

Obsah

Kontexty vyznání Ježíše Krista.....	123
Daniel L. Migliore	
<i>Imago Dei</i> a jeho význam v teologickej antropológii.....	150
Adriána Belanji Biela	
<i>Pectus est quod facit theologum</i> . Víra bez náboženství, nebo víra s náboženstvím?.....	169
Jan Štefan	
Doktrína prosperity v teologii Hnutí víry.....	191
Michaela Maratová	
Ekologická spiritualita: cesta k Bohu skrze vztah k zemi a tělu.....	209
Jan Andryšek	
Křesťané a muslimové.....	219
Daniel L. Migliore	
Recenze.....	224
Rejstřík ročníku 26 (2020).....	241

Kontexty vyznání Ježíše Krista¹

Daniel L. Migliore

Confessing Jesus Christ in Context The article formed originally one chapter of the second edition of *Faith Seeking Understanding*, the author's popular introduction to Christian theology. It reviews the unique contributions to Christology made by recent theologians working in the Latin American, African American, Asian American, Hispanic, feminist, womanist, and *mujerista* traditions. It explores their strengths and weaknesses as well as their relationship to the classic creeds of Christendom and concludes that the local and the global contributions to theology need to be in mutually enriching dialogue.

Vyznání Ježíše Krista probíhá vždy v konkrétním historickém a kulturním kontextu. Naše odpověď na otázky, kdo je podle nás Ježíš a jak nám pomáhá, bude významně určena konkrétními souvislostmi, v nichž jsou kladeny. Pokusme se podrobněji prozkoumat některé současné snahy vzít sociální a kulturní souvislosti christologie vážně.

Zájem o kontexty teologie jako takové a christologie zvláště nám má za prvé připomenout, že veškerá teologie je kontextuální, že historické a kulturní souvislosti hrají svou roli v celém křesťanském životě, svědectví a teologii. Tradiční evropská a severoamerická teologie není méně kontextuální než afroamerická teologie nebo feministická teologie. Za druhé to znamená uznat, že zabývání se úkolem christologie není nikdy bez rizika. Je-li christologie, která je vědomě kontextuální, spojena s určitým rizikem, pak totéž platí o každém pokusu říci, kdo je to Ježíš Kristus a jaký druh spásy přináší. Za třetí, celá církev může prostřednictvím kontextuálních christologií (někdy označovaných jako „lokální“) něco získat, ale může i mnoho ztratit, pokud je bude ignorovat nebo odmítat. Nejde nám tedy o nějaký zanedbatelný přívěšek christologie, ale o důležité rozšíření poznatků o Kristově životě a díle.

1 Daniel L. Migliore přidal již do druhého vydání svého populárního úvodu do teologie (*Faith Seeking Understanding*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004) kapitolu „Confessing Jesus Christ in Context“, která nebyla do českého překladu (*Víra usilující rozumět*, přel. T. Hančil a P. Macek, Jihlava: Mlýn, 2009) zařazena. Poskytujeme ji čtenářům alespoň tímto způsobem.

Specifičnost a univerzálnost evangelia

K rozvíjení kontextuálních christologií vyzývají vnější i vnitřní faktory.² Některé z vnějších faktorů lze snadno identifikovat. Mnoho křesťanů v Asii, Africe a Latinské Americe je přesvědčeno, že jejich teologie musí odrážet jejich vlastní, osobitou, ne-západní kulturu a formy myšlení. Rozhořčuje je západní kulturní imperialismus, který často doprovázel šíření křesťanství do jejich zemí. Nechápu, proč víra v Ježíše Krista smí být vyjadřována pomocí západních filosofických pojmů, nikoliv však prostřednictvím asijských nebo afrických forem myšlení. V Severní Americe a v Evropě mnoho černých a asijských křesťanů a žen všech ras trvá na tom, že tradiční teologie ignorovala jejich specifické příběhy a zápasy.

Stejně důležité jsou však i vnitřní faktory, díky nimž je rozvoj kontextuálních teologií možný a nutný. Křesťanské evangelium má svůj střed v Božím díle smíření v Ježíši Kristu. Podle biblického svědectví i ekumenických kréd církvě k nám Bůh nepřichází v abstraktních principech nebo idejích, ale v konkrétních dějinách. Křesťanství je dějinnou a ztělesněnou vírou, jejímž ohniskem je Boží aktivita – povolání izraelského lidu a především Boží příchod v osobě a díle Ježíše Nazaretského. Avšak i při vši jeho specifičnosti je o tomto Božím působení v izraelském národě a rozhodujícím způsobem v Ježíši Kristu hlášáno, že má univerzální význam. Kristus žil, byl ukřižován a vzkříšen z mrtvých „pro všechny“. Boží cesta k všeobecnosti vede přes specifičnost. To má hluboké důsledky pro svědectví církve o Ježíši Kristu po celém světě. Tak jako se Boží rozhodující sebe-sdělení děje skrze vtělení do konkrétního lidského života, tak se k šíření evangelia církví užívá konkrétních a rozmanitých jazyků, zkušeností, filosofických konceptů a kulturních praktik.

Misiolog Andrew Walls říká, že v šíření evangelia je přítomen „princip překladu“. Boží čin sebe-sdělení skrze vtělení je božským překladem par excellence a jako takový poskytuje teologickou základnu nezbytného díla překladu v proklamacích a misijním působení církve. Ježíš Kristus, vtělené Boží Slovo, žil na určitém místě, patřil k určité etnické skupině a mluvil určitým jazykem. Dosvědčování a přivlastnění si Božího činu sebe-sdělení v jeho skandální jedinečnosti vede k pokračujícímu procesu překládání,

2 Viz Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll: Orbis Books, 1992, 5–10.

kdy je křesťanská zvěst šířena na nových místech a v nové době. Jak říká Walls: „Vtělení je překladem. Když se Bůh v Kristu stal člověkem, božské bylo přeloženo do lidského. [...] První božský čin překladu tak znamená počátek řetězce stále dalších, nových překladů. Křesťanská rozmanitost je nutným produktem inkarnace.“³

Praxe rané církve nabízí hojné důkazy principu překladu v šíření evangelia. Nemáme jedno, ale čtyři evangelia, z nichž každé vyznává Krista osobitým způsobem, který je formován specifickým kontextem. Pavel prohlašuje, že „všem se stal vším“, aby „získal aspoň některé“ (1K 9,22). To samozřejmě neznamená, že máme šít evangelium na míru tak, aby nikoho nepohoršovalo. Znamená to však, že práce s interpretací je nezbytná, má-li být evangelium jasně zvěstováno různým lidem v různých kulturních prostředích. Pravé pohoršení evangelia musí být odlišeno od falešných pohoršení, vytvořených domněním, že pouze jeden jazyk a jedna kultura mohou být prostředníky evangelijní zvěsti.

Rozpoznání neoddělitelného pouta mezi specifičností a univerzálností evangelia pomáhá vysvětlit jak nutnost, tak výzvu kontextuální teologie. Pokud se snažíme zdůraznit univerzálnost evangelia zobecněním jeho zvěsti a odstraněním historických nahodilostí, ztrácíme ze zřetele jedinečnost evangelia a jeho sílu přijmout a přeměnit lidský život v celé jeho historické jedinečnosti a rozmanitosti. Pokud však na druhé straně zdůrazníme jeden určitý výraz evangelia za cenu potlačení všech ostatních, ztrácíme ze zřetele jeho univerzální moc. Robert Schreiter to charakterizuje slovy: „Uprostřed obrovské vitality, kterou vykazují dnešní křesťané, se vynořuje znovu a znovu jeden soubor problémů: Jak být současně věrný soudobé zkušenosti s evangeliem i tradici křesťanského života, kterou jsme přijali?“⁴

Každý pokus o výklad a shrnutí soudobých tvrzení církve o osobě a díle Ježíše Krista s sebou bezpochyby nese známky konkrétních historických souvislostí, ve kterých byl sepsán, i příslušnosti jeho autorů ke konkrétní církevní tradici. Naším úkolem je ukázat, že vyznání Kristovy osoby a díla má nutně katolický (obecný) i lokální (konkrétní) rozměr. Christologie musí stále více věnovat pozornost oběma těmto rozměrům. To vyžaduje

3 Adrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*, Maryknoll: Orbis Books, 1996, 27n.

4 Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, New York: Orbis Books, 1986, xi.

ochotu naslouchat interpretacím Krista a jeho spásného díla, které vznikají na místech s jinou historií, než představuje dominantní západní teologická tradice. Vzájemná kritika a korekce budou jistě součástí dialogu mezi „katolickou“ teologickou tradicí a novějšími sebevědomými „kontextuálními“ teologiemi. Stejně tak vzájemné bude i obohacení. Rozvíjející se kontextuální teologie mají potenciál ukázat, že evangelium Ježíše Krista ukazuje lidský život v celé jeho historické a kulturní rozmanitosti a že nic opravdu lidského není evangeliu cizí.

Latinskoamerická christologie

Část nejkreativnějších prací v oboru christologie v posledních letech vychází z latinskoamerické teologie osvobození. Mezi její vedoucí osobnosti patří Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Leonardo Boff, José Míguez Bonino a Juan Luis Segundo.⁵ I když latinskoamerická christologie rozhodně není jednotná a vykazala schopnost sebe-korekce a svěží linie myšlení, existují i některé společné důrazy, které můžeme identifikovat a které bezpochyby pokračují v ovlivňování christologie v celé ekumenické církvi.

Podle latinskoamerických teologů nemůže být christologie provozována ve vakuu. *Musí mít na zřeteli konkrétní zarámování, specifickou dějinnou situaci, v níž je biblická zvěst čtena a slyšena.* Odlidšťující bída je v Latinské Americe zdrcující realitou. Po staletí byla historie obyvatel Latinské Ameriky určována koloniálním vykořisťováním, následovaným vysilující závislostí na světových mocnostech. Hledání ekonomického, kulturního a duchovního osvobození z této závislosti představuje kontext latinskoamerické christologie. Pro latinskoamerické teology osvobození je rámcem úvah o Kristu „svět chudých“: „Rámec sám neposkytuje obsah, ale bez něj bude obtížné (Krista) najít a číst texty o něm přiměřeným způsobem.“⁶

5 Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, Maryknoll: Orbis Books, ¹⁵1988; Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, Maryknoll: Orbis Books, 1978; týž, *Jesus the Liberator*, Maryknoll: Orbis Books, 1978; týž, *Christ the Liberator*, Maryknoll: Orbis Books, 2001; Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator*, Maryknoll: Orbis Books, 1978; Juan Luis Segundo, *Jesus of Nazareth, Yesterday and Today, 2: The Historical Jesus of the Synoptics*, Maryknoll: Orbis Books, 1985; Jose Míguez Bonino, *Faces of Jesus: Latin American Christologies*, Maryknoll: Orbis Books, 1984.

6 Sobrino, *Jesus the Liberator*, 28.

Latinskoameričtí teologové vykládají Písmo ve světle své situace a svou situaci ve světle Písma. V tomto hermeneutickém kruhu potvrzují, že *Bůh je v Kristu solidární s chudými*. Latinskoameričtí teologové osvobození trvají na tom, že christologie musí začínat „zdola“ (to znamená, že jejím východiskem je Ježíšova konkrétní dějinná mise), nikoliv „shora“ (to znamená u trojičního učení a u inkarnace věčného Logu). Jak říká Sobrino: „Jestliže cílem christologie je vyznání, že Ježíš je Kristus (tj. zaslíbený Mesiáš, Pán), pak jejím výchozím bodem je ujištění, že tímto Kristem je historický Ježíš.“⁷ Klasická christologická dogmata církve správně pochopíme jen tak, že začneme biblickým svědectvím o působení a ukřižování Ježíše Nazaretského.

Když začínáme „zdola“, u „historického Ježíše“ a jeho působení v Palestině prvního století, nacházíme se tváří v tvář tomu, kdo ohlašoval blížící se příchod Božího království spravedlnosti a svobody, tomu, kdo žehnal chudým, odpouštěl hříšníkům, stoloval s vyloučenými, přátelil se se ženami, měl střety s bohorovnými strážci zákona a svou zvěstí i svým jednáním vyvolával podezření a hněv římských úřadů. Jestliže se zaměříme na konkrétní působení, utrpení a smrt Ježíše, nemůžeme nedojít k závěru, že Bůh zjevený a zpřítomněný v Ježíši je solidární s chudými.

Kritici tohoto důrazu uvádějí, že zkresluje univerzální nabídku spásy, hláсанou Biblií. Pro latinskoamerické teology osvobození je však téma Boží solidarity s chudými výrazem zahrnutí, nikoli vyloučení. Protože to jsou chudí, kdo jsou nespravedlivě vyloučení, musí to být také chudí, kdo jsou jako první přijati do Božího plánu spásy.⁸

Pro latinskoamerické teology *mají hřích, který lidi svazuje, i spása, která je osvobozuje, jak osobní, tak politickou dimenzi*. Charakteristickým důrazem této teologie jsou zcela nepochybně sociální a politické aspekty evangelia. Je to odpověď na zakořeněnou a zničující privatizaci křesťanské víry a křesťanského života. Zatímco taková privatizace může dobře vyhovovat dualismu, který prostupuje moderní západní kulturu, v očích latinskoamerických teologů je to zkreslení biblické zvěsti. Existují společenské struktury hříchu a nespravedlnosti. Ježíš se nepostavil jen hříšným jed-

7 Sobrino, *Christology at the Crossroads*, xxi.

8 Viz Julio Lois, *Christology in the Theology of Liberation*, in: Ignatio Ellacuria – Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Maryknoll: Orbis Books, 1993, 168–193.

notlivcům, ale i hříšné struktuře života. Podobně chápal spásu jako něco více než záchranu izolovaných duší pro společenství s Bohem. Spíše hlásal a slavnostně otevřel Boží království, vládu milosrdného a spravedlivého Boha, která zahrnuje život v jeho celku.

Ačkoli latinskoamerická christologie charakteristicky podtrhuje společenský, politický rozměr hříchu, neopomínají důležitost osobní dimenze hříchu a spásy. Mluví o potřebě teologie „integrálního osvobození“ a o „spiritualitě osvobození“. Sentimentální pohled na chudé a zanedbání toho, že všichni lidé potřebují pokání a obrácení, nemá s integrálním osvobozením nic společného.⁹

Latinskoameričtí teologové osvobození jsou si vědomi, že politický význam Ježíšovy působnosti nemůže být hledán v příliš zjednodušujících paralelách mezi Ježíšovou činností a tím, co mají křesťané dělat ve svých konkrétních situacích dnes. Například pokus najít spojitost mezi Ježíšem a židovskými revolucionáři, tzv. zéloty, v zájmu ospravedlnění revolučních aktivit dnešních křesťanů, je zavádějící. Namísto je analogie mezi Ježíšovým zápasem se silami bezpráví jako součástí jeho mise ve jménu přicházející Boží vlády a úsilím dnešních křesťanů o spravedlnost v očekávané chvíli smíření a pokoje pro všechno lidstvo jako projevu Boží milosti.

V latinskoamerické christologii je *Kristově kříži a vzkříšení dán osobitý výklad*. Ježíš byl zabit v důsledku své pohoršující zvěsti a působnosti, nikoli proto, že by to vyžadoval Bůh, jak učí některé teorie vykoupení. Kříž nebyl nutný proto, aby Bůh změnil svůj přístup k člověku. Spíše představoval vyvrcholení života, plně zasvěceného Bohu a Boží vládě. „Ježíšův život jako celek, ne jeden z jeho prvků, je tím, co je Bohu milé.“¹⁰ „Co Ježíšův kříž skutečně říká? Říká, že se Bůh neodvolatelně přiblížil tomuto světu, že je Bohem ‚s námi‘ a ‚pro nás‘.“¹¹

Z perspektivy latinskoamerické teorie osvobození přichází nebezpečí ideologizace křesťanského učení nejvíce ke slovu při výkladu kříže. Kříž není ukázkou toho, že Bůh chce, aby každý co nejvíce trpěl. Na mnoha místech, a nejvíc asi v Latinské Americe, byl kříž opakovaně používán k zmaření odporu proti nespravedlnosti a k tomu, aby pomohl držet utis-

9 Viz Gustavo Gutiérrez, *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*, Maryknoll: Orbis Books, 1984.

10 Sobrino, *Jesus the Liberator*, 229.

11 Tamtéž, 231.

kované na jejich místě. Co však toto zneužití výzvy kříže zastírá, je neko-
nečný rozdíl mezi utrpením, které je uvaleno na ostatní, a utrpením, kte-
ré je vědomě přijato, aby ostatním bylo pomozeno dostat se ze svých
pout. Kříž není ani v nejmenším ideologickou obranou utrpení působené-
ho vykořisťováním a tyranií; je znamením Božího utrpení v Kristově mu-
čednické smrti a znamená jak protest proti nespravedlivému utrpení, tak
i příslib Boží solidarity s utištěnými.

Stejně tak je Kristovo vzkříšení nesprávně interpretováno jako pouhé
zaměření pozornosti na posmrtný život, místo aby bylo i voláním po sku-
tečné přeměně tohoto světa. „To, co je na Ježíšově vzkříšení specifické, ne-
ní [...] to, co Bůh učiní s mrtvým tělem, ale to, co Bůh činí s tím, kdo se
stal obětí. [...] Bůh je Bohem, který oběti osvobozuje.“¹² Vzkříšení je bož-
ským příslibem celkové přeměny života a univerzálního vítězství Boží
spravedlnosti.

Pro latinskoamerické teology osvobození je *poznání Krista neodděli-
teelně spojeno s následováním Krista*. Vyznání víry a křesťanskou praxí ne-
lze od sebe oddělit. Nikdy nebudeme správně rozumět Kristu nebo jeho
zvěsti, působení, smrti a vzkříšení, dokud se neocitneme tam, kam se po-
stabil on – do společnosti těch, kdo trpí, s nimiž se nespravedlivě zachází
a kdo volají po spravedlnosti a svobodě, kterou ztratili nebo kterou nikdy
nepoznali. Sobrino tvrdí, že „jediný způsob, jak poznat Ježíše, je násle-
dovat jej ve vlastním životě, snažit se ztotožnit s jeho vlastními dějinnými
starostmi a pokusit se realizovat jeho královskou vládu mezi námi. Jinými
slovy, pouze křesťanskou praxí je možné se dostat blíž k Ježíši. Násle-
dování Ježíše je předpokladem jeho poznání.“¹³

Sobrinova věta o christologii je vystavena kritice pro svou jednostran-
nost. Musíme samozřejmě také říci, že správné poznání Ježíše je před-
pokladem k jeho následování. Jinak bychom mohli následovat ne Ježíše,
ale jeho obraz, který jsme si vytvořili. Nicméně Sobrinův důraz, náležitě
konkretizovaný, je velmi potřebnou připomínkou jak jeho místní církvi,
tak i církvi obecné, že jiná snaha o christologii, než představuje nebez-
pečná praktika následování Krista, se mine svým cílem.

Jakými změnami projde latinskoamerická teologie osvobození v bu-
doucnosti? Příval kritiky přišel z různých směrů. Hlavní kritika se týká

12 Tamtéž, 84.

13 Sobrino, *Christology at the Crossroads*, xiii.

utopických tendencí tohoto hnutí, jeho přílišné závislosti na marxistické společenské analýze, podezření ze „slabé“ christologie. Pro Vatikán představuje tato teologie samozřejmě zpochybnění biskupské autority, jehož výrazem jsou lokální skupiny či tzv. „bazální komunity“, v nichž teologie osvobození vzkvétá. Uprostřed této kritiky by měl pozorný čtenář uznat jak platné postřehy latinskoamerické teologie osvobození, tak i některé její vady.¹⁴

Jednou z jejích vad, přinejmenším v její počáteční fázi, byla menší pozornost k rasové a genderové problematice, a tedy k dlouho umlčovaným hlasům. Rebecca Chopp konstatuje: „Jak latinskoamerická teologie osvobození stále více objevuje svou vlastní různorodost, svou vlastní mozaiku kultury a praxe, bude se napříště muset ještě více rozšířit, aby zahrнула vlastní hlasy, ne pouze tváře žen, černochů, amerických indiánů a dalších, kdo ještě v rámci teologie osvobození nepromluví.“¹⁵

Afroamerická christologie

Afroamerická neboli černá teologie je bezpochyby prvořadou kontextuální teologií Severní Ameriky a její vliv se nyní rozšířil celosvětově. Černá teologie se v USA poprvé objevila v šedesátých letech minulého století, v období boje za občanská práva, ale v dějinách a zkušenosti afroamerických křesťanů sahají její kořeny o staletí zpět. Černá teologie prošla několika fázemi dynamického hnutí. Od intenzivního aktivismu přes akademickou etablovanost k opětovnému navázání na zkušenost a misi černé církve.¹⁶ Tak jak to platí i o ostatních kontextuálních teologiích, rovněž v rámci černé teologie existuje více směrů, které mají různé a někdy navzájem se korigující důrazy. Jak si povšimneme, černá teologie ukázala, že má kapacitu pro důraznou sebekritiku.

Černá teologie má své kořeny v historii a zkušenosti Afroameričanů. Potvrzuje hodnotu a příkladnost černé historie a kultury jako příběhu statečných lidí, kteří se za podpory své víry v Boha bránili proti útlaku a pře-

¹⁴ Viz Nancy E. Bedford, *Whatever Happened to Liberation Theology? The Christian Century* 116 (Oct. 20, 1999), 996–1000.

¹⁵ Rebecca S. Chopp, *Latin American Liberation Theology*, in: David F. Ford (ed.), *The Modern Theologians*, Malden: Wiley-Blackwell, 1997, 409–25.

¹⁶ Viz M. Shawn Copeland, *Black, Hispanic/Latino, and Native American Theologies*, in: *The Modern Theologians*, 357–367.

žili navzdory dlouhému a krutému zacházení. Nejdříve jako otroci a poté opakovaně jako terče rasistických postojů a praktik ze strany širší společnosti i etablovaných církví vydali Afroameričané výrazné svědectví o Bohu evangelia. Černá teologie se vynořuje z těchto dějinných a společenských kontextů, avšak není z nich cele odvozena nebo jimi určena. I při zdůrazňování skutečnosti, že to, jak lidé smýšlejí o Bohu a Ježíši Kristu, i sám smysl jejich křesťanského učednictví utváří jejich historie a postavení v dané společnosti,¹⁷ trvá černá teologie na tom, že víra afroamerických křesťanů nemůže být vysvětlena žádným redukcionismem. Evangelium promlouvá mocně z vlastní zkušenosti Afroameričanů, ale též tuto zkušenost silně určuje.

Podle černých teologů vede setkání s Písmem optikou zkušenosti a víry černé komunity ke znovuobjevení dobré zprávy o Božím osvobození utištěných. Pro černé teology je toto znovuobjevení co do důležitosti srovnatelné s Lutherovým objevem evangelia o ospravedlnění z milostí skrze pouhou víru, namísto učení, že spása spočívá na dobrých skutcích, s Barthovým znovuobjevením Boží radikální jinakosti v kontrastu ke krotkému teizmu liberálního protestantismu.¹⁸ Afroamerická zkušenost je jim „oknem do světa“ Písma a jeho osvobozující zvěsti a získané poznání je nabízeno všem.¹⁹

Čtouce Bibli očima lidí, kteří pokračují v úsilí o svobodu, a zaměřující se v jejím výkladu na osobu a dílo Ježíše Krista, mnozí z černých teologů prohlašují, že Kristus je „černý“. Toto tvrzení musí být správně chápáno: Kristus je nazýván „černým“ pro svou solidaritu s chudými a odvrženými, a to jak v celém svém působení, tak ve svém umírání na kříži spolu se dvěma zločinci. James Cone píše: „Kristus je černý [...] ne kvůli nějaké kulturní či psychologické potřebě černochů, ale jen a pouze proto, že skutečně vstupuje do našeho světa, kde jsou chudí, vykořenění a černí, a veřejně odhaluje, že je s nimi, že snáší jejich ponížení a bolest a z utištěných otroků činí osvobozené služebníky.“²⁰

17 Viz James H. Cone, *God of the Oppressed*, New York: Seabury Press, 1975.

18 Viz James H. Cone, *For My People: Black Theology and the Black Church*, Maryknoll: Orbis Books, 1984, 41.

19 Brian K. Blount, *The Whisper Put on Flesh: New Testament Ethics in an African American Context*, Nashville: Abingdon Press, 2001, 22.

20 Cone, *God of the Oppressed*, 136.

Černá christologie jednoznačně potvrzuje Ježíše jako spasitele, který je veskrze božský i veskrze lidský.²¹ Konstatuje však, že skutečný význam těchto tvrzení klasického pravověří byl zastíněn, nebo dokonce podryt rassistickým myšlením. Jinými slovy, i když Kristus byl etablovanými církvemi vyznáván jako božský i lidský, skutečná lidskost vtěleného Boha se tu nezdála zahrnovat trpící lidskost černého lidu. Důkazem toho je podpora otrokářství ze strany amerických bílých církví v 19. století. Cone se ptá: „Co máme dělat s tradicí, která promýšlela smysl Kristova vztahu k Bohu a boholidskou podstatu jeho osoby, ale nedokázala dát tyto christologické otázky do spojitosti s osvobozením otroků a chudých ve společnosti?“²²

Černá christologie se soustředí na význam působení kříže a vzkříšení Krista pro všechny chudé a vykořeněné na zemi. Jak tvrdí Cone, Ježíšova identita musí být viděna v tom, kým byl, je a bude. Ježíš je „tím, kým byl [...], tím, kdo žil s chudými a zemřel na kříži“; Ježíš je „tím, kým je“, tím, kdo je chudým přítomen dnes a pomáhá jim v jejich „zápase o zachování lidskosti v situaci útisku“; Ježíš je „tím, kým bude“, přicházejícím Pánem, který zmocní utištěné k tomu, aby „ve svém zápase vytrvali, i když se zdá, že nenese žádné ovoce“.²³ Pro černou teologii je historie spásy, potvrzená v Písmu, poznamenána skandálem zvláštnosti, a to od vyjití Izraelců z egyptského zajetí až po dnešní působení Ježíše mezi opovrhovanými.

I když černá teologie zdůrazňuje Boží náklonnost k chudým, neodmítá univerzální dosah milosti. Pochopitelný hněv je zřejmý, zejména v raných spisech černých teologů. Nicméně, většina černých teologů odmítá „nadměrné zaostření“ na odlišnou barvu pleti, které by ohrozilo univerzálnost evangelia a obrátilo křesťanskou zvěst v rasovou ideologii.²⁴

Černá teologie není jen církevní teologií, ale též „politickou teologií“. *Hledá, jak by odmaskovala zlé síly, včetně (byť ne výhradně) všudypřítomného rasismu, jehož stopy najdeme v postojích, strukturách a názorech severoamerické církve a severoamerické společnosti.* Jazyk zápasu a konfliktu, který prostupuje černou teologií, je pro mnoho čtenářů zneklidňující.

21 Viz James H. Evans, Jr., *We Have Been Believers: An African-American Systematic Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1992, 96.

22 Cone, *God of the Oppressed*, 114.

23 Tamtéž, 108–37.

24 Srov. James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, Philadelphia: Lippincott, 1970; Cone, *For My People*, 225, pozn. 6.

cí, protože se jim zdá, že volá po násilné odplatě. Černá teologie však nikdy neschvalovala ducha pomsty ani nevolala po preventivním násilí.

Jak Cone ukazuje, černá teologie byla poznamenána životem a svědectvím dvou černých severoamerických vůdců – Martina Luthera Kinga Jr. a Malcolma X. Kingovým zásadovým poselstvím byl nenásilný odpor, zatímco Malcolm X čelil rasismu tvrdě a nekompromisně a schvaloval právo černých bránit se proti násilí. Aspoň na sklonku života však Malcolm X. vyhlížel, stejně jako King, všeobecnou harmonii lidí všech ras. Cone vidí život a svědectví těchto dvou vůdců jako v posledku se sbíhající prameny víry a naděje černé komunity.²⁵

Jestliže první generaci černých teologů šlo hlavně o odhalení endemického rasismu americké společnosti a církve a o vyřčení politických důsledků biblické zvěsti osvobození, následující generace pokročily k prozkoumání historie černochů a jejich kultury jako zdroje dnešní křesťanské víry a teologie. Dwight N. Hopkins používá náboženství otroků jako primární zdroj pro konstrukci černé teologie zaměřené na trojí nauku: „Bůh je v konstruktivní černé teologii Duchem našeho úplného osvobození. Ježíš je plností Ducha úplného osvobození, který se zjevil, aby byl s námi. Lidským cílem pak je Duch úplného osvobození v nás.“²⁶

Černá teologie trvá stejně tak jako jiné teologie osvobození na tom, že vyznání Krista je neoddelitelné od následování Krista. To není projev antiintelektualismu, ačkoli by to k tomuto cíli mohlo být použito. Místo toho jde o odmítnutí škodlivého oddělení teologie a etiky, teorie a praxe, rozumu a těla, osoby a společnosti, církve a světa – což všechno jsou hříchy proti integritě evangelia a nedělitelnosti lidského života.

Černá teologie ukázala pozoruhodnou kapacitu pro expanzi a transformaci. *Nepovažuje ani svou vlastní práci, ani život černé komunity za imunní proti kritice.* Radikální setkání s evangeliem nahlédnuté oknem černošské zkušenosti je nejen soudem nad dominantní společností, ale také nad tyranskými praktikami a postoji uvnitř černé komunity. Jako ve všech ko-

25 James H. Cone, *Martin, Malcolm, and America: A Dream or a Nightmare?*, Maryknoll: Orbis Books, 1992; Peter J. Paris, *The Theology and Ethics of Martin Luther King Jr.: Contributions to Christian Thought and Practice*, in: B. A. Gerrish (ed.), *Reformed Theology for the Third Christian Millennium*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.

26 Dwight N. Hopkins, *Down, Up, and Over: Slave Religion and Black Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 2000, 158.

munitách jsou i v této komunitě skutečnosti, „které zoufale potřebují osvobození a změnu, a to nejen zvenčí (kde jsou problémy více zjevné), ale také uvnitř (kde problémy mohou být ještě ničivější)“.²⁷ Zejména ženy, teoložky „womanismu“, položily závažné otázky nad nepřítomností žen a ženských zájmů v projektech černé teologie. Tato kritika vedla v posledních letech k častému dialogu a důležité spolupráci mezi černými teology a womanistkami.

M. Shaw Copeland nastiňuje další otázky, které musí být černou teologií v budoucnosti řešeny. Mezi ně patří potřeba většího „angažmá černé kritické biblické vzdělanosti“ a vytrvalý zápas s odkazem tradičního církevního učení. Copeland se ptá: „Dokáže černá teologie adekvátněji rozplést soteriologické implikace nicejských a chaledonských vyznavačských formulací?“²⁸

V afroamerické církvi je oddanost Kristu a jeho cestě kultivována a udržována nikoli akademickými teology, jakkoli jsou důležité, ale osobitou tradicí živých bohoslužeb, inspirujících kázání a emotivních písní o smutku a radosti, které líčí podmínky utrpení, připomínají Spasitele Ježíše, slaví jeho přítomnost a vyjadřují naději v jeho přicházející vládu. Jedním z nejsilnějších způsobů vyznání Krista, který si našel svůj výraz v afroamerické církvi, je unikátní a bohaté hudební dědictví.²⁹ Tento odkaz je jedním z mnoha vzácných darů afroamerické církve církvi obecné.

Rozkvět afroamerické teologie v posledních desetiletích pomohl podnítit zájem afroamerické církve a ostatně i církve obecné o dějiny a vitalitu církve v Africe. Christologie dnes nemůže ignorovat odlišná chápání a obraz Krista v africké bohoslužbě a teologii. Díky své pozornosti vůči svědectví Bible i vůči historii a zbožnosti vlastních lidí upřednostňují někteří afričtí teologové obrazy Krista jako velkého „Léčitele“ každého trápení, jako prvního „Praotce“, který nás předešel a který sdílí naše lidství, jako mocného „Náčelníka“ nebo jako „Vítěze“ nad všemi silami zla a zkázy. Tyto specifické africké „tváře Ježíše“ zvou všude křesťany k tomu, aby objevili nové rozměry Boží milosti v Ježíši Kristu.³⁰

27 Blount, *Then the Whisper Put on Flesh*, 188.

28 Copeland – Black, *Hispanic/Latino, and Native American Theologies*, 361–62.

29 „Afroamerické spirituály [...] jsou nejbohatším historickým pramenem černé christologie.“ Evans, *We Have Been Believers*, 81. Viz James H. Cone, *The Spirituals and the Blues*, New York: Seabury, 1972; srov. Blount, *Then the Whisper Put on Flesh*, 90.

Christologie feminismu, womanismu a mujerista

Feministická teologie je pravděpodobně nejvlivnějším současným teologickým hnutím. Centrální zájmy feminismu lze vyjádřit jednoduše, i když jejich důsledky jsou komplexní a rozsáhlé. Podle jedné feministické teoložky je „feministou někdo (žena či muž), kdo uznává, že ženy jsou plně lidmi, kdo potvrzuje, že postavení žen v církvi a společnosti charakterizovala po staletí nerovnováha a nespravedlnost, a hodlá tyto chyby napravit“.³¹ Feministická teologie není monolitickým systémem nebo nediferencovanou teologickou školou, protože zahrnuje široké spektrum myslitelů: protestanty, římské katolíky, konzervativce, progresisty i radikály. Přesto vykazuje mnoho společných důrazů.³²

Jako ostatní kontextuální teologie, i feministická teologie vyrůstá ze specifického dějinného kontextu. Tímto kontextem jsou konkrétní zkušenosti žen v církvi a společnosti, v níž byly systematicky degradovány na nižší úroveň a vyloučeny z mnoha okruhů aktivit i vedoucích rolí. Tento kulturně registrovaný a teologicky podporovaný systém mužské dominance a podřízení žen, ve feministické teologii označovaný jako patriarchát, udržuje zakořeněné sexistické sklony a vzorce nespravedlnosti a přispívá k utajovanému i otevřenému zneužívání a násilí.

Účelem feministické teologie je *systémové nespravedlnosti patriarchátu odhalit a bojovat proti nim*. Snaží se tohoto cíle dosáhnout poukazem na důležitost ženské zkušenosti, odhalením pokřivených pohledů na ženy, které jsou přítomny v Písmu, v historii církve a křesťanské teologii, demonstrací dlouho skrývaných a potlačovaných přínosů žen komunitě víry a reformulací křesťanského učení i reformou církevní liturgie církevního provozu způsobem, který je věrný Kristu a evangeliu, a proto hluboce společný pro ženy i muže.

Feministická christologie tvrdí, že mnoho tradičních christologií spíše posilovalo postoje a struktury patriarchátu, místo aby jim bylo výzvou. Feministické teoložky zavrhují explicitní či nevysovený předpoklad, že Ježí-

30 Viz Robert Schreiter (ed.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll: Orbis Books, 1991, a Kwame Bediako, *The Doctrine of Christ and the Significance of Vernacular Terminology*, *International Bulletin of Missionary Research* 22 (1998), 110–11.

31 Anne Carr, *Feminist Views in Christology*, *Chicago Studies* 35 (Aug. 1996), 128.

32 Pro novější přehled viz Lisa Isherwood, *Introducing Feminist Christologies*, London: Sheffield Academic Press, 2002.

šovo mužství je pro jeho funkci spasitele ontologickou nutností. Naopak tvrdí, že „potence Ježíše Krista být spasitelem nespočívá v jeho mužské přirozenosti, ale v jeho láskyplném osvobozujícím příběhu uprostřed sil zla a útlaku.“³³ Podle Rosemary Ruether stojí Ježíš v rámci dynamické pro-rocké tradice Písma a ohlašuje nové lidství, ve kterém jsou chudí a odvržení vítáni a rovnost žen a mužů je stvrzena. Jako hlasatel osvobozujícího Božího slova a jako reprezentant osvobozeného lidství není Ježíš příkladem patriarchy, ale představuje naopak jeho „eliminaci (*kenosis*)“.³⁴

Jiné feministky dbají na to, aby z Ježíše neudělaly hrdinu, a tak se soustředí na revizi konvenčních výkladů povahy nejranější křesťanské komunity. Kladou důraz na Ježíšovu vizi všezahrnující Boží vlády a na učednictví sobě rovných, které kolem něho vzniklo. V nejranějším křesťanském společenství byly vztahy inkluzivní a nehierarchické a ženy v něm hrály významnou roli. Ostatně, jak naznačuje zvěst o prázdném hrobu, byly ženy zřejmě prvními zvěstovatelkami vzkříšení.³⁵

Mnoho feministických teoložek tvrdí, že v prvním křesťanském společenství byl Ježíš chápán jako vtělení Boží moudrosti (*sofia*). Podtrhují důležitost postavy božské moudrosti ve Starém zákoně, kde je moudrost zpodobňována jako ženská bytost, jež je na počátku s Bohem (Př 8). Mluvit o Ježíši jako o Boží moudrosti nabízí možnost rozšíření obrazů, které vykládají jeho identitu a jeho dílo spásy v kontinuitě s klasickými christologickými krédy církve.

Pro feministické teoložky jsou možná nejproblematictější dvě oblasti tradiční křesťanské dogmatiky a praxe: metafory a obrazy užité v klasické trojiční dogmatice a zavedené interpretace Kristovy vykupitelské oběti.

Zatímco některé feministky kritizují tradiční termíny Otec, Syn a Duch svatý s tím, že činí křesťanské chápání Boha inherentně sexistickým, jiné nacházejí vlastní problém v jednoznačném a doslovném chápání jazyka o Bohu a vylučném užívání jen jedné sady obrazů Boha. Elizabeth Johnson tvrdí, že hlavní problémy církevního jazyka v církvi pocházejí ze ztráty smyslu pro tajemství a neuchopitelnost Boha, který byl výrazný v dávné

33 Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad, 1992, 167.

34 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: SCM, 1983, 137.

35 Viz Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus: Miram's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, London: SCM, 1995.

tradici apofatické či negativní teologie.³⁶ Podle této autorky si musíme přiznat, že všechna naše jazyková vyjádření o Bohu jsou neadekvátní, jakkoli jsme povoláni přinášet Bohu, poznanému v Ježíši Kristu skrze moc jeho Ducha, své svědectví. Není třeba, abychom omezovali náš jazyk o Bohu na ta samá slova, která používá Písmo, pokud bude naše mluva věrně charakterizovat živého Boha, zprostředkovaného biblickým svědectvím, svědectvím církve a současnou zkušeností Božího lidu.³⁷

Co se týče Kristovy smrti, mnoho feministických teoložek má problém s tradičním učením o vykoupení (smírčí oběti). Odmítají výklady Ježíšovy smrti, které ji oddělují od jeho působení, líčí důvod jeho smrti jako trest, jenž musí nést za nás, abychom my mohli přijmout odpuštění od Boha Otce (což vede k obvinění, že tu dochází k božsky sankcionovanému zneužití dítěte), a které vedou ke glorifikaci utrpení, vytváření obětních beránek a institutu zástupnosti, se všemi zničujícími důsledky v životech žen.³⁸

Tato témata jsou uvnitř feministické teologie energicky probírána. Některé feministické teoložky tvrdí, že výklady klasického dogmatu o vykoupení, které podporují zneužívání dětí a kupování si odpuštění za cenu brutality, jsou chybným čtením biblické a teologické tradice.³⁹ Jiné feministické teoložky se však domnívají, že činy dobrovolného sebe-nasazení a sebe-vyvláštění za jiné nejsou neodmyslitelně represivní. Takové činy mohou být naopak viděny jako příznání lidské zranitelnosti a manifestace riskující lásky, která čelí mentalitě absolutního sobectví a duchu dominance jedněch nad druhými, který v patriarchální kultuře převládá. Sarah Coakley tvrdí, že potlačování všech forem zranitelnosti představuje pro křesťanský feminismus nebezpečí. Odmítnutí zranitelnosti doprovází zpravidla „průvodní selhání v úkolu vyrovnat se s problémy křehkosti, utrpení nebo ‚sebe-vyprázdnění‘ jinak než v pojmech ‚obětních beránek‘.

36 Apofatická či negativní teologie vymezuje, kým nebo čím Bůh není (pozn. překl.).

37 Johnson, *She Who Is*, 7.

38 Viz Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll: Orbis Books, 1993.

39 Leanne Van Dyk, Do Theories of the Atonement Foster Abuse?, *Dialog* 35 (Winter 1996/1), 21–25; JoAnn Marie Terrell, *Power in the Blood: The Cross in the African American Experience*, Maryknoll: Orbis Books, 1998.

