozvíjena a obohacována.