To nakonec znamená selhání v úkolu feministického domýšlení moci kříže a zmrtvýchvstání.⁴⁰

Stejně jako mezi černými teology dochází k živé debatě o prioritě zvláštních a univerzálních důrazů při interpretaci křesťanské zvěsti, probíhá živá diskuse i mezi feministickými, womanistickými a mujerista teoložkami. Ačkoliv černošské teoložky (womanistky) a hispánské teoložky (mujerista teoložky) mají blízký vztah k feministické teologii, přesto v jejím rámci nabízejí kritický hlas. Vedle sexismu ve společnosti a v církvi zdůrazňují represivní sílu rasismu a dělení na třídy či kasty. Womanistické teoložky tak kritizují selhání teologů, bílých nebo černých, pokud jde o vyrovnání se se zlem sexismu, stejně jako selhání bílých feministických teoložek, pokud jde o zlo rasismu a třídního či kastovního dělení, k němuž dochází nejen mezi muži, ale také mezi bílými a často zámožnými ženami.⁴¹ Mujerista teoložky, které si dobře uvědomují machistickou mentalitu a její nedůstojné a násilnické sklony a chování, vyslovují podobnou kritiku v rámci hispánské teologické komunity.⁴² Spisy womanistických a mujerista teoložek otevřely možnost hlubšího smyslu solidarity a odhodlání ke spolupráci mezi ženami všech barev pleti či společenských vrstev.

Hispanšská christologie

Kontextem hispánské teologie jsou *dějiny zápasu a zkušenost diskriminace hispánské a Latino komunity v Severní Americe*. Hispanšská teologie je blízce spřízněna s latinskoamerickou teologií osvobození a sdílí s ní mnoho svých témat: důležitost sociální lokace, začínající historickým Ježíšem, Boží náklonnost k chudým, nerozlučnost víry a praxe. Má však své vlastní důrazy a témata. Náš sumář využije zejména christologické spisy mexické-

40 Sarah Coakley, *Kenosis and Subversion: On the Road to 'Vulnerability' in Christian Feminist Writing, Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*, Oxford: Blackwell, 2002, 33. Viz též Johnson, *She Who Is*, 246–72.

41 Viz Jacquelyn Grant, *White Woman's Christ and Black Woman's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*, Atlanta: Scholars Press, 1989; Stephanie Y. Mitchem, *Introducing Feminist Theology*, Maryknoll: Orbis Books, 2002.

42 Viz Ada Maria Isasi-Diaz, *En la Lucha / In the Struggle: A Hispanic Women's Liberation Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

ho římskokatolického teologa Virgilia Elizonda a christologii kubánského protestantského teologa Justa Gonzaleze.

Virgilio Elizondo píše jako věrný římský katolík, který ctí jednotu víry, potvrzuje christologická dogmata církve a také oslavuje specifika víry a komunitních praktik hispánských křesťanů. Jeho ústřední koncept christologie a eklesiologie je *mestizaje* nebo-li kulturní a rasová směsice.

Ve svých reflexích Ježíšovy „galilejské cesty“ se Elizondo pokouší využít význam Ježíšovy galilejské lokace pro hispánské křesťany i ekumenickou církev.⁴³ Ve skutečnosti, že Ježíš byl Galilejec, nachází Elizondo hned několik významových vrstev. Být galilejským Židem znamenalo být outsiderem z mnoha důvodů – geograficky, sociálně, kulturně, jazykově i nábožensky. Galilea byla územím, kde žili lidé různého původu. Ekonomicky to byl okrajový region, oddělený od mocenských center v Jeruzalémě. Byl znám nejen svým rozeznatelným nářečím, ale také svou ignorací náboženského zákona a laxností v dodržování židovských náboženských zvyklostí a ceremonií. Podle Elizonda má fakt, že Ježíš, Syn Boží, pocházel z Galileje, velkou důležitost jak pro naše pochopení inkarnace, tak pro cíl Božího díla spásy v něm. Mezi teze, které najdeme v Elizondově díle *Galilejská cesta*, patří:

Galilejská identita konkretizuje pohoršlivý význam inkarnace. Lidský skandál Boží cesty nezačíná křížem, ale historicko-kulturním vtělením jeho Syna v Galileji.⁴⁴ V Ježíši se Bůh nestává jen lidskou bytostí, ale okrajovým jedincem, ostouzeným a odmítaným na tomto světě.⁴⁵ Jako ostatní kontextuální teologové nebo teologové osvobození se i Elizondo zaměřuje na „historického Ježíše“, ale ne stejným způsobem jako akademická obec a její různé „průzkumné výpravy“ za historickým Ježíšem. Elizondo se zabývá konkrétní osobou a dílem Ježíše v jeho historickém zasazení, jak je popsáno v evangeliích.

Ježíšova galilejská identita *podtrhuje konfliktní charakter Ježíšova poselství o Božím království a jeho působení mezi lidmi na okraji, jeho vyvrcholením je golgotský kříž.* Nebyla to jen jeho smrt na kříži, co mělo spás-

43 Virgilio Elizondo, *Galilean Journey: The Mexican-American Promise*, Maryknoll: Orbis Books, 2000.

44 Tamtéž, 53.

45 Virgilio Elizondo, *Mestizaje as a Locus of Theological Reflection*, in: Arturo J. Banukelas (ed.), *Mestizo Christianity: Theology from the Latino Perspective*, Maryknoll: Orbis Books, 1995, 19.

ný dosah, ale celá jeho cesta, která vyvrcholila jeho ukřižováním. Právě na konfliktním pnutí této cesty z Galileje do Jeruzaléma se ukazuje plný účinek Ježíšova spásného jednání.⁴⁶ I když se Ježíš dostával do konfliktu s těmi, kdo odporovali Boží vládě, kterou vyhlašoval a představoval, odmítal odpovědět na násilí svých odpůrců násilím. Podle Elizonda je Ježíš „účinným prorokem nenásilné lásky“.⁴⁷

Elizondo vidí *analogii mezi galilejskou identitou Ježíše a smíšenou identitou mexických Američanů*. Toto je asi nejprovokativnější prvek Elizondovy christologie, který vyvolal otázky a námitky ostatních hispánských teologů. Pro Elizonda ukazuje Ježíšův původ a zrání v Galilei, v prostředí poznamenaném sociální a kulturní *mestizaje*, na přítomnost božské milosti v takto definované lidskosti: „*Mestizaje* je začátkem nového křesťanského univerzalizmu.“⁴⁸ Zatímco odkaz k Ježíši jako *mestizaje* vyvolává kritiku podobnou té, kterou sklidily výroky některých afroamerických teologů, že je Ježíš černý, Elizondovým záměrem je mluvit ne v rasově exkluzivních termínech, nýbrž o „novém univerzalizmu, který pomíjí všechny bariéry mezi lidmi“.⁴⁹ Když mexičtí Američané slyší dobrou zprávu o Boží přítomnosti a činnosti v Ježíši – Galilejci, který byl jako oni opovrhovaným *mestizo* na okraji společnosti, mohou najít novou naději i důstojnost.⁵⁰

Podle Elizonda se *ve světle identity a spásného díla galilejského Ježíše stává úkol mexicko-amerických křesťanů jasným*. Lidé označovaní jako *mestizaje* jsou Boží vyvolení, není to však lid vyvolený k výhodám, ale k určitému poslání. Mají být otevřenou společností, nositeli nového stvoření. To, že jsou voláni k tomu, aby se postavili modlářskému systému zla, který upřednostňuje jen některé a ostatní utlačuje, neznamená, že jsou voláni do zbraně nebo k násilí. Spíše jde o to, že „svou pravou identitu a určení prožíváme v našich svátcích (*fiestas*)“.⁵¹ *Fiestas* jsou oslavy „začát-

46 Elizondo, *Galilean Journey*, 69.

47 Elizondo, *Mestizaje*, 20.

48 Elizondo, *Galilean Journey*, 124.

49 Tamtéž.

50 Viz Miguel H. Díaz, *On Being Human: U.S. Hispanic and Rahnerian Perspectives*, Maryknoll: Orbis Books, 2001. Vděčím Rubenu Rosario-Rodriguezovi, doktorandovi na Princeton Theological Seminary, že mi pomohl porozumět přínosu a výzvě hispánské teologie.

51 Elizondo, *Mestizaje*, 25.

ku finální eschatologické identity (Božího lidu), kde bude sice rozmanitost, ne však rozdělení“.⁵²

I když Elizondo jasně předpokládá pravdivost christologických kréd církvě, nevysvětluje, v jakém vztahu jsou k jeho výkladu osoby a díla galilejského Ježíše. To je naopak důležitý úkol v díle protestantského kubánsko-amerického teologa Justo Gonzaleze. Podobně jako Elizondo i Gonzalez volá k osvobodivému čtení Písma. Tvrdí, že všechny hispánské teologie se shodnou v tom, že odpovědný výklad Písma „musí vrhat světlo na současnou situaci, pomoci nám ji pochopit a podpořit nás ve snaze o spravedlnost a osvobození“.⁵³ Na rozdíl od Elizonda se však Gonzalez snaží ukázat, jak se klasická christologická dogmata a hispánský kontext mohou navzájem doplňovat. Podle Gonzaleze hovoří proklamace nicejského a chalkedonského koncilu k dnešní hispánské církvi s překvapivou relevancí.⁵⁴

Jako příklad nabízí Gonzalez Nicejské vyznání. Nicea při proklamaci věčného božství Ježíše Krista současně protestovala proti „konstantinizaci“ Boha. „Konstantinizací“ Gonzalez rozumí přizpůsobování Boha evangelia chápání božství, které bylo důvěrně známé helénistickému světu. Ačkoliv Arius byl biblicky vzdělaný, nebyl schopen se osvobodit od svého filozofického a náboženského prostředí a myslet na trpícího Ježíše jako na někoho, kdo je zajedno s majestátním a transcendentním Bohem. Opustit živého Boha Písma a usadit se v „teologii statu quo“, s jejími domněnkami o tom, co ustavuje skutečnou moc a slávu, bylo pokušením, kterému Arius neodolal. Takovým zůstává toto pokušení dodnes. Tvrzení, že ten, kdo ohlásil dobrou zprávu chudým a kdo byl ukřižován mezi dvěma zloději, je Božím Synem, že je „jedné podstaty“ s Otcem, představuje skandál pro všechny, kdo si – dnes jako tehdy – myslí, že Bůh je něco jako super-císař. Jinými slovy, Nicea revolucionizuje naše chápání podstaty božství i povahy skutečné moci.

I Chalkedonské vyznání, se svým potvrzením pravého božství a pravého lidství Krista, potírá podle Gonzaleze všechny formy „konstantinizace“ a újmy, kterou představuje pro duše utlačovaných. Lidé v otroctví jsou

52 Tamtéž.

53 Justo L. Gonzalez, *Scripture, Tradition, Experience and Imagination: A Reflection*, in: Anthony B. Pinn – Benjamin Valentin (eds.), *The Ties That Bind: African American and Hispanic/Latino/a Theologies in Dialogue*, New York: Continuum, 2001, 64.

54 Viz Justo Gonzalez, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*, Nashville: Abingdon Press, 1990.

často v pokušení přijímat teologické zdůvodnění svého stavu. Taková zdůvodnění byla k dispozici v prvních stoletích církve v podobě doketismu. Pro doketisty bylo Ježíšovo lidství pouze zdánlivé. Ve skutečnosti byl čistě nebeskou bytostí, nedotčenou realitou lidského utrpení a smrti. Tím, že Chalkedon potvrdil plné lidství Ježíše Krista, definitivně odmítl doketismus a tím i ten druh hereze, která je dodnes pro křesťany pokušením.

Gonzalez, který se zaměřuje zejména na hispánské křesťany, si všímá, jak jednotlivci, kteří se cítí bezmocní, mohou snadno podlehnout poselství mnoha televizních kazatelů, kteří se vyhýbají otázce proměny života zde a nyní a namísto toho povzbuzují chudé, aby zapomněli na své současné utrpení a přemýšleli pouze o životě budoucím. Takové poselství je moderní verzí doketismu.⁵⁵

Chalkedon odmítl nejen doketismus, ale také adopcianismus, apollinarianismus a nestorianismus. Gonzalez tvrdí, že každá z těchto starověkých herezí je pokušením pro hispánské křesťany i dnes, i když označení, pod nimiž se objevují, mohou být zcela jiná. Například moderní adopcianismus popírá ztělesnění Boží milosti v Ježíši Kristu ve prospěch myšlenky, že Ježíš získává Boží přízeň díky svým skutkům. Toto je christologický protějšek amerického mýtu, že každý může dosáhnout vrcholu, pokud se o to vskutku dostatečně snaží. Pokud se utlačovaným nedostává poučení, že Ježíš Kristus je Bohem s námi a pro nás, ne „místní chlapec, který se prosadil,“ budou o sobě smýšlet jako o bezcenných ztroskotancích. Ježíš adopcianismu není dobrou zprávou pro ty, kdo jsou na dně společnosti.⁵⁶

Proto nejsou Nicejské a Chalkedonské vyznání, jak je Gonzalez včítá do hispánských souvislostí, ani zdaleka něčím překonaným. Jejich tvrzení, že skutečný Bůh se stal skutečným člověkem v Ježíši Kristu pro naši spásu, je pro dnešní hispánskou církev právě tak důležité jako bylo pro církve v jiných časech a na jiných místech. Ale uvědomění si toho vyžaduje, aby tato vyznání byla interpretována způsobem, který má na zřeteli hispánsko-americký kontext. Gonzalez souhlasí s kritiky Chalkedonu, kteří říkají, že toto krédo nedefinuje pravé božství i pravé lidství Ježíše Krista, jak je dosvědčuje Písmo, s dostatečnou konkrétností: „Právě ve svém bytí pro ostatní projevuje Ježíš své plné božství, a současně tímto svým bytím pro

55 Tamtéž, 143

56 Tamtéž, 145.

druhé projevuje svou plnou lidskost.⁵⁷ Při správném výkladu jsou však starobylá christologická vyznání nepostradatelnými průvodci pro kontextuální zvěstování evangelia o Boží nezasloužené milosti v Ježíši Kristu.

Asijsko-americká christologie

Mezi nejnovější kontextuální teologie ve Spojených státech patří asijsko-americká teologie. I když je ve svých počátcích, bude tato teologie bezpochyby nadále růst, jelikož počet asijsko-amerických křesťanů se neustále zvyšuje. Asijští Američané pocházejí z mnoha různých zemí s velmi rozmanitým kulturním a jazykovým zázemím. I když existuje mnoho společných zájmů, neexistuje žádná singulární asijsko-americká teologie. Naše shrnutí je založeno převážně na korejsko-americké teologické literatuře.⁵⁸

Kontextem asijsko-americké teologie je zkušenost asijských imigrantů a jejich rodin ve Spojených státech. Tento kontext je charakterizován *složitým průnikem dvou značně odlišných kultur*. Tak jako v černé teologii dochází k setkání kontinentů Afriky a Severní Ameriky a jako jsme v hispánské teologii svědky souběhu kultur Severní a Jižní Ameriky, tak se v asijsko-americké teologii střetávají západní a východní kultura.

Řada asijsko-amerických teologů *čerpá z východních filozofických, náboženských a literárních tradic a své teologické práce odívá po formální a stylistické stránce do podoby, která se jim zdá pro asijské národy vhodnější než typické západní kategorie a styly myšlení*. Někteří jsou přímo nebo nepřímo ovlivněni asijskými koncepty, jako jsou principy *jin* a *jang*. Upřednostňují inkluzivní, komplementární, „jak–tak“ formu myšlení na rozdíl od toho, co považují za exkluzivní, tedy opoziční, „buď–anebo“ způsob myšlení, běžný na Západě. Asijsko-američtí teologové využívají při své teologické práci původní asijské koncepty, jako jsou *tao* a *han*, nebo čerpají z obrazů a životních scén z východních kultur.

Grafické příklady použití asijských obrázků jsou uvedeny v pracích japonsko-amerického teologa Kosuke Koyamy, který několik let působil jako misionář v Thajsku. Koyama nemluví o „systematické“ nebo „dogmatické“

57 Tamtéž, 152.

58 Jsem zavázán Kevinu Parkovi za jeho studii o korejsko-americké teologii v jeho disertaci: *Emerging Korean North American Theology: Toward a Contextual Theology of the Cross*, Princeton Theological Seminary, 2003.

teologii, ale o „teologii vodních buvolů“, teologii, která je srozumitelná chudým farmářům v jihovýchodní Asii, kteří obdělávají svá pole spíše pomocí vodních buvolů než traktorů.⁵⁹ Choan-Seng Song, přední čínsko-americký teolog, chápe teologii v podstatě jako vyprávění. Vypráví příběhy asijských národů, zejména chudých a utlačovaných, a interpretuje tyto příběhy ve světle Ježíšova příběhu.⁶⁰

Klíčovým konceptem v práci několika asijsko-amerických teologů je „okrajovost“. Podle Jung Young Lee, „vtělení [...] byla božská okrajovost. [...] Kristus se stal krajností okrajovosti tím, že se vzdal všeho, co měl.“⁶¹ J. Y. Lee uznává meze všech analogií, když je řeč o Bohu a díle spásy, srovnává však odsunutí na okraj společnosti, které ve Spojených státech zažívají asijské Američané, se sebe-upozaděním Boha v Ježíši Kristu. Stejně jako Bůh zažil odmítání a ponížení při své emigraci z nebe do tohoto světa, tak i asijsko-američtí přistěhovalci zažívají odmítnutí a ponížení, když se vzdají všeho a přijdou do Ameriky: „Zatímco ve svých rodných zemích vykonávali významná zaměstnání, zde začínají jako údržbáři, pradelny, kuchaři a další podřadní pracovníci.“⁶²

Sang Hyun Lee rozvíjí téma okrajovosti poněkud odlišným způsobem. Podle něj má marginálnost neboli život na okraji dvou světů v případě asijských Američanů své negativní i pozitivní stránky. Negativně je to zkušenost s útlakem na okraji dominantní společnosti, a to hlavně kvůli rasovým předsudkům. V tomto negativním smyslu není okrajovost věc osobní volby, ale nedobrovolnou situací. Pozitivně nabízí kulturní okrajovost příležitost k tvůrčí činnosti při prolínání kultur a šanci pozvednout prorocký hlas pro právo a spravedlnost proti strukturám bezpráví a vyloučení.⁶³

To, že *Ježíš byl Galilejec, a proto znal podmínky okrajovosti z první ruky*, je tématem asijsko-americké christologie, stejně jako christologie hispánské. Zatímco Elizondo zdůrazňuje *mestizo* nebo smíšené rasové a kul-

59 Kosuke Koyama, *Water Buffalo Theology*, Maryknoll: Orbis Books, 1974.

60 Choan-Seng Song, *The Believing Heart: An Invitation to Story Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1999.

61 Jung Young Lee, *Marginality: Key to Multicultural Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, 83.

62 Tamtéž, 83.

63 Viz Sang Hyun Lee, *The Pilgrimage and Home in the Wilderness of Marginality*, *Princeton Seminary Bulletin* 16 (1995/1); Kevin Park, *Emerging Korean North American Theology*, 72–119.

turní poměry v Galileji, Sang H. Lee zdůrazňuje více kulturní, politickou a náboženskou okrajovost Galileje ve vztahu k mocenskému centru v Jeruzalémě. Smyslem obojího je, že význam inkarnace a Kristova spasitelského díla nelze odtrhnout od jeho života a činnosti v kontextu kulturní okrajovosti. Odkaz ke galilejskému kontextu Ježíšova poselství a služby je snahou založit teologii okrajovosti nejen v dogmatu vtělení, ale také v dějinné konkrétnosti novozákonního svědectví o Ježíšově osobě a díle.

Nápadným příkladem využití poznatků asijské kultury pro rozvoj asijsko-americké teologie je koncept *han*. *Han* je korejské slovo pro hněv, zášť a hořkost těch, s nimiž bylo nespravedlivě zacházeno. Andrew Sung Park postuluje, že pojem *han* může osvětlit podstatu a smysl hříchu i Kristova spásného díla. O hříchu se téměř vždy mluví z pozice pachatele, zřídka z hlediska jeho účinku na oběť. „Tradiční učení o hříchu bylo jednostranné, protože vidělo svět pouze z perspektivy hříšníka, nezohledňovalo však oběti hříchu a bezpráví.“⁶⁴ Oběť je, stejně jako pachatel, v jakémisi otroctví. Ne v otroctví viny, vyžadujícím odpuštění, ale v otroctví hněvu a rozhořčení, vyžadujícím osvobození. Kristovo spasitelské dílo musí být proto vnímáno nejen jako Boží odpuštění hříšníkům, ale také jako Boží osvobození obětí od břemene hněvu, rezignace nebo nenávisti vůči těm, kteří se na nich provinili. Pokud by toto břímě nebylo odstraněno, zhnisalo by, zničilo by veškerou radost ze života a zabránilo možnosti transformace a obnovy.

Stejně jako ostatní kontextuální teologové jsou i asijsko-američtí teologové obecně kritičtí ke standardním západním interpretacím Ježíšovy smrti, jako je *satisfakční teologie vykoupení*. Namísto toho zdůrazňují Ježíšovu solidaritu s chudými, zneužívanými a trpícími, až do jeho smrti. Kosuke Koyama klade ve svých spisech důraz na radikální kritiku dominující moci, jak ji představuje Ježíšovo utrpení a smrt. V náboženství i v politice existují dostatečné důkazy modlářství imperiálního „centrismu“, tj. těch, kdo jsou v centru moci, bohatství a vlivu a kdo odtud chtějí ovládat a vykořisťovat ty na periferii. Křesťané věří, že středem všech věcí je Ježíš, ten, kdo svou centrálnost realizuje svým láskyplným pohybem k těm, kdo jsou na periferii. „Oproti ničujícímu centrismu ve světě náboženství a politiky ukřižovaný Kristus potvrzuje své ústřední postavení tím, že se jej

⁶⁴ Andrew Sung Park, *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin*, Nashville: Abingdon Press, 1993, 10.

kvůli periférii vzdává. To je cesta a způsob, jímž připravuje šalom.“⁶⁵ Dle C. S. Songa se nejdůležitější vodítka k tomu, kdo je skutečný Ježíš a jaké spasení přináší, nacházejí „mezi lidmi, kteří jsou chudí, vydědění a společensky a politicky utlačovaní. To, co Ježíš říkal a konal, není pochopitelné jinak než v blízkosti mužů, žen a dětí, kteří trpí na těle a na duchu“.⁶⁶

Asijsko-americké ženy také zápasí s významem Ježíše jako Pána v kontextu dějin podřízenosti a útlaku. Posiluje následování Ježíše Krista model pasivní závislosti žen? Znamená volba Krista volbu muže, kterého mají milovat navzdory tomu, že je zanedbává a opouští? Podle Chung Hyun Kyung je odpovědí mnoha asijských křesťanek na tyto otázky rozhodné „Ne“. Ježíš „se k nim hlásí, respektuje je a je aktivně přítomen na jejich dlouhé a těžké cestě za osvobozením a celistvostí. Asijské ženy objevují s velkou vášní a empatií, že Ježíš je ve své solidaritě se všemi utlačovanými lidmi i na straně umlčovaných asijských žen“.⁶⁷

Mnohé z těchto podnětů asijsko-amerických teologů jsou podobné jako ty, které poskytují jiné kontextuální teologie obsažené v této kapitole, velmi poutavé. Vyžadují pečlivé naslouchání i odpovědné posouzení. Peter C. Phan navrhuje dvě důležitá kritéria takového posouzení: za prvé, vhodnost či „relativní koherenci takového poselství s životem a učením Ježíše zprostředkovaným biblickou zvěstí a křesťanskou tradicí“; za druhé, adekvátnost neboli „schopnost sdělovat křesťanskou zvěst současníkům takovou formou, která situaci adresátů rozumí a dokáže ji proměňovat“.⁶⁸

Místní a globální aspekty christologie

Na první pohled se velká rozmanitost lokálních a kontextuálních teologií a jejich konkrétních pohledů na Krista a spásu, kterou přináší, může jevit jako matoucí i hrozivá. Člověk může být v pokušení zavrhnout polymorfní svědectví o Kristu v lokálních teologiích jako pouze dezorientující, rozdělující a nepravověrné a hledat útočiště ve známém jazyce a kategoriích

65 Kosuke Koyama, *The Crucified Jesus Challenges Human Power*, in: R. S. Sugirtharajah (ed.), *Asian Faces of Jesus*, Maryknoll: Orbis Books, 1993, 155.

66 Choan-Seng Song, *Jesus: The Crucified People*, New York: CSS Publishing Company, 1990, 12.

67 Chung Hyun Kyung, *Who is Jesus for Asian Women?*, in: *Asian Faces of Jesus*, 226.

68 Peter C. Phan, *Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making*, Maryknoll: Orbis Books, 2003, 118.

užívaných klasickými christologickými vyznáními a jejich interpretacemi v etablovaných teologických tradicích. Ale to by byla chyba. Nestojíme před volbou „buď, anebo“, ale před potřebou dialogu. Má-li v našem pluralistickém světě docházet k účinnému překladu evangelia, potřebují se navzájem jak částečná svědectví kontextuálních či lokálních christologií, tak společná vyznání celé křesťanské církve.

Církev na celém světě potřebuje slyšet svědectví lokálních církví o jejich zkušenosti s živým Kristem. Vezmeme-li čistě početnost, čísla, „centrum“ křesťanství se přesunulo z Evropy a Severní Ameriky do Afriky a Jižní Ameriky. S pravděpodobným nárůstem křesťanství v Číně budou i jeho hlasy bezpochyby přispívat novým a výrazným způsobem ke křesťanskému svědectví a teologii v jednadvacátém století.

V posledních desetiletích se začínají tyto různorodé hlasy světového křesťanství prosazovat. Druhý vatikánský koncil byl prvním ekumenickým koncilem římskokatolické církve, na kterém bylo silné zastoupení třetího světa. Každý příští ekumenický koncil církve, jehož cílem bude mluvit ke křesťanům a za křesťany kdekoliv, bude nutně mít zastoupení z nebývale široké rozmanitosti ras, jazyků, kultur, teologií a liturgických praxí. Bez lokálních teologií se hlas církve jako celosvětové komunity stává příliš abstraktním a teoretickým. Lokální teologie nabízejí specifické a konkrétní svědectví o Kristu a spáse, kterou přináší. Je třeba, aby toto svědectví bylo slyšeno a absorbováno všeobecnou církví. Jeho hlasy někdy vyvolávají znepekující otázky, ale tyto otázky nejsou umělé nebo pouze akademické. Vyplynávají z prožívané zkušenosti, podněcují reflexi a žádají si odpověď a možná i reformaci.

Jestliže však obecná církev potřebuje slyšet hlasy místních teologií, tak opak je rovněž pravdou: místní církve musí slyšet společné svědectví církve celosvětové, jak je vyjádřeno v klasických krédech, vyznáních a liturgiích. Jestliže pokušením ekumenického vyznání víry je uvěznění v abstrakcích, pokušením lokálního svědectví a vyznání je upadnout do provincialismu a jednostrannosti. Svěží vyjádření významu Krista v konkrétních kontextech je životně důležité, ale nesmí se separovat od většího a zastřešujícího příběhu Božího díla spásy, jak je dosvědčen v Písmu a shrnut v ekumenických vyznáních církve. Sumář zastřešujícího příběhu Písma známý v rané církvi jako „pravidlo víry“ hrál zásadní roli v životě a poslání církve, jak se rozšiřovala do nových regionů a kultur. Jednostrannosti v teologii nelze vždy zabránit; ostatně je pochybné, že by si jakákoliv teo-

logie, která stojí za to, nezačala s jednostrannými důrazy. Jednostrannost v teologii, ať už konzervativní, nebo liberální, je však závadná, pokud se zatvrdí, uzavře uši a srdce hlasům druhých a stane se nereformovatelnou.

Jestliže mají být kontextuální a ekumenické zájmy christologie drženy pohromadě, jestliže se mají navzájem korigovat a obohatit, pak se nabízejí alespoň dva principy:

Za první, *každé úsilí o ekumenickou teologii musí být skutečně otevřené pro hlasy kontextuálních teologií*. Musí chtít „slyšet hlasy lidí dlouho umlčovaných“. ⁶⁹ Éra velkopodnikatelských zásobáren božské pravdy vyzařující vždy z nějakého centra, ať jím je Řím, Londýn, Ženeva, New York, nebo něco jiného, je u konce. Ekumenická teologie musí otestovat svou schopnost slyšet a integrovat vše, co Slovo a Duch živého Krista říká skrze místní církve. Naslouchání hlasům křesťanů v kulturách a situacích odlišných od etablovaných církví hlavního proudu by však nemělo mít podobu neochotných ústupků. Vyslechnutí těchto odlišných hlasů je, podle slov Andrewa Wallse, příležitostí k svěžímu „objevu Krista“. Skutečnost Ježíše Krista má i „nikdy dříve netušené“ významy a dimenze a v ekumenické výměně poznatků a darů nám mohou být nabízeny překvapivé záblesky „slávy dovršeného a vykoupeného lidství“. ⁷⁰

Za druhé, *místní teologie musí mít zájem na tom, aby nemluvily jen ve svém vlastním kontextu, ale aby z tohoto kontextu promlouvaly k celosvětové komunitě křesťanských věřících*. Jak poznamenává Robert Schreiter: „Teologie lokální komunity by tuto komunitu měla přimět k tomu, aby se nad sebe povznesla. Musí určitým způsobem přispět k tomu, jak celá křesťanská církev chápe sebe samu, a to buď tím, že svým způsobem potvrdí to, co je již v této tradici známé, anebo to situačně rozšíří“. ⁷¹ Bylo by zkratem úkolu místní teologie, pokud by zůstala „ostrovní“ a byla jen sama pro sebe, místo aby přispívala poznatky, které získala, všemu Božímu lidu. Účelem každé lokální teologie je, aby svědectví celé církve mohlo být prohloubeno, obohaceno a třeba napraveno. Apoštol Pavel hovořil o rozmanitosti darů, které jsou dány, aby z nich všichni mohli mít prospěch. Žádný úd těla Kristova nemůže říci ostatním: „Nepotřebuji tě“ (1K 12,21). Odpo-

⁶⁹ A Brief Statement of Faith, in: *The Book of Confessions (PCUSA)*, Louisville: Office of the General Assembly, 1999, 10.4, řádek 70.

⁷⁰ Walls, *The Missionary Movement*, xviii. Viz také Margaret O’Gara, *The Ecumenical Gift Exchange*, Collegeville: Liturgical Press, 1998.

⁷¹ Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 120.

vědná místní teologie musí být ve svém záměru ekumenická, stejně tak jako skutečně ekumenická teologie musí být otevřená poznatkům a výzvám k akci, které vycházejí z místních teologií.

Toto není pro teologii nijak snadný program. Snadnost však není tím, co by církve měla při svém poslání očekávat, ani co by měla teologie očekávat při plnění svého úkolu. Formulace Chalkedonského vyznání, říká Karl Rahner, je rozhodujícím výchozím bodem, a nikoli koncem christologické reflexe. Teologie je v neustálém pohybu a sebe-korekci. Nebo, slovy Karla Bartha: Nauky křesťanské víry jsou body, kde se vyznání církve „přechodně zastavilo“.⁷² Úkolem teologie je pokračovat v cestě „víry usilující rozumět“ tím, že „začíná znovu a znovu od začátku“. Začátkem je živý Pán Ježíš Kristus, jehož příběh Písmo vypráví, Duch oživuje, církevní pravidlo víry shrnuje a věrní křesťané jej v různých kulturních kontextech a v různých časech a místech znovu vyprávějí.

Přeložili Kryštof Sýkora a Petr Macek

Daniel L. Migliore, Ph.D., L.H.D. (Hon.)
Professor of Systematic Theology Emeritus
Princeton Theological Seminary
Princeton, New Jersey
USA

72 Karl Barth, *The Göttingen Dogmatics* 1, Grand Rapids: Eerdmans, 1991, 39.

Imago Dei a jeho význam v teologickej antropológii¹

Adriána Belanji Biela

The Image of God and its Meaning in Theological Anthropology The article focuses on the doctrine of the image of God (*imago Dei*) that is crucial for our understanding of who we are as the creation of God and which serves as a foundation for theological anthropology. Specifically, it examines and critically analyses three different approaches to human identity – structural, functional, and relational approach – which have long been used in theology. In the final paragraph, the paper introduces the holistic view of the image of God as a balanced theological perspective that can be effectively used in the postmodern discourse concerning fragmented and decentered human identity.

Záujem o človeka, ktorý má svoje miesto v spoločnosti, a rovnako tak aj samotná existenciálna otázka, čo znamená byť človekom, boli, sú a neustále budú predmetom uvažovania rôznych vedných disciplín. O to viac v dnešnom postmodernom kontexte, v ktorom dochádza k dekonštrukcii ľudskej identity. Na človeka tu už nemožno nazeráť ako na celok, na osobu s permanentným, koherentným a konzistentným self,² ale ako na kompiláciu rôznych skúseností, pocitov a vzťahov, ktoré sú podmienené určitými kultúrnymi, historickými a lokálnymi faktormi.³ Identita človeka je

- 1 Tento príspevok vznikol v rámci riešenia grantového projektu VEGA 1/0261/19 – „Náboženská argumentácia v liberálnej demokracii z pohľadu koncepcie verejného rozumu Johna Rawlsa“.
- 2 Pojem *self* nemá medzi vednými disciplínami univerzálne akceptovanú definíciu. Mark Leary a June Price Tangney uvádzajú 5 rozdielnych definícií „self“, s ktorými je možné sa stretnúť v psychológii, sociológii či iných humanitných vedách: *self* ako osoba, *self* ako osobnosť, *self* ako subjekt alebo „Ja“, *self* ako agent (executive agent), *self* ako predstavy o sebe samom, ktoré má človek. Leary a Tangney ďalej uvádzajú, že spoločnou črtou rozdielnych definícií *self* je vedomá sebareflexia osoby. K tejto problematike pozri viac: Mark R. Leary – June Price Tangney, *The Self as an Organizing Construct in the Behavioral and Social Sciences*, in: Mark R. Leary – June Price Tangney (eds.), *Handbook of Self and Identity*, New York: The Guilford Press, 2012, 1–18.
- 3 V tejto súvislosti ide o postmodernú reakciu na esencialistické chápanie človeka, u ktorého sa predpokladá určitá daná, biologicky podmienená prirodzenosť. Človek ako osoba má podľa esencializmu špecifické osobnostné črty, pri ktorých je možné vidieť stabilitu, kontinuitu a koherenciu, a tieto sa v priebehu času menia len minimálne. Tieto osobnostné črty následne determinujú správanie a konanie človeka. Viac k téme: Vivien Burr, *An Introduction to Social Constructionism*, London: Routledge, 1995, 12–14.

fragmentovaná, decentralizovaná⁴ a má mnoho selves, ktoré sa neustále menia a môžu byť dokonca v konflikte. Identita teda nie je niečo, čo je vopred dané, ale je výsledkom sociálnej interakcie a komunikácie.⁵ Preto aj poznanie a správanie nie je niečo, čo by ľudia „mali“, ale je tým, čo spoločne vykonávajú.⁶

Keďže teologická antropológia berie ľudskú bytosť ako dôležitý predmet teologickej reflexie, je v jej prirodzenom záujme vstúpiť do dialógu s postmodernou, vziať do úvahy jej spôsoby uvažovania o človeku, na ich základe prehodnotiť tie vlastné, a napokon svojou časťou prispieť do diskurzu o ľudskej identite. Podstatnou otázkou ale je, akým spôsobom môže teologická antropológia prispieť do vzájomného dialógu?

Špecifikom teologického uvažovania o človeku je biblický koncept *imago Dei*, podľa ktorého má ľudská bytosť v porovnaní s inými živými tvormi pred Bohom zvláštne postavenie. Tento koncept sa tiež dlhodobo ukazuje ako morálne a eticky signifikantný, čo dosvedčujú cirkevné vyjadrenia a teologické dôrazy, ktoré sa v prípade ohrozenia dôstojnosti a života človeka priamo na *imago Dei* odvolávajú.⁷ *Imago Dei* sa v súčasnosti sk-

4 Centrum predstavuje stabilitu a vytvára dojem, že v človeku existuje nejaký stabilný základ, pomocou ktorého sa dá uchopiť jeho identita. Decentralizácia v psychológii znamená, že jednota medzi *self* a identitou zaniká.

5 Psychoanalytik Erich Fromm navrhol, že ľudská prirodzenosť je produktom určitej spoločenskej a ekonomickej štruktúry, do ktorej sa narodíme. V kapitalizme sa tak napríklad formuje spoločnosť okolo jednotlivcov a organizácií, ktoré spolu súperia o postavenie, prácu, trh, etc. V takejto spoločnosti najviac uspeje ten, kto je konkurencie schopný. „Súťaživosť“ alebo „žiadostivosť“ tak nie sú nejakými esenciami v ľudskej prirodzenosti, ale sú skôr produktami spoločenskej a ekonomickej štruktúry. Erich Fromm, *The Fear of Freedom*, London: Routledge, 2001, 9.

6 Pre postmodernu je charakteristická pluralita názorov, takzvané „malé diskurzy“, ktoré ovplyvňujú postmoderné nazeranie na identitu. Pri utváraní a formovaní identity tu dôležitú úlohu zohráva jazyk. Ako uvádza sociolingvistka Judith Baxter, identity sa vzájomne utvárajú prostredníctvom a cez jazyk, no zároveň sa identity podieľajú na produkovani a reprodukovani inovatívnych foriem jazyka. Znamená to, že identita nemá jeden fixný význam, ako to bolo typické pre modernu, ale sa neustále mení, a to aj vzhľadom na diskurz, v ktorom sa momentálne jednotlivci nachádzajú. Identita a jazyk sa tak neustále vzájomne podmieňujú a menia. K tejto téme pozri viac: Judith Baxter, *Positioning Language and Identity. Poststructuralist Perspectives*, in: Siân Preece (ed.), *The Routledge Handbook of Language and Identity*, London: Routledge, 2016, 34–49. Postmoderný prístup k identite popisuje tiež psychologička Burr, *An Introduction to Social Constructionism*, 22–30.

loňuje aj v súvislosti s rovnosťou a slobodou v diskurze ľudských práv.⁸ Zároveň sa tento koncept zdá byť neuchopiteľný a vzhľadom k počtu explicitných zmienok v Písme tiež významovo nejednoznačný. Preto sa treba pýtať, čo je vlastne *imago Dei*, prečo je takým dôležitým konceptom v teologickej antropológii?

Tento príspevok sa snaží odpovedať na vznesené otázky, najprv všeobecným predstavením biblického konceptu *imago Dei* v rámci teologickej antropológie a následne špecifickejšie na základe troch klasických prístupov k *imago Dei* (štrukturálneho, funkčného a relacionalného). Nejedná sa tu však o ich hĺbkovú analýzu. Príspevok si skôr všima argumenty „pre“ a „proti“ jednotlivým prístupom a v závere predstavuje možnú alternatívu v podobe holistického uvažovania o človeku, ktorá by bola využiteľná pri riešení súčasných výziev týkajúcich sa ľudskej identity v postmodernom kontexte.

Človek ako *imago Dei*

Základným presvedčením teologickej antropológie je, že o človeku možno plne uvažovať jedine z teologickej perspektívy, pretože tá pri svojich antropológických výpovediach neberie do úvahy len učenie o stvorení človeka na Boží obraz, ale si všima tiež vplyv hriechu na ľudskú prirodzenosť, následné vykúpenie hriešnika Kristom, človeka ako nové stvorenie a jeho eschatologickú glorifikáciu.⁹ Akákoľvek antropológická perspektíva, ktorá by sa tak sústredila len na jednu dimenziu ľudského života, by bola preto neuspokojujúca, málo realistická a nedostatočná.

V kontexte uvedeného antropológického prístupu k človeku zohráva od nepamäti dôležitú úlohu učenie o *imago Dei*. Učenie, že človek bol stvorený na Boží obraz, ako to dokladajú biblické zmienky v Starej a Novej

7 Napr. *Christian Perspectives on Theological Anthropology: A Faith and Order Study Document*, Geneva: World Council of Churches, 2005, [23.06.2020] dostupné na <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/v-theological-anthropology/christian-perspectives-on-theological-anthropology>.

8 Pozri napr. štúdie od: Daniel J. Louw, *Identity and Dignity within the Human Rights Discourse. An Anthropological and Praxis Approach*, *Verbum et Ecclesia* 35 (2014/2), 1–9; Nico Vorster, *A Theological Perspective on Human Dignity, Equality and Freedom*, *Verbum et Ecclesia* 33 (2012/1), 1–6.

9 Jan-Olav Henriksen, *Creation and Construction. On the Theological Appropriation of Postmodern Theory*, *Modern Theology* 18 (2002/2), 158.

zmluve.¹⁰ V kresťanskej tradícii pritom nikdy nedošlo ku vzájomnému konsenzu v otázke, čo sa vlastne myslí pod slovným spojením „byť stvorený na Boží obraz“, „čo je obraz Boží“ alebo „v čom spočíva podobnosť človeka Bohu“. Teológovia interpretovali a interpretujú *imago Dei* rôznym spôsobom – niektorí v zmysle vyšších kognitívnych schopností (vôľa, rozum, intelekt), iní ako pôvodnú spravodlivosť, mandát spravovať svet alebo svoje výklady uvedeného pojmu zakladajú na schopnosti človeka nadväzovať vzťah k Bohu a k iným ľuďom.¹¹

Interpretáciu problematizuje aj podvojný hebrejský výraz v Starej zmluve תְּצַלֵּם (*tselem* – obraz) a דְמוּת (*d'muth* – podoba) v 1M 1,26–27: „Učínme človeka na svoj obraz, podľa našej podoby“. ¹² Už dlhodobo sa vedie diskusia, či obraz a podobu vnímať ako synonymá, alebo je medzi nimi rozdiel. Exegéti sa vyjadrujú, že hoci nejasná etymológia výrazu תְּצַלֵּם (*tselem*) v Biblii komplikuje výklad uvedených veršov, slovné spojenie „podľa podoby“ sa môže považovať za vysvetľujúcu poznámku, ktorá spresňuje význam „obrazu“. Medzi človekom a Bohom teda existuje určitá analógia, ale popri podobnosti aj odlišnosť.¹³ Človek stvorený na Boží obraz tak reprezentuje/odráža Boha v stvorenom svete a treba zdôrazniť, že je to človek v absolútnom slova zmysle – ako muž a žena – a teda každý človek bez výnimky.¹⁴

10 V Starej zmluve explicitne na troch miestach (1M 1,26–28, 1M 5,1–3, 1M 9,6), v Novej zmluve na šiestich miestach (1K 11,7; 2K 3,18; 2K 4,4–7; Ef 4,22–24; Kol 1,13–15; Jk 3,9). Implicitne je obsiahnutý napr. v Ž 8,3–8; R 8,29; Žid 1,3. Biblické skratky citujeme podľa SEP – Biblia. Písmo sväté Starej a Novej zmluvy, Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1999.

11 K dejinám interpretácie pojmu pozri napr.: Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, Philadelphia: The Westminster Press, 1985, 48–51 (anglický preklad nemeckého originálu Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).

12 Septuaginta prekladá tieto výrazy ako εἰκών a ὁμοίωσις, Vulgata ako *imago* a *similitudo*.

13 Podrobné exegetické spracovanie a možné výklady, na čo výrazy obraz a podoba poukazujú pozri v: Peter Bujko et. al., *Komentáre k Starému zákonu 1: Genézis*, Trnava: Dobrá kniha, 2008, 73–76.

14 V 1M 1,27 sa imago vzťahuje na ľudskú bytosť v úplnosti (čo vyjadruje hebrejské slovo človek, ľudská bytosť alebo ľudstvo vo všeobecnosti – אָדָם) a zahŕňa muža (samčí jediniec – אָדָם) a ženu (samica – אִשָּׁה) – je tu dôležité pohlavné rozlíšenie na fyziologickej úrovni (nie na psychologických a spoločenských rozdieloch), čo potvrdzuje následne 28. verš, ktorý bližšie formuluje rolu človeka v stvorenom svete – rozmnožovanie. Pozri viac: Martin Prudký, *Genesis I: 1,1–6,8*, Praha: Centrum biblických štúdií AV ČR a UK, Česká biblická spoločnosť, 2018, 119–120; Bujko, *Komentáre k Starému zákonu 1: Genézis*, 78–79.

Imago Dei človeka je však vplyvom hriechu narušené (1M 3),¹⁵ a preto je k jeho obnove potrebný Ježiš Kristus, ktorý je skutočným a pravým obrazom Božím – *eikon* (Kol 1,15; 2K 4,4; F 2,5–6; Žid 1,3). Je podstatné zdôrazniť, že hoci sú človek a aj Kristus *imago Dei*, je medzi nimi diametrálny rozdiel. Nová zmluva rozvíja starozmluvné chápanie *imago Dei* zameriavaním sa na osobu Ježiša Krista, ktorý zjavil neviditeľného Boha (J 14,9) a je si s Bohom rovný. Kristus teda nie je ako Boh, ale je Boh, zároveň je však pravý človek, posledný Adam (1K 15,45) – bezhriešny, je „novým stvorením“, a preto je obrazom pravého ľudstva, pravej ľudskej podstaty. Prostredníctvom Ježišovho Kristovho vykupiteľského a spasiteľského diela, s pomocou Ducha Svätého, cez Božie ľudstvo v Ježišovi Kristovi je možné dosiahnuť obnovu narušeného *imago Dei* „starého človeka“ (R 6,8–11; 2K 5,14–21; Ef 4,21–24; Kol 3,5–10). Nová zmluva zároveň nabáda, aby sa človek nasledovaním Ježiša Krista pripodobňoval Božiemu Synovi (R 6,5–7; 8,29; 1K 15,49; 2K 3,18).¹⁶ K úplnej obnove dôjde samozrejme až na konci zavŕšenia dejín spásy, kedy bude človek cez Krista jedno s Bohom. *Imago* má tak v Novej zmluve kristologický rozmer. Nie je to však jediný rozmer, o ktorom sa dá hovoriť.

Teologické uvažovanie o človeku má tiež teleologický a eschatologický rozmer, pretože ľudská bytosť nie je statickou, ale dynamickou a rozvíjajúcou sa bytosťou, ako to vyplýva už z vyššie uvedeného.¹⁷ Potvrzuje to napokon i vertikálna rovina vzťahu Boha k človeku, ktorá je pre existenciu a formovanie človeka určujúca. Boh je účinnou príčinou (*causa efficiens*) vzniku ľudskej identity, pretože Boh prostredníctvom svojho tvorivého slova utvára človeka, dáva mu život (1M 1,26–27) a vyvádza človeka

15 Väčšina teológov sa zhoduje v tom, že došlo k určitej ujme na Božom obraze, rozdiel je však v stupni.

16 Výstižné spracovanie kristologického rozmeru *imago Dei* pozri v: Nathan Jastram, Man as Male and Female: Created in the Image of God, *Concordia Theological Quarterly* 68 (2004/1), 39–41.

17 Teleologickému a eschatologickému rozmeru *imago Dei* sa obsiahlejšie venuje napr. Wolfhart Pannenberg vo svojej teologickej antropológii a v systematickej teológii: Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 43–79; Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2, London: T&T Clark International, 2004, 202–231 (anglický preklad nemeckého originálu Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie 2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991). Atribúty teologickej antropológie v súčasnosti veľmi výstižne popisuje tiež teológ Petr Gallus, Co je člověk? Teologická antropologie ve světle reformační teologie, *Studie a texty ETF* 30 (2018/1), 139–151.

z omylu, že je tvorcom seba samého a že pri ňom ide o vlastnú sebarealizáciu.¹⁸ Vzťah medzi človekom a Bohom preto nie je nejakým prídavkom k už kompletnej, uzatvorenej a izolovanej ľudskej prirodzenosti, ale je jej konštitutívnym prvkom, je predpokladom jej existencie, bez ktorého nie je človeku možné porozumieť.¹⁹

Božie slovo je tiež predpokladom a základom komunikácie medzi Bohom a ľuďmi. Boh človeka slovom oslovuje a očakáva od neho spätnú odpoveď.²⁰ Človek na základe odkázanosti na komunikáciu s Bohom dospieva k poznaniu, že táto je smerodajná pre jeho vzťah k Stvoriteľovi, no i pre jeho vzťah k inému človeku.²¹ Božie slovo má v prípade ľudskej identity teda tvorivú, formujúcu, ale aj zachovávajúcu moc.

Kristus ako Božie Slovo je pritom cieľom – *telos*, ku ktorému človek smeruje (2K 3,18; 4,14; Ef 4,24; Kol 3,10)²², a zároveň je neotrasiteľným základom ľudskej prirodzenosti. Ježiš Kristus je pravou eschatologickou existenciou, v ktorej dosahuje svoje naplnenie existencia človeka. V Ježišovi Kristovi teda človek spoznáva a nachádza svoje pravé ľudstvo, pretože v Kristovom pravom ľudstve sa aktualizuje jeho pôvodné určenie.²³ Za zmienku tu stojí Lutherova definícia človeka ako kresťana z hľadiska ospravedlnenia, kde viera správne umiestňuje hriešnika k zdroju života, ktorým je Kristus. Človek preto nežije v sebe, ale extra se, v Kristovi.²⁴

18 Oswald Bayer, *Martin Luther's Theology. A Contemporary Interpretation*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008, 97 (anglický preklad nemeckého originálu Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).

19 Marc Cortez, *Theological Anthropology. A Guide for the Perplexed*, London: T&T Clark, 2010, 5.

20 Bayer, *Martin Luther's Theology*, 101–103.

21 Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption. Dogmatics*, vol. 2, Philadelphia: The Westminster Press, 1952, 53–55 (anglický preklad nemeckého originálu Emil Brunner, *Dogmatik II: Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, 1950).

22 Vorster, *A Theological Perspective on Human Dignity*, 3.

23 Gallus, *Co je člověk?*, 140–143.

24 WA 56: 158.10–14: *Deus enim nos non per domesticam, Sed per extraneam Iustitiam et sapientiam vult saluare, Non que veniat et nascatur ex nobis, Sed que aliunde veniat in nos, Non que in terra nostra oritur, sed que de celo venit. Igitur omnino Externa et aliena Iustitia oportet erudiri.* [WA = *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarské vydanie), Weimar – Graz 1883nn]. V rovnakom duchu sa vyjadruje Karl Barth, pre ktorého je kristológia alfou a omegou antropológie. Podľa Barth a človeka a ľudstvo nemožno interpretovať z hľadiska „Adama“, a teda z biologického, historického alebo filozofického hľadiska. Predpokladom správneho chápania ľudskej prirodzenosti je Božie zjavenie sa v Ježišovi Kristovi. Karl Barth, *Christ and Adam. Man and*

Kristus ako Slovo života je manifestáciou Božej lásky, a tým sa v Kristovi láska stáva seba-vyjadrením života (R 8,38–39; 1J 4,16). Prenesené do antropologickej roviny, inkarnácia Boha v Ježišovi Kristovi nie je len potvrdením záujmu Boha o život každého jedného človeka (1J 4,9–10), ale, ako zdôrazňuje vo svojej teológii aj protestantský teológ Jürgen Moltmann, zároveň dáva životu človeka hodnotu:

Neexistuje bezcenný život, ktorý môže byť zničený. Ani život iných, ani ten vlastný. Každý život v sebe nesie iskru večného života. Právo na život je neporušiteľným ľudským právom a jeho dôstojnosť musí byť chránená pred komercializáciou prostredníctvom patentov a licencií.²⁵

Tu sa potom dostáva do popredia humánny spôsob života, keďže človek je schopný žiť tiež nehumánne. Tento horizontálny aspekt ľudského života vystihuje Lutherova druhá časť definície kresťana, podľa ktorej kresťan žije prostredníctvom lásky rovnako vo svojom blížnom.²⁶ Hodnota života spočíva v potvrdzovaní a prijímaní života ako takého a nie v jeho odmietaní. Byť ľudským preto znamená zaujímať sa aktívne o iných a participovať vo vzťahoch, v ktorých sa človek nachádza. Tým je vyjadrená dynamika života, pretože človek má záujem žiť plnohodnotný a dobrý život.²⁷

Na základe povedaného sa dá dospieť k nasledujúcim záverom, ktoré v teologicko-antropologickej diskusii predstavujú všeobecný konsenzus. Každý človek bez ohľadu na pohlavie, rod, rasu alebo status je stvorený na Boží obraz. Tento je určitým spôsobom poznačený hriechom, a preto je k jeho obnove potrebný Kristus. *Imago Dei* má tak kristologický a escha-

Humanity in Romans 5, New York: Harper and Brothers Publishers, 1957, 12–13 (anglický preklad nemeckého originálu Karl Barth, *Christus und Adam nach Römer 5*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1952).

25 Jürgen Moltmann, *Ethics of Hope*, Minneapolis: Fortress Press, 2012, 59 (anglický preklad nemeckého originálu Jürgen Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, Güttersloh, 2010).

26 „Ja ti však radím, ak chceš niečo urobiť, modliť sa, postiť, nerob to v domnení, akoby si chcel pre seba niečo dobré urobiť, ale rozhoduj sa slobodne pre toto, aby druhí ľudia mali z toho úžitok a rob im dobre; [...] Hľa, tak musia Božie dobrodenia prúdiť od jedného k druhému a stať sa spoločnými, aby sa každý ujímal svojho blížneho, akoby bol ním samým. Z Krista sa vlievajú do nás, On sa nás ujal vo svojom živote, akoby On sám bol tým, čím sme my.“ Martin Luther, O slobode kresťana, in: Ján Michalko (ed.), *Dr. Martin Luther: Výber zo spisov*, Bratislava: Vesna, 1990, 31–32; WA 7: 37–38.

27 Moltmann, *Ethics of Hope*, 62–64.

tologický rozmer a je zároveň teleologickým konceptom, pretože sa vyvíja a smeruje k určitému cieľu.

V teologickej antropológii sa naproti tomu vyskytujú aj diskutabilné oblasti. Problematickou je napríklad otázka ohľadom jedinečnosti človeka, ktorá ho odlišuje od ostatného stvorenstva, s tým súvisiaca otázka, v čom spočíva podobnosť človeka Bohu, a tiež univerzálnosť *imago Dei*? Súčasná teologická antropológia pozná tri klasické prístupy (štrukturálny, relaci-onálny a funkčný), ktoré sa snažia tieto sporné oblasti objasniť.²⁸

Štrukturálny prístup k *imago Dei*

Štrukturálne chápanie *imago Dei* má v kresťanských dejinách dominantné postavenie. Pod obrazom sa tu zvykne myslieť určitá kvalita reflektujúca vzťah medzi Božou a ľudskou prirodzenosťou. Ide pri ňom o analógiu medzi Bohom a človekom.²⁹ Niektoré interpretácie sa prikláňajú napríklad k fyzickému make-upu, a teda k podobnosti človeka Bohu po fyzickej stránke. Podľa Millarda Ericksona môže takáto interpretácia vychádzať práve z doslovného chápania hebrejského slova **צֶלֶם** (*tselem*) v 1M 1,26 ako sochy alebo formy.³⁰ Obvyklejšie chápanie sa ale skôr prikláňa k určitej duchovnej, psychologickej alebo kognitívnej kapacite nachádzajúcej sa v ľudskej prirodzenosti. Pod touto kapacitou sa najčastejšie myslí intelekt, rozum a vôľa. Človek sa nimi podobá Bohu a tie ho odlišujú od iných zvierat/živočíchov.³¹ Marc Cortez medzi iným uvádza schopnosť symbolického myslenia, seba-určenie, seba-transcendenciu, seba-konanie (*self-*

28 Toto rozdelenie spomína napr.: Millard J. Erickson, *Christian Theology*, Grand Rapids: Baker Book House, 1985, 498; Cortez, *Theological Anthropology*, 14–30; Olli-Pekka Vainio, *Imago Dei and Human Rationality*, *ZYGON: Journal of Religion and Science* 49 (2014/1), 121; Helen De Cruz – Yves De Maeseneer, *The Imago Dei. Evolutionary and Theological Perspectives*, *ZYGON: Journal of Religion and Science* 49 (2014/1), 96.

29 Aku Visala, *Imago Dei, Dualism, and Evolution. A Philosophical Defense of the Structural Image of God*, *ZYGON: Journal of Religion and Science* 49 (2014/1), 103.

30 Erickson, *Christian Theology*, 498.

31 Toto nazeranie bolo typické pre ranú cirkev a pretrvalo tiež v scholastike. Predstaviteľmi sú Ireneus, Tertulián, Klement Alexandrijský, Pelagius, Gregor z Nyssy, Atanázius, Ambróz, Augustín, Tomáš Akvinský, etc. Pozri viac: Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996, 202; Erickson, *Christian Theology*, 498.

agency) a schopnosť človeka robiť morálne rozhodnutia.³² Tieto kapacity robia človeka v porovnaní so živočíchmi výnimočným a jedinečným a na základe analógie s Bohom osobitou bytosťou s vnútornou hodnotou, dôstojnosťou zakotvenou priamo v Bohu.³³

Tradičný spôsob stotožňovania ľudských schopností s obrazom sa samozrejme nevyhol kritike. Podľa Corteza väčšina súčasných teológov štrukturálny prístup odmieta, pretože nie je biblicky a exegeticky podložený, čo môže viesť k stotožňovaniu *imago* s kultúrnymi konceptami danej doby na základe požiadavky aktuálnej antropológie. Ďalším argumentom je, že celé stvorenie reflektuje Boha, a že človek a zvieratá sa odlišujú iba v určitom stupni ich schopností a sú si preto veľmi podobné.³⁴ Erickson zase uvádza, že štrukturálny prístup sa sústreďuje iba na jednu stránku človeka, intelektuálnu kapacitu, a keďže tá môže byť pri ľuďoch rozdielna, môže vytvárať dojem, že Boží obraz je pri niektorých ľuďoch prítomný viac a pri iných menej.³⁵ Olli-Pekka Vainio sumarizuje názory, podľa ktorých štrukturálny prístup môže celkovo viesť k degradácii fyzickej podstaty ľudskej prirodzenosti, preceňovaniu teoretickej a abstraktnej analýzy, k ovládaniu a kontrole, môže tiež navodzovať statické chápanie ľudskej prirodzenosti a je filozoficky, biblicky a vedecky zastaraný.³⁶

Z týchto oprávnených námietok automaticky vyplýva, že štrukturálne nazeranie nie je adekvátnym spôsobom chápania obrazu a bolo by možno potrebné sa ho vzdať. Je to ale iba jedna strana mince, nakoľko v súčasnom diskurze zaznievajú rovnako dôvody, prečo by sme štrukturálne chápanie nemali celkovo odmietať, respektíve, žeby sme mali niektoré domnienky štrukturálneho chápania prehodnotiť. Uvediem zopár názorov, prečo by tento spôsob chápania nemal byť na čiernej listine.

Vainio tvrdí, že schopnosť vedomého rozmýšľania je vstupným predpokladom k tomu, aby sme mali vzťahy, ktoré sú komplexnejšie a vedomejšie, a mohli zároveň vykonávať určité funkcie, resp. úlohy. Byť rozumnou bytosťou podľa neho znamená aplikovať vhodné prostriedky v správnom

32 Cortez, *Theological Anthropology*, 18.

33 Visala, *Imago Dei, Dualism, and Evolution*, 103.

34 Cortez, *Theological Anthropology*, 18–19.

35 Erickson, *Christian Theology*, 510–512.

36 Vainio, *Imago Dei and Human Rationality*, 122.

prostredí, a preto štrukturálne nazeranie nie je len o vlastnení určitej kapacity, ale aj schopnosti použiť ju správnym spôsobom.³⁷

Argument proti preceňovaniu intelektuálnej kapacity ponúka zase Aku Visala, podľa ktorého je osoba kompozitom formy (duše) a látky (tela), kde sú mentálne a fyzické vlastnosti od seba závislé a sú v korelácii. Nie sú to preto len mentálne schopnosti, ktoré robia človeka osobou, ale celý človek je osoba. Telo a rovnako tak aj duša sú nevyhnutné k existencii človeka a jeho fungovaniu. Štrukturálne chápanie preto netreba interpretovať v duchu karteziánskeho dualizmu, ale skôr v zmysle zloženého dualizmu (*compound dualism*), ktorý nedegraduje fyzickú stránku človeka.³⁸ K jedinečnosti človeka Visala dodáva, že modifikované štrukturálne nazeranie namiesto čistej alebo rýdzej jedinečnosti v porovnaní so zvieratami skôr poukazuje na určitú kontinuitu ľudského vývoja so zvyškom stvorenia a zároveň tým ponecháva priestor pre ľudskú špecifickosť alebo zvláštnosť v rámci stvorenia. To znamená, že *imago Dei* sa dá stotožniť s vývojom určitých ľudských dispozícií a schopností,³⁹ pretože človek sa nerodí ako hotová bytosť *per se*. Takéto uvažovanie sa dá vzťahovať na individuálny vývin a rovnako tak na vývoj ľudstva, ktorý smeruje k svojmu *telos*.

Byť stvoreným na Boží obraz je podľa upravenej štrukturálnej teórie teda graduálnou záležitosťou, počas ktorej môže človek odrážať alebo odzrkadľovať Boha vo svete vo väčšej alebo menšej miere v rámci alebo podľa svojich daných schopností a toho, ako tieto schopnosti využíva. Určite z toho ale nemožno vyvodiť záver, že jeden človek je obrazom Božím viac ako človek druhý. Každý človek je *imago Dei* a v porovnaní so zvieratami je jedinečnou ľudskou bytosťou. Novodobý prístup okrem toho zdôrazňuje

37 Pri tomto argumente Vainio vychádza z Tomáša Akvinského a Roberta W. Jensiona. Podľa Akvinského sú ľudia rozumní vtedy, ak žijú cnostným životom. Dôležitým však nie je len to, že človek je schopný robiť dobré skutky, ale ako ich robí. Je to teda správna voľba alebo rozhodnutie a nielen konanie na základe nejakého impulzu alebo vášne, čo je dôležité. Jenson rozumnosť stotožňuje s cnosťou, ktorá je darom od Boha a na ktorej základe je človek schopný vynášať pozitívne a negatívne sudy, je poslušný Bohu a otvorený budúcnosti s Bohom. Aj tu je ale podstatná schopnosť správneho používania kapacity/cnosti. Pozri viac: Vainio, *Imago Dei and Human Rationality*, 124–126 a 130.

38 Tieto tvrdenia Visala dôvodí na základe výsledkov evolučnej psychológie a neurovied. K problematike dualizmu a jeho rôznych foriem pozri viac: Visala, *Imago Dei, Dualism, and Evolution*, 105–111.

39 Visala, *Imago Dei, Dualism, and Evolution*, 115.

význam obidvoch, mentálnej a fyzickej stránky človeka, ich vzájomnú závislosť i prepojenosť, a za nevyhnutné považuje rovnako vzťahy ako kontext, v ktorom sa jednotlivec formuje a vyvíja.

Funkčný prístup k *imago Dei*

Druhým spôsobom chápania je funkčný prístup k *imago Dei*, ktorý sa zameriava skôr na to, čo človek koná, než na to, čím je a čo vlastní. Byť stvorený na obraz Boží tu znamená reprezentovať Boha v stvorení. Táto teória sa odvíja od starovekých predstáv o *imago Dei* v Egypte, Mezopotámii a Asýrii, kde to bola výlučne osoba kráľa reprezentujúca a stelesňujúca božstvo na zemi.

Podľa starovekého nazerania na *imago Dei* mal kráľ v rámci svojho kráľovského mandátu neobmedzenú politickú moc a jeho úlohou bolo podmaniť si a vládnuť nad jemu zvereným svetom.⁴⁰ Kňazská správa naproti tomu podáva odlišnú interpretáciu *imago Dei*, ktorá sa vzťahuje na všetkých ľudí bez rozdielu, a preto je každý človek reprezentantom Boha na zemi.⁴¹ Pri otázke, v čom človek reprezentuje Boha, je najčastejšou zmienkou vláda človeka nad celým stvorenstvom (1M 1,26–28; Ž 8,7–8).⁴²

Človek dostal od Boha mandát, aby dohliadal, strážil a staral sa o všetko na Zemi a zároveň tým udržiaval v rámci stvorenia určitý poriadok. Že sa jedná o zodpovednú vládu možno doložiť odvolávkou na židovských kráľov v neskoršej dobe. Od kráľov sa očakávala svedomitá a zodpovedná vláda bez ohľadu na ich vlastný prospech a so záujmom o prosperitu ich vlastného ľudu.⁴³ Zo žiadosti Izraela o kráľa v 1S 8,10–18 sa však dá usúdiť, že vláda kráľa nie je len pozitívnou záležitosťou, ale môže mať svoje konzekvencie, konkrétne hierarchickú vládu vyznačujúcu sa útlakom a dominanciou jednotlivca nad ostatnými ľuďmi. Z tohto textu zároveň vyplý-

40 J. Richard Middleton, *The Liberating Image? Interpreting the Imago Dei in Context*, *Christian Scholars Review* 24 (1994/1), 11–12.

41 Ide tu o demokratizáciu antických kráľovských predstáv, a to s cieľom podvrátiť, respektíve odstrániť represívny sociálny systém a nahradiť ho egalitárianskym spôsobom nazerania na ľudí. Pozri viac: Middleton, *The Liberating Image?*, 16–21; Vorster, *A Theological Perspective on Human Dignity*, 3; Cortez, *Theological Anthropology*, 21.

42 Erickson, *Christian Theology*, 508–510; Cortez, *Theological Anthropology*, 21–24.

43 Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, Philadelphia: The Westminster Press, 1961, 92 (anglický preklad nemeckého originálu Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 1, 6. durchgesehene Aufl., Stuttgart: Klotz, 1959).

va, že takáto forma vládnutia nie je žiaducou a nie je v súlade s Božou vôľou.

V tejto súvislosti sa do popredia dostáva tiež prepojenie kráľovského majestátu s osobou Ježiša Krista. Kristova vláda je vládou Božej lásky zjavenej na kríži a je v pravom slova zmysle láskavou službou blížnemu (Mk 10,43–45). Byť stvorený na obraz Boží tak znamená byť formovaný eticky, čo vylučuje despoticú a vykorisťujúcu vládu človeka nad iným človekom či stvorením. Láskavá služba predstavuje tiež limit ľudskej slobody. Ako výstižne uvádza Hans Schwarz, byť slobodným neznamena, že si človek môže robiť, čo chce. Je to skôr sloboda žiť podľa Božej vôle. Vo vzťahu k Božiemu stvoriteľskému činu, ktorý Boh označil za „veľmi dobrý“, to znamená tiež úlohu človeka spolupodieľať sa na ochrane Božieho diela a zabrániť všetkému, čo by sa snažilo zničiť alebo poškodiť toto „veľmi dobré“ dielo.⁴⁴ Erickson dodáva, že v prípade vlády človeka nad stvorením je to rovnako jeho schopnosť porozumieť a učiť sa o stvorení, aby človek vedel predvídať, čo sa stane, a mal tak nad určitým dianím kontrolu a vedel naň správne reagovať. Je to súčasťou zodpovednosti človeka ako reprezentujúceho Boha.⁴⁵

Ani funkčné chápanie sa však nevyhlo kritike. Jednou zo slabých stránok funkčného prístupu je, čo si všíma už Walter Eichrodt, že autorita a poverenie vládnúť nad stvorením je viac konzekvenciou vyplývajúcou zo stvorenia na Boží obraz než obrazom samotným.⁴⁶ K tomuto kritickému ohlasu možno pridať tiež interpretáciu významu *imago Dei*, kde je často problémom príliš úzke zameriavanie sa na prvú kapitolu Genezis.

Cortez upozorňuje, že pri výklade treba brať do úvahy i druhú kapitolu Genezis a celkovo kánon. Druhá kapitola totižto popisuje vládu človeka nad stvorením, jeho nadväzovanie zmysluplného vzťahu s Bohom, s iným človekom a so stvorením. Je tu špecifikované, že človek má veľa spoločného s inými zvieratami a je od nich v tej istej chvíli odlišný, je pred Bohom morálne zodpovedný a z antropologického hľadiska tu dochádza k významnému momentu, k spojeniu muža a ženy ako dôležitej súčasti toho,

44 Hans Schwarz, *The Human Being. A Theological Anthropology*, Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Co., 2013, 23–24.

45 Erickson, *Christian Theology*, 510.

46 Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 2, Philadelphia: The Westminster Press, 1967, 127 (anglický preklad nemeckého originálu Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 2/3, Stuttgart: Klotz, ⁵1964).

čo Boh zamýšľa pre ľudskú bytosť. Ak by bol preto obraz interpretovaný iba v kontexte prvej kapitoly, bol by izolovaný od celkového naratíva, ktorý nekončí pri druhej kapitole, ale sa tiahne naprieč celou Novou zmluvou.⁴⁷ Pri funkčnom prístupe k *imago Dei* je preto dôležité si všímať celkový biblický naratív, na základe ktorého sa dá zistiť, že Boh má s človekom určitý zámer, a že v ňom človek nie je pasívnou a hotovou ľudskou bytosťou.

Možné vysvetlenie toho, ako by mohol byť mandát vlády samotným Božím obrazom a nie jeho následkom, sa ponúka v prepojení reprezentácie Boha s osobou Ježiša Krista. Keďže je Ježiš Kristus pravým *imago Dei*, znamená to, že dokonalým spôsobom reprezentuje Boha. To sa udialo inkarnáciou Boha v a skrze ľudskosť Ježiša Krista, kedy sa Boh stal reálne prítomným v stvorenom svete (1Kol 2,9). Ježiš Kristus ako obraz zahŕňa potom prítomnosť toho, koho zobrazuje, a tým pádom obraz so sebou nesie aj autoritu a vládu zobrazovaného. Človek zase reprezentuje Boha pomocou Krista, čo vystihujú Pavlove slová v G 2,20: „nežijem už ja, ale žije vo mne Kristus“. Reprezentácia Boha človekom takto už nie je následkom, ale je *imago Dei*. Preto *imago Dei* netreba chápať len v jeho protologickej význame, ale taktiež z kristologického a eschatologického hľadiska.⁴⁸

Relacionálny prístup k *imago Dei*

Teologická antropológia vychádza pri definícii človeka tiež z jeho špeciálneho postavenia, určenia a vzťahu k Bohu, k iným ľuďom, k stvorenstvu a k svetu. Pri antropologickej otázke teda zohľadňuje vertikálny (Boh – človek) a rovnako i horizontálny rozmer (človek – človek) života ľudskej bytosti. Podľa relacionálneho prístupu preto *imago Dei* nie je niečo, čo s inherentne nachádza v človeku, je to konkrétne vzťah, ktorý má človek k Bohu a k ostatnému stvorenstvu. Napríklad podľa Luthera je ale človek vždy

⁴⁷ Cortez, *Theological Anthropology*, 22–24.

⁴⁸ K tejto téme pozri viac: Stanley J. Grenz, *The Social God and the Relational Self. Toward a Theology of the Imago Dei in the Postmodern Context*, in: Richard Lints – Michael S. Horton – Mark R. Talbot, *Personal Identity in Theological Perspective*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006, 82–85; Nico Vorster, *Created in the Image of God*, Eugene: Pickwick Publications, 2011, 16–21; Cortez, *Theological Anthropology*, 31–33.

najprv povolany do vzťahu s Bohom, a preto je tento pre ľudskú bytosť konštitutívny.⁴⁹ Vyjadrené slovami Petra Gallusa,

človek je konstituován a určen ve své podstatě Bohem a svými mnohovrstevnatými vztahy a komunikací s ostatními lidmi a se světem. Člověk je velmi komplexní propojený individuality a sociality, které je nesené zásadním vztahem k Bohu. [...] Identita člověka je tedy konstituována a garantována zvenčí.⁵⁰

Teológovia, ktorí sa prikláňajú k relacionálnemu prístupu, uvádzajú väčšinou štyri základné exegetické argumenty, prečo práve vzťah možno považovať za *imago Dei*.⁵¹ Prvý argument sa opiera o 1M 1,26: „učíňme človeka na svoj obraz“. Sloveso „učíňme“ sa dá na tomto mieste vysvetliť viacerými spôsobmi. Z hľadiska novozmluvných textov môže plurál poukazovať na osobu Ježiša Krista (J 1,1; Kol 1,16; Žid 1,2), ktorý bol spolu s Otcom aktívny pri stvorení, čo prvotná cirkev považovala za podklad pre učenie o Trojici. Zo vzťahu medzi tromi osobami sa následne vyvodila relacionálnosť aj v prípade človeka. Uvedené vysvetlenie sa dá však vnímať ako anachronizmus, pretože biblický autor na tomto mieste takto o Bohu ešte neuvažoval.⁵² Celkové učenie o Trojici, ktoré má v cirkvi dogmatický status, ale vzťahovosť v súvislosti s 1M 1,26 nevylučuje.

Podobne sa relacionálnosť vyvodzuje aj pri druhom možnom výklade, ktorý hovorí o Bohu ako o kráľovi zdieľajúcom svoje zámery anjelom, respektíve svojmu kráľovskému dvoru (1Kr 2,19–23, Job 1,6–2,6, Ž 82, 89, Iz 6,1–8).⁵³ V obidvoch prípadoch pritom platí, že človek je relacionálnou bytosťou, pretože je ňou aj Boh.⁵⁴

Druhý argument nadväzuje na prvý a opiera sa o nasledujúci 27. verš 1M 1, kde porovnáva Boží obraz s vyhlásením, že Boh utvorí človeka ako muža a ženu. Na tomto mieste sa na jednej strane do popredia dostáva pohlavná diferenciácia človeka, respektíve jeho biologický potenciál, ktorý

49 Týmto tvrdením Luther samozrejme nepopiera význam substanciálneho chápania človeka. Pozri viac Lutherov spis *Disputatio de homine* z roku 1536 (WA 39 I: 174–180).

50 Pozri viac Gallus, *Co je člověk?*, 142–143.

51 Medzi ostatnými je to napr. Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich, Jürgen Moltmann, Dietrich Bonhoeffer, etc.

52 Bujko, *Komentáre k Starému zákonu 1: Genézis*, 72–73.

53 Cortez, *Theological Anthropology*, 25.

54 Za biblický text podporujúci oba uvedené výklady možno považovať Job 38,4–7, kde sa spomínajú „nebešťania“ – odvolávka na nebešťanov môže zahŕňať anjelov, kráľovský dvor, zbor, Ježiša Krista. Bujko, *Komentáre k Starému zákonu 1: Genézis*, 73.

je dôležitý vzhľadom k vytvoreniu a zachovávaní ľudstva, nakoľko individuálna existencia so sebou nesie neúplnosť, respektíve vnútornú túžbu po úplnosti.⁵⁵ Na druhej strane človek potrebuje k svojej existencii iného človeka, a to bez ohľadu na pohlavie, pretože je interaktívnou bytosťou, čo sa prejavuje v jeho schopnosti komunikovať a kultivovať.⁵⁶

Tretí argument sa odvoláva na širší kontext správy o stvorení a berie do úvahy 2. aj 3. kapitolu Genezis, v ktorých sa dá vidieť, že človek nadväzuje vzťah najprv s Bohom (v. 8–12), potom so stvorením (v. 18–20), a nakoniec s iným človekom (v. 21–22). Tretia kapitola prispieva k relaçionálnemu nazeraniu na *imago Dei* tiež tým, že poukazuje na konzekvencie hriechu v už existujúcich vzťahoch: medzi človekom a Bohom (v. 8), v medziludských vzťahoch (v. 7, 12, 16) a medzi človekom a stvorenstvom (v. 18–19). Narušenie týchto troch vzťahov je následne poprednou témou, ktorá nie je špecifickou len pre spomenuté kapitoly, ale sa tiahne naprieč celým biblickým príbehom.

Stredobodom štvrtého, novozmluvného argumentu je osoba Ježiša Krista. Keďže je Ježiš Kristus pravým obrazom Božím, respektíve manifestáciou skutočného Božieho obrazu (2K 4,4; Kol 1,15; Žid 1,3) a človek sa prostredníctvom Krista stáva nositeľom tohto obrazu (R 8,29; 1K 15,49; 2K 3,18), tak sú pre pochopenie *imago Dei* ako vzťahu dôležité tri faktory: vzťah Ježiša Krista k Otcovi a Duchu Svätému, ktorý je viditeľný v celom Ježišovom živote (J 1,1–18, 32–33; 5,17–29; 14–16), Ježišove medziludské vzťahy počas jeho pôsobenia na zemi (učeníci, Mária a Marta etc.), a výsledok jeho diela pri človeku, ktorý je novým stvorením, s dôrazom na všetky ľudské bytosti a ich vzťah ako členov/častí jedného Kristovho tela (1K 12,12–31, Ef 2,15, Kol 3,10).⁵⁷

Podobne ako pri predchádzajúcich dvoch prístupoch k *imago Dei*, ani relaçionálny prístup sa nevyhol kritickým ohlasom. Okrem nedostatočnej exegetickej opory sa v očiach kritikov ako problematická ukazuje najmä univerzálnosť *imago Dei*. Pri ľuďoch, ktorí sú voči Bohu indiferentní alebo neveria, zaznieva oprávnená otázka, či je u nich vôbec obraz prítomný? Ešte radikálnejšou sa táto otázka stáva v prípade tých, ktorí vedome rebelujú proti Bohu.

55 Pozri viac: Grenz, *The Social God and the Relational Self*, 86–89.

56 Pozri tiež Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2, 205–206.

57 Cortez, *Theological Anthropology*, 24–27.

O zodpovedanie tejto otázky sa pokúsil už Emil Brunner, podľa ktorého je Boží obraz univerzálny bez ohľadu na postoj človeka voči Bohu. Aj keď sa človek odvráti od Boha, nemení to nič na skutočnosti, že sa nachádza vo vzťahu k Bohu. Pri človeku a Bohu ide vždy o vzťah, tento je buď pozitívny, alebo negatívny.⁵⁸ Okrem tohto argumentu univerzálnosť *imago Dei* potvrdzuje tiež zákaz vraždy obsiahnutý v 1M 9,6 či zákaz preklínania v Jk 3,9–10.

Imago Dei možno v rámci tohto kontextu skloňovať tiež v súvislosti s dôstojnosťou a rovnosťou v diskurze ľudských práv, na čo poukazuje v súčasnosti aj Vorster. Vorster dôvodí, že ľudská dôstojnosť je darom od Boha, ktorý je udelený všetkým ľuďom, a to práve na základe relacionálnej štruktúry, do ktorej sa človek narodí. Garantom dôstojnosti je tu Boh (Ž 8,6). Človek pritom dôstojnosť nevlastní, a práve preto je dôstojnosť neodnímateľným právom každej ľudskej bytosti bez ohľadu na jej pohlavie, rasu, rod, schopnosti, etc.⁵⁹

Mnohostranný alebo holistický prístup k *imago Dei*

Z predchádzajúcej charakteristiky troch prístupov k *imago Dei* vyplýva, a to aj na základe ich kritiky, že ani jeden z nich sa nejaví ako uspokojujúci – buď na základe nedostatočného množstva explicitných zmienok v Biblii, nejasného výkladu, alebo ak ide o príliš jednostrannú interpretáciu. Dá sa zároveň tvrdiť, že každý z nich výnimočným spôsobom prispieva k pochopeniu *imago Dei*, a tým k pochopeniu človeka ako takého. V teologickej antropológii je preto najlepšie vziať do úvahy všetky tri nazerania na *imago* (štrukturálny, funkčný, relacionálny), ktoré predstavujú východiskovú pozíciu komplexnejšieho a vyváženjšieho prístupu k človeku. Takýto prístup k *imago* sa označuje ako holistický alebo mnohostranný, pretože sa sústreďuje na viaceré aspekty Božieho obrazu.

Medzi zástancov holistického prístupu patrí Anthony Hoekema, ktorý tvrdí, že jednotlivé prístupy sa môžu vzájomne dopĺňať:

Musíme o Božom obraze v človeku uvažovať len ako o zahŕňajúcom to, čo človek je a nie čo robí, alebo iba čo robí a nie aj čo je, alebo oboje – čo je a čo robí? Je obraz Boží

⁵⁸ Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, 57–58.

⁵⁹ K tejto tematike pozri viac Vorster, *A Theological Perspective on Human Dignity*, 5–6.

iba opisom spôsobu, akým človek koná, alebo je tiež opisom druhu bytia, akým on alebo ona je?⁶⁰

V tejto súvislosti by sa dalo dodať, že *imago Dei* nezahŕňa len to, čo človek je alebo koná, ale aj to, kde – v akých vzťahoch realizuje svoju existenciu.

Podľa holistického chápania je celý človek *imago Dei*, čo dosvedčuje aj prvá kapitola 1M v 26. verši, kde nie je explicitne vyjadrené, že sa jedná buď o určité schopnosti, vzťahy, alebo ľudské konanie. R 1,20 zase dosvedčuje, že človek vo svete odzrkadľuje viaceré Božie vlastnosti.⁶¹ Uvažovanie o človeku tu má preto pluralitný rozmer a nevylučuje, že je naň možné nazeráť z viacerých perspektív.⁶²

Podľa holistického chápania je človek ako *imago Dei* komplexnou bytosťou, ktorej identitu ovplyvňujú mnohé faktory. Ľudská identita tu nie je len produktom určitých schopností, ktoré človek má, ale je do veľkej miery formovaná vzťahmi, na ktorých človek participuje. Vyjadrené v duchu teológie Paula Tillicha, človek nie je autonómnou bytosťou, ktorá existuje len vo svojom vlastnom svete. Ako osoba stojí vždy vo vzťahu k ostatným veciam, na ktorých aktívne participuje. Žije v prostredí, na ktoré pôsobí svojou prítomnosťou, alebo v ňom priamo koná.

Platí to i v opačnom prípade. Prostredie rovnako vplýva na človeka, a preto sa človek a prostredie vzájomne determinujú a rozvíjajú.⁶³ Človeka preto nemožno redukovať len na bytosť s mentálnymi schopnosťami, ktorá sa nachádza vo vzťahoch. Bytie človeka vo vzťahoch predpokladá, že človek je aktívne konajúcou bytosťou, ktorá smeruje k *telosu* svojho života. Ak preto vedľa seba postavíme kresťanské učenie o človeku ako *imago Dei* a postmoderné *self*, dajú sa tu vidieť určité paralely.

60 Citáť v hlavnom texte je vlastným prekladom autorky: „Must we think of the image of God in man as involving only what man is and not what he does, or only what he does and not what he is, or both what he is and what he does? Is ‚image of God‘ only a description of the way in which the human being functions, or is it also a description of the kind of being he or she is?“ Anthony A. Hoekema, *Created in God's Image*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1986, 69.

61 Cortez, *Theological Anthropology*, 28.

62 Henriksen, *Creation and Construction*, 158.

63 Paul Tillich, *Systematická teológia*, Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2009, 145–146 (slovenský preklad anglického originálu Paul Tillich, *Systematic Theology I-III*, Chicago: University of Chicago Press, 1951–1957–1963).

Význam holistického prístupu sa napokon ukazuje pri zodpovedaní otázky, akým spôsobom môže teologická antropológia prispieť do aktuálneho diskurzu o fragmentovanej ľudskej identite, kde je *self* človeka pluralitné, decentralizované, nestabilné a v procese neustálej zmeny. Inak povedané, kde sa z človeka stáva *homo optionis*, ktorý musí kontinuálne robiť enormné množstvo rozhodnutí a žije v nestabilnom svete, ktorý charakterizuje premenlivý systém hodnôt a významov. Kde je jednotlivec vystavený pluralite spoločenských rolí, mnohým – často až nesplniteľným – očakávaniam a v neposlednom rade množstvu medziludských vzťahov, ktoré sa aj kvôli globalizácii a spoločenským médiám stávajú neosobnými a nestálymi. Človek ako jednotlivec i celá spoločnosť sú teda vystavení rôznym zmenám a adaptácia je nanajvýš problematická.⁶⁴

Trajektóriu, ktorá položila základy tomuto súčasnému ponímaniu *self*, možno nájsť už u Augustína,⁶⁵ ktorého život bol tiež poznačený vnútornou roztrieštenosťou vyvolanou rôznymi životnými skúsenosťami, udalosťami a aj dobou, v ktorej žil. Neustály zápas o identitu preto nie je neznámym fenoménom. Augustín vo svojich *Vyznaniach* ponúka ale i návod, ako dosiahnuť jednotu a stabilitu roztriešteného vnútra, respektíve fragmentovaného *self*:

Vo všetkých týchto veciach, ktoré preberám a spytujem sa ťa o radu, nenachodím istého miesta pre svoju dušu, kde by sa mohla vymaniť zo svojej roztržitosti, iba v tebe, a nič môjho nesmie sa vzdialiť od teba.⁶⁶

Stabilitu a jednotu vnútorného sveta, svojho *self*, človek nadobúda podľa Augustína jedine prostredníctvom Boha a v Bohu.⁶⁷ A ako uvádza Grenz, v Augustínovom myslení predstavuje toto *self* trvalú realitu, ktorá konštituuje individuálnu ľudskú bytosť.⁶⁸ Neotrasiteľným základom, na ktorý sa môže teda človek spoľahnúť a ktorý je stabilizujúcim a nemenným prvkom ľudskej identity, je Boh ako centrum nachádzajúce sa mimo človeka – *extra se*. Je to Ježiš Kristus ako pravý človek v pravej eschatologickej existencii, ktorého ľudská podstata nie je fragmentovaná.

64 Možné príčiny fragmentovaného *self* veľmi dobre rozoberá Léon Turner, *Theology, Psychology, and the Plural Self*, Ashgate: Routledge, 2008, 37–89.

65 Pozri viac knihu 2.1., 6.11., a 8.10. Augustínových *Vyznaní*.

66 Sv. Augustín, *Vyznania*, Bratislava: Lúč, 1997, 10.40.

67 Sv. Augustín, *Vyznania*, 1.1., 12.16.

68 Grenz, *The Social God and the Relational Self*, 72.

Učenie o človeku ako *imago Dei* má zároveň teleologický a eschatologický rozmer, preto je utváranie a formovanie ľudskej identity z perspektívy budúcnosti otvorenou udalosťou, a to v obidvoch rovinách – horizontálnej i vertikálnej, pretože človek svoju pravú ľudskosť nadobúda v Ježišovi Kristovi. Človek má preto potenciál meniť sa a vyvíjať.

Tento proces je komplikovaný, nakoľko je človek vystavený viacerým faktorom, ktorého ho ovplyvňujú. Medzi iným je to pôsobenie hriechu, ktorý destabilizuje *self* radikálnym spôsobom. Preto je pre vyvíjajúce sa *self* rovnako dôležitý Kristus ako zdroj obnovy a cieľ, ku ktorému *self* smeruje. Toto dvojaké určenie ľudskej existencie dobre vystihuje aj Lutherovo známe *simul iustus et peccator*, kde sa starý hriešnik z eschatologickej perspektívy prostredníctvom Krista mení na nového a spravodlivého človeka.⁶⁹ A táto realita je dôkazom toho, že ani na *self* nie je možné nazerať ako na jednoduchú nemennú antisociálnu esenciu, pretože človek potrebuje k svojej existencii a premene Boha i spoločenstvo s ostatnými ľuďmi.

Adriána Belanji Biela, PhD.

Inštitút kontextuálnej teológie
Evanjelická bohoslovecká fakulta UK
Bartókova 8
811 02 Bratislava
Slovenská republika
biela@fevth.uniba.sk

⁶⁹ WA 56: 272.17.

Pectus est quod facit theologum.

Víra bez náboženství, nebo víra s náboženstvím?¹

Jan Štefan

Pectus est quod facit theologum. Glaube ohne Religion, oder Glaube mit Religion? Tschechische Evangelische Theologie weist – in Anknüpfung an Barths und Bonhoeffers theologische Religionskritik – der Offenbarung den Glauben, oft sogar „einen Glauben ohne Religion“ zu. Prager Alttestamentler Slavomil Daněk polemisierte gegen die „pektoral-theologischen“ Parole J. Neanders: „Nicht *pectus*, nicht das Herz, sondern *aspectus*, der Hinsicht, Hinsicht auf Gott, macht einen Theologen aus“. Der Verfasser versucht – im Sinne des dialektischen (Anti)Religionsparagraphs der KD I/2, der gelebten und reflektierten Spiritualität Bonhoeffers und des Lebenswerks P. Tillichs – Religion, Frömmigkeit und Spiritualität theologisch wieder positiv zu würdigen: „Glaube mit Religion“. *Pectus et aspectus sunt, quae faciunt theologum.*

Víra, zbožnost, náboženství (a spiritualita)

Začneme lexikálním nálezem. Slovo *víra* se v našem slovníku vyskytuje poměrně běžně. Říkám-li „věřím“, nemusím mít na mysli víru v Boha, „náboženskou víru“. „Věřím, že mluví pravdu.“ „Věřím ti, že mě nezklameš.“ Zato slova *zbožnost* a *náboženství* patří do domény náboženství; už svou etymologií se vztahují k „bohu“. To je ovšem zvláštnost češtiny. Latinská *pietas*, *devotio*, *religio* jsou obsahově neutrální, neberou žádný přímý „zřetel na Boha“. Podobně *die Religion*, *the religion*, *la religion*, ba dokonce i polská a ruská *religia*, a stejně i německá *Frömmigkeit*, anglické *religiousness*, *piousness*, *devoutness*, francouzská *la piété*.

Jan Heller (1925–2008) ve svém *Nástinu religionistiky* (1988) přesvědčivě dokazuje neutralizaci výrazu náboženství.² Staročeský výraz náboženství „je odvozen o adjektiva nábožný – to jest ten, kdo myslí, pamatuje a bere ohled na Boha, kdo je zbožný.“³ „(Z) původní osobní a konkrétní zbožnosti se stal časem a druhotně neosobní abstraktní pojem ‚nábožen-

1 Předneseno na farářském kurzu „Hádala se duše s tělem“, který se konal v Praze 27.–31. 1. 2020.

2 Srov. Jan Heller – Milan Mrázek, *Nástin religionistiky. Uvedení do vědy o náboženstvích*, Praha: Kalich, 1988, 9–12.

3 Tamtéž, 11.

ství“.⁴ Dnešní čeština rozlišuje jednak *zbožnost* ve smyslu „bohabojnost“ (totiž „nábožnost“ či „pobožnost“) a *náboženství* ve smyslu určitý konkrétní náboženský systém, jednak náboženství jako dějinný jev a *náboženskost*, tj. *religiozitu*, jako antropologickou konstantu. Neumí však na rozdíl od angličtiny rozlišit *faith* a *believe*, rozlišuje však „víru“ a „věřivost“. Ale dost, nepřišli jste sem naslouchat audio-slovníku.

V kontinentálním protestantismu po Barthovi je běžné *víru a náboženství rozlišovat*. Klimentický farář Jan Miřejovský (1911–1984) dal svému hojně čtenému apologetickému spisku s podtitulem „Otázky a pochybnosti“ název *Víra bez náboženství* (1971).⁵ Mnozí polistopadoví religionisté, zejména ti z Brna, prohlašují, že jim jde o *náboženství bez víry*.

Příkladem víry bez náboženství byl společný Otčenáš, k němuž vyzval občanské shromáždění na letenské demonstraci v listopadu 1989 pater Václav Malý (nar. 1950), příkladem náboženství bez víry byla minuta ticha, k níž vyzvala letenské demonstranty v červnu 2019 herečka Simona Babčáková (nar. 1973). V prvním případě šlo o centrální obsah křesťanství, odpuštění vin, odhlédnutí od vlastních emocí a výhled vzhůru, v druhém případě o naši „touhu po něčem jiném, po něčem lepším“, niterné ponoření do vlastního srdce.

Tu a tam najdeme nebarthovské evangelíky, kteří – mám říci anglosasky? – rozlišování víry a náboženství neakceptovali. Tak např. redaktor mezi-válečné hromádkovsko-rádlovske Křesťanské revue Jaroslav Šimsa (1900–1945), uveřejnil brožuru *Zbožnost a víra T. G. Masaryka* (1938). V jejím v úvodu se dozvídáme, že bude pojednávat o „Masarykově náboženství“, Masarykově „náboženském myšlení a jeho náboženských názorech“.⁶

Asi bych měl dodat, že staromódní „zbožnost“ z dnešní češtiny vytlačil postmoderní výraz „*spiritualita*“, který je „salonfähig“ i v pražské kavárně. Naši karmelitáni pohotově vydali česky obsáhlý (1295 stran) *Slovník spirituality* (1999);⁷ jeho původní cena (1190 Kč) však odrazovala, takže se záhy ocitl ve výprodeji v Levných knihách. Na fakultě jsme pokusili vyjít vstříc necírkevním studentům studijním programem nazvaným „Teologie–spiritualita–etika“. Zájem o tento nový obor je ještě menší než zájem

4 Tamtéž, 12 (bez autorových zdůraznění).

5 Jan Miřejovský, *Víra bez náboženství*, Praha: Kalich, 1971, ²1991.

6 Jaroslav Šimsa, *Zbožnost a víra T. G. Masaryka*, Praha: YMCA, 1938, 5–6.

7 Stefano de Fiores – Tullio Goffi, *Slovník spirituality*, z italského originálu *Nuovo dizionario di spiritualita*, Milano ⁶1994, přel. T. Brichová OP – J. Lachman, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.

o starou „čistou“ teologii. Hlásí se na něj jeden rok dva uchazeči, druhý rok jeden.

Ať už je řeč o víře, zbožnosti, náboženství nebo spiritualitě, máme při tom vždy na mysli víru *člověka*, lidskou zbožnost, naše náboženství a naši spiritualitu. Souhrnnou zkratkou by se dalo říci, že podle toho, zda jsme zvolili vertikální nebo horizontální optiku, se pohybujeme buď na půdě teologie, vědy o Bohu (a jeho příklonu k člověku), nebo na půdě religionistiky, psychologie, sociologie, kulturní historie, či kulturní antropologie, tedy věd o člověku (a jeho vztahování se k Bohu).

Víra bez náboženství?

Bible stejně jako reformace tematizují *Boží zjevení* a *lidskou víru*; obojí, nicméně obojí v tomto nezaměnitelném pořadí. Jan Milíč Lochman (1922–2004) zdůraznil na počátku svého výkladu Apoštolského vyznání víry *Krédo* (německy 1981, česky 1996), že křesťanovo „věřím“ znamená jak *fides quae creditur*, tak *fides qua creditur*. *Fides quae*, „látku“, „materií“ víry, víru v její objektivitě a intencionalitě, víru co do obsahu víry církve, můžeme a máme rozlišovat, ale nemáme oddělovat od *fides qua*, od „formy“ víry, víry v její subjektivitě a existenciálnosti, víry coby aktu mé víry.⁸

Theologii i zbožnost reformace vyznačuje akcent na biblický theocentrismus: Vycházíme „shora“, od Boha, a přicházíme „dolů“, k člověku. Theologové husitského Tábora bojovali proti tomu, aby v církvi vážily lidské „nálezky“ stejně jako, nebo dokonce více než slovo Boží. Reformátor Martin Luther vytrvale tvrdil, že křesťan má naslouchat Božimu slovu, které probouzí víru, ne plnit církevní předpisy, které vedou k víru potlačujícím skutkům. Protestantská ortodoxie postavila proti tridentskému dogmatickému systému zdravé učení, pravověří. Zbožný člověk se přihlásil o svá práva v pietismu, obrodě protestantské církve evangelickou zbožností. Termín „pektorální teologie“, teologie srdce, se vztahuje k církevnímu historiku Augustu Neanderovi (1789–1850), který jako mladík konvertoval

8 Srov. Jan Milíč Lochman, *Krédo. Základy ekumenické dogmatiky*, přel. B. Vik, Praha: Kalich, 1996, 37–39. Něm. originál *Das Glaubensbekenntnis. Grundriss der Dogmatik im Anschluss an das Credo*, Gütersloh: Mohn, 1982, 34–35. Po svém dobrém zvyku Lochman dialekticky vyvažuje extrémní chladného „objektivismu“ ortodoxů a vřelého „subjektivismu“ probuzenců.

z judaismu k evangelickému křesťanství, a jeho proslulému sloganu *Pectus est quod facit theologum*. „Srdce dělá theologa.“ Ochranovský bratr vyššího řádu Friedrich Schleiermacher (1768–1834) pak vytrvale prohlášoval, že náboženství není primárně věcí rozumu ani vůle, nýbrž citu; v náboženství nejde předně o naše poznání nebo konání, nýbrž o naše prožívání.

Novodobý český protestantismus se u nás etabloval pod egidou josefinského racionalismu. V kontrastu vůči exaltovanému baroknímu katolicismu se vyznačoval střizlivou praktičností. Biblisté a konfesionalisté, řekněme jim theologičtí *vertikalisté*, dali víc na vzdělání a vyučování víru prohlubující a rozšiřující; národovečtí aktivisté, řekněme jim theologičtí *horizontalisté*, upřednostňovali politickou aktivitu plynoucí z víry; sféra emocionality, v níž se vertikála a horizontála protínají, zůstala vyhrazena pietistům. Bez-mála celému století spojené evangelické církve a pražské evangelické theologické fakulty dominoval theologický návrat k reformaci domácí i světové, pověděno nepěknými slovy, „neoorthodoxie“ a blicismus.

První pražský starozákonník Slavomil Daněk (1885–1946) odkázal bohoslovcům programovou výzvu:

Prý: *pectus facit theologum* – srdce (že) dělá theologa. Ale zatím to není než romanticko-idealistický jakoby ohlas praěgyptského mysteria Ptahovského a ještě jen zpola odražený od rhetoriky Quintilianovy. Nikoli *pectus*, nýbrž *aspectus est quod facit theologum* – zřetel jest, co dělá theologa. Zřetel na Boha ovšem.⁹

První pražský systematický theolog Josef Lukl Hromádka (1889–1969) se postavil po bok Karlu Barthovi a nazval odklon od liberální theologie „přelomem v protestantské theologii“. Karl Barth (1886–1968) volal zpět „k věci“, „zur Sache“. Touto „věcí“ rozuměl co do obsahu Boha, co do formy Bibli, tedy: theologie Božího zjevení a theologie Písma svatého.

V druhé polovině minulého století i u nás Barthův vliv ustupoval vlivu Dietricha Bonhoeffera. Barth postavil proti sobě Boží zjevení a lidské náboženství; Bonhoeffer vyznavačskou víru a náboženský světonázor. Studenti přicházející od Ladislava Hejdánka (nar. 1927) a Milana Balabána (1929–2019) do omrzení opakovali, že křesťanství není, nebo by alespoň

9 Slavomil Daněk, Jak studovat na Husově čs. evangelické fakultě bohoslovecké, posmrtně in: *Ročenka Husovy československé evangelické fakulty bohoslovecké v Praze za rok 1938–46*, Praha: HF, 1947, 50–53, 53.

nemělo být, náboženstvím. U Hellera, daňkovce a barthiána v jedné osobě usilujícího o „překonávání náboženství“ a „překonávání náboženskosti“, se mohli dočíst, že křesťanství náboženstvím fenomenologicky vzato je a theologicky vzato není: „Odpověď na otázku, zda je křesťanství náboženství, je dialektická: je i není. Fenomenologicky, tím, jak se jeví, je; ob-
sahem, tím, co opravdu je, není.“¹⁰

Jiní se přeli a prou o to, zda Bonhoefferova prognóza budoucího „nenáboženského křesťanství“ z jeho listů z vězení (psáno 1944, poprvé zveřejnil posmrtně E. Bethge 1951, česky až 1991, od sedmdesátých let kolovalo v samizdatech)¹¹ spěje k naplnění, nebo představuje omyl. Barth ovšem nikdy netvrdil, že křesťanství není náboženství.¹² Tvrdil, že se jako náboženství napořád znovu a znovu uskutečňuje a jako takové je Pán Bůh bere na milost podobně jako jakékoli naše dobře míněné (a leccaké špatně míněné) konání.¹³ A Bonhoefferův soud patří do theologie, nikoli dějin či sociologie náboženství; poválečný vývoj euroamerického světa jej proto nemůže ani potvrdovat, ani vyvracet.

Naši bibličtí theologové učili několik generací farářů a farárek, že Bibli nesmíme historizovat, psychologizovat, politizovat. Zejména psychologizace biblického vyprávění platila za bezmála hřích proti Duchu svatému. Naši praktičtí theologové měli za zlé „velikému Schleiermacherovi“, že se odvažoval definovat evangelické kázání jako sebesdělování kazatelova prožitku. Nekážeme přece sami sebe, nýbrž Bibli. A proti „chválám“, zpí-

¹⁰ Heller – Mrázek, *Nástin religionistiky*, 48.

¹¹ Dietrich Bonhoeffer, „An E. Bethge“ (30. 4. 1944), in: E. Bethge (ed.), *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, (= WEN), München: Kaiser, 1970, 306–308, 306; E. Bethge – R. Bethge – Ch. Gremmels, *Widerstand und Ergebung* (Dietrich Bonhoeffer Werke 8), München: Kaiser, 1998, č. 137, 401–408, 404; česky *Na cestě k svobodě. Listy z vězení*, přel. M. Černý – M. Heryán – J. Šimsa, Praha: Vyšehrad, 1991, 198–200, 200.

¹² O mně známém jediném dokladu tohoto tvrzení u Karla Bartha v jeho pozdním příležitostném textu *Křesťanství a náboženství* (*Das Christentum und die Religion*, 1963) pojednávám ve své knize (nejen) o Barthovi. – Jan Štefan, *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století. Barth, Bunner, Tillich, Althaus, Iwand*, Brno: CDK, 2005, 179.

¹³ Proslulý protináboženský paragraf § 17 *Církevní dogmatiky* „Zjevení jako zrušení náboženství“ (1938) sleduje v hegelovském trojtaktu „Aufhebung“: Likvidace náboženství – konservace náboženství – elevace náboženství. Náboženství je nejprve dialekticky zrušeno, jako takto zrušené pak uchováno a nakonec povýšeno do roviny vyšší roviny. – Srov. Karl Barth, *KD 1/2*, 304–397; Štefan, *Karl Barth*, 172–179.

vání, které uvádí do bohoslužby letničních entuziastů, se namítalo, že v nich barbarské texty a laciná muzika středního proudu vytlačují naše literárně i hudebně kvalitní bratrské písně (a angažované songy Miloše Rejchrtu a Svatopluka Karáska).

Liturgická evangelická iniciativa Coena byla etiketována jako kryptokatholicismus s prvky postmoderního konzumentského tržního náboženství nabídky a poptávky. UCK vydala v reakci na pokus nahradit farářské tabulky štólamy v barvách liturgického roku přesný popis, jak má vypadat farář ČCE v taláru. V polabském sboru, jehož jsem členem, vzbudil apriorní nelibost farářský kandidát, který prý ve svém sboru chodí – kam: na úřady? do hospody? – v kolárku. Platilo a platí: *Non pectus, sed aspectus*; ne srdce, nýbrž zřetel. Nechceme subjektivismus, vyžadujeme objektivitu; ne prožívání „věci“, nýbrž „věc samu“. Co to však je „ta věc“, tedy evangelické křesťanství, které nemusí či nemá být náboženstvím? Začněme historicky: Jakou víru, jakou zbožnost, jaké náboženství najdeme v Bibli a v reformaci?

Bible a reformace

Bible

Naše evangelické křesťanství chce být *biblickým křesťanstvím*. Existuje však nějaká „Bible bez náboženství“, neřku-li „nezbožná Bible“? Slavomil Daněk se slova „náboženství“ nebál, naopak, rád a směle je užíval. Dokonce je vepsal do svého exegetického programu: „SZ látky v nejzáz dosažitelné úpravě a soupravě byly zachovány a předány už nepochybně z titulu náboženství. Proto může uspokojiti jen výklad, který hledí vystihnouti nebo vypátrati náboženský podklad ne-li povahu každé sz látky.“¹⁴ Daněk rád a hojně etymologizoval. Ve slově náboženství nacházel onen kýžený *aspectus Dei*, a proto mu nečinilo potíže dát schleiermacherovskému slovu „náboženství“ přednost před barthovským slovem „víra“. (Zřejmě tak dopomohl k pozdějším nedorozuměním mezi daňkovci a barthiány, popř. daňkovci a novoorientačníky, filosofem Ladislaven Hejdánkem a religionistou Milanem Balabánem.)

¹⁴ Slavomil Daněk, Gedalja (Ilustrace k theorii exegese), in: *Sborník k prvnímu desetiletí Husovy fakulty 1919/20–1928/29*, Praha, 1930, 51–98, 52.

K Bohu se vztahují biblická vyprávění na mnoho způsobů; „existenciálně“, po způsobu strhujícího životního příběhu Abrahamova, ale také „sakramentálně“, po způsobu knihy Leviticus. V Bibli nemáme jen Boží zjevení, máme tam také lidskou odpověď na ně: naši víru, naši zbožnost, naše náboženství.

Co je nám blízké ve *Starém zákoně*? Především očima Kierkegaardovými viděné Abrahamovo vykročení do nezajištěnosti, ne-li přímo odhodlání ke „skoku víry“. Dále očima Barthovýchma čtené Jeremjášovo či Amosovo obrazoborectví, boření balovských oltářů a problematizace spoléhání na kultický provoz. Ne „chrám, chrám“, ale zbožnost srdce a skutky milosrdenství, sociální empatie. A co nám ve *Starém zákoně* už tak blízké není? Tak např. Moltmannovými očima viděný exodus, který nám, zdá se, zproblematizovali u nás nepřiliš oblíbení teologové osvobození. Celkem pochopitelně máme jako potomci husitů špatné svědomí, dojde-li na obzavování země, natož na svaté války. Kupodivu nám dědicům tolerančního evangelictví nepřiřostla k srdci šalomounovská stavba chrámu a ani jeho nehemjášovská obnova. Mudrování našich písmáků se neživí moudrostí biblického mudrosloví, erotika Písně Písní učarovala nanejvýš Milanu Balaňovi.

A co je nám blízké v *Novém zákoně*? Ježíš, který uzdravuje, odmítá ceremoniální zbožnost saduceů a kazuistickou morálku farizeů a vyhledává outsidersy; mnohem méně pak Ježíš, který odchází do ústraní radit se s Otcem, tedy modlit se. Pavel je pro nás originální a hluboký myslitel spíš než misionář, apoštol národů. Jakubovu antitezi „víra, nebo skutky“ máme sklon číst prostě jako spor „étos versus kultus“: Skutky, které odmítl Pavel, prý byly skutky zbožnosti, zatímco skutky, k nimž vyzýval Jakub, jsou skutky mravnosti; ceremoniální aktivita by byla od zlého, morální aktivita je na místě. Tím jsem už ovšem přešel k reformaci.

Reformace

Naše evangelické křesťanství chce být *reformačním křesťanstvím*. Kdo by spočítal všechny Lutherovy výpady proti náboženskému folklóru a církevním devocionálním, k procesím a poutím, růžencům, zdrávasům, relikvíím, kadidlu, svíčkám. Jak tu s reformátorem souzníme! Ano, reformace nepochybně znamenala vyvedení z babylónského zajetí všemožného kostelníčení. Znamenala však odvedení zájmu víry od kultu k étosu? Nežije právě Luther mezi námi jako autor modliteb, písní, bohoslužebného řádu,

jako klasik protestantské náboženské literatury? Nedarovala ženevská reformace ekumenickému křesťanstvu proslulý ženevský žaltář? Kompletní ženevský žaltář (Ž 1–Ž 150) sice tvoří celou jednu čtvrtinu písní *Evangelického zpěvníku* (1979, brzy mu začneme říkat „starý“),¹⁵ i ve sborech s kalvinistickým sebevědomím se však z něho zpívá méně a méně. Česky máme dva malé svazečky modliteb obou reformátorů: modlitby Martina Luthera (2009)¹⁶ a Jana Kalvína (1948);¹⁷ k tomu ještě J. A. Komenského *Modlitby křesťanské* (2. vyd. 1899),¹⁸

Z výše řečeného je, doufám, zřejmé, že víra a zbožnost krácejí v Bibli i v reformaci ruku v ruce. Nyní je na čase podívat se na věc systematicky a zeptat se: Co je víra? Co je zbožnost? Co je náboženství? Co je spiritualita?

Víra, zbožnost, náboženství, spiritualita

Víra

Luther, jinak než katolíci, jinak než Schleiermacher, jinak než evangelikálové, do omrzení opakuje: Víra je vysunutí středu ze sebe ven. Věřit znamená delegovat všechnu nebo alespoň všechnu rozhodující aktivitu na druhou stranu, na stranu Boží. Nám přísluší pasivita, receptivita; metaforicky řečeno prázdné ruce. Věřit znamená zmlknout, vyprázdnit se, otevřít se, očekávat. Vypnout telefon a počítač, zavřít knihu. Abychom si rozuměli, nemám na mysli „filosofickou víru“, světonázorový předpoklad, „že Bůh je“, mám na mysli víru biblickou a evangelickou, životní postoj, „že Bůh je tady“, že můžeme a máme počítat s tím, že jedná v našem světě, v našich životech. Připomínání jeho minulých velikých skutků v kázání a ve svátostech nám má otvírat oči pro jeho současné veliké skutky. Víra je opravdu vykročením ven, ale spíš než skokem do neznáma zabydlením zaslíbené země.

15 *Evangelický zpěvník*, Praha: Synodní rada ČCE, 1979.

16 Martin Luther, *Jak se modlit. Rada dobrého přítele. Modlitby*, překlad a závěrečná studie O. Macek, Středokluky: Z. Susa, 2009, 2. upravené vyd. 2017.

17 *Modlitby Jana Kalvína*, přel. R. M. Šimša, Praha: Kalich, 1948.

18 *J. A. Komenského Modlitby křesťanské*, Praha: Spolek Komenského, 21899.

Zbožnost

Zpravidla rozlišujeme zbožnost církevní, liturgickou, a zbožnost osobní, soukromou. Základní dokumenty *církevní zbožnosti* evangelické církve jsou bohoslužebná agenda a chrámový zpěvník.

V případě *agendy* situace byla dlouhou dobu tristní. Spojená ČCE se po desetiletí své existence smířovala s provizorními agendami, jako byla *Příručka bohoslužebná pro ČCE* (I 1925, II 1929),¹⁹ kterou připravil farář v Pečkách Jan Vladimír Šebesta (1878–1962), a *Knihla modliteb a služebností ČCE* (1939, ²1953),²⁰ kterou připravil synodní senior Viktor Hájek (1900–1968). Až tzv. nová agenda, *Agenda ČCE* (I 1983, II 1988)²¹ představuje čin kolektivní liturgické práce a vlastní liturgické kreativity. Nepřestává mě překvapovat, kolik farářů se bez této agendy obejde a kolik evangelických studentů teologie nikdy neslyšelo o tom, že něco takového vůbec existuje.

Při svém hostování v našich sborech ji marně hledám na pracovních stolech farářů ve farní kanceláři, v sakristii kostela, na stole Páně, ve farářské lavici. O navrhovaných formulářích budoucí nejnovější agendy se nevědělo, kde je máme na internetových stránkách vlastně hledat. O čem svědčí tento mimořádný nezájem českých evangelíků o strukturování bohoslužby? O tom, že se úcta k formě nazývá formalismem? O tom, že co farář, to originál? Česká nechut ke zbytné formě ve jménu jedině důležitého obsahu, na kterou si stěžovali duchové románsky školení, např. F. X. Šalda nebo Václav Černý? Neblahý aliturgismus českého protestantismu, který si vzal na paškál před více než půl stoletím Josef Smolík (1922–2009)?

Nemá tedy smyslu bojovat na půdě českého protestantismu proti „liturgii“. Stojí však za to položit si otázku, zda naprostá ‚aliturgičnost‘ Českobratrské církve evangelické, někdy až křiklavá lhostejnost k bohoslužebným formám není už předností českého protestantismu, výrazem jeho důrazu na Slovo, nýbrž právě naopak nejednou trapným dokladem nedostatečné odpovědnosti a vážnosti ke Slovu.²²

19 *Příručka bohoslužebná pro ČCE 1 a 2*, Praha: Synodní výbor ČCE, 1925 a 1929.

20 *Knihla modliteb a služebností ČCE*, zredigoval a k druhému vydání připravil V. Hájek, Praha: Kalich, 1953.

21 *Agenda ČCE. Bohoslužební kniha. Díl první a Díl druhý*, Praha: Synodní rada ČCE, 1983 a 1988.

22 Josef Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, Praha: Kalich, 1960, 6.

Nezapomenu, jak mě jako začínajícího seniorátního vikáře napomenula kurátorka jednoho polabského sboru, proč nedělní vstupní modlitbu čtu, a nemodlím se ji z hlavy. Jak se mají umět modlit laici, když to neumí ani jejich farář?

Proti „normalizační agendě“ se ozvaly námitky, že představuje únik od angažovanosti na ulici do závětrří kostela. Opravdu tomu tak je? A je-li tomu tak, je tomu tak nutně? Sám její iniciátor se ohradil proti špatnému pochopení barthovského „svátostnému prostoru“ ve smyslu „liturgického ghetta“. „Svátostný prostor nevzniká z útěku před světem, nýbrž právě obráceně z pozic vyznavačské odpovědnosti za svět a církve ve světě.“²³ Proti představě, že mezi modlitbou a činem, kontemplací a akcí, zeje rozpor, mluví i okřídlené slovo Karla Bartha: „Sepnout ruce k modlitbě představuje počátek povstání proti nepořádku světa.“²⁴ – Ještě známější je výrok Dietricha Bonhoeffera: „Pouze ten, kdo křičí na obranu Židů, smí zpívat gregoriánský chorál.“²⁵ Jiná námitka vyčítá stávající *Agendě* její vznešený jazyk high church. Ano, to je pravda. Tomuto nešvaru lze ovšem poměrně snadno čelit tím, že připravíme agendu s alternativními, „lidštějšími“ texty, např. podle vzoru německé *Bohoslužby lidsky* (1990).²⁶ Pracovní verze nejnovější agendy, kterou letos předkládá Liturgický poradní odbor ČCE synodu, vzbuzuje oprávněné naděje, že se blýská na lepší časy.

Jsme na tom, pokud jde o *zpěvník*, lépe? I tady to po desetiletí vypadalo, že nikoli. První zpěvník ČCE, vyšel v roce 1923, byl sestaven ze zpěvníků obou spojených evangelických církví, o nové písně byl doplněn; následně doznal ještě dvou dalších doplňků. Skutečně vlastním zpěvníkem ČCE se stal až *Evangelický zpěvník* z roku 1979 připravovaný bezmála třicet let, od roku 1951. I ten se dočkal po dvaceti letech svého doplňku vydaného samostatně jako *Evangelický zpěvník. Dodatek* (2000). Pečlivě připravovaný třetí *Evangelický zpěvník* je před vyjitím. Jako alternativní

23 Tamtéž, 40.

24 „Hände im/zum Gebet falten ist der Anfang des Aufstandes gegen die Unordnung (popř. + in) der Welt.“ – Barthův výrok je v různém znění znovu a znovu citován, např. in: Jan Milič Lochman, *Oč mi v životě šlo. Cesty českého teologa doma i do širého světa*, Praha: Kalich, 2000, 269.

25 „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen.“ – Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse*, München: Kaiser, 1967, 685.

26 Friedrich K. Barth – Gerhard Grenz – Peter Horst, *Gottesdienst menschlich. Eine Agende. Gesamtausgabe*, Wuppertal: P. Hamer, 1990.

zpěvník slouží církvi mládežnický zpěvník *Svíta. Křesťanské písničky (nejen) po mládež* (1992; ²1999; ³2002). Neúnavným propagátorem nových či prorockých písní je Pavel Keřkovský (nar. 1953), např. ve studii *Evangelická tvář* (2007).²⁷

V kontrastu k neoblíbené agendy se i u nás těší mimořádnému zájmu sbírky *modliteb* určených pro osobní modlitební potřebu a sloužících ne snad regulaci, nýbrž kultivaci *osobní zbožnosti*. Nepamatuji se, že bych se s nimi kdy setkal v antikvariátě. V klasické podobě zabíraly tradiční „vysoká“ témata; v šedesátých letech začaly přibírat nová „nízká“ téma každodenního křesťanova života. Vezmeme-li do ruky knihu *modliteb Voláme z hlubokosti* (1953, ²1960),²⁸ zjistíme že jejími editory byli profesori teologie, předmluvu napsal sám J. L. Hromádka, mezi autory *modliteb* figurují známá jména evangelických farářů té doby.

Hromádkova Předmluva²⁹ – v Princetonu uváděl i do zbožnosti křesťanských klasiků – je malé systematické pojednání o modlitbě, které stojí za čtení i po více než šedesáti letech. Hromádka se cítí nucen hájit oprávněnost „hotových“, totiž „tištěných“ modliteb, vedle modliteb „bezprostředních“. „Všichni potřebujeme pravidla a měřítka pro svůj modlitební život.“³⁰ Není totiž modlitba a modlitba, jsou modlitby pověrečné, zaklínací.

Z knížky *Sešli světlo své* (1970, exilový reprint)³¹ už vane jiný duch. Sestavil ji farář Miloš Šourek (1908–1991), mezi přispěvateli najdeme nemalý počet laiků, Hromádka je jedním z přispěvatelů. Přibylo *modliteb* v Ichformě, cení se otevřenost, upřímnost – a vpravdě ekumenický duch. Evangelík se nepozastaví nad modlitbami východních či západních katolíků, ba ani filosofů, malířů, básníků či hudebníků, přestože jejich církevní ukotvenost byla značně volná a křesťanskost nejednou diskutabilní.

27 Srov. Pavel Keřkovský, *Evangelická tvář*, in: O. Macek (uspoř.), *Zpytování. Studie a eseje k evangelické identitě*, Středokluky: Z. Susa, 2007, 78–89, zejm. 84n.

28 *Voláme z hlubokosti. Kniha modliteb*, redigoval J. L. Hromádka za spolupráce R. Řičana a F. M. Dobiáše, Praha: Kalich, 1953; 2. „zestručněně“ vyd. 1960 redigoval F. M. Dobiáš, Praha: Kalich, 1960.

29 Tamtéž, 7–12.

30 Tamtéž, 8.

31 *Sešli světlo své. Kniha modliteb a meditací*, sestavil a oddíly Písma sv. vybral M. Šourek ve spolupráci s M. Heryánem a J. Miřejovským, Praha: Kalich, 1970.

Autorské svazky modliteb vydali známí faráři Luděk Rejchrt (1939–2019) *Modlitby šeptem* (2005),³² Jaroslav Vítek (nar. 1947) *Přijmi nás ještě dnes* (2014),³³ Jiří Doležal (nar. 1929) *Modlitby* (2012).³⁴ Mimořádný uživatelský úspěch zaznamenaly sbírky *Modlitby* (2004, 2005),³⁵ sestavili Jan Jun (nar. 1964) a Rut Kučerová (nar. 1960), nebo *Vždyť se mnou jsi Ty* (2018) autorské trojice Iva Květonová (1976), Lenka Ridzoňová (1969) a Ondřej Macek (1980).³⁶

Náboženství

Až dosud jsem se mohl spolehnout na jistý souhlas. Víra je dar shůry, realizujeme ji v její vertikální rovině zbožností, v její horizontální rovině étosem. To, co bývá stavěno proti víře, není zbožnost, nýbrž *náboženství*. Nezablikají v okamžiku, kdy vstoupím na tenký led náboženství, v hlavě českobratrského evangelíka varovné červené kontrolky? Hodláš snad rehabilitovat jednou jasně odmítnuté církevní lidské nálezký? Patříš snad mezi ty, kdo by chtěli restaurovat jednou zbořené mariánské sloupy? Začne se s křížem v kostele (vadí snad někomu kříž, který v pražském Salvatoru nahradil roku 1956 luteránský oltářní obraz, poté přestěhovaný do valašského sboru v Huslenkách), budeme pokračovat debatami o nástěnných plátnech Miloslava Rady (1926–2017) zdobících kostely a modlitebny ve sborech ČCE (triptychy *Narození* od 1967 v Chebu; diptychy *Starý a Nový zákon* od 1976 v Kutné Hoře; *Ježíš Kristus včera i dnes tentýž jest i na věky* od 1982 v Praze-Kobylisích; pět obrazů na motivy Starého a Nového zákona od 2000 na Vinohradech). Kde skončíme? „Jako se pes vrací ke svému zvratku, tak hlupák opakuje svou pošetilost“? (P 26,11.)

Nepřestává mě udivovat, že zvýšenou oblibu religionistiky, jíž jsme svědky na fakultě od devadesátých let, neprovází probuzený smysl pro náboženství. Religionistické sklony našich bohoslovců nejdou ruku v ruce

32 Luděk Rejchrt, *Modlitby šeptem. Člověk mluví s Bohem*, Praha: Kalich, 2005.

33 Jaroslav Vítek, *Přijmi nás ještě dnes. Modlitby z Blahoslavova domu*, Benešov: Eman, 2014.

34 Jiří Doležal, *Modlitby. Šedesát modliteb – šedesát let služby v církvi*, Pardubice: FS ČCE, 2012.

35 Jan Jun – Rut Kučerová, *Modlitby*, Praha: Kalich, 2004, 2005.

36 Iva Květonová – Lenka Ridzoňová – Ondřej Macek, *Vždyť se mnou jsi Ty. Kniha modliteb*, Nosislav: FS ČCE, 2018.

s náboženským zájmem a náboženským životem velkých evangelických theologů 20. století.

Neočekávejte, že vám budu doporučovat četbu religionistické klasiky – ať už by to byl marburský theolog a religionista Rudolf Otto (1869–1937) a jeho *Posvátno* (1917)³⁷ nebo americký filosof a psycholog William James (1842–1910) a jeho *Druhy náboženské zkušenosti* (1902),³⁸ které vyšly česky; nebo profesor srovnávací religionistiky a filosofie náboženství rovněž v německém Marburgu Friedrich Heiler (1892–1967) a jeho obsáhlá nábožensko-dějinná a nábožensko-psychologická monografie *Modlitba* (1919)³⁹ nebo profesor dějin náboženství, theologie a řecké filologie v holandském Groningen Gerardus van der Leeuw (1890–1930) a jeho vyčerpávající *Fenomenologie náboženství* (1933),⁴⁰ které česky nevyšly.

Luteráni Bonhoeffer a Tillich, v mnohém korigující Barthovu a-liturgičnost, jsou u nás stále nazíráni jednostrannou barthiánskou optikou. Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) přece nebyl pouze průkopníkem nenáboženského křesťanství, byl také teoretikem a praktikem obnovované evangelické spirituality! Již zmíněný *Slovník spirituality* mu věnuje bezmála tři stránky, na nichž S. Spinsanti polemizuje proti anexi Bonhoeffera theology sekularizace a theology smrti Boha.⁴¹ Ostatně není nejrozšířenějším Bonhoefferovým textem vůbec příznačně modlitba, jeden z posledních nám známých textů z jeho ruky, báseň *O předivné tiché moci?*⁴² Otevřeme-li Bonho-

37 Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha: L. Klotz 1917; česky *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, přel. J. J. Škoda, předml. O. I. Štampach, Praha: Vyšehrad, 1998.

38 William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, New York: Longman, 1902; česky *Druhy náboženské zkušenosti*, přel. J. Hruša, *Výhledy sv. 4*, Praha: Melantrich, 1930.

39 Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München: Reinhardt, 1919.

40 Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen: Mohr, 1933.

41 Sandro Spinsanti, Vzory duchovní, in: *Slovník spirituality*, 1126–1147. Překladatelé si mohli dát práci podívat se, co z Bonhoeffera je přeloženo do češtiny, pak by neodkazovali k jeho knihám „Sequela“ a „Odpor a vzdání se“.

42 Dietrich Bonhoeffer, „Von guten Mächten“, napsána v prosinci 1944, poprvé otištěna pod názvem „Nový rok 1945“ v sešitku *Das Zeugnis eines Boten*, Genf: WCC, 1945, 47, v prosinci 1945, od roku 1951 součástí knihy *Widerstand und Ergebung*, WEN, 435n. Její originální verzi z dopisu snoubence z 19. 12. 1944 poprvé přetiskly *Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer, Maria von Wedemeyer 1942–1945*, R.-A. v. Bismarck – U. Kabitz (eds.), München: Beck, 1992, 209; toto definitivní znění přešlo do *DBW* 8, 607n. Český překlad Dagmar a Petra Pokorných přineslo první lednové číslo *Křesťan-*

efferovy posmrtně rekonstruované finkenwaldské přednášky z homiletiky⁴³ a poimeniky,⁴⁴ užaseme, kolik tam najdeme teoretických úvah i praktických postřehů, pokynů, rad jak pro náš bohoslužebný, tak pro náš duchovní život! A pak že spekulativní theologové považují svět církevního provozu za adiafora, která lze přenechat libovůli farářů-praktiků!

Paul Tillich (1886–1963) nebyl pouze originálním interpretem ospravedlnění, nýbrž také theologem náboženství. Při pohledu na názvy jeho německých Sebraných spisů vidíme, že se slovo „náboženství“ nebo „náboženský“ objevuje v titulu nebo podtitulu pěti ze třinácti svazků! A co teprve tato hesla v rejstřících jednotlivých svazků! Z mnoha definic náboženství, kterými se Tillichovo dílo jen hemží, vyberu dvě linie.

Zaprvé, vůči zjevení vymezuje Tillich náboženství jako „odpověď na předcházející zjevení“, „odpověď, který byla sice zjevením vyvolána, ale kterou dávají lidé“.⁴⁵ Stručně řečeno, náboženství je jméno pro lidské přijímání/přijetí Božího zjevení.⁴⁶

Za druhé, svým obsahem představuje náboženství „stav uchvácenosti (das Ergriffensein) Poslední Zaujatostí (ein letztes Anliegen), takovou za-

ské revue 1956, přetištěn v roce 1962 na konci knihy *Následování*, Praha: Kalich, 1962, 131n. Dnes žije jako píseň „Moc předivná“, č. 697 *Dodatku k Zpěvníku ČCE* a č. 186 zpěvníku *Svíta*, kde i původní německý text. Jiný překlad pořídil básník Václav Renč, V moci dobrých sil, in: *Na cestě k svobodě*, 278.

43 Dietrich Bonhoeffer, *Finkenwalder Homiletik* (1935–1939). Poprvé ji vydal Bethge in: Dietrich Bonhoeffer, *Auslegungen – Predigten. Berlin–London–Finkenwalde 1934–1944*, GS 4, Eberhard Bethge (ed.), München: Kaiser, 1961, 237–289; kritické vydání in: Dietrich Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung. Finkenwalde 1935–1937*, DBW 14, O. Dudzus – J. Henkys (eds.), München: Kaiser, 1996, 478–530.

44 Dietrich Bonhoeffer, *Seelsorge* (1935–1939). Poprvé ji vydal Bethge in: Dietrich Bonhoeffer, *Seminare – Vorlesungen – Predigten. 1924–1941. Erster Ergänzungsband*, GS 5, E. Bethge – O. Dudzus (eds.), München: Kaiser, 1972, 363–414; kritické vydání in: týž, *DBW 14*, 554–591.

45 Paul Tillich, *Autorität und Offenbarung*, in: *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II*, GW 8, R. Albrecht (ed.), Stuttgart: Ev. Verlagswerk, 1970, 59–69, 59. Angl. originál *Authority and Revelation*, Harvard Divinity School (Cambridge), 1952.

46 „(Z)jevení musí být přijato a jméno pro toto přijetí zjevení se nazývá ‚náboženství.‘“ – Paul Tillich, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, in: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, GW 5, R. Albrecht (ed.), Stuttgart: Ev. Verlagswerk, 1964, 138–184, 139. Angl. originál *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago, 1955. Česky *Biblické náboženství a hledání poslední skutečnosti*, in: týž, *Biblické náboženství a ontologie. Výběr ze studií, esejů a kázání*, přel. M. Bartlová et al., Praha: Kalich, 1990, 3–61, 6.

ujatostí, která všechny ostatní zaujatosti činí pouze předběžnými a která v sobě samé obsahuje odpověď na otázku po smyslu našeho života“. ⁴⁷ Nebo, poněkud jinak: „Náboženství je zkušenost toho, co se nás bezpodmínečně týká (was uns unbedingt angeht), a co, protože se nás to bezpodmínečně týká, vyžaduje (nárokuje, verlangt) v každém okamžiku, v každý čas a na každém místě celého člověka.“ ⁴⁸ A tady vzniká problém. Podobnými, ne-li přímo stejnými slovy jako náboženství definuje Tillich víru. Tak hned v první větě přednášek o víře *Dynamika víry* (1956): „Víra je stav uchvácenosti/uchvácenost tím, co se nás bezpodmínečně týká.“ ⁴⁹ V ministudii *„Víra“ v židovsko-křesťanské tradici* (1942) o víře řekne, že v reformáčním pojetí, které obnovilo „biblickou myšlenku víry“, platí, že „víra je právě tím náboženstvím“. ⁵⁰

A byl právě luterán Tillich, kdo rozpoznal v judaismu kněžský (sakrační) a prorocký (protetický) prvek a v křesťanství katolickou substanci a protestantský princip a kdo jako první z evangelických theologů otevřel novodobý protestantismus neverbálnímu náboženskému symbolismu. V rané přednášce *Příroda a svátost* (1928), přednesené na konferenci liturgického kroužku „Berneuchen“, ⁵¹ tento typický protestantský intelek-

47 Paul Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, in: *GW* 5, 51–98, 52n. Angl. originál *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York, 1963.

48 Paul Tillich, *Über die Grenzen von Religion und Kultur* (1954), in: *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*, *GW* 9, R. Albrecht (ed.), Stuttgart: Ev. Verlagswerk, 1967, 94–99, 94.

49 „Glaube ist das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht.“ „Faith is the state of being ultimately concerned.“ – Paul Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, in: *GW* 8, 111–196, 111. Angl. originál *Dynamic of Faith*, New York: Harper, 1957, 1. Srov. o něco později: „[...] der Begriff des ‚letzten Anliegens‘ oder dessen, ‚was uns unbedingt angeht‘“ (*GW* 8, 113). „[...] the state of being ultimately and unconditionally concerned“ (*Dynamics of Faith*, 3).

50 „Glaube ist Religion schlechthin.“ – Paul Tillich, ‚Glaube‘ in der jüdisch-christlichen Überlieferung, in: *GW* 8, 101–110, 109; angl. originál *„Faith“ in the Jewish-Christian Tradition*, New York, 1942.

51 Paul Tillich, *Natur und Sakrament*, in: *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, *GS* 7, R. Albrecht (ed.), Stuttgart: Ev. Verlagsanstalt, 1962, 105–123. Text prošel několika úpravami. Původní německá přednáška ze září 1928 vyšla v knize *Religiöse Verwirklichung* (1930); v anglickém překladu *Natur and Sacrament* byla přejata do souboru *The Protestant Era* (1948), odsud německy zpětně přeložena do souboru *Der Protestantismus* (1950). Dobře přístupná je i v paperbacku *Symbol und Wirklichkeit*, Kleine Vandenhoeck-Reihe 151, Stuttgart: Ev. Verlagswerk, 1962.

tuál nastolil otázku svátostného života evangelické církve na pořad dne jako „osudovou otázku protestantismu“.⁵²

Tillichovu přednášku, znovu a znovu přetiskovanou v různých textových podobách v německých i anglických souborech jeho díla, odmítavě zmiňuje jeho někdejší český posluchač Josef Smolík ve skriptech *Kapitoly z liturgiky* (1960) v kapitole o vysoko-církevních liturgických hnutích nazvané „Útěk do kultu“.⁵³ Naopak souhlasně odkazuje na Bonhoeffera, který v závěru života odmítl své dřívější úsilí o svatý život.⁵⁴ Svůj „svátostný prostor“ našel Smolík jinde, u Bartha (v KD I/2, 253 a 394), a myslel jím něco jiného.⁵⁵

Spiritualita

Slovo *spiritualita* je, na rozdíl od náboženství a zbožnosti, slovo přejaté. Jeho základem je latinské slovo *spiritus*, „duch“. Odkazuje jak k Duchu svatému, tak k našemu duchu. Spíš než s dualistickou antropologií, která na rozlišení duše a těla buduje jejich protiklad (falešně chápaný jako pavlovský protiklad *pneuma-sarx*), se pojí s antropologií holistickou, která zdůrazňuje psychosomatickou jednotu člověka, bytosti skládající se z duše a těla. Jednoduchou a obecně přijímanou definici spirituality budeme hledat na tisíci stránkách *Slovníku spirituality*⁵⁶ marně. Zjednodušeně a zkusmo definuji spiritualitu jako *praxi a teorii našeho duchovního života jako života z Ducha a v Duchu*.

Z výkladů o zbožnosti už víme, jakou pomoc představuje pro můj duchovní život spiritualita mých bratří a sester. Modlitby ze sbírek „cizích“ modliteb se můžeme modlit doslova, mnohem lépe však je, když nás inspirují k našim vlastním modlitbám. Mám nyní na mysli jednak knížky modliteb novodobých theologů, jaké napsali např. charismatický Christoph Blumhardt (1842–1919), *Večerní modlitby pro všechny dny roku*,⁵⁷ nebo skotský kalvinista John Baillie (1886–1960), *Diář soukromých modli-*

52 Srov. GW 7, 105, 123.

53 Josef Smolík, *Kapitoly z liturgiky*, Praha: Kalich, 1960, 19.

54 Srov. tamtéž, 20.

55 Srov. tamtéž, 40.

56 Přestože jeho čeští editoři přidali k 109 heslům jako 110. samostatné heslo obsáhlé a poučené heslo „Spiritualita“, které vypracoval Vojtěch Kohut, OCD, in: *Slovník spirituality*, 904–932.

57 Christoph Blumhardt, *Abendgebete für alle Tage des Jahres*, Zürich/Frankfurt: Gott-helf Verlag, bez vrocení.

teb (1936),⁵⁸ jednak soubory modliteb, jako jsou německé knihy *Pán Bůh je přítomen. Modlitby evangelické zbožnosti* (1967)⁵⁹ a *Modlíme se* (1967)⁶⁰ nebo americká *Knihy reformovaných modliteb* (1998).⁶¹ Autorské soubory zabírají spíš do hloubky, antologie do šířky, a to staletí i kontinentů, a především co do tematického rejstříku (který nezřídka i obsahují).

Baillieho sbírka, vycházející v nových a nových reedcích, je v mnohém velmi instruktivní. Obsahuje ranní a večerní modlitby na jeden měsíc o 31 dnech. Jednotlivé modlitby jsou tištěny vždy na pravé straně knížky, zatímco levá strana je ponechána prázdná, aby si na ni modlitebník mohl zaznamenávat své „petitions and intercessions“. Výslovně je řečeno, že se jedná o pomoc, nikoli o náhradu, a že modlitby jsou určeny pro soukromé užívání, nikoli pro liturgické užití při veřejných bohoslužbách.

V sedmdesátých letech začaly vycházet alternativní modlitební soubory. Holandský katolický liturgik Hermann Schmidt, SJ (1972), profesor na římské Gregorianě, zakončil svou knihu *Jak se modlí dnešní člověk?* (1972),⁶² v níž zdokumentoval a zanalyzoval současnou modlitební scénu, bibliografií čítající úctyhodných 1121 čísel z vícera jazykových oblastí. Do modliteb do slova vtrhla všední témata každodenního života. Tak najdeme např. ve sbírce *To já, ó Pane můj* (1977)⁶³ modlitby tematizující fotbal nebo hlučné sousedy; rozpoložení člověka nejen před vážnou operací, ale také „před zkouškou / během zkoušky / po neúspěchu u zkoušky“ (rozuměj na vysoké škole) nebo situační modlitby („When‘ Prayers“), jako „Když zazvoní telefon“, „Když jsem příliš mnoho pil“. Jindy cílí na zvláštní skupinu celá knížka, jako např. modlitby pro děti a jejich rodiče s výmluvným názvem *Otec má špatnou náladu* (1975).⁶⁴

58 John Baillie, *A Diary of Private Prayer*, London: Oxford University Press, 1936 a čtená další vydání.

59 Walter Nigg, *Gott ist gegenwärtig. Gebete evangelischer Frömmigkeit*, München: Kösel, 1967; paperback GTB Siebenstern 144, München u. Hamburg, 1969.

60 *Wir beten. Gebete für Menschen von heute*, M. Seitz – F. Thiele (eds.), Bad Sulzflufen: MBK-Verlag, 1967.

61 *A Book of Reformed Prayers*, H. L. Rice – L. Williamson, Jr. (eds.), Louisville: Westminster J. Knox Press, 1998.

62 Herman Schmidt, *Bidden onderweg* (1971), německy *Wie betet der heutige Mensch? Dokumente und Analysen*, Freiburg in Br.: Herder, 1972.

63 *It's Me, O Lord. New Prayers for Every Day*, M. Hollings – E. Gullick (eds.), London: Hodder and Stoughton, 1971 a další vydání.

64 Dietrich Mendt, *Vater hat schlechte Laune. Gebete für Kinder und ihre Eltern*, Berlin: EVA, 1975; ³1977.

Rozšíření tematického okruhu jak osobních, tak bohoslužebných přímluvných modliteb považuji za naléhavou potřebu českého evangelíka. Je napodiv, proč se v tak „progresivní“ církvi, jako je ČCE, setkáváme se zcela tradičními přímluvami: za nemocné, za osamělé v domovech důchodců, za migranty. Nic nevydává tak zřetelné svědectví o tom, nakolik je nebo není naše křesťanství omezeně provincionalistické a naše zbožnost soběstředně konzumentská, jako právě bohoslužebné přímluvy. I hrstka „babiček“ (další stereotyp: Proč ne „dědečků“? Daněk měl „strejce od lesa“)⁶⁵ se může modlit za mír a spravedlnost na Blízkém Východě, v Sýrii či na Ukrajině. Právě proto, že je trápí jejich děti žijící v bezduchem konzumu, měli by se přimlouvat i za děti umírající hladem v Somálsku.

Velká témata, jako jsou HIV-pacienti nebo umírající v hospicích, by neměla vytlačovat malá témata: někomu nechutná jíst a někomu chutná jíst až moc; někoho netěší se napít a jiný chlastá jak duha; jedna nemůže spát, druhá je celý den ospalá. Nejsou na světě jen fetiši a gamblerši, je tu i marný boj s banálními závislostmi: jak omezit kouření nebo nečumět furt na display počítače. Jedni jsou vstřícní vůči LGBT komunitě, jiní nikoli: Kdo se však za gaye a lesby, které život bezpochyby vystavuje zatěžkávacím zkouškám, o kterých máme jen matné ponětí, častěji modlí? Právě v církvi, ano v kostele se přece setkávají ti, kdo by se jinak nesešli: rodiče nezvládající své děti i ne-rodiče strádající v bezdětném manželství; workoholičtí manažeři, hroutící se pod tíhou práce, i ti, jimž hrozí ztráta zaměstnání; jedinci, jejichž sexuální život je pestrý na sta způsobů, i jedinci, u nichž zůstává omezen na tu tam pokoutně zkouknuté porno video.

Rodinné pobožnosti se už takřka nekonají, jediné, co z nich zůstalo, je společná modlitba před jídlem, zpravidla jeden den v týdnu, v neděli, nebo jeden večer v roce, na Štědrý den. Nedá mně to, abych v této souvislosti nevzpomenul dávného oběda na faře v Libici nad Cidlinou na počátku osmdesátých let. Tajemník starozákonní překladatelské komise senior Zdeněk Soušek (1925–2015) tam tehdy svolal užší kruh překladatelů. Využil jsem toho, že proti mně seděl Miloš Bič (1910–2004), kterého jsem na fakultě již nezastihl. Už si přesně nepamatuji, na co jsem se ho ptal, venkoncem mě jako systematického theologa nezajímala biblická fakta a da-

65 Slavomil Daněk, in: *Solí ozdobená. Dva essaye zvěstovatelské*, Včera i dnes. Biblické otázky 3, napsal S. Daněk v letech 1942–1945, M. Daňkova (sic!) – M. Bohatec (eds.), Praha: Kalich, 1948, 109.

ta, nýbrž jejich páně profesorovy interpretace. Řeč přišla na oběti. „To máte tak, jsme tu svědky postupného zduchovňování. Např. před jídlem se původně oddělovala určitá část pokrmu jako úlitba božstvu. No a nám zůstala modlitba před jídlem.“ Bičova odpověď mě udivila. Což si neuvědomuje, že teorie *spiritualizace*, *idealizace* náboženských projevů byla typická pro theologický liberalismus? Neobává se, že následujícím krokem *zduchovňování* naší zbožnosti bude nahrazení předepsané recitované modlitby spontánní, volnou modlitbou, kterou posléze nahradí prosté přerušeni a ztišení, až nakonec zmizí jakýkoli náboženský úkon, který by nás zdržoval od vlastního jídla? Dnes se tu ptáme opačně: A nemůže dojít k pohybu obráceným směrem, totiž k novému zhmotňování, *ztělesňování*, *re-materializaci* našeho života z víry?

Když jsem na samém počátku devadesátých let odcházel ze svého prvního a posledního farářského místa, z Českého Brodu, povzdechla si jedna moje farnice – a byla to prosím typická intelektuálka –, co jí bude chybět: Ne má kázání, nýbrž můj pohled při podávání kalicha u Večeře Páně.

Když jsme opouštěli Jungmannku coby nouzové sídlo tehdy překotně se rozrůstající fakulty, diskutovali jsme o tom, co všechno by mělo být v nové fakultní budově. „Kaple,“ říkám. Kaple jako „cvičný kostel, kaple jako meditační prostor pro ztišení během dne, kaple jako místo pro kazuálie, např. svatby studentů nebo pohřby profesorů (viditelné zděšení profesora Smolíka). Dobře, tedy kaple jako prázdný prostor, který bude právě tím, že nemá žádný viditelný účel, symbolizovat, že na theologické fakultě jde o nepostizitelného Boha.“ Všichni mí kolegové napříč generacemi a theologickým zaměřením byli proti: staro- i novozákoníci, praktologové Smolík a Filipi, novoorientačníci Trojan, Balabán a Hejdánek: „My tady hledáme pravdu, a ty bys tu chtěl uspokojovat náboženské potřeby!“

No jistě, „Bůh je Duch a ti, kdo ho uctívají, mají tak činit v Duchu a v pravdě.“ (Jan 4,24). „Nejvyšší nepřebývá v chrámech, vystavěných lidskýma rukama.“ (Skutky 7,48) „Bůh [...] nebydlí v chrámech, které lidé vystavěli“. (Skutky 17,24). Když jsme si po několika letech hledali, kde konat fakultní bohoslužby, zbylo pro to jediné nepoužívané místo v Černé 9: sklepní místnost v minus druhém podlaží. Jednou jsme tam při prohlídce fakulty zavedli jakousi německou návštěvu. Jeden z návštěvníků poznamenal, že připomíná skladiště odloženého a nepotřebného nábytku. Když jsem se posléze ujal role studentského faráře, studenti kapli svépomocí upravili na bohoslužebný prostor; žádat fakultu o finanční příspěvky na

její mobiliář jsme nemohli, protože se tam nebude konat výuka ani bádání, nýbrž provozovat náboženství. Nové vybavení za univerzitní peníze do ní přišlo až v roce 2018.

Po přestěhování do Lysé nad Labem mě tu při první večeři Páně překvapilo, kolik jejích účastníků a účastnic stojí v kruhu kolem stolu Páně se zavřenýma očima. Gesto, které zaujímáme při modlitbě, zda ruce spínáme nebo rozpínáme, zda hledíme k dolů zemi nebo vzhůru k nebi, je výmluvné. Když nová seniorátní farářka bez předběžného varování vyzvala lyské shromáždění, abychom se před večeří Páně pozdravili pozdravením pokoje, nastalo sice nemalé divení, nicméně odpor proti „katolizující novotě“ byl minimální. Mimochodem, nový byl tento akt i v římskokatolické církvi. P. Jiří Reinsberg (1918–2004), zkušený liturgický praktik, tvrdil, že nápad nahradit starocírkevní políbení pokoje, praktikované mezi kleriky a známé z východního křesťanství, západoevropsky moderním podáním ruky, vzešel a do celého světa se rozšířil z pražské týnské farnosti.⁶⁶

Když občas ve shromáždění, v němž převládají mladší účastníci, navrhu, že se se svými blízkými můžeme pozdravit nejen moderním rukodáním, nýbrž také starším obejmutím nebo políbením, vyvolává to spíše úsměvnou reakci. A přitom výzvu pozdravit se „svatým políbením“ najdeme v závěru několika listů apoštola Pavla, autentického Pavla, nikoli Pavla deuteropaulin („Pozdravte jedni druhé svatým políbením“ – Římanům 16,16a; „Pozdravte se navzájem svatým políbením“ – 1K 16,20b; dále 2K 13,12; 1Te 5,26). Vztít se za ruce při Modlitbě Páně nečiní mladším bratřím a sestrám žádné obtíže, snad to znají ze skauta. Učinit při závěrečném trojičním požehnání znamení kříže se odvažují v našich bohoslužbách opravdu jen výjimečně. Když už v sobě tu odvahu najdu, nesetkávám se s odmítavým nesouhlasem. Adventní věnec se čtyřmi svíčkami je vítán, převzali jsme ho z německého protestantismu a předvánoční svět je svíček z lky plný; to už spíše by mohla narazit velikonoční svíce (paškál) nebo svíčky na stole Páně. Liturgické barvy textilií na stole Páně nebo na kazatelně nepůsobí problémy, zejména jedná-li se o dary zahraničních hostů, nejlépe o výrobky z Afriky. Kde se dochovaly zvony, tam se před nedělními bohoslužbami vyzvání. Sbor v pražských Kobylisích vstoupil do nového tisíciletí – podnět k tomu dal farář Jiří Štorek (1941–2003), který

⁶⁶ Srov. Jiří Reinsberg, *Hospodín rozjasnil svou tvář. Rozhovory s Bohumilem Svobodou*, Praha: Vyšehrad, 2003, 91.

svou mimořádnou liturgickou kreativitu předtím projevil při koncipování areálu evangelického kostela Nejsvětější Trojice v Českém Brodě (otevřeno 1985) – s přistavěnou moderní zvonici.

Současné německé zpěvníky považují za prospěšné smysl i podobu bohoslužebných předmětů a úkonů našim současníkům objasnit. Nebylo by na škodu, kdyby podobné základní liturgické poučení našel nábožensky negramotný Čech v našem novém zpěvníku. Svět tělesnosti vstupuje do naší spirituality váhavě a pomalu. Neverbální bohoslužebné řeči se teprve učíme.

Víra s náboženstvím!

Jan Heller navrhuje ve svých skriptech mluvit o křesťanství v podobně dialektické formuli, jakou užíváme, když mluvíme o Ježíši Kristu řečí chalcedonské christologie. „Náboženská podoba křesťanství (o několik málo řádek níže: „náboženské roucho křesťanství“, doplnil JŠ) není nedostatek, nýbrž vnitřní nutnost: je totiž jakousi vzdálenou obdobou Kristova lidství.“⁶⁷ Užití metafory roucha – vědomý odkaz k Bonhoefferovi?⁶⁸ – mě zneklidňuje. O tom, že Ježíš oděl své božství do hávu, pláště člověčenství, mluvívali jedni z heretiků starověku, doketisté, když tvrdili, že se Bůh Kristus jako Ježíš pouze oblékl do šatu nás lidí.

V názvu naší letošní farářské konference se objevují vedle sebe a proti sobě *duše* a *tělo*. Mám tomu rozumět tak, že duše si žádá víru, zatímco tělo si žádá zbožnost, náboženství, spiritualitu? Analogicky například k tomu, jak si duše žádá lásku a tělo sex? (Ale: „I duše souloží,“ básnil Vladimír Holan.)⁶⁹ Nebo jak si duše žádá slova kázání a tělo živly Večere Páně? Nechci, opravdu nechci vycházet od potřeb naší tělesnosti, od psychologických, sociologických či kulturologických rozpoznání, jak nám rituály pomáhají procházet stále méně přehledným a hůře zvladatelným lidským životem.

67 Heller – Mrázek, *Nástin religionistiky*, 49.

68 „Je-li náboženství pouze rouchem křesťanství – a i toto roucho vypadalo v různých dobách velmi různě – , co je potom nenáboženské křesťanství?“ – Bonhoeffer, *WEN* 306; *DBW* 8, 404; Na cestě, 200.

69 Vladimír Holan, „Však také“, Na sotnách (1967), in: *Na celé ticho. Sebrané spisy IV*, Praha: Odeon, 1977, 82.

Chci, aby se víra projevovala ve všech dimenzích našeho lidství, aby se např. naše bohoslužby nepodobaly přednáškovým cyklům university třetího věku, kde si na své přijde pouze náš intelekt. Do kostela si nepřicházíme pro poučení, přicházíme si tam pro, nebojím se to říci, netrpím strachem před Schleiermacherem, pro prožitek: *prožít* přítomnost Boží, *zakusit* blízkost království Božího. V šedesátých letech koloval oblíbený obraz nedělní bohoslužby jako čerpání pohonných hmot u benzínové stanice, u pumpy: na chvíli tu zastavíme, abychom nabrali sílu pro to, co nás čeká od pondělka do pátku, pro hladkou jízdu, totiž dobrou pracovní výkonnost. Znáám jen málo ošklivějších míst, než je benzínka; člověk u ní nese-trvá ani o minutu déle, než musí. Stará legenda vypráví o tom, jak kyjevský kníže sv. Vladimír vyslal posly, kteří měli na místě zjistit, jak vypadá ta která bohoslužba. Poslové z Byzance shrnuli po svém návratu na Rus své nadšení z krásy řecké pravoslavné bohoslužby do slov: „Nevěděli jsme, jsme-li v nebi, nebo na zemi.“ A co my? Přirovnali bychom naše bohoslužby k rychlému natankování sil na další pracovní týden, nebo k pohodově prožívané ochutnávce života budoucího věku v novém Jeruzalémě?

Na závěr se vracím k citátu ze Slavomila Daňka, z něhož jsem si vypůjčil název pro svou přednášku. Ocituji ho tentokrát celý:

Prý: *pectus facit theologum* – srdce (že) dělá theologa. [...] Nikoli *pectus*, nýbrž *aspectus est quod facit theologum* – zřetel jest, co dělá theologa. Zřetel na Boha ovšem. Jinak zbudě nakonec leda zřetel na faru a potom na Maru, ba někdy se i začne zřetelem na talár nebo na salár! Ač na tyto zřetele nebude pomalu zapotřebí ani měštaneky. Zatím co jen bohoslovec netoliko musí, ale smí vpravdě i studovati *!/ pobožně*.⁷⁰

Tedy: *Víra a zbožnost, víra se spiritualitou, ano, víra s náboženstvím. Pectus et aspectus sunt, quae faciunt theologum.*

Prof. ThDr. Jan Štefan
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 9
115 55 Praha 1
stefan@etf.cuni.cz

⁷⁰ Daněk, *Ročenka Husovy fakulty*, 53. Poslední slovo zdůraznil JŠ.

Doktrína prosperity v teologii Hnutí víry

Michaela Maratová

Doctrine of Prosperity in the Theology of Word-Faith Movement This analysis studies basic aspects of the Theology of Prosperity. Its doctrine of material wealth is considered to be one of the sources of inspiration for a teaching which later on came to be known as the Word-Faith Movement. The analysis addresses the issue of wealth as a universally valid law and at the same time the consequence of Christ's reconciliation work. The works of K. Hagin, K. Copeland and J. Avanzini represent the main source of material, as they all are considered as the most influential representatives of this movement.

Současným křesťanským světem se posledních několik dekád šíří učení známé jako „teologie prosperity“. Její doktrína materiální hojnosti jako důsledku služby Bohu je jedním z myšlenkových zdrojů teologie, která vstoupila do obecného povědomí pod názvem teologie Hnutí víry.¹ V souvislosti s tímto učením prosperity Gordon Fee ve své knize *The Disease of the Health and Wealth Gospels* uvádí, že „v americkém křesťanstvu se rychle šíří choroba zvaná evangelium ‚prosperity a zdraví‘. Ve svých nestoudnějších podobách říká: ‚Služ Bohu a zbohatní‘. Ve svých váženějších,

1 Hnutí víry lze považovat za součást širšího neocharismatického hnutí. Hnutí víry představuje „volný svazek církví“, neformálních společenství i jednotlivců, kteří sdílí určitá přesvědčení. Jedná se o „nezávislé charismatiky“, kteří zpravidla opustili své původní církve a založili vlastní uskupení. Srov. Alister E. McGrath (ed.), *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, Praha: Návrat domů, 2001. Hnutí vzniklo v USA ve druhé polovině 20. století a jeho počátky jsou spojeny s působením jižanského pastora Kennetha E. Hagina. Hnutí víry má několik identifikovatelných kořenů. První z nich je pentekostalismus (pojem, kterým se v USA označuje letniční hnutí). Dalším je oživení služby uzdravování, ke kterému došlo v USA po druhé světové válce. Toto „uzdravovací probuzení“ navazovalo určitým způsobem na americké Hnutí Božicho uzdravování druhé poloviny 19. století. Třetím důležitým kořenem je teologie baptistického kazatele Esseka W. Kenyona (1867–1948), který svým učením významně ovlivnil Kennetha E. Hagina, „duchovního otce“ Hnutí víry. Srov. William P. Atkinson, *The „Spiritual Death“ of Jesus: A Pentecostal Investigation*, Bloomington: AutorHouse, 2003, 7. Toto hnutí je pravděpodobně nejznámější pro své zaměření na víru. Víra je v teologii Hnutí víry zdrojem či jakýmsi „kanálem“ pro přijímání zaslíbených Božích požehnání (trvalé zdraví a prosperitu lze považovat za dva nejvýraznější příklady těchto požehnání). Stoupenci tohoto hnutí zastávají také diskutabilní pohled na dějiny spásy, který úzce souvisí s jejich pojetím antropologie a christologie. Srov. Michaela Maratová, Pojetí člověka v teologii Hnutí víry, *Studia Theologica* 22 (2020/1), 175–196.

avšak zhoubnějších podobách, staví křišťálové katedrály za patnáct miliard dolarů ke slávě zámožného předměstského křesťanstva.“² Není náhodou, že se doktrína prosperity, pro kterou jsou úspěch a bohatství znamením Boží přízně, zrodila v bohaté, hédonistické a svým způsobem i sebestředné americké společnosti. A jsou to právě její sliby hmotné prosperity a hojnosti, které pro řadu křesťanů, zejména z chudších oblastí, představují hlavní motivaci pro přijetí učení, jehož základní poselství lze shrnout do slov: „Je to v Bibli, přijmi to, vyznávej a budeš to mít.“ Tato formulace je samozřejmě určitou zkratkou. Nicméně při bližším prozkoumání zjistíme, že skutečně tvoří jádro této teologie.

V tomto článku se budu zabývat teologií prosperity a jejími problémy, které se zdají být především hermeneutického rázu. Zaměřím se na to, co stoupenci této teologie považují za svou silnou stránku, totiž výklad Písma. Výchozím materiálem pro mou práci budou spisy Kennetha E. Hagina (1917–2003), který stál v čele Hnutí víry od jeho počátků a pomáhal formulovat jeho teologii. Dalším vybraným materiálem budou spisy Kennetha Copelanda (1937) a Johna Avanziniho (1936), které lze považovat za nejvlivnější stoupence tohoto učení současnosti.

Prosperita jako duchovní zákon

Kenneth Copeland ve své knize *The Laws of Prosperity* učí, že Písmo zjevuje určité duchovní zákony či principy, které fungují a přinášají výsledky, jsou-li správně pochopeny a aplikovány. Mezi tyto Bohem dané duchovní zákony řadí i zákon prosperity. Jeho výchozím předpokladem je nadřazenost duchovního světa, který prostřednictvím svých zákonů řídí a ovládá svět přirozený.³ Klíčem a silou k řízení těchto zákonů je víra. Copeland toto své učení vysvětluje následovně:

Musíme si uvědomit, že duchovní svět s jeho zákony je mocnější než svět fyzický se svými zákony. Duchovní zákony daly vzniknout zákonům fyzickým. Svět a fyzické síly, které ho ovládají, byly stvořeny mocí víry,⁴ která je duchovní silou. Právě tato síla víry

2 Gordon D. Fee, *The Disease of the Health and Wealth Gospels*, Vancouver: Regent College Publishing, 2006, 13.

3 Zde je však třeba podotknout, že z perspektivy těchto učitelů jsou duchovní zákony výrazem Boží vůle a je to Bůh, kdo platnost těchto zákonů zaručuje.

4 Z pohledu teologie prosperity je Bůh Bohem víry (srov. Ř 4,16–17). A protože věřící jsou dětmi Boha víry, mají jednat stejně jako on. Jsou povolání jednat ve víře v Boží

způsobuje, že zákony duchovního světa fungují. Stejně pravidlo platí i pro prosperitu. Boží slovo zjevuje určité zákony, jimiž se prosperita řídí. A je to víra, která způsobuje, že fungují. Formule úspěchu v Božím slově přináší výsledky, je-li použita správně.⁵

Je přesvědčen, že tento zákon funguje stejně jako ostatní duchovní zákony bez ohledu na to, kdo je uplatňuje. Copeland své učení o prosperitě staví především na výkladu Mk 10,30, který interpretuje jako univerzálně platný duchovní zákon „zasévání a sklízení“, opravňující člověka očekávat stonásobnou odměnu za každý obnos věnovaný službě evangelia.⁶ Z jeho perspektivy to znamená, že věnuje-li člověk na službu evangelia deset dolarů, vrátí se mu tisíc apod.

Tento princip představuje podle Copelanda univerzální duchovní zákon, jehož platnost garantuje sám Bůh. Copeland říká: „Chceš dostat zpět stonásobek svých peněz? Pak dávej a nech Boha, aby ti je znásobené vrátil zpět. Žádná banka na světě nenabízí takový výnos.“⁷ Podle něho existuje přímá úměra mezi darovanými penězi a očekávanou odměnou.⁸ Jednoduše řečeno, co člověk zaseje, to také sklídí.⁹ A čím vzácnější toto semeno bude (obnos věnovaný z nedostatku), tím hojnější sklizeň se může očekávat.

Prosperita či chudoba je podle Copelanda úzce spojena s postojem člověka a jeho vyznáváním. V jeho *The Laws of Prosperity* čteme: „Můžeš mít, co říkáš. Ve skutečnosti dostáváš to, co říkáš. Jestliže žiješ v nedostatku a chudobě, změň své vyznání. A tvé vyznání změní to, co máš.“¹⁰ Slova Copeland chápe jako jakési „nosiče“, které reálně nesou to, co označují.

slovo, aby se naplnilo. Podle Hagina Bůh při své stvořitelské činnosti uplatňoval víru. „Prostě věřil, že se stane to, co říká.“ Kenneth E. Hagin, *Mountain Moving Faith*, Tulsa: Rhema Bible Church, 1993, 6.

5 Kenneth Copeland, *The Laws of Prosperity*, Tulsa: Kenneth Copeland Publications, 1974, 3–4.

6 Srov. tamtéž, 33.

7 Srov. tamtéž, 26.

8 V této souvislosti Kenneth Copeland dává za příklad svého otce, který sice pravidelně odváděl desátky, ale celý život byl chudý, protože neznal tento zákon. Teprve tehdy, když mu porozuměl a začal ho uplatňovat, jeho finanční situace se zlepšila.

9 Tento základní princip, kterým se prosperita řídí, zastává většina představitelů teologie prosperity. Například Avanzini tento princip chápe doslova. Píše: „Jestliže zaseješ jablka, sklídíš jablka. Jestliže zaseješ lásku, sklídíš lásku, jestliže peníze, sklídíš peníze. Člověk nemůže zasévat lásku a čekat, že sklídí peníze. Boží duchovní zákon říká, že toužíš-li mít více peněz na své potřeby, dej více peněz na Boží království.“ John Avanzini, *Powerful Principles of Increase*, Softcover: Harrison House, 1989, 24.

10 Copeland, *The Laws of Prosperity*, 38.

Proto své čtenáře vybízí, aby změnili svůj slovník. Je přesvědčen, že duchovní svět se svými zákony je řízen mimo jiné slovem lidských úst. „A tato síla vychází z nás samých.“¹¹ Jestliže se člověk ukázní v tom, co říká, a bude na svých slovech pevně stát, jeho potřeby budou naplněny. Píše: „Pamatujte, že každá materiální substance, kterou budete kdy potřebovat, je už na zemi. Všechno, co potřebujete, je zde. Vyznání vašich úst způsobí, že to budete mít. Bůh se o to postará. Vyznávejte, že to, po čem toužíte, se naplní, a jednejte v souladu s tím.“¹²

Podobně učí i Kenneth E. Hagin, podle něhož věřící bude mít výsledky pouze za předpokladu, že Boží slovo vyznává a jedná v souladu s ním. Boží slovo chápe jako právní dokument, který zaručuje vše, co věřícímu náleží. Svým čtenářům připomíná: „Je-li tvá modlitba vyslyšena nebo není, záleží víc na tobě než na Bohu. Bůh dal zaslíbení a vyslovil prohlášení, která jsou jistá. Bůh nemůže lhát. Proto když nedostáváš, záleží to víc na tobě, než na Bohu.“¹³ Avanzini dokonce tvrdí, že Bůh dal člověku moc zbohatnout.¹⁴ Hagin ve svém spisu *How God Taught me about Prosperity* vysvětluje, že křesťané jsou často chudí proto, že nepochopili tento zákon a nepřivlastnili si vysvobození z chudoby, které jim na základě Kristova výkupného díla náleží.

Hagin stejně jako Copeland dává mimo jiné chudobu do souvislosti s prokletím Zákona, z něhož nás Kristus svou obětí vysvobodil. Oba vybízí své čtenáře, aby věřili v to, co pro ně Ježíš vykonal a kým jsou v Kristu. Pro Copelanda to je především dar spravedlnosti, který věřícího pozvedá do nebeských výšin nad všechny mocnosti zla, stojící vůči němu v opozici. Jak Copeland, tak Hagin shodně prohlašují, že je to věřící, kdo má prostřednictvím víry a pozitivního vyznávání moc uvést věci do pohybu.

Výsledkem je, že mnozí ze stoupenců tohoto učení se více než na vztah s Bohem soustředí na hledání a uplatňování fungujících duchovních principů. Zaměřují se pak především na metodu, jak si přivlastnit to, za co

11 Tamtéž.

12 Srov. tamtéž.

13 Kenneth E. Hagin, *Co dělat, když víra slábne a vítězství se ztrácí*, Příbram: Vydavatelství Břetislav Šípek, 1994, 106–107.

14 Srov. Avanzini, *Powerful Principles of Increase*, 13. Zde čteme: „Bůh by člověku nedal moc zbohatnout, kdyby nechtěl, aby tuto moc použil. Rozhodnutí žít v chudobě, či prosperitě je na něm. Bůh chce, aby člověk prosperoval. Učiň tedy život proměňující rozhodnutí a odmítni destruktivní zákon chudoby. Přijmi Bohem dané právo na bohatství. Bůh stvořil duchovní zákony a svobodně je daroval. Každý tedy může volit a ve svém životě realizovat buď zákon chudoby, nebo zákon prosperity.“

Ježíš zaplatil.¹⁵ Víra je zde dávána do příčinného vztahu s naplňováním lidských potřeb. Daniel McConnell připomíná, že v definici základní potřeby zašli stoupenci této teologie za hranici toho, jak ji chápe Nový zákon, který ji omezuje na jídlo, pití a oděv. „Nové domy, přepychová auta a vybrané oděvy lze sotva kvalifikovat jako potřeby, bez nichž se neobejdeme. Problém takto pojaté potřeby spočívá v tom, že nerozlišuje mezi skutečnou potřebou a žádostivostí.“¹⁶

Prosperita jako jeden z důsledků Kristova díla smíření

Základní problém této teologie spočívá v tom, že řada věcí, které předkládá, má biblický základ, což je také jeden z důvodů, proč je tolik lidí ochotných jí uvěřit.¹⁷ Kenneth Copeland například ve své knize *The Laws of Prosperity* uvádí: „Peníze, ačkoli samy o sobě nejsou zlem, dělají mizerného boha; pravá prosperita je duchovní, stejně jako finanční. Prosperita by neměla být cílem sama o sobě, ale prostředkem pomoci druhým. Člověk by měl vzít Boha za slovo a důvěřovat mu.“¹⁸

Hagin říká v podstatě totéž, když hovoří o lásce k penězům jako o kořenu všeho zla. Ve své knize *Redeemed From Poverty, Sickness, and Spiritual Death* píše: „Když se peníze stanou pánem člověka, je to zlé. Není

15 Toto přivlastnění se z pohledu představitelů této teologie uskutečňuje vírou a pozitivním vyznáním. Zde je třeba připomenout, že toto zdůrazňování souvislosti mezi prosperitou, pozitivním myšlením a vyznáváním není něčím zcela novým. Podobné uvažování nacházíme i u protagonistů hnutí Nového myšlení, kteří učili, že lidé prostřednictvím pozitivního myšlení a vyznávání mohou dosáhnout zdraví, prosperity, svobody a moci. Například jeden z představitelů Nového myšlení Ralph W. Trine (1866–1958) ve své knize *V souzvuku s nekonečnem* píše: „Pokud někdo myslí stále jen na svou chudobu, bude chudý a bezpochyby i chudý zůstane. Jestliže však za všech okolností myslí na svůj zdar, vytváří síly, které mu dříve či později úspěch přivodí. Jsme-li jedno s Nekonečnou mocí, se zdrojem všeho, pak čím více si jednotu uvědomíme a uskutečníme, tím větší nabudeme sílu, která nám opatří nadbytek všeho, co potřebujeme. Myšlenky mají tajnou moc. Jsou-li správně zasety a správně pěstovány, jsou semenem, z něhož vyrůstá hmotná skutečnost.“ Ralph W. Trine, *V souzvuku s nekonečnem*, Bratislava: Eko-consult, 2014, 17. V této souvislosti je třeba připomenout, že filozoficko-náboženské hnutí Nového myšlení, jehož počátky sahají do 19. století, vychází z přesvědčení o božské moci přítomné v lidské mysli. Myšlenky tohoto hnutí, zejména jeho učení o pozitivním myšlení, později pronikly do učení hnutí New Age.

16 Daniel McConnell, *Jiné evangelium*, Albrechtice: Křesťanský život, 1996, 171.

17 Srov. Fee, *The Disease of the Health*, 1.

18 Copeland, *The Laws of Prosperity*, 13.

špatné mít peníze, ale je špatné, když peníze mají vás.“¹⁹ Podobně i John Avanzini ve své knize *Powerful Principles of Increase* zdůrazňuje, že Bůh nikomu nestrání – miluje bohaté stejně jako chudé. Svým čtenářům připomíná, že peníze samy o sobě nejsou zlem; kořenem zla je láska k penězům (1Tm 6,10). „Peníze nejsou ani dobré, ani zlé. Mají schopnost dělat pouze to, co jejich vlastník chce, aby dělaly. Slouží svému majiteli bez otázek a jsou připraveny konat dobro i zlo.“²⁰ Člověku mohou ublížit pouze tehdy, použije-li je pro hříšné účely. Peníze pouze zjevují srdce svých majitelů (srov. L 12,35).²¹

Gordon Fee upozorňuje na skutečnost, že problém tohoto učení nespočívá v těchto izolovaných pravdách, nýbrž v jeho kontinuálním ujišťování, že si Bůh přeje finanční prosperitu každého ze svých dětí.²² Chudoba křesťana je, údajně, něčím, co je mimo Boží zamýšlenou vůli. Například Hagin je přesvědčen, že je chybou, když věřící dávají rovnítko mezi pokoru a chudobu.²³ Z jeho perspektivy chudoba svědčí spíše o nedostatečném povědomí o tom, co nám jako Božím dědicům náleží. Chudý věřící si za svou situaci může sám, protože nepochopil fungování duchovních zákonů, zajišťujících prosperitu, a nepřivlastnil si vysvobození z chudoby, které mu zajistilo vykoupění. Bůh v Kristu udělal vše, co bylo třeba, a nyní je na věřícím, aby si toto Kristovo dílo přivlastnil a ve svém životě aktualizoval. Toto přivlastnění se uskutečňuje vírou v Boží slovo a pozitivním poznáním. Prosperita je tudíž něčím, na co mají věřící právo.

Hagin své čtenáře vybízí, aby pochopili, že si mohou nárokovat vše, co skutečně potřebují. Je přesvědčen, že věřící mají vládnout v životě jako králové a panovat nad okolnostmi, chudobou, nemocemi a vším ostatním, co by jim v tom mohlo překážet. K této vládě jsou navíc vybaveni potřebnou autoritou. Hagin připomíná, že „nekráčíme jako žádni žebráci, protože žebráky nejsme. Jsme děti Boží, dědicové Boží, spoludědicové Kristovi. Bůh řekl, že budeme v životě vládnout jako králové. Kdo by spojil krále s chudobou? Krále s chudobou prostě spojit nelze!“²⁴ Kristovo výkupné dílo opravňuje vykoupené již v tomto životě ke každému možné-

19 Kenneth E. Hagin, *Redeemed From Poverty, Sickness, and Spiritual Death*, Tulsa: Kenneth Hagin Ministries, 1983, 19.

20 Avanzini, *Powerful Principles of Increase*, 51.

21 Tamtéž, 53.

22 Srov. Fee, *The Disease of the Health*, 14.

23 Srov. Hagin, *Redeemed From Poverty*, 7.

mu dobru a zachraňuje je z prokletí choroby, chudoby a duchovní smrti. Žít v chudobě znamená žít Satanem poražený život.²⁵ Stejněho přesvědčení je Copeland i Avanzini, kteří ale více než Hagin zdůrazňují souvislost chudoby s prokletím Zákona, z něhož jsme byli Kristovou obětí vysvobozeni (srov. Dt 28,15–68; 30,18–20; Ga 3,10–14).

Podle Andrewa Perrimana, který je jedním z kritiků této teologie, ale tato starozákonní prokletí (jak jsou formulována v Dt 28) nelze obecně chápat jako důsledek lidského pádu. Z jeho perspektivy představují konkrétní soud nad neposlušným národem určeným smlouvou (Dt 27,26; 28,20). Chudoba je v tomto kontextu důsledkem prokletí, které bylo vysloveno jako hrozba při porušení Zákona (smlouvy).²⁶ Problém prokletí a požehnání, mezi nimiž existuje vnitřní souvislost, lze vysvětlit na pozadí porušení či dodržení smlouvy. Současně je třeba si uvědomit, že apoštol Pavel v listu Galatským tento historický soud zobecňuje a rozšiřuje – ti, kteří spoléhají na skutky Zákona, jsou pod prokletím. Zákon se stává prokletím pro toho, kdo jej nenaplnuje. A tak je „proklet každý, kdo nezůstává ve všem tom, co je napsáno v knize Zákona, aby to činil. Je jasné, že Zákonem není nikdo před Bohem ospravedlňován, neboť spravedlivý bude živ z víry“ (Ga 3,10–11). Pozitivním ekvivalentem k „prokletí Zákona“ je „požehnání Abrahámovo“ (Ga 3,14).

Teologie prosperity učí, že toto požehnání, které Izrael zdědil, bylo jak materiální, tak duchovní povahy. Přestože Abrahám měl materiální požehnání, nelze Pavlova slova vztáhnout k očekávání hmotné prosperity pro toho, kdo se stane jeho dědicem skrze víru. Pavel toto požehnání chá-

24 Kenneth E. Hagin, *Autorita věřícího*, Praha: Logos, 1990, 40. Podle Hagina je chudoba je projevem nevědomosti. Věřící dovolili ďáblu, aby je podvodem připravil o každé požehnání, kterého mohli dosáhnout. Bůh nechce, aby nás trápila chudoba. Na podporu svého tvrzení uvádí, že i Ježíš, který jel na oslu, měl ten nejlepší způsob přepravy tehdejší doby. Doslova říká: „Osel – to byl ‚Cadillac‘ oněch dnů.“

25 „Mnoho křesťanů věří tomu, že chudoba je dobrá. Řada kazatelů učí, že máme-li díry na kalhotách a boty bez podrážek, trpíme pro Ježíše a činíme tak naše svědectví uvěřitelnějším. Boží slovo ale neučí chudobu. Jestliže čteš Dt 26,1–12, vidíš, že oběti z prvotín a placení desátků jsou zvláštní službou uctívání. To znamená, že peníze jsou velmi důležité. Jsou přijatelnou duchovní obětí a jsou také efektivním nástrojem, který pomáhá nést evangelium ztraceným duším po celém světě. Není pochyb, že k jeho šíření je třeba peněz. Tisk biblí stojí peníze, stejně jako provoz církví a kázání Božího slova.“ Srov. Avanzini, *Powerful Principles of Increase*, 56–61.

26 Andrew Perriman, *Faith, Health and Prosperity*, Carlisle, Cumbria: Paternoster, 2003, 125.

pe jako přijetí Ducha (Ga 3,1–3.14), které přichází na pohany na základě víry, nikoli na základě zahrnutí do mojžíšovské smlouvy. Národy nebudou požehnány ani skrze bohatství, ani skrze zem, nýbrž skrze jednoho potomka, a tím je Ježíš Kristus (Ga 3,16). „V něm jsme byli ve všem obohaceni, v každém slovu i v každém poznání, tak jak bylo mezi vámi utvrzeno svědectví Kristovo, takže nemáte nedostatek v žádném daru milosti“ (1K 1,5–7). Tato slova vyjadřují základní aspekt Pavlova uvažování o bohatství, kterým jsme byli obdařeni skrze Kristův kříž.

Jak již bylo výše naznačeno, jeden ze základních problémů teologie prosperity je hermeneutického rázu. Jeho jádro spočívá v subjektivní a selektivní interpretaci biblických textů, jejichž smysl je často vtěsnáván do předem daného interpretačního rámce a přitom zcela opomíjí prostý význam textu, který je objektivním kontrolním bodem každé interpretace.²⁷ Prostý význam textu primárně souvisí s autorovým záměrem a s tím, jak mu rozuměli ti, kterým byl text původně určen. Podle Gordona Fee představuje základní pravidlo všech platných interpretací.²⁸ Například Kenneth Copeland ve své knize *The Laws of Prosperity* své učení o prosperitě zdůvodňuje textem z 3J 2, kde čteme: „Milovaný, modlím se, abys ve všem prospíval a byl zdrav, jako prospívá tvá duše.“ Z tohoto textu Copeland vyvozuje: „Jan píše, že bychom měli prosperovat a být zdraví.“²⁹ Gordon Fee připomíná, že Copelandova hermeneutika se nám v tomto případě vůbec nepokouší předložit to, co Bible ve skutečnosti říká.³⁰ Zdůrazňuje, že přání, aby se věci dařily a aby byl příjemce zdrav, byla standardní formou pozdravu starověkých dopisů.³¹

Jakékoli rozšíření Janova přání na finanční a materiální prosperitu křesťanů všech věků je textu naprosto cizí. Jan to tak nemyslel a ani Gaius to tak nemohl chápat. Takže v tomto případě se nejedná o původní smysl textu. Z tohoto textu si můžeme vzít pouze to, že se máme modlit za své bratry a sestry, aby se jim dařilo. Nicméně vyvozovat z něho skutečnost, že si Bůh přeje naši finanční prosperitu, je zneužitím textu.³²

27 Gordon D. Fee – Douglas Stuart, *Jak číst Bibli s porozuměním*, Praha: Návrat domů, 2012, 42.

28 Srov. Fee – Stuart, *Jak číst Bibli s porozuměním*, 59. Zde Fee připomíná: „Přestože toto pravidlo ne vždy pomůže určit, co daný text znamená, pomůže vymezit, co neznamená.“

29 Copeland, *The Laws of Prosperity*, 14.

30 Srov. Fee, *The Disease of the Health*, 7–22.

31 Fee, *Jak číst Bibli s porozuměním*, 42.

32 Fee, *The Disease of the Health*, 6.

Stejný problém se ukazuje při výkladu J 10,10–11, jenž je dalším důležitým textem, který představitelé teologie prosperity citují. Zde čteme: „Zloděj přichází, jen aby kradl, zabíjel a hubil; já jsem přišel, aby měly život a měly ho v hojnosti. Já jsem ten dobrý pastýř. Dobrý pastýř pokládá svůj život za ovce.“ Teologie prosperity tento „život v hojnosti“ dává do souvislosti s materiální hojností, přičemž zcela opomíjí kontext celé kapitoly a význam výrazů „život“ a „hojnost“, jak je chápe a užívá Jan. Výraz „život“ či „věčný život“ je v Janově evangeliu chápán jako „život věku, který přichází“. Je to život, který má Bůh v sobě a který je Božím darem věřícímu již v tomto věku.³³ Řecké slovo *perrison* (adj. ve významu přesahující, hojný, mimořádný apod.) naznačuje, že věřící budou užívat tento dar v plné míře. Materiální hojnost v tomto případě nenaznačuje ani jeden z uvedených výrazů.

Obecně lze konstatovat, že hermeneutiku představitelů teologie prosperity neusměrňuje dobrá exegeze. Jejich výklady často začínají dnešní situací a vnášejí tak do textů významy, které jim jsou cizí, a ty pak přisuzují vedení Ducha svatého.³⁴ Současně představují i nebezpečné překroucení Boží pravdy, které ve svém důsledku působí spíše na padlou lidskou přirozenost.³⁵ V souvislosti s bohatstvím Gordon Fee připomíná, že peníze a majetek mají pro Boží lid neutrální hodnotu. Starý zákon je sice dává do souvislosti s poslušností, ale Nový zákon nikoli. Ale i ve Starém zákoně představuje nebezpečí, že člověk přestává důvěřovat Bohu a začíná spoléhat na majetek (Ž 52,9). Podle Gordona Fee se ale chudoba nezdá být lepší.

Jestliže se Bůh zjevil jako ten, kdo se ujímá chudých, neznamená to, že žehná chudobě. Spíše zjevuje své milosrdenství a spravedlnost, která stojí na straně těch, které bohatí utlačovali za účelem vlastního obohacení. Tento přístup, v němž bohatství není hodnotou, prostupuje celým Novým zákonem. Evangelium o přicházejícím království osvobozuje od všech pohanských obav a model (Mt 6,32). Čas Boží vlády i budoucnost s jejími hodnotami jsou již přítomny, ačkoli ještě ne v plnosti. Jako křesťané jsme uchvázeni královstvím; naše staré hodnoty, starý způsob vnímání věcí je pryč. V tomto novém řádu je standardem dostatek, přebytek je zpochybněn.³⁶

Bůh se stará o lidské potřeby a člověk by měl být spokojen s tím, co má (srov. Žd 13,5; 1Tm 6,8).

33 Srov. tamtéž, 6.

34 Tamtéž.

35 Srov. tamtéž.

36 Tamtéž, 8.

Prosperita ve Starém zákoně

Jak již bylo výše řečeno, teologie prosperity buduje koncept svého učení na úzce selektivním výběru biblických textů, z nichž převážná většina je ze Starého zákona. V základu doktríny prosperity stojí přesvědčení, že spravedlivému se bude dařit dobře. Tato teologie tak ve své podstatě přejímá starozákonní moudrost (kterou často nacházíme v mudroslovné literatuře), jejíž základní premisou je, že spravedliví budou (vždy) odměněni a nespravedliví potrestáni. Odměnou je zde prosperita a trestem chudoba. Problémem je, že toto učení lze zastávat pouze za předpokladu, že nebereme v úvahu ty biblické texty, které této teologii prosperity oponují či nad ní kladou velký otazník.

Základním stavebním kamenem doktríny prosperity, ze které vychází, je příběh o stvoření, kde je stvořený svět označen jako dobrý. Existuje proto, aby naplňoval a uspokojoval potřeby lidstva. Ve světle teologie prosperity je chudoba a utrpení důsledkem vyhnání člověka z ráje (muž bude v potu tváře dobývat svůj chléb a žena bude v utrpení rodit děti). Vláda nad přirozeným světem mu sice není zcela odebrána, ale země už mu nepatří tak, jak by si přál (Ž 24,1; Ex 19,5; Dt 26,10; Jb 41,11).³⁷ Práce stále může být prostředkem požehnání (Ž 128,1-2),³⁸ nic však nenaznačuje, že by bohatství bylo samo o sobě hříšné. S kritikou a odsuzováním materialismu se setkáváme až u proroků, jejichž motivace je nejen teologická, ale i etická.

U starozákonních patriarchů Písmo zdůrazňuje jejich materiální prosperitu, ale ta zůstává sekundárním tématem. Až mnohem později toto bohatství „zaslíbené země“, která oplývá mlékem a medem, nabývá na významu. Když Izrael po svém vyjití z Egypta dobyl Kannán, země byla spravedlivě rozdělena podle velikosti jednotlivých kmenů (Nu 26,54). Vlastnictví země bylo omezeno vědomím, že tato země patří Bohu, který ji svému lidu „propůjčuje“. Lid si měl být vědom, že je zde pouze cizincem a poutníkem. To znamená, že vlastnická práva nebyla chápána absolutně. Z vědomí toho, že země patří Hospodinu, vycházelo i právo paběrkovat. Paběrkování bylo způsobem, jak se chudí mohli podílet na prosperitě země.

Andrew Perriman zdůrazňuje, že starozákonní učení o prosperitě se spíše než k jednotlivci vztahuje k národu jako celku. Toto své přesvědčení vy-

37 Srov. Perriman, *Faith, Health and Prosperity*, 157.

38 Tamtéž.

vozuje z faktu, že izraelské společenství nevidělo žádný rozpor mezi očekáváním prosperity a přítomností chudých jednotlivců. Chudoba těchto jedinců ale nebyla vnímána jako důsledek selhání jejich poslušnosti. Přítomnost chudých byla chápána spíše jako příležitost pro štědrost a velkorysost bohatých.³⁹ V tomto ohledu bylo bohatství poslušného národa sdíleno s chudými jednotlivci. Platilo, že pokud Izraelci budou poslouchat a dodržovat přikázání, mohou očekávat, že budou půjčovat okolním pronárodům. Ale oni sami si nebudou muset půjčovat (srov. Dt 15,6). Soubor zákonů měl ulehčit strádání jednotlivců, ale současně ukazoval chudobu jako součást izraelského ekonomického života, a to navzdory smluvnímu zaslíbení.⁴⁰ Zaručoval ochranu cizinců, protože Izraelci sami byli cizinci v Egyptě (Ex 22,21; 23,9; Lv 19,33–34). Bližní, kteří se ocitli v obtížné životní situaci, nesměli být vykořisťováni. Právo paběrkovat garantovalo jídlo pro nemajetné (Lv 19,9–10; Dt 24,19–22). Bratru se nesmělo půjčovat na úrok (Dt 23,20–21). Bohatí měli být ve vztahu k chudým štědrí a velkorysí.

Podle Perrimana zákony předpokládaly situace, ve kterých byla většina půjček spíše charitativního než komerčního rázu.⁴¹ Od Izraelců se očekávalo, že se postarají o chudé, a oni zase mohli očekávat, že jim Bůh v jejich počinání požehná (Dt 15,7–11). Bohatí a mocní měli povinnost se postarat, aby chudým a bezbranným nebyla odmítána spravedlnost a aby nebyli vyloučeni z podílu na izraelské prosperitě. Naplňování této povinnosti bylo chápáno jako spravedlnost (Př 29,7).

Izrael ale nedodržel přikázání Zákona a bohatí se do značné míry nestarali o zájmy chudých. S jejich bohatstvím stoupala i láska k penězům a okázalý luxus, který se jen těžko mohl srovnávat s požadavky Zákona. V mudroslovné literatuře nacházíme různá varování, která hovoří o morálním a duchovním nebezpečí bohatství. Prosperita hříšných představuje pro Izrael přetrvávající morální problém (Př 73,12). V knize Přísloví je bohatství často ukazováno jako pomíjivé a bezcenné (Př 39,4–6; 11,28). Láska k penězům je odsuzována. Spravedlivá chudoba je považována za lepší než „nespravedlivě získané bohatství“ (Př 37,16).

Navzdory všem varováním starozákonní texty potvrzují smluvní souvislost mezi poslušností a prosperitou. Rozlišují mezi spravedlností a ne-

39 Srov. tamtéž, 160.

40 Srov. tamtéž.

41 Srov. tamtéž, 161.

spravedlností bohatých, kteří spoléhají na své bohatství. „Kdo doufá ve své bohatství, padne“ (Př 11,28). „Ti, kdo se bojí Hospodina, mají bohatství a jmění ve svém domě“ (Ž 112,3). „Blaze člověku, kdo našel moudrost, v její pravici je dlouhověkost, v její levici bohatství a čest“ (Př 3,16). „Pokoru doprovází bázeň před Hospodinem, bohatství sláva a život“ (Př 22,4). Chudoba je v Izraeli chápána jako realita. Není důsledkem nedostatku víry ze strany chudých, nebo jejich selhání v naplňování Božích příkazů. Starý zákon chudobu chápe spíše jako důsledek nespravedlnosti bohatých. Oni mají řešení ve svých rukou, mají jednat spravedlivě a zajišťovat ty, kdo jsou chudí. Pokud jsou chudí obětí nespravedlnosti, jsou požehnání Boží přízní. Bůh je jejich útočištěm, úkrytem v jejich utrpení (Iz 25,4). Ale chudoba jako taková není požehnaným stavem. Jednání, které ji udržuje či zhoršuje, je vnímáno jako porušení smlouvy.

Prosperita v Novém zákoně

Nový zákon představuje pesimističtější pohled na bohatství, než jaký vidíme ve Starém zákoně. I když se otázce peněz a bohatství do značné míry věnuje, v jeho rámci už nenacházíme ujištění o prosperitě spravedlivých. Evangelia ukazují v přístupu k této problematice určitou novost, která spočívá v důrazu na věčnou alternativu „hromadit pro sebe“, či „být bohatý před Bohem“.⁴²

V příběhu o bohatém mládenci Ježíš svým učedníkům říká, že boháč těžko vchází do Božího království (Mt 19,23–24). Představitelé teologie prosperity tento příběh vykládají různými způsoby. Copeland například učí, že ačkoli dal Bůh tomuto muži prosperovat, nepochopil význam slov z Př 19,17, kde je psáno: „Hospodinu půjčuje, kdo se nad nuzným smilovává, on mu odplatí jeho dobročinnost.“ Podle Copelandova výkladu tento bohatý muž promarnil příležitost získat od Boha ještě více, než měl, kdyby dával chudým.⁴³

V Lukášově evangeliu 16,15 Ježíš připomíná svým učedníkům, že nemohou sloužit Bohu i mamonu. Farizeům, kteří se mu vysmívali, Ježíš odpověděl, že oni vystupují před lidmi jako spravedliví, ale Bůh zná jejich

42 Srov. Pierre Debergé, *Peníze v Bibli*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 25.

43 Srov. Copeland, *Laws of Prosperity*, 60–62.

srdce; „neboť co lidé cení vysoko, je před Bohem ohavnost.“ Zde nacházíme možná nejsilnější výrok o bohatství, protože z kontextu Lukášova popisu farizeů jako těch, kteří mají rádi peníze, bohatství vychází jako ohavnost. Tato slova je však nutné chápat v širším kontextu. Farizeové věřili, že jejich bohatství pramení z jejich náboženského postavení. A to mohlo souviset s přesvědčením, že prosperita je znakem Boží přízně. Tento předpoklad ale Ježíš zpochybňuje a zdůrazňuje fakt, že Bůh hledí k lidskému srdci. Ohavností není majetek jako takový, ohavností je spoléhání na bohatství jako potvrzení Boží přízně, nikoli na Boha samotného.⁴⁴

Další varování před chamtivostí a materialismem nacházíme v příběhu o bohatém bláznů (L 12,15). Zde je pointa jasná – bohatství shromažďované na zemi nebude k ničemu v okamžiku smrti. Bláznem je ten, kdo hromadí poklady na zemi a přikládá jim větší váhu, než pokladu v nebesích (L 12,21; Mt 6,19). Nebezpečí bohatství spočívá v tom, že poutá pozornost myslí a srdce na úkor Boha (Mt 6,21). Tento argument je nevístižněji zachycen ve slovech: „nikdo nemůže sloužit dvěma pánům, neboť jednoho bude nenávidět a druhého milovat. Nemůžete sloužit Bohu a mamonu.“

Copeland tvrdí, že Ježíšovo učení o ukládání pokladů v nebi je třeba brát doslovně. Učí, že dáváním ukládáme peníze do nebeských trezorů, kde přináší až stonásobek původní částky a kde jsou v bezpečí před rzí a zloději. Když pak potřebujeme peníze, jednoduše si je vytáhneme z našeho nebeského účtu. Podle Copelanda je tento princip mechanismem, kterým Otec poskytuje prostředky pro naplnění potřeb všech, kteří hledají Boží království (L 6,33). Představa, že nebudeme mít přístup k pokladu, dokud se nedostaneme do nebe, je něčím, co vytvořila církev, která je zaměřená na chudobu.⁴⁵ Tato interpretace je sice fascinující, ale předkládá nám skutečně to, co Ježíš učí? On říká svým učedníkům: „Kde je tvůj poklad, tam bude i tvé srdce“ (Mt 6,21; L 12,34). Ježíš neodsuzuje peníze jako takové, ale varuje před lpěním na majetku, který se může stát pastí v momentě, kdy v něm člověk začíná hledat bezpečí a jistotu. V takové chvíli člověk majetku propadá a spíše mu slouží, než aby on sloužil jemu.

Pierre Debergé připomíná ještě jedno úskalí, na které v souvislosti s bohatstvím Ježíš upozorňoval v podobenství o bohatém bláznů. Ježíš zde neříká, že by boháčův majetek byl nespravedlivě nabytý. Tento člověk nebyl

44 Srov. Perriman, *Faith, Health and Prosperity*, 171.

45 Srov. Copeland, *Laws of Prosperity*, 58–60.

blázen proto, že byl bohatý, nýbrž proto, že nebral v úvahu smrt. Bohatství mu poskytlo zdání bezpečí, takže ztratil ze zřetele perspektivu, kterou má každý lidský osud. Ježíš se tak tímto podobenstvím snaží upozornit na to, že existují dva druhy bohatství, odpovídající způsobům života. Jedno bohatství je zaměřeno samo na sebe, a je tudíž odsouzeno k zániku, a druhé, které směřuje k věčnosti, se otevírá Božímu světu a jeho perspektivě.⁴⁶

V Ježíšově učení nenajdeme žádnou kritiku chudých. Perriman si klade otázku, zda jeho upřednostňování chudých a kritika bohatých má být chápána jako normativ. Jsou bohatí odsuzováni pro své bohatství a chudí požehnáni pro svou chudobu? Nebo jde o sekundární záležitosti? Ježíš říká: „Běda vám bohatým, vždyť vám už se potěšení dostalo,“ ale také dodává, „běda, kdo se nyní smějete, neboť budete plakat a naříkat“ (L 6,24–25). Tato Ježíšova slova, jsou prohlášením soudu nad skupinou lidí, kteří selhali v naplňování spravedlnosti požadované smlouvou, těžili z nespravedlnosti a ukazovali hříšnou sebejistotu a sebeuspokojení. V kontextu těchto slov je bohatství odsouzeno, protože je spojeno s morálním a náboženským selháním určité skupiny lidí.

V této souvislosti je také třeba rozumět způsobu a životnímu stylu spojenému s učednictvím, které bylo určené sociálními historickými okolnostmi Ježíšovy služby. Ježíš varoval zástup, že ten „kdo přichází ke mně a nedovede se zříci svého otce a matky, své ženy a dětí, svých bratrů a sester, ano i sám sebe, nemůže být mým učedníkem“ (L 14,26). Trval na tom, že ten, kdo není ochoten nést svůj kříž, ho nemůže následovat (L 14,27; Mt 16,24; Mk 8,34) a kdo by se nerozloučil s tím, co má, nemůže být jeho učedníkem (L 14,33). Dvanáct učedníků bylo posláno ke ztraceným ovcím Izraele, aby hlásalo, že se přiblížilo království Boží. Byli vysláni s prázdnými rukama, neměli si s sebou brát chléb, brašnu, peníze v opascích (Mk 6,8). Ježíš také povzbuzoval „malé stáde“, aby prodali své majetky a rozdali, protože jejich Otcí se zalíbilo dát jim království (L 12,32–33). A Petrovi zaslíbil:

Amen, pravím vám, není nikoho, kdo opustil dům nebo bratry nebo sestry nebo matku nebo otce nebo děti nebo pole pro mne a pro evangelium, aby nyní, v tomto čase, nedostal spolu s pronásledováním stokrát více domů, bratrů, sester, matek, dětí i polí a v přicházejícím věku život věčný. (Mk 10,29–30)

46 Srov. Debergé, *Peníze v Bibli*, 29.

Tato stonásobná odměna, o které Ježíš mluví, je jedním z novozákonních textů, které představitelé teologie prosperity často citují. Ale každý pokus udělat z tohoto textu základ pro „evangelium prosperity“ naráží na kontext, do kterého je zasazen. V první řadě je toto zaslíbení dáno těm, kteří všechno opustili kvůli tomu, aby byli s Ježíšem a účastnili se na díle pro Boží království. Oni získají hojnost společného vlastnictví i duchovní rodinu. Ježíš neříká svým učedníkům, že by se měli všeho vzdát kvůli získání ještě větší materiální prosperity, ať už osobní, nebo společné. Důvod je zcela jasný – „kvůli mně a kvůli evangeliu“ (Mk 10,29).

A poslední věcí, kterou je třeba připomenout, jsou slova, že spolu se stonásobkem přijde i pronásledování. V teologii prosperity existuje silná tendence význam tohoto potencionálního utrpení a těžkostí spojených s učednictvím snižovat. Například slova o nutnosti „vzít svůj kříž“ Copeland vykládá tak, že se člověk musí postavit sobeckým lidem.⁴⁷ Hagin v této souvislosti argumentuje, že Ježíšovi učedníci mohou očekávat pronásledování pro své bohatství.⁴⁸

Ježíš své učedníky vedl k tomu, aby všem činili dobře, půjčovali a nečekali nic nazpět. Říká: „A vaše odměna bude hojná: budete syny Nejvyššího, neboť on je dobrotivý k nevděčným i zlým. Buďte milosrdní, jako je milosrdný váš Otec“ (L 6,35–36). Dar je z jeho pohledu skutkem, který není bez vnitřní hodnoty. Ve vztahu k daru formuluje princip: „Dávejte a bude vám dáno; dobrá míra, natlačená, natřesená, vrchovatá vám bude dána do klína. Neboť jakou měrou měříte, takovou Bůh naměří vám“ (L 6,38). Text v Lukášově evangeliu neposkytuje důvod si myslet, že to, co získáváme od Boha, by mělo být jiného druhu než to, co dáváme. Zdálo by se, že tento text potvrzuje klíčové tvrzení teologie prosperity, že dáváme-li peníze, můžeme očekávat, že nám je Bůh nějakým způsobem vrátí zpět.

Podle Perrimana by tento výrok měl být chápán na pozadí zaslíbení formulovaného v Mk 10,29–30. Trochu jiný princip Ježíš formuluje během večere u jednoho z předních farizejů (L 14,12–14), kde svého hostitele upozorňuje, aby nezval na večeri ty, o kterých ví, že mu to mohou oplatit, ale místo nich, aby pozval chromé, zmrzačené a slepé. Říká: „Blaze tobě, neboť oni nemají, čím ti odplatit; ale bude ti odplaceno při vzkříšení spraved-

47 Srov. Copeland, *Laws of Prosperity*, 53.

48 Srov. Kenneth E. Hagin, *Must Christians Suffer*, Tulsa: Kenneth Hagin Ministries, 1982, 14–15.

livých.“ Podle Perrimana je rozdíl vyjádřen okolnostmi, za kterých tato slova zaznívají. Text z Lukáše 6,38 je určen učedníkům. Ježíš je ujišťuje, že Bůh jim dá dostatek, protože dávají druhým. Pro farizeje, kteří by připravili hostinu pro chudé, by to nebyl skutek víry, nýbrž spravedlnosti.⁴⁹

Při četbě novozákonních textů je třeba si uvědomit, že určitá praxe rané církve byla dobově podmíněná, a proto ji dost dobře nelze aplikovat na současnost. Například v rané jeruzalémské církvi lidé prodávali své majetky a peníze pak přinášeli apoštolům, kteří je rozdělovali mezi potřebné (Sk 2,44–45). Osud Ananiáše a Safiry sloužil jako varování pro ty, kteří by nejednali poctivě (Sk 5,1–11). Každodenní rozdělování jídla vdovám bylo praktickým příkladem fungování sdíleného bohatství. Sdílené vlastnictví majetku však neplatilo absolutně. Z Písma víme, že si lidé mohli ponechat své majetky, ale považovali je za něco, co má být k užítku celého společenství. Ananiáš i Safira měli možnost si svůj majetek ponechat, nemuseli ho prodávat a ani nemuseli odevzdat všechny peníze z jeho prodeje. Jejich hříchem bylo, že lhali apoštolům a Duchu svatému.

Perriman upozorňuje na fakt, že mimo Palestinu se tento model sdíleného majetku neuplatňoval.⁵⁰ Přestože v církevních komunitách existovala velká vzájemná podpora, Písmo na tuto praxi neukazuje. Společenství se scházela v soukromých domech (Ř 16, 5; 1K 16,19; Ko 4,15) a lidé pokračovali ve svých povoláních (Ř 16,23). Perriman je přesvědčen, že tento raný komunalismus jeruzalémské církve, inspirovaný Ježíšovým učením a praxí, byl reakcí na jedinečné okolnosti, kterým tato církev musela čelit. Připouští možnost, že Ježíš mohl zanechat své učedníky ve víře v blízké se soud nad městem a s ním související strádání. Sdílený majetek by pak do jisté míry nabízel bezpečí a naději na stabilitu v časech pohromy.⁵¹

Specifický pohled na bohatství nacházíme u Jakuba i u apoštola Pavla. Jakubovo učení reflektuje situaci a podmínky raně židovského křesťanství. Na bohatství se do jisté míry dívá starozákonníma očima, protože ho vnímá jako výsledek nespravedlnosti a vykořisťování chudých (Jk 5,1–6). Církvi vytýká, že ve svém shromáždění tyto bohaté upřednostňuje před těmi, které oni ponižují.

49 Srov. Perriman, *Faith, Health and Prosperity*, 182.

50 Srov. tamtéž.

51 Srov. tamtéž.

Pro apoštola Pavla je ve vztahu k bohatství charakteristická uměřenost a svoboda. Když píše Timoteovi, mluví o ničivém dopadu bohatství na život víry a varuje ho před lidmi porušené mysli, kteří budou zneužívat evangelium k osobnímu zisku (1Tm 6,5). Ve své argumentaci říká, že jediným ziskem je zbožnost, která se spokojí s tím, co má (1Tm 6,6). Ti, kdo chtějí být bohatí, upadají do pokušení a léčky, zbloudili od víry a způsobili si mnoho bolestí“ (1Tm 6,9–11). Je však třeba si uvědomit, že Pavlův argument je namířen proti jedincům, kteří se nedrží Kristových slov, nikoli proti bohatství samotnému. Timotea povzbuzuje, aby před tím utíkal a aby místo toho hledal „spravedlnost, zbožnost, víru, lásku, trpělivost a mírnost“ (1Tm 6,11). Bohatým připomíná, že nemají smýšlet povýšeně a nedoufat v nejisté bohatství, nýbrž v živého Boha. Vede je k tomu, aby konali dobro a bohatli v dobrých skutcích. Ale nenařizuje jim prodat své majetky a rozdat peníze chudým. Podle Perrimana je východiskem jeho uvažování vyrovnání sociální a majetkové nerovnosti dobrými skutky bohatých (1K 11,18–22; 2K 8,13–15; Ef 4,28). Pavlovo tvrzení, že si bohatí konáním dobrých skutků „shromažďují základ pro budoucnost, aby se chopili skutečného života“ (1Tm 6,19), odráží Ježíšovo učení o ukládání pokladu v nebesích (Mt 19,21; L 12,21.33). Toto užívání bohatství není ale v žádném případě prostředkem k získávání věčného života, ale spíše vyjádřením správného postoje víry.

Závěr

Závěrem lze konstatovat, že doktrína prosperity, s níž se setkáváme v teologii Hnutí víry, představuje učení, které je z mnoha důvodů problematické.

První problém spočívá v tom, že tato doktrína nabízí antropocentrickou a egocentrickou interpretaci křesťanské víry, která ve své podstatě říká: „Přijďte k Bohu a budete prosperovat.“

Dalším problémem je, že tato doktrína na víru v Boha hledí z perspektivy uspokojování lidských potřeb a tužeb, přičemž předpokládá, že vůle Boží a lidská je totožná. Bůh v této teologii do značné míry slouží lidským zájmům. Stává se tak nejen zdrojem očekávané prosperity, ale i prostředkem k jejímu dosažení. Toto učení současně představuje i deformované pojetí daru, který v její interpretaci znamená „dobrý obchod“. Ve svém důsledku tak apeluje na lidskou žádostivost, protože za každý dar slibuje mnohonásobnou odměnu. Doktrína prosperity svým pojetím také oslabu-

je Boží milost, jejímž výrazem jsou Boží láska a jeho dary, které jsou bezpodmínečné. Lidskou reakcí na tuto milost by měla být vděčnost, vyjádřená podobně bezpodmínečnou láskou i dáváním. Jestliže člověk chápe dar jako něco, co ho opravňuje očekávat stonásobek, pak je jeho motivace špatná, protože milost a nárok jsou dvě vzájemně se vylučující věci.

Posledním a možná nejzávažnějším problémem tohoto učení je selektivní přístup k biblickým textům, na jejichž základě představitelé této teologie argumentují. Své učení budují na vybraných pasážích (převážně ze Starého zákona) a přitom zcela přehlíží ty, které jejich výkladu oponují. Velmi problematická je i jejich hermeneutika, kterou neusměrňuje dobrá exegeze. V důsledku toho jsou do biblických textů vnášeny významy, které jim jsou cizí, čímž dochází k překrucování Boží pravdy. Ve vztahu k majetku teologie prosperity představuje jeden ze dvou extrémů, kterého je třeba se vyvarovat.

Tím druhým extrémem je přesvědčení, že peníze jsou ve své podstatě zlé a je třeba je odmítat. V tomto směru obsahuje doktrína prosperity správnou intuici, protože poukazuje na skutečnost, že peníze mohou být součástí Božího zaopatření a požehnání, které zahrnuje celého člověka ve všech aspektech jeho života. V učení Hnutí víry ale uvedená doktrína představuje zvrácený výklad této skutečnosti. Ve vztahu k penězům je třeba hledat rovnováhu. Na jedné straně jsou peníze nástrojem, který slouží k rozvoji i pomoci druhým, bez něhož se církve neobejde. Současně ale od nich nelze čekat něco jiného. Vždy je třeba mít na paměti, že peníze mohou být nejen Božím požehnáním, ale i Satanovým pokušením (L 4,5–7). Mají moc dát člověku svobodu, ale mohou ho i zotročit.

Mgr. Michaela Maratová

7. května 32

149 00 Praha 4

MaratovaM@seznam.cz

Ekologická spiritualita: cesta k Bohu skrze vztah k zemi a tělu

Jan Andryšek

The Ecological Spirituality: The Quest for God Through Relating to Earth and Body Ecology has been massively discussed in the last one hundred years and the debate has been impacting science and humanities, including theology. The world is finding a way back to itself while new spirituality is emerging. What is spiritual about ecology? The holistic approach to spirituality integrates the entire spectrum of life. Spirituality is now seen as working towards an integration of prayer and action. Ecospirituality unfolds this approach by rethinking the relation to the creation. Jay B. McDaniel develops the topic and opens with a provocative thesis: everyday profane activities are in fact deeply spiritual. Sallie McFague follows him and proposes the metaphor Body of God which offers a way to relate to God through relating to body and the physical. This article introduces main thoughts on ecological spirituality and offers a comparison of traditional spiritual and ecospiritual typology, along with the new outcome that it brings.

Význam tématu ekologie (z řeckého *οἶκος*) ve společnosti 21. století neustále roste. Ovlivňuje politické dění, život společenský i osobní, vědy přírodní i humanitní, a nepochybně tak i teologii. V rozdrobeném postmoderním světě se nečekaně objevuje jednotící metanarativ: společným domovem (*οἶκος*) celého stvoření je křehký svět kolem nás.

V tomto článku poukáži na nově rozkvetlý a relativně nezmapovaný směr ekologické spirituality, kterou nejen evangelické církve v posledních letech přijímají za svou. Po krátkém exkurzu o spiritualitě a holistickém přístupu k ní představím typologii spirituality podle Philipa Sheldraka a Jay B. McDaniela a v následné komparaci upozorním na opomíjené znaky duchovního rozměru, které integruje právě ekologická spiritualita. Na závěr poukáži na koncept Božího těla, ve kterém Sallie McFague hledá cestu k Bohu skrze vztah k tělu a světu.

Vzrůstající zájem křesťanských společenství o ekologii

Na jaře 2019 připravili pražský a chrudimský seniorát Českobratrské církve evangelické Společné dny mládeže v Čáslavi s duchovním programem na téma „Odpovědnost za stvoření“. Na ekologická témata promluvili přírodovědkyně z Ústavu pro životní prostředí PŘF UK Jana Esterlová a envi-

ronmentální teolog z Evangelické teologické fakulty UK Jan Zámečník, proběhl workshop ekologického skladování potravin s představením ekologického trendu *Zero waste* a byl promítnut film *Zoufalství a naděje*, otevírající témata ekologie a spirituality.¹

V létě téhož roku se v Praze uskutečnil festival TAKE CARE s aktuálním tématem „Vztah ke stvoření a životnímu prostředí“, který pořádala křesťanská ekumenická umělecká platforma *Karavana*. Záměrem pořadatelů bylo odpovědět na výzvu papeže Františka, který vyhlásil 1. září jako Světový den modliteb za péči o stvoření, a s pomocí umění a mezilidského setkávání obrátit pozornost publika k osobní zodpovědnosti za stav prostředí, ve kterém se lidstvo nachází.²

Ekologická sekce České křesťanské akademie pravidelně pořádá ekumenické bohoslužby za krajinu, kterým zpravidla předchází pouť přírodou a po bohoslužbě pokračují besedy na ekologická témata. Zajímavým projektem je i Ekumenická akademie, která si otvírání ekologických témat vytyčuje jako svůj hlavní cíl: „Prosazujeme alternativní přístupy při řešení současných ekonomických, sociálních a ekologických problémů a zároveň je přenášíme do praxe v podobě konkrétních projektů.“³

Na několika konkrétních případech jsem ukázal dnešní mimořádný zájem věřících o ekologická témata. Jak to všechno souvisí se spiritualitou? Albert Schweitzer ve své knize *Kultur und Ethik* píše: „Jsem život chtějící žít uprostřed života chtějícího žít.“⁴ Dnešní veřejnost i církve si ve světle globálních ekologických výzev stále více uvědomují důležitost promyšlené koexistence mezi lidskou společností a přírodou. Nejsme tu sami. Jsme součástí Božího stvoření. A prostupuje-li spiritualita celým lidským životem (je-li holistická), chceme žít duchovní život i skrze vztah s celým životem – se stvořením.

1 Chrudimský seniorát ČCE [online], [cit. 17.7.2020], dostupné z: <http://chrudimsky-seniorat.evangnet.cz/>.

2 Karavana, umělecká platforma [online], [cit. 17.7.2020], dostupné z: <https://karavana-site/>.

3 Ekumenická akademie [online], [cit. 17.7.2020], dostupné z: <https://ekumakad.cz/>.

4 Albert Schweitzer, *Zastávce kritického myšlení a úcty k životu*, spis: Kultura a etika, Praha: Vyšehrad, 1989, 284.

Spiritualita: život nesený Duchem

Přesto, že má pojem spiritualita svůj původ v křesťanství, je dnes používán i daleko za hranicemi křesťanství a prosákl do běžné neteologické řeči. V širším smyslu je laickou veřejností zpravidla spojován s vnitřním duchovním životem, osobnostním růstem, cestou za svým já, a to vše mimo tradiční náboženské instituce.⁵ Takové pochopení se pak bumerangovým efektem vrací i do křesťanského prostředí. Na místě jsou pak pokusy nově definovat křesťanskou spiritualitu.

Nový zákon, odkud také slovo *spiritualis* (řec. πνευματικός) pochází, chápe duchovní život (spiritualitu) jako život nesený Duchem (*Spiritus*). Protikladem takového života je život bez Ducha,⁶ nikoli život fyzický⁷ nebo materiální.⁸ Duchovní život je Boží dílo v člověku. Člověk však usiluje o spojení s Kristem, který dává ve vztahu k Otci Ducha.⁹ Takto můžeme vymezit křesťanskou spiritualitu.

Po druhém vatikánském koncilu získává spiritualita nově definovaný tvar. Dochází k definitivnímu popření dualismu dobrého nadpřirozeného duchovního života a špatného přirozeného každodenního života. Spiritualita je chápána jako ze své podstaty kolektivní. Není limitována na vnitřní život člověka, ale jsou integrovány všechny aspekty lidského života. Spiritualita se stává středem zájmu teologie a vzniká prostředí reflexe spirituality, které překračuje hranice různých náboženských tradic a stává se prostorem pro růst ekumeny.¹⁰

Řada současných badatelů křesťanské spirituality zastává holistický přístup – duchovní život podle nich integruje veškeré aspekty života. Spiritualita není pouze jedním elementem lidského života, ale naopak celým

5 Wikipedia, Spirituality [online], [cit. 17.7.2020], dostupné z: <https://en.wikipedia.org/wiki/Spirituality>.

6 Philip Sheldrake, *Spirituality: A Brief History*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013, 2.

7 Vliv novoplatonského dualismu na křesťanství vedl k nesprávnému pochopení slov apoštola Pavla o tělesném (Ř 8,5) jako odmítání tělesného. Naopak, židovsko-křesťanský pohled chápe tělesný svět jako dobré Boží stvoření.

8 Aleš Opatrný, *Evangelizace a víra*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019, 31.

9 Michal Altrichter, *Krátké dějiny křesťanské spirituality*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2013, 8.

10 Sheldrake, *Spirituality*, 3.

životem neoddělitelně prostupuje. Samotný křesťanský duchovní život je dobře uchopitelný metaforou následování cesty Ježíše Krista.¹¹

Jakkoli se může zdát holistický přístup zřejmý a dávno přijatý, lze i dnes v odborné literatuře pozorovat tendence exkluze spirituality z každodenního profánního života. Katolický teolog Aleš Opatrný představuje dva přístupy pochopení spirituálního rozměru člověka. První přístup chápe spiritualitu jako základ, který není tvořen aktivitami jedince, nýbrž aktivní výkon na takovém základu stojí. Druhý přístup chápe spirituální rozměr jako to těžko pojmenovatelné (tedy abstrakce), co do plnosti života chybí.¹² Pochopení spirituality jako základu nebo nadstavby však vylučuje profánní aktivity z duchovního života.

Vhodnou profánně-inkluzivní definici spirituality nabízí katolická teoložka Gemma Simmonds: duchovní život je neustále se prohlubující integrace modlitby a činu (kontemplace a akce).¹³ Tomu přitakává i katolický teolog Philip Sheldrake, když hovoří o následování cesty Ježíše Krista. Evangelijní texty popisují vedle Ježíšova kontemplativního života i celou řadu jeho činů. Holistický přístup odráží lidskou potřebu po smyslu a naplnění v celém lidském životě, nejen v jeho základu nebo nadstavbě. A to i konkrétně, nejen abstraktně.

Typy spirituality podle Sheldraka: mnich, mystik, praktik a prorok

Duchovní život vypadá u různých lidí různě. Philip Sheldrake, vedoucí Institutu pro studium současné spirituality na Oblate School of Theology v Texasu, rozděluje typologii spirituality podle třech otázek.¹⁴ První se ptá na místo, kde probíhá duchovní život či proměna. Druhá se ptá, jak se to děje, a třetí otázka se zajímá o konečný smysl či dovršení, tedy o co jde. Sheldrake představuje teoretické typy a hned v úvodu upozorňuje, že uve-

11 Tamtéž, 7.

12 Opatrný, *Evangelizace a víra*, 31.

13 Gemma Simmonds, *Křesťanská spiritualita v dnešní době*, přednáška na konferenci ETF Inspirativní projevy spirituality v době krize institucí [online], [cit. 17.7.2020], dostupné z: <https://drive.google.com/drive/folders/1ufR1yqPovRwDdobo4OYYnxv-XwTShX86>.

14 Sheldrake, *Spirituality*, 15.

dené typy realitu spíše interpretují, než popisují. Může také docházet k volnému prolínání jednotlivých typů.

Asketicko-klášterní typ. Takovému typu jsou vlastní místa pro duchovní život jako pustina nebo klášter. Duchovní život jako cestu k duchovnímu růstu a morální dokonalosti praktikuje sebezapíráním, prostým životem a abstinencí od světských potěšení. Jeho smyslem je odloučení od materiální existence, které slouží i jako cesta k věčnému životu.

Mystický typ. Touží po nezprostředkované Boží přítomnosti, ke které se obvykle přibližuje skrze kontemplativní cvičení. Neodtrhuje se nutně od každodenního života, ale jeho život svědčí, že každý obyčejný den může dojít k setkání s tajemstvím. Bývá spojovaný s intuitivním poznáním Boha mimo rozumové úvahy a analýzy. Jeho konečným smyslem je duchovní osvícení a spojení s hlubinou existence.

Aktivně-praktický typ. Jako hlavní kontext duchovní cesty za autentickým životem chápe každodenní aktivní život. Nemusí na cestě za duchovní pravdou nebo osvícením vycházet z denního rytmu. Vše pro duchovní život je na dosah. Zdůrazňuje setkání s Bohem v denní rutině. Spiritualita tohoto typu je přístupná každému a není třeba askeze či rozšířených kontemplativních cvičení. Aktivně-praktický typ žije duchovní život v běžných zkušenostech, rutinách, aktivitách, včetně služby bližním.

Proféticko-kritický typ. Chápe svou úlohu v explicitním závazku k sociální proměně, sociální spravedlnosti. Jeho duchovní život se odehrává uprostřed společnosti, skrze ni a dovršuje se ve snaze o její proměnu.¹⁵

Typy spirituality podle McDaniela: země, nebesa, bohové a smrtelníci

V úvodu své knihy *Earth, Sky, Gods and Mortals* představuje teolog a filozof Jay McDaniel čtyři typy spirituality, které odpovídají jeho konceptu ekologické spirituality. Ty popisuje na příkladech z řad svých studentů a aktivitách, kterým se studenti ve svém volném čase věnují.

Spiritualita nebes. Studenti, kteří vystihují tento typ, se obvykle vzdělávají na matematicko-fyzikálních fakultách a ve volných chvílích čtou množství vědeckofantastické literatury. Baví se objevováním nových světů, které

15 Tamtéž, 15–16.

existují čistě ve sféře teorie, světů, které možná už existují nebo by existovat měly, ale které jsou každopádně odlišné od těch, které známe. Jejich bohatá fantazie živí jejich zvýšený sklon k radosti z čirých představ.¹⁶

Spiritualita země. Někteří studenti, obvykle z přírodovědných fakult, se drží více při zemi. Ve svém volném čase se raději než zkoumání teoretických horizontů věnují toulání po lese, hledání hmyzu pod ztrouchnivělými kládami nebo pozorování spletité krásy křídel vážky. Jejich spiritualita je vázaná na rostliny a zvířata, částečně tak představují i spiritualitu smrtelníků, tedy ne-lidských smrtelníků.

Spiritualita smrtelníků. Studenti humanitních a společenských věd jsou více zaměřeni na člověka. Svě volno nejraději tráví v kavárnách s přáteli, kde debatují o současném dění, nebo ve dvě ráno na kolejích sdílejí své naděje a sny. Spíše než toulky v lese preferují kontakt s lidskými smrtelníky.

Spiritualita bohů. Nakonec jsou tu studenti psychologie, literatury či teologie,¹⁷ kteří bývají ze své povahy introspektivní. Ve svém volném čase dávají přednost psaní poezie, která by vyjádřila jejich pocity a nálady vnitřního života, nebo zkoumají paralely mezi mytologiemi z celého světa a svými vlastními sny. Nacházejí smysl své existence ve vnitřních obrazech a archetypech.¹⁸

Většina lidí se v jednom z těchto typů spiritualit najde, tvrdí McDaniel. Někteří mohou mít tendence několika typů, jiní u sebe vnímají vyváženou inklinaci k zemi, nebesům, smrtelníkům i bohům. Přestože se dokážeme s některou z popisovaných spiritualit ztotožnit, může pro nás být nezvyklé chápat své preference trávení volného času jako specificky spirituální. McDaniel tvrdí, že církev totiž neučí chápat zdroje našich denních radostí jako specificky duchovní. Co je duchovního na vědeckofantastické literatuře, křídlech vážky, noční studentské party či psaní poezie?¹⁹

16 O spirituálním rozměru literárních světů a jejich působení na čtenáře publikuje v českém prostředí religionista Pavel Hošek, například *Evangelium podle Jaroslava Foglara* (2017).

17 McDaniel teologii ve výčtu univerzitních oborů nejmenuje, přesto si ho dovolím pro názornost tohoto typu doplnit.

18 Jay B. McDaniel, *Earth, Sky, Gods and Mortals: Developing an Ecological Spirituality*, Eugene: Wipf and Stock, 2009, 1.

19 Tamtéž, 2–3.

McDaniel dotahuje kruh holistického přístupu k spiritualitě, když přichází s tezí, že lidské profánní zájmy jsou ve skutečnosti aktivitami duchovního života. Psaní poezie otvírá kontakt se Slovem. Požitek z žánru vědecké fikce je jedním ze způsobů, jak objevovat božskou Inteligenci. Naslouchání druhé osobě sdílející své sny je jednou z cest, jak komunikovat s božským Snílkem. A radost ze spletnosti křídel vážky je jedním ze způsobů, jak sdílet božskou Radost.²⁰

Komparace obou typologií a důrazy McDanielovy spirituality

Zatímco Sheldrake se ve své typologii zaměřuje na explicitní úsilí o duchovní život, McDaniel chápe spiritualitu implicitně, tedy že je obsažena v lidském jednání bez nutnosti ji vyjadřovat tradičně náboženskými způsoby. Tato rozdílnost východisek obou konceptů spiritualit činí jakékoli jejich srovnání obtížným. Přesto se však pokusím o jakýsi průnik se záměrem poukázat na specifika McDanielovy ekospirituality. V čem jsou si obě typologie podobné?

Sheldrakovu asketicko-klášternímu typu částečně odpovídá McDanielova spiritualita bohů. Povaha asketů a mnichů, skrytých před světem za zdmi klášterů, se podobá introspektivní povaze těch, kteří svou spiritualitu uspokojují ve skrytu svého vnitřního světa. Mystický typ pak s představitelem spirituality bohů sdílí svou touhu po spojení s hlubinou existence. Aktivně-praktický typ podobně jako představitel spirituality smrtelníků se nepotřebuje nikam vzdalovat – oba prožívají svou spiritualitu v běžných vztazích kolem sebe. I proféticko-kritický typ částečně sdílí své nastavení se spiritualitou smrtelníků – oba k svému duchovnímu životu potřebují druhé smrtelníky.

Můj pokus o průnik obou typologií ukazuje, že Sheldrakova typologie se prakticky nepřekrývá s dvěma ze čtyř McDanielových typů – se spiritualitou země a spiritualitou nebes – a jen částečně se překrývá se spiritualitou smrtelníků a spiritualitou bohů. McDaniel tak ve svém pojetí ekospirituality chápe spiritualitu v širším smyslu, nebo minimálně v smyslu jiném než Sheldrake. Ve svém implicitním přístupu McDaniel odkrývá duchovní rozměr fantazie a tvorby, který je vlastní představitelům spirituality nebes (fikční světy) i spirituality bohů (poezie), a duchovní rozměr vztahu ke

²⁰ Tamtéž, 2–3, 183–184.

stvoření, který aktivně rozvíjejí představitelé spirituality země i spirituality smrtelníků (vztah se stvořením).

Už jsem zmínil, že McDaniel chápe spiritualitu jako primární nastavení lidské osobnosti, které se projevuje v tom, jak rádi trávíme náš volný čas. Profánní činnosti, které bychom zdráhali spojovat se spiritualitou, jsou ve skutečnosti hluboce sakrální. Svou typologii záměrně přibližuje na příkladu studentů, kteří jsou ve společnosti specifickou skupinou – obvykle disponují dostatkem volného času a tak mají cestu pro prohlubování své spirituality otevřenou.

Ekologické spiritualitě je vlastní obraz globální vesnice, kde se v solidaritě setkává všechno obyvatelstvo Země, nejen člověk. Odmítá veškeré dualistické dělení na kategorie my-oni jako například věřící-nevěřící, spravedliví–nespravedliví, sexuálně čistí–nečistí, bohatí–chudí, ale i lidé–zbytek planety, duše–tělo. Ekologický pohled na svět je určován vztahovostí ke druhému. Jsme vnitřně i navenek propojeni s celým světem: se zemí, nebesy, bohy i smrtelníky.²¹

Ekologická spiritualita je pluralitní. Je, jak ji popisuje McDaniel, explicitně křesťanská, ale není exkluzivně křesťanská. V pluralitním světě nelze nikomu odejmout jeho autentickou spiritualitu. Ježíšova cesta je cestou, která nevylučuje jiné cesty. To neznamená, že by byla tolerantní ke všemu. Ale znamená to, že v našem světě je mnoho věcí, které zasluhují toleranci a úctu jako například dobro, které nacházíme v jiných náboženských systémech. Ježíšovu cestu McDaniel chápe jako radikální otevřenost dobru, pravdě a krásě, ať je najdeme kdekoli.²²

McFague: meditace nad Božím tělem

„Jedním z největších objevů postmoderní vědy je kontinuum mezi hmotou a energií“, uvádí Sallie McFague ve své knize *The Body of God*.²³ Toto nové východisko vyvrací tradiční hierarchický dualismus živého a neživého, těla a ducha, přírody a člověka. Lidská mysl i duch jsou kontinuem lidského těla. Naše tělo není nahraditelná skořápka, ale určuje, kým jsme. Nevlastníme těla, jsme těly. Když nás druzí milují, dotýkají se nás nebo se

21 Tamtéž, 26–27.

22 Tamtéž, 8–9.

23 Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, Minneapolis: Fortress, 1993, 16.

o nás starají, když nás druzí utlačují, ničí nebo zabíjejí, komunikují tak s celým člověkem.

Celá století lidských úvah o životě po smrti způsobila odstup, nedůvěru až nenávisť vůči tělu. Do společnosti vsáknutý dualismus stojí za centrální krizí naší doby (ekologickou krizí). Nejsme schopni milovat tělo Země. Cesta z krize vede skrze změnu hodnot a řešení se zdá být teologické – lidstvo nevyjde z krize, dokud nezmění svůj vztah k tělu. Problematika těla – a to nejenom lidského či zvířecího, ale těla ve smyslu hmoty – je pro ekologickou teologii zásadní a výchozí.

Koncept Země jako Božího těla staví ekologická a feministická teoložka McFague na předpokladech teologických, feministických i ekologických. Teologickým předpokladem je charakteristika křesťanství jako náboženství vtělení. McFague připomíná Janův prolog: „Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi“.²⁴ Feminismus se svým specifickým vztahem k vtělení²⁵ přispívá do debaty o tělu svými důrazy na posvátnost tělesného a přijetí vlastní tělesnosti. McFague staví svůj koncept i na ekologickém předpokladu, že planeta je živý organismus, je naším domovem a zdrojem obživy. Tato východiska tak společně vedou k jádru ekospirituality Sallie McFague, kterým je vztah k tělu a které rozvíjí v obrazu Božího těla.

McFague chápe obraz Božího těla jako meditaci, která otvírá cestu k nové perspektivě.²⁶ Neuvádí jakýsi nový teologický koncept stvoření. Když Mojžíš prosí Hospodina, aby mu ukázal svou slávu, Hospodin vyslyší jeho prosbu a ukáže Mojžíšovi svá záda.²⁷ Příběh o Hospodinových zádech překvapivě stírá ostré kontrasty těla a ducha, lidského a božího, svatého a profánního a ukazuje, jak překvapivě vtělený dokáže Bůh být. Mefaora světa jako Božího těla umožňuje vnímat Boží blízkost v tělesném světě, pozorovat nevšední ve všednosti, vnímat Boží slávu vtělenou v jeho stvoření.²⁸

McFague zdůrazňuje, že obraz světa jako Božího těla není popisem, ale pouze vhodnou metaforou, která budí pozornost a vyzdvihuje fyzické, nízké, všední, zranitelné, viditelné, jiné, nuzné – resp. všechny aspekty

24 Tamtéž, 14.

25 Západní svět má svou pochmurnou minulost programového ztotožňování žen s „nízkým“ tělem a mužů s „vysokým“ rozumem a duchem.

26 McFague, *The Body of God*, 131–133.

27 Ex 33,18–23.

28 Podobně zdůrazňuje i chasidismus (Šechína – svatá Boží přítomnost rozesetá po Zemi; Iz 6,3b „Jeho sláva naplňuje všechnu zemi!“ překlad *Bible 21*).

těla. Vyrovnává se tak s možnými výhradami těch, kteří by za obrazem Božího těla viděli idolatrii nebo panteismus. Svět není identifikovatelný nebo zaměnitelný s Bohem, a přece je místem, kde je Bůh přítomný. I Písmo popisuje Boha řadou tělesných obrazů jako mraky, vítr, bouře, voda, porodní bába, matka, král, či pastýř. Všechno může být metaforou pro Boha, protože žádná věc není Bůh.²⁹

Závěr

Představil jsem spiritualitu jako život nesený Duchem, který materiální svět nevyklučuje ani nesnižuje, ale plně integruje. Tradiční představa duchovního života se vlivem novoplatonského dualismu vzdálila od fyzického světa a zúžila se na svět nemateriální. Dochází tak k absurdnímu dělení na lidi „duchovní“ a „neduchovní“ mj. podle toho, jak má kdo blízko k nemateriálnímu a daleko k materiálnímu. Zjednodušeně řečeno: všechno je duchovní – tvrdí zastánci holistického přístupu k spiritualitě, který zdůrazňuje integraci všech aspektů života.

Popsal jsem současný vzrůstající trend ekologické spirituality, jak jej prezentuje Jay B. McDaniel a Sallie McFague. McDaniel rozvádí tezi, že profánní zájmy jsou ve skutečnosti aktivitami duchovního života. Jeho zdůraznění potřeby nového pochopení profánnosti ve vztahu k spiritualitě dále rozvíjí ve svém díle McFague. Ta pomocí metafory Božího těla ukazuje spiritualitu, která hledá cestu k Bohu ve vztahu k tělu a světu, a která nabízí příležitost vnímat Boží blízkost v tělesném světě.

Při srovnání klasické Sheldrakovy typologie spirituality a McDanielovy typologie ekospirituality vyvstaly často opomíjené duchovní rozměry kreativity a vztahu ke stvoření. Budoucí reflexe těchto rovin duchovního života může přinést nové příležitosti rozvíjení spirituality duchovních společenství. Prostupuje-li spiritualita celým životem, chceme duchovně žít i skrze vztah k profánnímu a tělesnému.

Jan Andrýsek

Rooseveltova 47

160 00 Praha 6

h.andrysek@gmail.com

²⁹ McFague, *The Body of God*, 134–135.

Křesťané a muslimové¹

Daniel L. Migliore

Christians and Muslims The open letter of Muslim scholars and religious leaders of 2007 entitled “A Common Word between Us and You” and addressed to Christian scholars and church leaders provides promising openings for dialogue between Christians and Muslims. In a section of the third edition of his book *Faith Seeking Understanding* Daniel Migliore is going over several important theological items identifiable in the open letter that have to be discussed and clarified before the dialogue can successfully proceed.

Stojí-li dnes křesťanská církev ve svém celku před výzvou, aby hlouběji uznala Boží smlouvu s Izraelem jako integrální součást své vlastní identity, je namístě i nová reflexe celkového vztahu křesťanství a islámu, a to zejména v důsledku nedávných událostí ve světě.² Vedle období otevřených vzájemných konfliktů těchto dvou tradic víry existovaly i poměrně dlouhé epochy, v nichž obě tradice vedle sebe žily v relativním smíru. Všechny tři víry – židovství, křesťanství i islám – pokládají Abrahama za společného duchovního otce.

Jeden z nejslibnějších začátků dialogu mezi křesťany a muslimy představoval 17. říjen 2007, kdy 138 muslimských učenců a náboženských vůdců adresovalo křesťanským učencům a náboženským vůdcům otevřený dopis s titulem „Společné slovo mezi námi a vámi“.³ Autoři v něm připomněli historické tenze mezi těmito dvěma největšími světovými náboženstvími, ale zároveň vyhlásili: „Budoucnost světa závisí na míru mezi muslimy a křesťany“.

Podle „Společného slova“ nemusí být základna pro smír a porozumění složitě vymyšlena; je již vepsána v Tóře, evangeliu i Koránu v podobě Boží-

1 Daniel L. Migliore přidal do třetího vydání svého populárního úvodu do teologie *Faith Seeking Understanding*, (Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 2014) oddíl s názvem „Christians and Muslims“. Protože český překlad jeho knihy (*Víra usilující rozumět*, přel. T. Hančil a P. Macek, Jihlava: Mlýn, 2009) vycházel z druhého vydání této knihy z roku 2004, které tento oddíl neobsahovalo, poskytujeme ji čtenářům tímto způsobem.

2 Plnější rozvedení následujících odstavců poskytuje Daniel L. Migliore, *The Love Commandments: An Opening for Christian–Muslim Dialogue?*, *Theology Today* 65 (October 2008/3), 312–30; *týž*, *The Power of God and the Gods of Power*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2008, 115–33.

3 Viz https://en.wikipedia.org/wiki/A_Common_Word_Between_Us_and_You.

ho přikázání lásky k Bohu a k bližnímu. Prolog k onomu dopisu říká: V poslušnosti svatému Koránu zveme coby muslimové křesťany, aby se s námi sjednotili na základě toho, co je nám společné a co zároveň tvoří podstatu naší víry a praxe: dvojpríkázání lásky.“

Tento otevřený dopis vyvolal mnoho reakcí⁴ a jen čas ukáže, jestli přinese éru většího vzájemného porozumění, které by nahradilo nepřátelství, jímž se často vyznačoval vztah křesťanství a islámu. Skutečný dialog a hlubší porozumění druhým neznamena zamést pod koberec skutečné rozdíly. Znamená to vstoupit do rozhovoru, jehož účastníci mohou získat jak nový respekt pro víru druhých, tak i nový vhled do své vlastní víry. Ve „Společném slově“ lze přinejmenším identifikovat tři oblasti důležitého teologického rozhovoru mezi křesťany a muslimy.

Je to na prvním místě otázka toho, jak křesťané a muslimové vnímají své posvátné texty. Podle Koránu jsou křesťané, židé i muslimové „lidem knihy“. Všichni jsou oddanými a zbožnými čtenáři svých Písem jako toho, co obsahuje živé Boží slovo. Má-li mezi členskými základnami těchto tradic dojít k užitečnému mezináboženskému dialogu, musí se rozhovor do značné míry zaměřit na pečlivou četbu nejen vlastního Písma, ale také posvátných textů těch druhých.⁵ Ještě důležitější než to, *zda* by vlastní i ty druhé posvátné texty měly být čteny, je ovšem to, *jak* by měly být čteny.

Panuje například shoda v tom, že tyto texty je třeba číst s citem pro jejich dějinný aspekt? Mají všichni stejné pochopení pro rozmanitost a tenze nejen mezi svatými Písmy rozdílných komunit víry, ale i v rámci vlastního Písma té které komunity? Je tu připravenost uznat, že některé části svatých textů každé z těchto komunit jsou pro její víru a praxi důležitější než ty ostatní?

Abychom byli konkrétnější, jestliže autoři „Společného slova“ vyhlašují, že dvojpríkázání lásky „ustavuje to, co je pro naši víru a praxi nejpodstatnější“, neimplikuje základní hermeneutické pravidlo, že božské přikázání milování Boha a milování bližního stojí coby „to nejpodstatnější“ pro víru a praxi v protikladu ke každému užití Písma ze strany židů, křesťanů

4 Viz důležitou odezvu na „A Common Word“ od skupiny badatelů na univerzitě v Yale: <https://faith.yale.edu/common-word/common-word-christian-response>

5 Viz Anton Wessels, *The Torah, the Gospel, and the Qur'an: Three Books, Two Cities, One Tale*, Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

i muslimů k ospravedlnění nenávisti či nevybíravých činů násilí vůči druhým?⁶

Křesťané a muslimové mají dostatek prostoru k tomu, aby se navzájem dotazovali na problematické texty ve svých posvátných Písmech, na to, jak byly užívány, aby sankcionovaly násilí, a na společnou potřebu vyjádření lítosti nad tím, že se tak dělo. Takový rozhovor je v době, kdy všechna monoteistická náboženství čelí obvinění, že představují smrtonosnou nálož násilí, zcela nevyhnutelný.⁷ Jsou přikázání lásky živým Božím slovem, a pokud ano, přinášejí naše postoje a praktiky tomuto slovu svědectví? Žádná tradice víry neunikne nezraněna ze vzájemného zkoumání a náročného sebezpytování, které musí nutně následovat.

Další otázka se týká povahy Boha, který lásku k Bohu a k bližnímu přikazuje, což je přikázání společně posvátným textům židovství, křesťanství a islámu. Korán přisuzuje Bohu mnoho „krásných jmen“, ale stěžejním přesvědčením islámu je Boží jednota či jedinnost (*tavhid*). Nic jsoúcího nemůže být postaveno vedle Boha jako hodné náboženské úcty a poslušnosti. Dokonce jediný hřích, který nemůže být odpuštěn, je „spojování“ čehokoli jiného s Bohem. To je hřích označovaný jako *širk* neboli modlářství. Svědčit o Boží jednosti znamená odmítnout myšlenku podobnosti mezi Bohem a stvořením. Islám sám sebe tudíž chápe jako radikální monoteismus. Bůh je jeden, absolutně jeden, a to vylučuje jakýkoli pojem mnohobožství nebo tvorstva, které se podílí na božském bytí nebo stojí na stejné úrovni jako Bůh.

Nekompromisní trvání islámu na Boží absolutní jednosti se vymezuje i proti křesťanskému mluvení o Boží Trojici. Pro islám je, podobně jako pro židovství, křesťanské učení o Trojici a s ním související učení o Kristově božství skandálem. „Nemluv o Trojici“, varuje Korán. I když „Společné slovo“ výslovně proti nauce o Trojici neargumentuje, logika věci je zcela zřejmá: Jedině když je Bůh vzýván jako jediný, může být milován „celým srdcem, celou duší, celou myslí a celou silou“.

Místo aby na to křesťané rychle reagovali obranou svého učení, měli by poukázat na význam, který má v jejich odkazu víry vyznání, že pouze Bůh

6 Viz Jerome F. D. Creach, *Violence in Scripture, Interpretation: Resources for the Use of Scripture in the Church*, Louisville: Westminster John Knox, 2013.

7 Viz Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York: Warner, 2007.

sám je Bohem, spolu s nekompromisní kritikou modlářství, která toto vyznání doprovází. Křesťané se mohou z islámského varování poučit, že o Trojici je třeba mluvit jasněji a zároveň s určitou uctívou rezervovaností. Přitom budou i nadále trvat na tom, že jednota jednoho a jediného Boha není nějaká abstraktní a neživotná jednota, ale pestrá a živá jednota lásky.

Z křesťanských teologů současnosti to byl Rowan Williams, kdo se věnoval rozhovoru s islámem stran rozdílu mezi křesťanstvím a islámem v chápání Boží jednosti. Podle Williamse křesťané souhlasí s muslimy v přesvědčení, že jen Bůh je Bohem a nemá sobě rovného a že tajemství Božího bytí nemůže být v plnosti pochopeno naší omezenou lidskou myslí. Kde se však obě tradice víry nejvíce rozcházejí, je otázka, zda sebevydávající láska, která nás potkává v působnosti, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista, je v jednotě s vlastní Boží láskou. Křesťané mluví o trojnásobnosti Boží lásky, protože Bůh se s nimi rozhodujícím způsobem potkal v Ježíšově osobě a v moci jeho životodárného Ducha.⁸

Můžeme pokračovat v linii Williamsových postřehů a říci, že když křesťané tvrdí, že Boží láska nemůže být odloučena od ukřižovaného a vzkříšeného Ježíše, „nespojují“ s Bohem něco jiného, než je Bůh. Jeden a jediný Bůh, který je dokonalou láskou, je zdrojem proměňující lásky (nazývaným „Otcem“), ztělesněným výrazem této lásky (nazývaným Božím „Slovem“ nebo „Synem“) a mocí, která nám umožňuje podíl na této lásce (nazývanou „Duchem svatým“). To nejsou tři bohové, ale spíš, řečeno s Williamsem, tři „dimenze“ svobodné, sebevydávající lásky jediného Boha ve vztahu ke světu i v rámci věčnosti jako takové.

Třetí otázka, úzce spojená s předchozími dvěma, se týká vztahu mezi láskou jako darem a láskou jako úkolem. Podle „Společného slova“ mohou křesťané a muslimové upřímně souhlasit, že láska k Bohu a láska k bližnímu jsou tím, co nám Bůh přikazuje. Milování Boha a milování druhých lidí je náš úkol a naše odpovědnost. Je nicméně třeba vyjasnit, zda láska, k níž jsme voláni, je z nás, nebo zda zdrojem a motivací naší lásky je božská láska, jež už vždy dosahuje až k nám. Pro křesťany je to v moci a na základě Boží lásky, že jsme uschopněni a zavazováni k milování Boha i našich bližních. „My milujeme, protože Bůh napřed miloval nás“ (1J 4,19). Z toho by však křesťané neměli dělat rychlé závěry, že v islámu to, byť jeho vlastním

8 Rowan Williams, Archbishop Rowan Williams on Islam, in: <http://jmm.aaa.net.au/articles/13459.htm>.

způsobem, není podobně. Ze „Společného slova“ se zdá být jasné, že jakýkoliv snadný kontrast mezi křesťanstvím jako náboženstvím Boží lásky a islámem jako náboženstvím Božího přikázání je zavádějící. Doličný dopis nevykresluje Boha islámu jako nějakého transcendentního zákonodárce. Naopak umísťuje dvojpřikázání lásky hned vedle odkazů k nesrovnatelné dobrotě, milosrdenství a chválihodnosti onoho jednoho Boha, k němuž se muslimové modlí a který je volá k poslušnosti.⁹

Dialog mezi islámem a křesťanstvím má ve „Společném slově“ uctivé a zároveň provokativní zarámování. Křesťané a muslimové jsou zváni, aby se znovu vrátili k písemným zdrojům svých komunit víry a společně zkoumali, v jakém smyslu a do jaké míry představuje dvojpřikázání lásky pro tu kterou komunitu nejen důležité hermeneutické pravidlo, ale rovněž slovo onoho jednoho živého Boha, adresované židům, křesťanům a muslimům v našem rozděleném a konflikty sužovaném světě.

Přeložil Petr Macek

Daniel L. Migliore, Ph.D., L.H.D. (Hon.)
Professor of Systematic Theology Emeritus
Princeton Theological Seminary
Princeton, New Jersey
USA

9 Viz Miroslav Volf, *Allah: A Christian Response*, New York: HarperOne, 2011, 149–84.

Recenze

Petr Sláma: **Exodus I (1–15). Jak jsem zatočil s Egyptem** (Český ekumenický komentář ke Starému zákonu 2/1), Praha: CBS–ČBS, 2020, 416 stran, ISBN 978-80-7545-054-8

Knihou Exodus je patrně nejsložitější knihou Pentateuchu, zejména pro rozmanitost materiálů, ze kterých je komponována. Ve své první části vypráví o základní události židovské bible, kterou je vyvedení Izraelců z egyptského otroctví, a uvádí také způsob pravidelné každoroční oslavy této události během jarních svátků. Toto vyvedení je zde zároveň vylíčeno jako Hospodino sebe-zjevení, jako představení Hospodinova jména, proto patří tyto biblické látky mezi nejreflektovanější a nejkomentovanější, a to jak v židovské, tak v křesťanské tradici. Tyto skutečnosti předznamenávají, že autor komentáře středního rozsahu bude patrně zápasit o to, co všechno do svého komentáře ještě zahrnout a co už naopak ponechat bokem.

Petru Slámovi, který je učitelem Starého zákona na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy, se v jeho komentáři výběr toho nejrelevantnějšího povedl zdařilým způsobem. Například složité otázky textové kompozice a redakčního procesu zpřehlednil základním rozlišením látek kněžského a neknižského autora (popř. deuteronomistického redaktora), které je dostatečné pro vysvětlení rozličných textových nesrovnalostí. Další alternativy literárně-kritického rozčlenění zmiňuje v rámci literárního a historického úvodu, který zaujímá něco přes třicet stran v první části jeho komentáře, nazvané „Úvodem“.

Po tomto nezbytném úvodu již následuje vlastní komentář k jednotlivým oddílům biblického textu, rozdělený do šesti větších celků podle logiky vyprávění. Tento průběžný komentář je obohacen mnohými exkurzy z oblasti biblicko-teologické, z náboženských dějin starověkého Blízkého východu i z pohledu přírodních věd. Tyto exkurzy zároveň fungují jako samostatná pojednání k vybraným motivům biblického vyprávění.

Vlastní komentář je rozčleněn do několika standardních kroků u každého z probíraných celků: uvedení kontextu a struktury, stručná informace o literárním charakteru, autorův vlastní překlad, textové a překladové poznámky, výklad, který postupuje po jednotlivých verších nebo po skupinách veršů a zaujímá největší část komentáře, a nakonec význam probíraného oddílu. Tato přehledná struktura spolu s informací v záhlaví stránky a po-

známkami o obsahu po okrajích textu umožňuje dobrou orientaci v celé knize. Čtenář tak velmi rychle najde hledaný typ informací k oddílu, který ho právě zajímá.

Na autorově překladu se odráží jeho rozhodnutí zdůraznit to, že nositelem významu je věta. Proto je jeho překlad volnější ve vztahu k jednotlivým výrazům původního jazyka, ovšem o to víc výstižný v zachycení intence celkové výpovědi. Překlad se vyznačuje svěžím, vtipným jazykem, což je patrné již z pod-názvu celé knihy: „Jak jsem zatočil s Egyptem“. Tato slova jsou citátem autorova překladu Ex 10,2a. Uvedený hebrejský výraz pro „zatočení“ by šlo, při snaze zohlednit reflexivitu použitého kmene (*hitpael*), např. přeložit: „Jak jsem si pohrál s Egyptem“ (srov. Nu 22,29).

Vtipnost autorova překladu lze dobře ilustrovat také na Ex 1,19b. Nejdříve uvedu několik jiných překladů pro srovnání. ČEP: „Hebrejky [...] jsou plné života“ (stejným způsobem např. Tiño, TUR-SINAI: „lebensvoll“, KJV: „lively“), Isidor Hirsch: „Ženy hebrejské [...] jsou silné“, ovšem Sidon: „Hebrejky [...] je to zvěř“. Autor komentáře: „Hebrejky [...] Jsou to dračice!“ Slovo „dračice“ sice nevytváří tak přímou spojnicí s živočišnou vitalitou, jako je tomu u hebrejského adjektiva *chajeh*, které je zde použito, ale zato výborně vystihuje žánr, o který se zde jedná, totiž „motivační zábavný příběh“.

Také výklad vyniká úsporným, výstižným až pregnantním jazykem, který po obsahové stránce dobře vyvažuje oblasti, ze kterých jsou uváděny vykladačské informace. Některé komentáře se příliš zaměřují na vysvětlování vzniku výsledné podoby biblického textu postupným literárním růstem (analyzování pramenů a redakčních procesů) na úkor přiblížení teologického popř. etického významu výsledné podoby textu. V tomto ohledu je předložený komentář vyvážený, autor se snaží dát přiměřený prostor obojímu, což je např. dobře vidět, když pojednává souvislost tautologického spojení „jsem, který jsem“ (Ex 3,14) s Božím jménem. V této souvislosti najdeme tuto pregnantní výpověď: „Pokud jde o Boží identitu, je ukázkou skutečné teologické a literární kreativity, jak je nejprve náznak slovní hříčky evokující Boží blízkost (*Budu přeče s tebou*, 12a; *Posílá mě za vámi Budu*, 14b) rozšířen o odkaz k dějinným svědkům víry (*Bůh vašich otců*, *Bůh Abrahamův*, *Bůh Izákův a Bůh Jákobův*, 15a), a nakonec korunován koanem (*Budu, který budu*, 14a), který v sobě snoubí katafatickou výpověď o Bohu jako zdroji bytí s apofatickým varováním, že na kobylku se člověk tomuto Bohu nikdy nedostane.“ (s. 118). V jedné hutné

věť je tak shrnut jak náčrt redakčního procesu, tak teologický význam nanejvýš exponovaného vyprávění o tom, co znamená Boží jméno.

Souhrnem lze říct, že všechno, co je v komentáři uvedeno, má své dobré opodstatnění a místo, občas v něm najdeme i mapku či ilustraci. Naopak některé inter-textové souvislosti, které v komentáři uvedeny nejsou, by stály aspoň za drobnou zmínku. Např. návaznost knihy Exodus na knihu Genesis, která je dána specifickými hebrejskými slovy nebo obraty. V Gn 50,24.25 říká Josef svým bratrům: „Já umírám, ale Bůh vás jistě navštíví (*pakod jipkod*) a vyvede vás odtud do země, kterou přísežně slíbil Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi.“ Toto ujištění je ještě zopakováno v následující Josefově přísaze: „Bůh vás jistě navštíví (*pakod jipkod*) a pak odtud vynesete mé kosti.“ Po třetí a naposledy se s obratem *pakod jipkod* setkáme v Ex 13,19b, který je citací Gn 50,24.25. Ovšem podobná *figura etymologica* od stejného hebrejského kořene (*p-k-d*) je také v Ex 3,16b, kdy Bůh říká Mojžíšovi: „Rozhodl jsem se vás navštívit (*pakod pakadti*), vím, jak s vámi v Egyptě nakládají.“ Josefovo „proroctví“ o tom, že Bůh Izraelce jistě navštíví, tedy prověří si jejich situaci, se tak povoláním Mojžíše začíná naplňovat. Tento motiv „jistého Božího navštívení“ tvoří jeden z důležitých mostů mezi knihou Genesis a Exodus.

Komentář je zakončen obsáhlým seznamem literatury a rejstříkem odkazů do látek biblických, ale i do svitků od Mrtvého moře, do rabínské literatury a raněžidovských textů, klasických antických textů, raněkřesťanské literatury a dalších starověkých textů, což svědčí o šíři záběru, ve kterém autor komentovaný text sledoval.

Čtenář v tomto komentáři dostává fundovanou pomůcku pro porozumění biblickému textu, která nevyčerpává jeho bohatství, inspirativním způsobem však zve k jeho odhalování a přibližuje současný stav bádání. Nezbyvá, než si přát, aby se v dohledné době objevil stejně zdařilý komentář i k dalším částem knihy Exodus.

Lukáš Klíma

Michael Herbst: **Aufbruch im Umbruch**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, 229 stran, ISBN 978-3-7887-3213-4

Knihla německého teologa Michaela Herbst¹ se zabývá tématy jako budoucnost evangelické církve, budování sboru, *fresh expressions of church*.² Typické jsou pro Herbst úvahy vycházející z evangelijních podobností (motivace), z komparace názorů, z rozboru zahraničních zkušeností (Anglie) a v neposlední řadě z evaluace statistických dat. Ta bohužel hovoří jednoznačně: církev ve staré podobě vymírá, v horším případě se stává irrelevantní a neustávají odchody členů.

Herbst v úvodu některých kapitol opakovaně popisuje situaci, která souvisí s nástupem internetu a mobilních telefonů, čímž zdůrazňuje kontrast mezi tím, co je zastaralé a co je nové, atraktivní. Mladší generace s elektronickými přístroji vyrůstá a nárek nad tím, že konfirmandi nechápou, jak někdo mohl psát na mechanickém psacím stroji a že se na poštu čekalo několik dní, je zřejmě nezbytný, ale někdy vyznívá spíše jako vzpomínání na „staré dobré“ časy. Na druhou stranu Herbst zdaleka není ten, kdo by horoval pro staré pořádky; naopak se snaží prosadit nový přístup, aby nedošlo k zániku toho, co je mu drahé.

Knihu není snadné uchopit, protože témata nejsou pojednána systematicky.³ Sám Michael Herbst v úvodu (s. 11) upozorňuje, že čtenář bude opakovaně narážet na témata, jakými jsou poslání církve, živé a dospělé křesťanství, význam společenství, podpora všeobecného kněžství versus ústřední role faráře/farářky, propojení tradičních a inovativních forem cír-

1 Michael Herbst (1955) je německý evangelický teolog, který působí jako profesor praktické teologie na univerzitě v Greifswaldu. V roce 2004 založil spolu s Jörgem Ohlemacherem Institut pro výzkum evangelizace a rozvoj sborů. Vydal několik knih na téma budování společenství sboru. (Wikipedie, heslo Michael Herbst [online], [cit. 3.3.2020], dostupné z: https://de.wikipedia.org/wiki/Michael_Herbst) Kniha sice vyšla v roce 2018, ale zveřejňuje Herbstovy reflexe daných témat pokrývající časové rozpětí 2014–2018. Zveřejněné texty z přibližně stejného období jsou dostupné na stránkách Institutu k výzkumu evangelizace a rozvoje sborů.

2 „Fresh expressions of church“ je anglické misijní hnutí vzniklé v roce 2004 na základě dokumentu vydaného anglikánskou církví s názvem „Misií vytvořená církev“. „Čerstvá vyjádření“ jsou nové formy církve, které se objevují v současné kultuře a zapojují především ty, kteří „nechodí do kostela“. (What is a fresh expressions? [online], [cit. 27.4.2020], dostupné z: <https://freshexpressions.org.uk/about/what-is-a-fresh-expression/>).

3 Podtitul knihy zní „Příspěvky k aktuálním otázkám církevní teorie“; jedná se o příspěvky, nikoliv o systematické pojednání tématu církevní teorie.

kevního života, regionálně-lokální rozvoj církve. Domnívá se, že je nutné inovovat právě nyní, v době, kdy je církev ve stresu. Církevní krizi Herbst poctivě rozebírá. Jedna kapitola je přímo věnována tématu „Jak se daří evangelické církvi?“ (s. 89–113).

Nejdříve v předmluvě reaguje na konzervativní křídlo: Isolde Karle v knize *Kirche im Reformstress* (2011)⁴ kritizuje především sebehodnocení, k němuž jsou vyzýváni faráři/farářky i celé sbory. Zmiňuje také článek R. Bingenera (2017),⁵ jehož tón i záměr je jednoznačný – přimlouvá se za tradiční, na sborech založenou církev, v níž hlavní roli hrají farářky a faráři. Jakékoliv návrhy na reformy jsou nahlíženy velmi skepticky, přičemž tendence autora je jednoznačná – „jen tak dál“ – zachovat *status quo*. Herbst se v úvodu ptá, zda tendence konzervativní části evangelické církve zachovat *status quo* může vůbec fungovat. Církev se totiž nenachází ve stresu kvůli reformám, které se tu a tam objevují a jejichž části mohou být předmětem kritiky, nýbrž proto, že probíhá celková změna. S ní je spojený zánik starého a očekávání zrození nového.

Herbst tuto skutečnost dokazuje na neustále klesajícím počtu členů, na ztrátě privilegované pozice církve v kulturní oblasti, na zániku/slučování sborů, na změnách církevní struktury (s. 6–11) a v neposlední řadě na nedostatečné schopnosti členů vyjádřit, v co vlastně věří – na obsahové nejistotě, moralizování a trivializování církevního poselství (viz statistika v pozn. 14). Velkým vzorem je pro Herbstu anglikánská církev a v podstatě se přimlouvá za převzetí jejího vzoru.

V první kapitole autor reflektuje odlišné metodické přístupy k fenoménu církve v teologii systematické a teologii praktické (s. 19–39). Systematická teologie vychází z tradičních pojmů „svatá, obecná, apoštolská“, z přítomnosti svatého Ducha, z kázání Božího slova a vysluhování svátostí. Postuluje ideální církev – církev, které je součástí těla Kristova, i když představuje *corpus permixtum* – dělí se na církev pravou a nepravou, viditelnou a neviditelnou či skrytou. Praktická teologie vychází naopak z empirických údajů – pracuje s církví, jaká je, nikoliv jaká má být. Znaký církve podle Grethleina⁶ jsou: 1) učení a vyučování, 2) společné slavení, 3) pomoc na životní cestě – církev je místo, kde se děje „komunikace

4 Isolde Karle, *Kirche im Reformstress*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011.

5 Reinhard Bingener, *Bleibt die Kirche im Dorf?*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, č. 168 (2017).

6 Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin: De Gruyter Studium, 2012.

evangelia“ (s. 21). Otázky praktické teologie zní: kdo zde a nyní představuje církev, jaké má podoby, jak se rozvíjí, kdo ji vede, kdo do ní patří a kdo ne, jaké jsou vztahy uvnitř církve a jaké jsou její vztahy vůči vnějšímu prostředí, co můžeme udělat, aby se dařila „komunikace evangelia“? (s. 24) Herbst poté uvažuje, koho považovat za člena církve. Všechny pokřtěné, jen praktikující? Nebo i ty, kteří z církve vystoupili, respektive celý svět? – „Neboť Bůh tak miloval svět... (J 3,16), ...že je se sebou Kristovou obětí smířil“ (2K 5,18; s. 27).

Herbst připomíná, že v Novém zákoně jsou jako *ekklésia* označovány rodinné kruhy, místní obce i celé oblasti. Jaký je vztah jednotlivých skupin navzájem? Je taková rozmanitost žádoucí? Když uvažujeme příliš úzce, zbyde nám několik tuctů vyznávajících. Když naopak uvažujeme příliš široce, započítáme každého, aniž nám záleží na tom, v co věří. Již Troeltsch, jak v této souvislosti uvádí Herbst, rozdělil věřící podle typu náboženské zkušenosti. Na základě své zkušenosti vyhledávají někteří lidé spíše společnosti, kde si mohou prohlubovat své mystické zážitky. Jiní lidé jsou zase silně angažovaní a vyhledávají sekty (dnes skupina evangelikálních církví). Nakonec jsou tu lidé, kteří jsou spokojení v tradičním církevním společenství. Novější je pojetí Hieberta,⁷ které popisuje možnosti, jak určovat členství pomocí terminologie převzaté z teorie množin: centrované množiny, uzavřené množiny, fuzzy množiny (např. křest, placení církevní daně, pokání, účast na církevním životě, explicitní vyznání víry v Krista).

Herbst se také věnuje v současné době rozvíjené církevní teorii, jak ji rozpracovávají jeho němečtí kolegové: Ralph Kunz⁸ vytvořil hybridní model církve, který rozvinul Jan Hermelink⁹ do několika úrovněového dynamického modelu. S ním dále pracuje tým Hauschildt a Pohl-Patalong. Církev se řídí trojí logikou – církev jako skupina/hnutí, církev jako instituce a církev jako organizace – a jen ve spojení všech tří je možné dnešní situaci porozumět.

Před tím, než uvede Herbst hlavní téma své knihy, připraví pro něj půdu. Nejdříve uvedením citace z Luthera, poté rozbořem statistických

7 Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 1994.

8 Ralph Kunz-Herzog, *Theorie des Gemeindeaufbaus. Ekklesiologische, soziologische und frömmigkeitstheoretische Aspekte*, Zürich: Theologischer Verlag, 1997.

9 Jan Hermelink, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011.

údajů. V kapitole „Reformation re-visited: Martin Luther – ale jen v kleci?“ (s. 48–49) cituje Herbst Lutherův text z roku 1526, a to z předmluvy k návrhu *Německé mše*, v níž Luther popisuje tři způsoby, jak je možné vést bohoslužbu: tradičně latinsky, německy a nakonec uvádí třetí způsob, který „by neměl probíhat veřejně [...], ale ti, kdo chtějí doopravdy být křesťany a vyznávají evangelium skutkem i ústy, by se museli jmenovitě zapsat a scházet se odděleně třeba v nějakém domě k modlitbě, čtení, křtu, přijímání svátosti a k utužování dalšího křesťanského počínání.“¹⁰ Luther však současně přiznává: „nemohu a nechci zatím uspořádat nebo založit takové společenství či shromáždění, neboť nemám zatím k tomu žádné lidi či osoby.“¹¹ A přitom zůstalo. Realizace „třetího způsobu“, který se pojí s ideou „všeobecného kněžství“, zůstala odloženým úkolem reformace. Dodnes se kloníme k církvi založené na pastorech.

Herbst dále konstatuje: nicméně už víme, jakou cenu za to platíme. Přetíženi faráři/farářky a nezralé sbory, jak to formuloval v přednášce již v roce 1960 R. Bohren,¹² který se ptá: jsou naše sbory reformované podle Božího slova? A pokračuje: dary Ducha má výlučně farář/farářka – je králem, knězem, prorokem a učitelem. Všichni slouží jemu a jeden slouží všem. Tímto způsobem jsou ale sbory a jeho členové nezralí, faráři vyčerpaní. V roce 2018, tedy po šedesáti letech, mu musíme dát za pravdu, tvrdí Herbst, a my mu s ohledem na české prostředí můžeme přitakat.

Herbst píše, že je zcela nedostatečné poukazovat pouze na demokratickou spolupráci ve sborech nebo velkými slovy mluvit o všeobecném kněžství. Ti, kteří chtějí být křesťany s veškerou vážností, musí být podporováni, vzděláni k dospělé víře a vysláni. To, co se v angličtině označuje jako *discipleship*, není nic jiného než živé a zralé „bytí křesťanem“, což apoštol Pavel v epištole Efezským, kap. 4, označuje jako cíl růstu.¹³ Luther chtěl dokonce pokřtěným přenechat kněžskou službu. Jak provokativní

10 Martin Luther, *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes*, 1526; česky in: *Kdybych měl nekonečně světů*, přel. Hana Volná a Ondřej Macek, Praha: Lutherova společnost, 2008, s. 181–195, 184.

11 Tamtéž, 184n.

12 Rudolf Bohren, *Unsere Kasualpraxis. Eine missionarische Gelegenheit?*, München: Kaiser, 1979.

13 „A toto jsou jeho dary: jedny povolal za apoštoly, jiné za proroky, jiné za zvěstovatele evangelia, jiné za pastýře a učitele, aby své svaté dokonale připravil k dílu služby – k budování Kristova těla, až bychom všichni dosáhli jednoty víry a poznání Syna Božího, a tak dorostli zralého lidství, měřeno mírou Kristovy plnosti.“ (Ef 4,11–13)

idea: efektivní vedení sboru lidmi, kteří mají velkou důvěru, nad nimiž je minimální kontrola; „všeobecní kněží“ jsou přitom vysoce loajální, spolehliví a samostatní. Realizace Lutherovy ideje by byla možná, ale šlo by při ní hlavně o misi: dovnitř i navenek, uvádí Herbst. U nás samotných začíná a vychází z nás k těm, kteří ještě neslyšeli o tom, že „Ježíš Kristus je Pánem také lidí nevěřících“ (D. Bonhoeffer; s. 51).

K dokreslení kontextu uvádí Herbst statistiku a její analýzu, publikovanou ve *Frankfurter Allgemeine*, podle které v Německu žije v populaci asi 29 % katolíků, 27 % evangelíků.¹⁴ Jak to však vypadá s jejich vírou? Podle údajů z Alenbachova institutu pro průzkum populace (*Institut für Demoskopie*) je „odklon od náboženství ještě větší, než uvádí statistiky o klesajících počtech členů.“¹⁵ (s. 100) V analýze statistiky Herbst uvádí, že se zdá, že křesťanství je nahlodáno zevnitř, klíčová poselství mají čím dál menší důvěryhodnost. Přetrvávají však okrajové aspekty, kulturně podmíněné vnější rysy a vágní mystika. Když to vyjádříme poněkud přehnaně, nastupuje pozvolný návrat k přírodnímu náboženství. Podle Herbsty z průzkumů rovněž vyplývá, že protestanté vlastně nevědí, zda Bůh skutečně existuje, případně, jak si jej představovat. Lze ovšem i konstatovat, že mnoho lidí žije šťastně bez víry. Neplatí už dávno, že nevěřící člověk je ateista, ale člověk indiferentní; víra pro něj není žádné téma.

Institut pro evangelizaci a rozvoj sborů v Greifswaldu navrhl znaky mise, které se inspirují anglikánskou církví: kázání evangelia o Božím krá-

14 Thomas Peterson, *Christliche Werte haben Bestand*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* [online] [cit 26.9.2012] dostupné z: <http://faz.net/aktuell/politik/inland/allenbach-analyse-christliche-werte-haben-bestand-11903761.html> [zobrazeno: 3.3.2020].

15 Výběr ze statistiky: U aktivních členů klesá víra v základní prvky křesťanského učení: v roce 1986 sdělilo 56 % křesťanů v Západním Německu, že věří, že Ježíš byl synem Božím. Nyní je to pouze 46 %. Víra v to, že Bůh stvořil svět, se snížila ze 47 % na 35 %, víra ve vzkříšení těla z 38 % na 30 %. V Boží trojjedinost věřilo před 25 lety 39 %, nyní je to jen 32 %. Také katolíci věří v Boží trojjedinost jen ze 47 %. Naopak roste počet těch, kteří věří v „nějakou nadzemskou sílu“. Ze 49 % na 53 % stoupla víra v nadpřirozeno, ze 46 % na 54 % víra v existenci strážných andělů a z 33 % na 51 % stoupla víra v zázrak. Víra v putování duše vzrostla výrazně ze 7 % na 20 %. 10 % Němců věří, že existují různí bohové, kteří mají na starost specifické oblasti. I další religionistické studie prokazují, že u vyznávajících protestantů trvá velká nejistota, neurčitost toho, v co věří. Náboženská témata pro protestanty nejsou to hlavní v životě. 80 % se zřídka nebo nikdy nebavilo o smyslu života, a když už ano, tak pouze uvnitř rodiny. Z těch, kteří se o tomto tématu nikdy nebavili, si jen polovina myslí, že se jedná o náboženské téma. Při dotazech na náboženskou zkušenost jen 14,7 % uvádí, že jsou hledající, a lidí bez vyznání, kteří hledají, je jen 3,8 %. 28 % tvrdí, že věří, cítí se ale často nejistí.

lovství; učení a vedení ke křtu a zajištění dalšího vzdělávání ve víře; poskytování láskyplné služby zaměřené na nejrůznější nouzové situace; iniciování změny nespravedlivé sociální situace; udržování a ochrana světa. Kde se spojuje těchto všech pět prvků v celek, tam se uskutečňuje misie v plnohodnotném slova smyslu. Podle Herbstu ale v Německu není pro misii dostatečné podhoubí (s. 176). Je třeba, abychom se připravili na spolupráci mezi sbory a na spolupráci s různými skupinami, které představují nové formy církve. Herbst si představuje, že budou vznikat *fresh expressions of church* a že budou integrovány do většího celku; stanou se součástí „smíšené ekonomiky“. Tak se označuje takový ekonomický systém, v němž se objevují prvky tržní i plánované ekonomiky. Přeloženo do teorie církve: smíšená ekonomika je systém, kde se prolínají prvky tradiční církve s prvky novými.

Do debaty o otázkách církevní teorie tedy Herbst přináší specifické misijní impulsy. Vysvětluje nutnost přenastavení tradiční, lidové církve na minoritní církev, v níž má své místo počítání od nuly, nikoliv nařikání nad klesajícím počtem členů. Bude nutné začít od začátku. Herbst vyzývá, že je třeba začít otázkou „proč“. Martin Luther King zvolal: „I have a dream.“ Nezvolal: „I have a plan!“ Nejdříve není důležité mluvit o určitých změnách, požadavcích, jednáních, nejde o to „co“ a „jak“, ale především o to „proč“? (s. 197)

Herbst převádí zvolání na naši situaci: „Mám sen o tom, jak by tato země mohla vypadat. Máme sen o tom, jak by mohla vypadat evangelická církev.“ Jakmile jsme našli smysl našeho konání, máme misi. Lidé nepřijmou „co“ a „jak“, případně „kolik“, když nenabídneme „proč“. Proto není nejlepší nápad začít s tím, „co“ chceme a „jak“ toho chceme dosáhnout, ale s tím, „proč“ to vůbec chceme (s. 197). Použijme obraz: nejde tak o osobní víru, ale o to, proč zachraňovat tonoucí loď církve. Ježíš říká Petrovi, pojď ke mně – a Petr jde po hladině Genezaretského jezera. Zafouká vítr a Petr se začne topit. Takže kde je zakopán pes?

Je to vášně, co lidi nakazí a začnou hledět vpřed. Musí to být naše vášně, co dáváme poznat lidem venku. „Lidé nemohou inspirovat druhé, pokud nejsou sami inspirováni.“¹⁶ Vášně probouzí zvědavost a pozornost. Když posloucháme naše kázání, jsou často čtená – chybí v nich stopa vášně – jsou předpřipravená. Je v nich možná mnoho velkých slov, ale pro-

16 Carmino Gallo, Talk Like TED: The 9 Public-Speaking Secrets of the World's Top Minds, St. Martin's Press, 2014, 152.

bouzí málo nadšení. Jsou jaksí v pořádku (s. 152). Evangelium je běh; církev, její udržování, přežití, nebo dokonce růst jsou jen protézou. Ježíšovo evangelium, víra v Boží království, víra v lepší svět, radost z velké milosti jsou zdroje vášně (s. 152). Kdo chce být přitažlivý, nemůže zůstat v uzavřeném kruhu svého společenství (s. 182). „To, co je na církvi úžasné [...] – ona neexistuje pro ty, kteří jsou uvnitř, ale pro ty, kteří ještě nejsou uvnitř“, říká v kázání John Ortberg.¹⁷ Proto je třeba změnit tradiční strategii. Opustit původní heslo „přijďte k nám – jsme otevření“¹⁸ a začít se strategií „jdeme k vám“ (s. 185).

Strategie *fresh expressions of church* jde však ještě o krok dál: „jdeme, abychom s vámi zůstali“.¹⁹ Křesťané vycházejí ze svého teplého, domácího prostředí, zakoření někde jinde, kde o křesťanství lidé nikdy nic pozitivního neslyšeli, zapojí se do života nějaké sociální skupiny, pomáhají, dělají něco užitečného pro ostatní a s ostatními a nakonec nové přátele pozvou k účasti na křesťanském životě a zakládají s nimi nové společenství. Nejde tedy o nějaké vyhledávání lidí, které oklikami přivedeme do svého domovského sboru. Jde o to založit trvale nová společenství – ať s těžištěm v sociální oblasti, nebo při nějaké kulturní scéně anebo v rámci určité školy/univerzity – a vytvořit něco jako *co-working hub*. Angličtí biskupové říkají: neplatí, že sbory patří včerejšku, *fresh expressions* zítřku. Proto je podporován model smíšené ekonomiky pro církve (s. 174). Znaky *fresh expressions* jsou misijně aktivující: skupiny se zaměřují na vzdělávání, podporují vytváření církevních skupin a působí v kontextu daného prostředí (s. 175).

Výchova v rodině určuje vztahy, přístup ke škole, práci i vztah k náboženství. Společenství musí rodiny podporovat. Jak obhájíme oddělování rodičů a dětí při nedělních bohoslužbách? Nejpočetnější a nejrychleji rostoucí část *fresh expressions of church* jsou *messy churches* – bohosluž-

17 John Ortberg, Kázání „Flourish – Everybody’s welcome“ z 29. 1. 2017. Kázání se nachází na domovské stránce Menlo Church, dostupné z <http://mppc.org> [zobrazeno 3.3.2020].

18 Srov. Strategický plán ČCE: „Kýžený stav Strategie ČCE je: Sbory jsou misijně otevřené a o své víře a životě církve komunikují srozumitelně. Téma misie je samozřejmou a stálou součástí života a služby všech složek církve. V rámci celku ČCE přibývá účastníků nedělních bohoslužeb.“ Dostupné z <https://www.ustredicce.cz/data/D/W/G/Strategicky-plan-CCE-do-2030-p.pdf> [zobrazeno 3.3.2020].

19 Srov. Michael Moynagh – Philip Harrold, *Fresh Expressions of Church, Eine Einführung in Theorie und Praxis*, Giessen: Brunnen Verlag, 2016.

by, kde je povoleno rušit. Jsou připravované rodiči pro děti a s dětmi (s. 191–192). Jde o to, aby rodiče prožili něco společně s dětmi v omezeném času víkendu, a ne aby děti byly z bohoslužby „odsunuty“ do nedělní školy. *Messy Church* představuje rodinný přístup k církvi, nikoliv církev umožňující návštěvu kostela. Nedávno také realizovala projekt *Messy Church Does Science*. Jiným projektem je *Orange* (oranžová barva symbolizuje žluté světlo sboru – svíčku, červené světlo lásku domova), projekt, který propojuje aktivity během týdne s nedělními bohoslužbami. Nabízí se balíčky různých textů, popisy aktivit a písní, které prochází rodina či skupina dětí během týdne. Další iniciativa vzniklá ve Velké Británii se jmenuje *Back to Church Sunday*. Z německé oblasti zmiňuje Herbst projekt Zkušební prostory (*Erprobungsräume*), které umožňují realizovat nejrůznější iniciativy (s. 163).

Podle Herbsty podceňujeme atraktivní vize (s. 180–183). Vize potřebuje čas, dobu zrání a její vytvoření je součástí duševního procesu. Může vést k proměně čtvrti, sboru, komunity; může formovat mládež, která se aktivně staví k životu. Avšak vize se nestane součástí sboru automaticky. Je třeba o vizi diskutovat. A když už ji máme, nebo si myslíme, že ji máme, je omyl se domnívat, že je každému jasná a že ji mají všichni neustále před očima. Sebekrásnější vize nepomůže, když nemáme dostatečné záze-
mí, libujeme si v byrokracii a demokratickým procesem omlouváme neflexibilitu. Celé úsilí pak rychle ztrácí na intenzitě, když se dlouho nemůže slavit žádný úspěch, varuje Herbst. Pokud příliš brzy prohlásíme, že jsme vyhráli bitvu, je pravděpodobné, že vítězství jsme ještě nedosáhli. Lidé musí cítit potřebu (krizi), vzít za svou vizi, důvěřovat vedení sboru a církve. A připravit se na další kolo. Nestačí říct, toto se u nás děje, toto jsou naše hodnoty, jsme otevření. Musíme být tam, kde zrovna lidé jsou, a dívat se, co má Bůh v plánu (s. 227).

Závěrečnou kapitolu uvádí Herbst citací Goetha: „Kdo žije, musí být připraven na změnu“, kterou v závěru pozměňuje a komentuje: „Vše živé podléhá změně,“ – to, co se nemění, nebo se nechce změnit, zjevně buď již nežije, nebo brzy odumře. Vedení sboru a církve musí mít nadhled nad celým procesem – od počátečního rozpoznání potřeby změny až po zakončení nového v kultuře společenství. Změna se děje nyní, změna chtěná i nechtěná. Na závěr dodává Herbst povzbuzení: Bůh je jako pevná skála a je spolehlivý právě ve chvíli, kdy musíme/chceme projít změnami. Připomeňme křesťanské: modli se a pracuj! (s. 228)

Kniha je jednoznačně psaná odborným jazykem zkušeného teologa, který se celý život potýká s otázkami praktické teologie a minimálně posledních patnáct let teorií a praxí evangelizace a rozvoje sborů. Každá kapitola je vybroušená a lze z ní čerpat inspiraci pro jednotlivce i sbory. Čtenáři mohou být studenti teologie, které čeká nelehký úkol přispět k oživení církve, faráři, kteří jsou takřka v první linii a jsou zodpovědní za vedení a rozvoj církve dnes a denně a potřebují návody a podněty. Kniha je také určena všem vedoucím pracovníkům, kteří mají zodpovědnost za řízení církve po nelehké cestě 21. století. Kniha není určena začátečníkům, kteří by si chtěli udělat představu o církevní teorii, je však velmi podnětná, nabízí naději a povzbuzuje ke zkoušení nových přístupů. Kniha je velmi inspirativní pro české prostředí.

Jiří Bochez

Ally Barrett: **Preaching with All Ages: Twelve Ways to Grow your Skills and Confidence**, London: Canterbury Press, 2019, 167 stran, ISBN 978-1-78622-171-1

Ally Barrett je britská teoložka a kaplanka v St. Catharine's College v Cambridge, která vyučovala praktickou teologii na anglikánském teologickém semináři Westcott House. Ve své práci a ve svých publikacích se zaměřuje na teologickou reflexi liturgické praxe při různých životních příležitostech, věnuje se rovněž výtvarnému umění a hudbě.

V loňském roce vydalo anglikánské nakladatelství Canterbury Press její rozsahem spíše stručnější, ale obsahem pestrou publikaci, v níž se autorka soustředí na významné, avšak v homiletice a liturgice v českém prostředí dosud nepříliš často zpracovávané téma. Předmětem jejího zájmu je totiž příprava bohoslužeb, při nichž bude patřičně zohledněno, že se jedná o společné liturgické slavení a zvěstování se všemi generacemi účastníků.

Právě ono „se všemi generacemi“, nikoli „pro děti“ anebo „pro rodiny“ apod., je přitom pro autorku důležité. Zatímco, přinejmenším v protestantském prostředí, učebnice homiletiky často vycházejí z reformačního důrazu, že nástrojem Božího sebesdělení je kázání jakožto rozumově uchopitelný projev, připravený k tomu povoláním člověkem, A. Barrett vychází z přesvědčení, že při přípravě bohoslužeb je třeba brát vážněji také skutečnost, že bohoslužby jsou společným slavením celého lidu Božího a že Boží slovo má a může oslovit i ty, pro něž je zvěstování pouze prostřednictvím tradičně vystavěného verbálního projevu kazatelů z jakéhokoliv důvodu nepřístupné.

V úvodu knihy autorka svůj postup vysvětluje: *kážeme sboru či farnosti s vědomím*, že nám jako kazatelům a kazatelkám byla svěřena odpovědnost a s ní určitý stupeň autority zvěstovat evangelium; *kážeme pro sbor s vědomím*, že evangelium se musí setkat s potřebami Božího lidu; a *kážeme spolu se sborem*, abychom Boží vůli a setkání s Bohem objevovali a zakoušeli prostřednictvím různých obdarování, která jsou lidem dána.

První dvě z těchto tezí jsou v tradičních církvích celkem samozřejmě považovány za základní východisko pro tvorbu kázání. A. Barrett však má za to, že je třeba více prozkoumávat, jak je možné řídit se v homiletické a liturgické praxi i třetí tezí. Je přesvědčená, že je třeba naučit se v církvi vnímat přínos tohoto přístupu.

Kázat společně se všemi generacemi znamená připravovat bohoslužby s ohledem na to, že chceme umožnit společné setkání s Božím slovem po-

kud možno všem lidem, kteří se sejdou, úměrně jejich možnostem. Církev je společenstvím inkluzivním. Při bohoslužbách má být samozřejmě prostor jak pro dospělé, tak pro děti nebo například pro lidi s jinými potřebami než většinová dospělá populace. Klíčové je přitom pochopit, že se nedějí o ústupek některé z těchto skupin, ale že takové společně sdílené a všem přístupné bohoslužby jsou ziskem pro všechny. Když lidé právě ve své různosti společně slaví bohoslužby a otevírají společně prostor pro působení Ducha svatého, získávají a sdílejí spolu zkušenost s Božím slovem a s Kristem, učí se navzájem a prohlubuje se jejich vzájemné porozumění, porozumění evangelium i samotné církevní společenství.

Ke slovu se proto při přípravě bohoslužeb dostávají přístupy, metody a důrazy, které už v dřívějších letech pronikly do oblasti katechetiky a které mají své kořeny např. v Montessori pedagogice, v zážitkovém vzdělávání apod. Uváděné příklady z autorčiny vlastní praxe zpravidla přistupují ke zvěstovanému evangelium z různých směrů a kromě poslechu biblické zvěsti také provokují k zapojení více smyslů, k propojení s vlastními zkušenostmi a ke sdílení těchto zkušeností.

O tom, že je možné propojovat např. vizuální ztvárnění a dětem přístupné zvěstování se soustředěným liturgickým slavením, svědčí v posledních letech i u nás objevovaná katechetická metodika *Godly play* (do češtiny překládáno jako „Hraní s Bohem“). Na doktorku Rebeccu Nye, která se zabývá dětskou spiritualitou a která v Británii představila metodiku *Godly play* se ostatně A. Barrett odvolává. Zatímco však tato katechetická metoda počítá převážně se slavením v dětských skupinách, kde je možné a nutné zohlednit pomůcky, čas i uspořádání prostoru, Ally Barrett v této publikaci záleží na tom, jak předávat biblickou zvěst a rozvíjet přirozenou spiritualitu v kontextu bohoslužeb celého sboru, kde je situace jiná.

Liturg, respektive kazatel v průběhu „kázání spolu se všemi generacemi“ není jen řečníkem prezentujícím své dílo, ale kromě pečlivé přípravné práce s biblickým textem musí i v průběhu bohoslužeb tvořivě a odpovědně reagovat na vznikající podněty. Je spíše jakýmsi průvodcem, kazatelem, ale také pozorným posluchačem, moderátorem, s nadsázkou můžeme říci i dramaturgem, který umožňuje zamýšlenou zvěst biblického textu objevit a nechává ji zaznít různým způsobem. Hovoříme-li o kázání, je třeba upřesnit, že autorka se sice soustředí především na tu část bohoslužby, kterou běžně označujeme jako službu slova, ale v případě tohoto přístupu je zvěstování evangelia často rozprostřeno v celku bohoslužby,

protože se pracuje například i s písněmi, hudbou, pohybem, předměty a obrazy apod.

Ačkoli provedení, podtitul a obálka knihy mohou na první pohled budít dojem jednoduché příručky či sbírky s hotovými návody, autorka hned v úvodu předesílá, že právě tím tato publikace není. Klade si za cíl především uvést čtenáře do způsobů, jakým je možné kázání se zapojením všech generací připravovat a chce je povzbudit k vlastnímu hledání, zkoušení a růstu v této praxi. A. Barrett má totiž za to, že se jedná o dovednosti, které je možné a dobré cvičit, podobně jako se kazatelé vzdělávají a rozvíjejí v jiných dovednostech nutných pro homiletickou a liturgickou přípravu a praxi.

Na rozdíl od obvyklého kázání se nejedná ani tak o zdokonalování slohu či rétoriky, ale o posilování vlastní odvahy vystoupit z komfortní zóny, o rozvíjení schopnosti improvizovat a dovolit si nemít vše pod kontrolou podle předem připraveného scénáře. Velkou výzvou je učit se vyjadřovat své myšlenky a teologická témata tak, aby řeč byla srozumitelná například i dětem a umět pohotově reagovat na podněty, které do bohoslužby vnesou druzí.

Autorka přirovnává taková „kázání spolu se všemi generacemi“ k jazzové improvizaci. Stejně jako hudebník musí dokonale ovládat hudbu, aby se neztratil, musí být i kazatel pevně zakořeněn ve víře a teologii, aby měl odvahu připustit si nečekané otázky a vydávat se spolu s druhými na objevené cesty. Stejně jako jazzový hráč musí i kazatel pozorně sledovat a odpovídat spoluhráčům, aby celek smysluplně zněl. A stejně jako hudebník musí se i kazatel učit a cvičit před vystoupením, i když konkrétní podobu výstupu nezná. Může si zkoušet v mysli připravovat nové věty, nápady, ilustrativní obrazy, osnovy, může si v paměti ukládat otázky, myšlenky a formulace, které ho zaujmou při běžných konverzacích s lidmi ve sboru apod., aby je měl po ruce a mohl po nich sáhnout v případě potřeby. Opakovanou výzvou je tedy pouštět se do takového kázání stále znovu, vystavovat odvedenou práci vlastní poctivé reflexi a tím se učit.

Ve svých doporučeních a úvahách odkazuje autorka na díla převážně anglikánských teologů, kteří se zabývají liturgikou, pastoračí, misíí, spiritualitou a psychologíí, ale celkově je bibliografický aparát poměrně dost stručný.

Hlavní část knihy je rozdělena do dvaceti tří kapitol. A. Barret v nich představuje dvanáct kázání, při nichž se snažila do zvěstování zapojit

shromážděný lid. Vyjadřuje své teologické záměry, přípravy a přístupy, které zvolila, i obavy a konvence, na které v církvi naráží. Poukazuje na pastorační a technické otázky, které musela zohlednit, a všímá si toho, nakolik se jí podařilo přiblížit se záměru, který sledovala, případně jaké další souvislosti při takovém slavení pozorovala. Klíč pro výběr daných bohoslužeb není zcela zřejmý. Jedná se o tematicky pestré spektrum: Velikonoce; bohoslužby zabývající se rozmanitými vztahy; svatá Trojice; stvoření, eucharistie aj. Přesto je rozdělení knihy přehledné.

Ke každé bohoslužbě je připojena kapitola, v níž A. Barrett podrobněji rozvíjí a uvádí do kontextu některý aspekt popsané bohoslužby. Připojuje další možnosti práce s daným tématem, všímá si toho, jakým způsobem děti teologizují, nebo doporučuje další zdroje.

A Barret například popisuje odpolední bohoslužbu rodin s dětmi na Květnou neděli, v době, kdy sbor řešil náročnou přístavbu k památkově chráněnému kostelu. V souvislosti s lekcionářem se základem zvěstování stal verš z Lukášova evangelia 19,40. Rodiče i prarodiče s dětmi se vydali na prohlídku starých kamenů vedle kostela, které měly být očištěny a znovu použity při přístavbě, mluvili o jejich stáří, tvarech i o kostelu. Nakonec vybírali společně kameny, které donesli do kostela, kde „své“ kameny očistili a omyli. Společný rozhovor směřoval k tomu, o čem by kameny vyprávěly. Nakonec vznikl spontánní nápad poskládat z kamenů kříž. Během tvoření kazatelka připomínala i další biblické příběhy o kamenech; např. příběh o pokušení na poušti, v němž se předznamenává Ježíšova cesta, která povede až na kříž. Shromáždění se nakonec rozhodlo, ponechat si v kostele vzniklý kamenný kříž po celou dobu pašijového týdne. Při večerních bohoslužbách ho pokryli svíčkami, na Velký pátek končilo shromáždění setkáním u tohoto kříže a na Velikonoční neděli natrhalo sedmileté dítě na kostelní zahradě květy a nastrkalo je do mezer mezi kameny.

V rámci těchto bohoslužeb se vynořila také témata: Jak je důležité slyšet i ty, kdo nemluví? Kdo je to v našem sboru? Koho bychom si měli více všimnout? Bohoslužba vedla k tomu, že mnozí ve shromáždění najednou dostali příležitost o něčem ve sboru rozhodnout. Ukázalo se, že mnohé děti jsou vnímavé pro symboly. Náhodně vzniklá „umělecká instalace“ dala podnět k přemýšlení o záměrných podobných tvůrčích aktivitách a dílech ve sboru. Tím, že do instalace zasahovali různí lidé, se mezi nimi probudila i všímavost pro vzájemné prožívání pašijového týdne. V neposlední řadě si díky tomu, že část prostoru takto obsadily děti, sbor položil otázku, ja-

kým způsobem podpořit to, aby ve společném prostoru měly děti trvale své místo.

V kapitole, která navazuje, se autorka věnuje tomu, jaký význam má pro společenství spojitost s konkrétním místem, jak kreativně proměňovat vztah k místnímu sboru, kostelu, obci a světu. Všimá si, jak taková pouta vznikají, ale také jak je např. možné překonávat bariéry a jak se i drobnou změnou a vědomým užíváním liturgického prostoru někdy proměňuje to, jak v církvi vnímáme jedni druhé.

Spíše než obecné závěry nabízí tato publikace tipy a otázky, které mohou čtenáře navést k vlastnímu promýšlení. Kniha je díky tomu plná inspirativních podnětů, dobrých postřehů a teologických ukotvení a může vhodně posloužit jak začínajícím kazatelům a katechetům, tak každému, kdo už má praktické zkušenosti a snaží se je reflektovaně zpracovávat. V neposlední řadě se ale svou přístupností může stát i podnětem k diskusi ve sborech, které v souvislostech přemýšlejí o podstatě a obnově bohoslužeb.

Publikace má v anglickém originále 167 stran a je dostupná také v elektronické verzi. Ačkoli nemá samostatně oddělenou část s přílohami, autorka k některým kapitolám připojuje grafická schémata, která mohou kazatelům posloužit při vlastní homileticko-liturgické přípravě. V závěru knihy je seznam dalších doporučených zdrojů a návrh listu, který by měl kazatelům a kazatelkám posloužit pro vlastní reflexi proběhlých bohoslužeb, a tím také pomoci při dalších přípravách.²⁰

Jana Hofmanová

20 Tento článek byl podpořen programem Výzkumného univerzitního centra č. 204052.

Rejstřík ročníku 26 (2020)

Články

Jan Andryšek

Ekologická spiritualita: cesta k Bohu skrze vztah k zemi a tělu.....209

Adriána Belanji Biela

Imago Dei a jeho význam v teologickej antropológii.....150

Petr Gallus

Akomodace jako základní regulativní pojem
dynamického pojetí Boha.....83

Filip H. Härtel

Uzdravovat příběhem: Teologie, narativita a katarze
podle Richarda Kearneyho.....20

Jan Kranát, Lenka Karfíková

Ladislav Hejdánek 1927–2020.....97

Tabita Landová

Bohoslužba a rozlišující pohled na svět.
Ke vztahu mezi liturgií a etikou.....32

Michaela Maratová

Doktrína prosperity v teologii Hnutí víry.....191

Daniel L. Migliore

Kontexty vyznání Ježíše Krista.....123
Křesťané a muslimové.....219

Pavel Roubík

Mezi zákonem a evangeliem: Napětí jako základní factum člověka.....66

Karl W. Schwarz

Eduard Böhl a jeho čeští studenti ve Vídni.

Památce prof. Pavla Filipiho.....3

Jan Štefan

Pectus est quod facit theologum.

Víra bez náboženství, nebo víra s náboženstvím?.....169

Martin Wernisch

Reformátor a humanista. K českému vydání

Lutherova spisu *De servo arbitrio*.....50**Recenze**

Jiří Bochez

Michael Herbst: *Aufbruch im Umbruch*.....227

Jana Hofmanová

Ally Barrett: *Preaching with All Ages:**Twelve Ways to Grow your Skills and Confidence*.....236

Lukáš Klíma

Petr Sláma: Exodus I, 1–15. Jak jsem zatočil s Egyptem

(Český ekumenický komentář ke Starému zákonu 2/1)224

Petr Macek

Linn Marie Tonstad: *God and Difference.**The Trinity, Sexuality, and the Transformation of Finitude*101